Histoire de la philosophie du droit / par Frédéric-Jules Stahl, ; traduit de l'allemand et précédé d'une introduction [...]

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Stahl, Friedrich Julius. Histoire de la philosophie du droit / par Frédéric-Jules Stahl, ; traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par A. Chauffard,.... 1880.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF.Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
 *La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
 *La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

Cliquer ici pour accéder aux tarifs et à la licence

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

 *des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
 *des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter reutilisation@bnf.fr.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE DU DROIT

8° F
1334.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

DEPÔT LÉGAL
SEINE
372
79

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE DU DROIT

PAR

FRÉDÉRIC-JULES STAHL

TRADUIT DE L'ALLEMAND

ET

PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION ET D'UNE NOTICE HISTORIQUE ET CRITIQUE SUR LES OEUVRES DE L'AUTEUR, PRÉSIDENT DU CONSISTOIRE CENTRAL, PROFESSEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BERLIN ET MEMBRE DE LA CHAMBRE DES SEIGNEURS

PAR

A. CHAUFFARD

PRÉSIDENT DU TRIBUNAL DE LAVAUR (TARN)

PARIS

ERNEST THORIN, ÉDITEUR

Libraire du Collège de France, de l'École normale supérieure, des Écoles françaises d'Athènes et de Rome

7, RUE DE MÉDICIS, 7

1880

NOTICE

SUR LA

VIE ET LES ŒUVRES DE STAHL

I. — Conversion de Stahl au christianisme et débuts de sa carrière universitaire.

Stahl (Jules-Frédéric) est né en 1802 à Munich de parents israélites. Le cours de ses études qu'il fit successivement à Heidelberg, Würtzbourg et Erlangen correspond à une époque de grande effervescence pour la jeunesse allemande dont le patriotisme était surexcité par la guerre de l'indépendance. La philosophie ouvrait à cette bouillante jeunesse ses larges voies où marchait hardiment Schelling, le grand pontife du jour. La réputation de Hegel commençait aussi à se répandre. C'est sous l'influence des doctrines de l'école spéculative et d'un panthéisme soi-disant spiritualiste que se fit la première éducation intellectuelle de Stahl.

Il subit d'abord l'influence prestigieuse de ces doctri-

nes, et un attrait irrésistible l'entraîna de bonne heure vers les spéculations philosophiques. Mais il ne tarda pas à rencontrer là des déceptions. Cette science orgueilleuse, qui ne donnait à son cœur aucune satisfaction, lui parut frappée de stérilité et il se réfugia dans l'étude du droit, laquelle l'initia à bien des connaissances que n'avaient pu lui procurer ses traditions religieuses. Il s'attacha à l'élément positif impliqué par le judaïsme et qui prévalait partout dans l'histoire et la marche des institutions. Il fut ainsi amené, par un examen approfondi et impartial des faits, à reconnaître la vérité historique de la Révélation, et embrassa bientôt le christianisme. Il se rallia à la communion évangélique, pour laquelle se faisait à cette époque la plus vaste propagande. C'est à Munich, qui offrait alors à la religion réformée un ardent foyer qu'alimentaient les plus fervents apôtres, que s'opéra sa conversion. Stahl puisa à ce foyer les premières inspirations qui aboutirent à en faire un chrétien de cœur et pleinement convaincu.

Ayant débuté à l'université de Munich en 1824 comme simple agrégé, il s'y rencontra avec Schelling, qui avait ouvert ses cours de haute philosophie ainsi qu'avec Hegel qui l'attirait et le repoussait à la fois. Ce contact avec les chefs de la nouvelle métaphysique allemande fut pour sa foi une rude épreuve. Les efforts qu'il fit pour combattre les doctrines de Hegel ne contribuèrent pas peu à affermir ses croyances, en même temps que ses horizons intellectuels furent par là singulièrement agrandis. Il sut échapper au joug de l'écrasante dialectique du maître qui régnait en despote dans toutes les branches de la science. « Ce fut comme une aurore nouvelle, » dit-il, « qui brilla dans mon entendement quand je me vis

débarrassé de tous ces troubles d'esprit où m'avaient d'abord jeté les enseignements hégéliens. »

Il se sentit, dès lors, appelé à faire prévaloir dans ses études l'investigation historique, et de semblables penchants furent d'ailleurs secondés dans la suite par la philosophie de Schelling, à l'école duquel il se rallia dans une certaine mesure et de manière à ne jamais aliéner son indépendance. Il subit sans doute l'action de ce puissant génie, qui lui ouvrait les plus larges perspectives et semblait inaugurer pour l'intelligence une nouvelle ère de liberté, mais sans s'écarter jamais de sa propre voie. Instruit par l'expérience, et s'en tenant à l'élément historique ou positif qu'il oppose nettement au subjectivisme rationaliste, il rejette résolûment tout ce qui fait le fond original du système du grand métaphysicien. La conception philosophique de la création du monde, de la mythologie, de la révélation, la théorie des trois puissances, Stahl laisse tout cela en dehors de ses spéculations. Il ne s'approprie que les vues fondamentales de Schelling sur l'histoire, en tant qu'elles s'accordent avec le christianisme et peuvent rentrer dans le cadre de la religion positive.

L'école historique qui, dès cette époque, était des plus florissantes, ayant à sa tête Savigny, imprima de son côté une direction décisive aux travaux de Stahl. Il se sentit appelé à réagir contre les déviations de cette école, qui ne sut pas tenir suffisamment compte de la puissance supérieure de la morale destinée à régir le peuple et la conscience du peuple. Il admit, sans doute, l'origine naturelle du droit sortant d'une manière inconsciente du génie de la nation prise dans son unité, c'est-à-dire dans l'ensemble des phases de son développement propre. Il rejeta, par

cela même, les doctrines qui le faisaient découler de principes abstraits ou de l'arbitraire des législateurs et des buts par eux posés. Mais d'un autre côté, il sut entrevoir à travers les éléments confus de cette vie nationale, en apparence sans règle, et produit continu d'un travail obscur de végétation, les lumières d'un plan divin. Saisir le gouvernement du Dieu vivant dans l'histoire devint sa tâche de prédilection. Il donne ici la main à Frédéric de Schlégel, qui devait bientôt lui aussi se convertir au christianisme, et dont les leçons sur la philosophie de la vie, dès 1827, commençaient la célébrité.

Un enseignement analogue répondant le mieux à ses aptitudes et à la nature de ses travaux antérieurs lui fut offert à cette même époque à l'université de Berlin. Il suivit cet appel, et, dans les premiers mois de l'année 1827, s'ouvrit son cours sur la philosophie du droit. Il se rencontre encore sur ce grand théâtre avec Schelling et Hegel dont la renommée était arrivée à son apogée. Selon ses expressions, la sagesse humaine, qui s'était mise à la place de la sagesse divine, promulguait alors ses oracles du haut de ses chaires, et ses écrits faisaient universellement autorité. Tout reconnaissait sa loi, et elle régnait sur le monde des esprits, exerçant, avec la méthode dialectique, dans toutes les branches du savoir humain, un empire incontesté.

Il fallut un certain courage à Stahl pour engager la lutte contre un pareil adversaire. Il s'était déjà longuement préparé à cette lutte par l'examen approfondi des diverses écoles de la philosophie du droit dans l'antiquité et dans les temps modernes. C'est cet examen qui fut l'objet de son premier enseignement sur l'*histoire de*

la philosophie du droit et où il s'attaque hardiment à l'école spéculative. Il sut la combattre sur son propre terrain et avec ses propres armes, ne se départant jamais de la rigueur inflexible, du raisonnement inhérent à une méthode logique se mouvant à la fois dans la sphère de l'abstraction pure, et dans le domaine de la réalité vivante.

Les leçons où il s'attachait principalement à réfuter les écoles modernes les plus renommées ne purent alors avoir beaucoup de retentissement. L'appel à la rénovation de la science, que Stahl avait osé faire entendre, se perdit dans un milieu si infatué de la gloire qui s'attache au travail seul de la pensée, à ces revendications sans limites d'un orgueilleux savoir qui croyait dépasser la foi. Mais le drapeau qu'il avait ainsi, dès le début de sa carrière universitaire, hautement arboré en se posant comme le champion de la philosophie chrétienne contre le panthéisme, il ne cessa désormais de le tenir avec une fermeté grandissante.

II. — Appréciation générale de ses œuvres de philosophie juridique et de ses traités a la fois politiques et religieux.

Le mérite particulier de Stahl, c'est d'avoir, dans ses hautes spéculations sur le droit, su mettre plus complètement en relief les grandes vérités servant de base à l'ordre social chrétien, telles que la liberté en Dieu et en l'homme. L'histoire de la philosophie juridique, son œuvre de début vraiment capitale (1) et qui n'a été que

(1) Ce livre, qui forme le premier volume de ses œuvres juridiques, et

la reproduction de ses premières leçons à l'université de Berlin, passe généralement pour la critique ou réfutation la plus approfondie, théoriquement et pratiquement parlant, des principaux systèmes panthéistes et rationalistes allemands, qui ait paru dans ce siècle : faire ressortir par voie de comparaison avec ces systèmes la supériorité de l'idée chrétienne, tel est le but final qu'il s'est proposé par une semblable critique. Le principe du *Dieu vivant* de la Révélation, il a su victorieusement l'opposer à ce qui constitue le fond de toute doctrine panthéiste, la négation de la personnalité divine. Et c'est ce principe qu'il mit plus complètement en relief dans un livre subséquent où il traite, dans une partie générale complétant son histoire de la philosophie du droit, des fondements de cette même philosophie. Il se réfère souvent à cet exposé doctrinal, ou en reproduit les vues principales, soit dans son histoire ou appréciation critique des systèmes panthéistes et rationalistes, soit dans ses œuvres ultérieures (1). C'est la partie la plus originale et la plus profonde de ses spéculations chrétiennes.

Stahl commence par poser nettement la personnalité de Dieu comme principe du monde. Cette personnalité

dont nous publions aujourd'hui la traduction, a eu quatre éditions, dont la première parut en 1827 et la dernière, considérablement augmentée, en 1870, neuf ans après sa mort.

(1) Cet exposé approfondi eût dû par suite, à notre sens, logiquement précéder son *Histoire de la philosophie du droit*, et servir ainsi de complément à notre traduction. Il contient plus spécialement les vues de Stahl, sur lesquelles il convient, pour essayer de combler la lacune signalée, d'attirer ici d'ores et déjà l'attention. Mais nous avons cru devoir aussi les embrasser finalement dans un tableau d'ensemble, en les mettant particulièrement en regard de celles des grandes écoles qu'il a combattues. C'est l'objet du court parallèle qui va suivre, sous forme d'introduction, entre le panthéisme allemand et la philosophie chrétienne de Stahl.

implique la plénitude de l'être, et par suite l'omniscience, l'omnipotence, l'immutabilité, la sainteté, la justice, la bonté, la miséricorde, la béatitude, l'éternité, etc. : Ces divers attributs s'appelant mutuellement forment un tout indivisible, de telle sorte qu'on ne saurait les faire découler l'un de l'autre, ni concevoir que l'un précédât ou suivît l'autre. L'auteur démontre victorieusement, à l'encontre de Fichte, que la personnalité ne saurait se réduire à une conscience pure et abstraite de soi, mais consiste dans une connaissance pleinement concrète d'elle-même, qui lui livre tout ce qu'elle est dans l'ensemble de ses capacités et facultés. Dieu a, dit-il, une connaissance parfaite de lui-même, non point comme moi abstrait, mais comme Dieu, comme le Tout-Puissant, l'amour infini, etc., et il en est de même de l'homme, toute mesure gardée (1). De ce point de vue, il combat aussi la doctrine de Schelling, qui, pour admettre comme *substratum* nécessaire de la personnalité en Dieu ce qu'il appelle la nature, se détachant en quelque sorte de sa propre essence et lui appartenant comme pur accessoire,

(1) L'auteur ne nous paraît pas faire suffisamment ici une distinction nécessaire. Rien de plus laborieux que l'enfantement de notre personnalité. On a eu raison de dire que la conscience sort de l'inconscience, et qu'il est impossible de fixer le moment où l'être prend réellement possession de lui-même par la raison qui s'objective en quelque sorte en lui, alors que la volonté est suffisamment développée. Ce dédoublement de l'être humain contemplant la raison qui est en lui en même temps que hors de lui, et se saisissant dans son unique force propre, la volonté, laquelle devient le centre permanent d'action de ses facultés et de sa conscience, qu'est-il à côté de la génération et de la procession éternelle en Dieu? Ce moi en quelque sorte fugitif, qui apparaît en l'homme dès l'âge de raison, est toujours borné nécessairement; et s'il se développe avec l'intelligence, il n'arrive jamais néanmoins à se saisir tout entier. Il faudrait, pour cela, qu'il pût vivre toute sa vie et embrasser en un instant toute sa puissance et toute son activité.

détruit sa pleine indépendance. Il fait par suite dériver l'unité du réel et du spirituel, non pas comme Schelling d'un état d'indifférence, d'un inexprimable sans-fond qui n'est ni l'un ni l'autre, mais uniquement de la totalité de la personnalité divine, qui implique à la fois les deux éléments. Mais il s'attache surtout à réfuter les idées de Hegel, pour qui la personnalité implique toujours un *substratum* qui est avant elle et qui seul la détermine, de telle sorte qu'en soi elle est prise dans un sens purement négatif, comme pouvoir de se dégager de ce *substratum*, de ce principe antécédent de détermination.

La doctrine sur la personnalité divine, dont il retrouve le caractère imprimé à tous les degrés dans la création, atteint aux plus hauts sommets de la spéculation, en même temps qu'elle s'éclaire de toutes les données de l'expérience. Il résume ici sa pensée dans cette formule d'une étonnante profondeur : « La marche continue de la création, tendant de plus en plus vers la personnalité, est adéquate à sa marche et à sa tendance progressive vers le spirituel. La création est en travail du divin. Dieu est à la fois esprit et personne, et il n'est l'un que parce qu'il est l'autre ; de telle sorte que les deux termes doivent être tenus pour équivalents (1). »

L'indivisibilité entre la personnalité de Dieu et sa liberté dans la création est ensuite mise en relief de la manière la plus saisissante. Appelant à l'être quelque chose qui n'est pas déjà contenu dans l'essence du créateur, laquelle n'implique aucune production nécessaire, la liberté créatrice peut être considérée comme étant le

(1) *Philosophie du droit*, 2e vol., 2e chap., § 7.

pouvoir de choisir sans commencement et sans fin. De là suit qu'en tout ce qu'elle opère, elle a le sentiment que toute autre chose est dans l'ordre de la possibilité infinie. Toutefois cette liberté n'a rien d'arbitraire, étant aussi inséparable des attributs inhérents à l'essence divine immuable, tels que la bonté, la justice, la sagesse, que des autres se rattachant au plan divin et à la Providence ; et c'est en ce sens seulement, d'après Stahl, que la nécessité n'est pas moins que la liberté une règle modèle de la création. Il fait de la Providence l'attribut par excellence de la personnalité, qui sait, à raison même de la perfection de ses œuvres, tout faire servir à ses fins et ne rencontre ici d'autre limite que l'essence ou nature propre que les êtres ont reçue d'elle-même. Il montre qu'en elle seule peut se trouver le principe d'unité absolue, qui, pour s'harmoniser avec les causes et effets particuliers, doit planer au-dessus de leur incalculable série. « C'est seulement un esprit, » dit-il, « une personnalité consciente qui a le pouvoir de faire concourir à un même résultat toutes les causes innombrables particulières et de mettre en mouvement, pour l'exécution d'un plan préconçu, les moyens d'ordre matériel et spirituel rattachés les uns aux autres. »

Il résume tout cet ordre d'idées en ces termes : « l'individualisation infinie s'opérant par la liberté, l'infini des opérations libres de l'Etre divin, et, comme couronnement suprême, la Providence ramenant à l'unité de but la multiplicité infinie des activités indépendantes, voilà autant d'arcanes insondables qui enveloppent la création, et qui, dans la mesure même où ils nous sont ici-bas accessibles, sont la source d'une inépuisable admiration. »

Le problème de la connaissance humaine est ensuite l'objet de ses plus profondes investigations. L'homme tirant de la nature, conformément aux lois de son existence, le fond même sur la base duquel il s'élève progressivement à la personnalité, Stahl fait de l'observation matérielle le fondement de toute connaissance. La loi de l'intelligence de l'homme est donc de s'exercer à l'origine sur les objets en dehors de lui qui composent la nature, avant qu'il puisse devenir à lui-même un objet de toute connaissance. Sous ce rapport, il y a un abîme entre l'homme et Dieu qui, étant de toute éternité une personne, se connait par suite avant d'avoir des objets en dehors de lui, de telle sorte que ses pensées ne sont pas l'effet, mais bien la cause première des choses. Opérant ici un rapprochement entre les deux modes d'activité de la personnalité infinie, la création et la conservation du monde, lesquels se ramènent à l'unité, le pouvoir d'enserrer le crée dans l'*omniprœsentia activa* n'étant que la continuation, la prolongation dans le temps et l'espace de l'acte créateur de la volonté éternelle, il pose l'immanence de Dieu en nous et dans les choses, comme le principe de toute connaissance.

Quant aux questions intéressant la pure psychologie, et qui rentrent dans l'analyse, soit des éléments qui du côté de l'homme entrent dans la connaissance, soit du mode dont celle-ci s'opère, elles ne sont ici qu'effleurées et sont plus complètement traitées dans un livre spécial, *Les fondements d'une philosophie chrétienne* (1).

La seconde partie du livre que nous examinons,

(1) Cet ouvrage fut publié en 1846, à Heidelberg, c'est-à-dire un an après la 2e édition de sa *Philosophie du droit.*

l'éthique, se réfère à la construction de l'ordre moral, lequel se divise en deux sphères, la morale et la religion, et résume à la fois l'activité créatrice et par cela même finie, et l'activité infinie enserrant le monde et tous les possibles. La ressemblance à Dieu, ou le perfectionnement complet de l'homme réalisant le modèle divin, fournit à l'auteur la moralité dans le sens étroit du mot, l'union personnelle à Dieu, la religion. Il représente la justice comme la loi unique du monde moral, laquelle régit par suite l'homme pris individuellement aussi bien que l'humanité, leur assignant comme dernier but à atteindre le rétablissement de l'image de Dieu dans le monde. Le maintien inviolable de l'ordre moral voulu par Dieu rentre dans le cadre de la loi éternelle de justice; et de la nécessité de la faire respecter découle uniquement, pour Stahl, la notion vraie de la peine.

Il est ainsi conduit, en envisageant le droit en lui-même, pour mieux le distinguer de la morale, à ne lui assigner d'autre mission que celle rendue nécessaire par la nature pécheresse de l'homme et en harmonie avec sa destination originaire : et cette mission consiste à maintenir extérieurement l'ordre moral renfermé dans ses plus étroites limites, de telle sorte qu'elle doit être conçue dans un sens négatif et en dehors de la réalisation effective des principes éthiques. La morale et le droit ne laissent pas, sans doute, d'être dans la plus intime corrélation; mais leur mode d'action par rapport à la réalisation des principes moraux est différent, la première y concourant d'une manière active, le second dans un sens négatif. L'élément positif du droit ne saurait être tiré que de la contrainte, et, en ce sens, ce qui est essentiel au tout ou s'y rattache d'une manière

nécessaire rentre dans la catégorie de ce à quoi s'applique la contrainte légale. D'où le besoin de déterminer d'avance, pour tous les cas, l'échange d'action qui s'opère entre la personne individuelle et la collectivité.

La troisième partie de sa philosophie du droit contient l'application des principes par lui posés aux matières ou institutions juridiques principales.

Il traite d'abord du droit de propriété dont il trouve la raison d'être dans les fins supérieures de l'être moral et spirituel inhérentes à la personnalité et à la liberté dont ce droit est la plus éclatante manifestation. L'homme étant élevé bien au-dessus de ce monde, qui lui sert simplement de moyen pour l'obtention de ces fins, la propriété est avant tout pour lui un instrument de l'accomplissement des devoirs moraux qu'elles impliquent. Son rapport avec les biens a donc un fondement moral, et ne se réduit pas à un pur moyen de conservation et de jouissance corporelle. De ce point de vue élevé, l'auteur s'attache avant tout à combattre les doctrines d'un socialisme ou communisme bâtard qui croit en avoir fini avec la propriété (1). L'inviolabilité de ce droit n'est pour

(1) L'exposition des vues des principaux novateurs, tels que Babœuf, Fourier, Considérant, Louis Blanc, n'est qu'effleurée par Stahl, qui se borne à les réfuter par cette unique raison, qu'elles ont pour fondement une opposition commune aux décrets de l'ordre divin. Des conséquences extrêmes de ces théories communistes, il tire l'argument le plus péremptoire, à l'encontre du droit naturel, qui veut uniquement faire reposer la propriété sur la volonté humaine. Il exprime ici sa pensée sous une forme peut-être paradoxale, mais qui n'en est que plus énergique : « Si on admet, » dit-il, « que les prolétaires sont en France autorisés à demander aux riches la part leur revenant à l'origine, pourquoi les habitants des pays les plus reculés du Nord ne feraient-ils pas valoir un droit analogue vis-à-vis du peuple français? La nature ayant donné en commun la terre à tous, quelle raison y a-t-il à ce qu'ils soient refoulés dans les régions les plus ingrates, tandis que les Français auront l'avantage d'établir leur demeure sous le plus heureux climat et dans les contrées les plus fertiles? »

lui que la soumission à la loi divine, de telle sorte qu'il perd toute légitimité, le caractère obligatoire de cette loi une fois méconnu dans l'autorité, dans la constitution, dans la hiérarchie sociale. Aussi, l'abolition de la propriété privée est-elle pour lui le dernier pas de la Révolution qui veut reconstituer l'ordre social sur de nouvelles bases, en le faisant uniquement dépendre de la volonté humaine. « Dès l'instant, » dit-il, « que la Révolution ne reconnaît plus dans l'ordre public, ni droits acquis, ni transmissibilité de ces droits, lesquels devraient incessamment recevoir une nouvelle consécration dérivant uniquement de la raison et de la volonté du peuple, comment, dans l'ordre privé, le droit de propriété serait-il maintenu comme rationnel et comme pouvant logiquement se transférer?

Il montre que la communauté de biens ne saurait se fonder à l'état d'institution permanente sans ruiner l'activité personnelle et compromettre gravement la moralité humaine. Comme émanation de la charité, elle doit être œuvre spontanée, s'accomplir à tous les instants, et pour ainsi dire d'une manière continue, telle qu'elle se pratiquait dans les premiers temps du christianisme. Une semblable communication volontaire des biens, inspirée par un amour fraternel n'a rien, selon lui, d'analogue avec le communisme de la cité antique, lequel sacrifiait pleinement la personnalité aux fins censées supérieures de l'Etat, pas plus qu'avec celui prôné par le fanatisme religieux datant de la Réforme ou par nos niveleurs modernes, qui sont poussés par un fanatisme d'un autre genre, celui de l'irréligion.

Mais c'est surtout quand il traite du régime de la famille, qu'il s'attache à faire ressortir la supériorité de

l'idée chrétienne sur l'idée antique, laquelle impliquait la souveraine puissance de la volonté d'un côté, et la soumission absolue à cette personne de l'autre. Le règne de l'élément moral venant remplacer celui de la force, lequel se traduisait dans l'ordre privé par les trois degrés qui embrassaient tout entier le cercle de la famille, *potestas*, *manus*, *mancipium*, voilà le fond indestructible de toute civilisation chrétienne : et c'est cette civilisation qui a relevé à sa véritable hauteur l'institution du mariage. Dans cette institution il a su, avant tout, dégager, dans son expression vraiment supérieure, l'union intime de deux personnalités ne faisant qu'un l'une avec l'autre dans leur existence physique et morale, de telle sorte qu'il y ait entre elles la plus étroite communauté de vie, abstraction faite de la propagation réelle de l'espèce. Ce n'est pas une simple loi naturelle rentrant par son but dans le cadre de l'ordre moral et de l'ordre civil ; elle s'élève bien plus haut et affecte un caractère religieux. « Le miracle de la procréation, à lui seul, » dit Stahl, « suffit à éveiller dans l'homme le sentiment intime de » son rapprochement d'avec Dieu et de l'amour de Dieu » pour la créature. Sur ce miracle d'ordre naturel vient » aussi se greffer en même temps un miracle de l'or- » dre moral qui réalise cette union parfaite des person- » nes des époux, laquelle est même représentée, dans la » doctrine chrétienne, par le lien entre le Christ et la » communauté des fidèles. Cette union, vraiment mo- » rale, union du pur amour qui est bien au-dessus des » penchants naturels et de leur mobilité, ne peut se » réaliser qu'au centre le plus intime de la personnalité » humaine dans la communion avec Dieu, en ce sens, » que les époux s'unissent l'un avec l'autre en Dieu, et

» qu'il s'opère entre eux et lui un rapprochement direct.
» L'élément moral ne saurait pénétrer la personnalité
» elle-même, et la puissance de se donner tout entière
» sans se confondre, et ne faire plus qu'un avec l'élé-
» ment religieux. Ce rapprochement de Dieu et le besoin
» qu'a l'homme des bénédictions divines, voilà ce qui
» imprime au mariage le caractère religieux (1). » Dans un autre passage, il montre que la loi naturelle du mariage, transfigurée par l'élément moral, est la glorification de la nature, le couronnement de la création matérielle, de même que l'Eglise, comme lien d'union entre le Christ et la communauté, est ici-bas la plus haute expression du monde spirituel.

La polygamie, contraire à l'essence du mariage et au droit de la femme, et qui se rattacherait à une vie naturelle inférieure où manque le sentiment plein de la personnalité, ne saurait être, selon lui, l'état originel de l'homme. Il faut y voir bien plutôt une déchéance.

Remontant à la législation de Moïse, il rappelle que la faculté de dissolution du mariage, octroyée par cette législation, est, comme l'enseigne une parole bien connue du Christ, en opposition avec l'institution primitive, telle qu'elle fonctionnait dans le paradis terrestre. « Le péché

(1) Si Stahl envisage le mariage comme un rapport de la vie humaine, qui appelle et implique le complément de la grâce divine, il n'y voit pas, d'un autre côté, un moyen propre de communication de cette grâce, une institution ayant, à l'instar du baptême et de la cène, des fins communes avec celles de la religion et de la rédemption ; et néanmoins il reconnaît que l'indissolubilité absolue du mariage, bien que n'étant point exclusivement subordonnée à l'idée de sacrement, alors qu'elle reposerait sur de tout autres passages de la Bible et serait antérieure à l'institution sacramentelle, y trouve un fondement de plus, le sacrement, comme imprimant un caractère ineffaçable ne pouvant jamais disparaître, bien que susceptible d'être renouvelé.

étant vaincu dans le Christ, ce qui était perdu » dit-il, « est retrouvé, la réconciliation s'opère, par suite aussi le mariage idéal indissoluble se trouve rétabli. Et cette régénération s'accomplit au souffle de l'Esprit-Saint, et non plus en vertu de la lettre morte d'une institution telle que le mosaïsme ou de telle autre loi supérieure. » Si donc il est d'avis que l'Eglise doive confier à l'Etat le règlement juridique du mariage et sa validité dans l'ordre civil, il pense, d'un autre côté, que le *jus divinum* proclamée par elle et auquel se rattache, selon lui, l'indissolubilité de l'union conjugale, doit servir de limite et de règle inviolable à la législation chrétienne de l'Etat.

Son aperçu rétrospectif sur l'histoire des rapports respectifs de l'Eglise et de l'Etat, qui part des temps les plus reculés, est assez superficiel : il n'y a point là d'histoire complète et approfondie qui s'étende jusqu'à notre époque. Mettant en relief, surtout à partir de Thomasius, les liens qui, dogmatiquement parlant, rattachent le mariage à la religion, il se borne à résumer sur ce point les dispositions principales des législations autrichienne, prussienne et française. Bien que les lois protestantes sur le mariage ne rentrent plus aujourd'hui dans la sphère confessionnelle, il exige qu'elles soient conformes aux traditions de l'Eglise, à qui il attribue le pouvoir exclusif de décider quelles unions elle tient pour licites ou illicites, selon la parole divine.

Quand il traite en particulier du régime de la famille, Stahl démontre la stérilité de l'ancien droit naturel, tandis qu'il reconnaît à Hegel le grand mérite d'avoir su, à la différence de Kant et de Fichte, faire prévaloir dans cette institution le côté moral et organique. La

procréation ne saurait, selon lui, se séparer de l'éducation, qui n'en est, en quelque sorte, que la continuation et le complément, comme communication pleinement volontaire de l'être spirituel et moral : voilà le double élément primordial de la famille, ce foyer central de l'existence humaine ou plutôt ce point de convergence de deux vies, de la vie individuelle et de la vie commune, qui y trouvent toutes deux leur satisfaction complète. « Par cela même que la famille se résume dans l'unité de descendance, et partant aussi de l'être physique et moral, elle répond, » dit-il, « au degré le plus éminent de l'amour, de telle sorte qu'à ce degré, en un sens divin, qui consiste à se vouloir et à se sentir dans un autre, l'amour a partout pour *substratum* l'unité de substance, et, en servant de base à l'unité vitale de l'espèce humaine, devient la source première et le prototype de l'amour du prochain. » Il insiste sur ce point que la famille qui commence à ce premier lien d'union naturelle entre les époux auquel est dû l'acte procréateur trouve son couronnement dans le degré supérieur de l'union spirituelle, celle de l'amour qui relie ainsi entre eux tous les membres de cette communauté à la fois naturelle et morale, recevant des noms différents suivant le rôle qui leur est respectivement affecté, tendresse conjugale, piété filiale. Il va même plus loin, et fait de la famille créatrice des premiers liens, et notamment de ceux qui rattachent l'enfant à l'auteur de ses jours, la source primordiale de toute moralité, laquelle n'est autre que la piété, mélange ineffable d'amour et de gratitude. Elle est la plus excellente de toutes les vertus, pour reproduire son langage, s'exerçant d'abord envers le Créateur, puis envers ceux auxquels nous devons

l'existence. « Toute moralité repose sur la piété, » conclut-il, « et en dehors d'elle, il n'y a plus de vraie moralité. »

La famille se détache ainsi, d'après Stahl, de l'ensemble des rapports du droit privé qui reposent sur le principe de la liberté individuelle. Elle est la première institution de l'ordre moral de laquelle découlent toutes les autres, notamment celles rentrant dans l'ordre juridique, comme la tutelle destinée à suppléer à la protection et à l'éducation paternelle. Les droits qu'elle implique se réfèrent à la personne, ou plutôt aux besoins toujours durables de la personnalité, et qui s'étendent non pas seulement à toute la vie, mais au delà. De pareils droits, tels que la succession au patrimoine, la dette alimentaire, sont absolument réciproques en même temps qu'ils constituent aussi toujours des devoirs, et qu'à ce titre ils sont inaliénables, même avec le consentement mutuel.

C'est sur la puissance paternelle qui, d'après l'idée chrétienne, doit s'exercer uniquement dans l'intérêt de l'enfant, qu'il fonde le droit d'éducation. Mais ce droit n'est absolu, selon lui, qne dans l'ordre religieux et doit se concilier avec le pouvoir très étendu qu'il reconnaît à l'Etat en matière d'enseignement (1).

(1) Stahl ne paraît paraît pas approuver complètement le libéralisme de la législation belge, d'après laquelle toute personne peut se présenter aux examens et obtenir des grades, sans distinction du temps, du lieu ou de la manière dont elle a fait ses études. Il suppose, au contraire, que l'Etat doit être en mesure de contraindre indirectement à fréquenter ses établissements d'instruction, et n'admet pas que la liberté individuelle puisse ici lui faire obstacle. Il reconnaît, sans doute, qu'à considérer chaque individu en soi, il importe peu de savoir d'où il tire ses connaissances : mais la question n'est pas indifférente, dit-il, en ce qui touche la culture générale sur laquelle influe le mode d'instruction reçue. Les épreuves finales qui peuvent

D'après cet aperçu sur l'ensemble des vues principales développées dans ce second volume des œuvres juridiques proprement dites de Stahl, on voit que l'idée chrétienne est toujours le *criterium* supérieur qui lui sert à juger les institutions du droit privé ; et c'est ce même *criterium* venant s'allier à tous les enseignements de l'histoire contemporaine, à la lumière duquel il apprécie également toutes les institutions du droit public et politique.

Les suites que la révolution de Juillet eut en France lui ayant fait entrevoir l'impuissance du libéralisme, de ce régime qui, ne s'appuyant que sur la souveraineté de la raison, n'avait aucun élément de vie durable, il fut amené de bonne heure à combattre dans l'ordre politique le rationalisme. Il ne tarda pas, en effet, à recon-

être subies pour l'obtention des grades ou l'entrée dans les carrières ne sauraient remplacer la fréquentation des écoles publiques. Toutefois, la raison qu'il donne, que la force de ces épreuves doit se proportionner à celle du candidat lui-même, n'est pas, à notre sens, péremptoire. Ne peut-on pas, en effet, lui objecter qu'il dépend de l'Etat d'augmenter indéfiniment le nombre et la difficulté de semblables épreuves écrites ou orales, de multiplier même les concours, en se basant uniquement sur le degré d'instruction censé plus élevé qu'il sera à même de faire donner dans ses propres établissements ?

La liberté d'enseignement absolue, à raison de ses dangereuses suites, de quelque côté qu'elle soit demandée, lui paraît aussi révolutionnaire que la déclaration des droits de l'homme, en tant que risquant d'anéantir l'ordre supérieur et aboutissant même à cette conséquence monstrueuse que l'Etat devrait tolérer des écoles athées. A l'encontre de cette liberté, l'Eglise peut faire valoir sa mission propre pour l'éducation et la poursuivre au besoin séparément de l'Etat. Si, faisant ici une sage distinction entre l'instruction et l'éducation, il n'accorde pas à l'Eglise le choix arbitraire des maîtres et le droit d'être seule juge de leur capacité, il ne lui en reconnaît pas moins le droit de donner, à l'exclusion de tous autres, l'enseignement moral et religieux. Il faut que sous ce rapport, dit-il, il y ait entente entre l'Eglise et l'Etat. Mais si l'Etat se séparait de l'Eglise, alors devrait prévaloir, dans sa pleine souveraineté, le droit qu'a le père, au nom de sa liberté inaliénable de conscience, de faire élever et instruire religieusement son fils.

naître que les doctrines libérales avec leur caractère équivoque n'aboutissaient qu'à une incurable présomption suivie d'un abattement et d'un découragement sans mesure qui n'opposent qu'une force d'inertie au travail continu de décomposition sociale. Il vit dans le christianisme la seule puissance capable d'arrêter un semblable travail, l'unique source de salut pour les nations. Dès lors, défendre l'Etat chrétien contre l'Etat rationaliste lui apparaît comme le plus saint des devoirs, et il n'y a jamais fait défaut. Par là s'explique l'attitude si résolue qu'il prend dans l'ordre politique avant d'y jouer un rôle actif. Il ne recula devant aucune application de sa doctrine, qui porte pour devise « *pas de compromis avec la Révolution,* » et qui s'affirme dès 1833 avec toutes ses conséquences dans le livre qui forme le couronnement de ses œuvres juridiques et où il traite du droit public et politique.

Ses vues sur l'Etat revêtent là un caractère particulier de grandeur. Il donne pour base à l'Etat l'ordre moral qui se régit par les principes supérieurs de l'éthique auxquels sont subordonnées toutes les conditions qu'implique, dans le plan divin, le maintien de l'existence et l'obtention des fins de l'homme. Ces conditions tiennent à la fois de l'élément religieux, moral et juridique. Le royaume de Dieu, que la foi chrétienne attend au delà de la tombe, en sera la complète réalisation. « Dans ce » futur royaume (Βασιλεία τοῦ Θεοῦ), l'ordre maintenu par » la communauté humaine ne saurait continuer à subsister, » dit-il, « sans être en pleine harmonie avec » l'ordre institué par Dieu même et sans y correspondre » de tout point. Dieu est, en effet, *tout en tous*, alors » que la vie commune des hommes, éternellement

» voulue par Dieu, atteint son degré suprême de per-
» fectionnement, étant pleinement ramenée à lui, de
» telle sorte qu'il soit le principe et la fin de la volonté
» commune et de tout l'ordre moral objectif aussi bien
» que de la volonté individuelle (1). »

En attendant, l'ordre moral séculier, séparé de la moralité individuelle, est pour lui l'ordre civil; en d'autres termes, le droit et l'Etat.

Ce point de vue répond à sa distinction entre la morale et le droit, dont les limites respectives sont réglées sur leur destination différente, alors que l'une lui paraît s'adresser uniquement à l'individu dont elle régit les actes, l'autre à la collectivité sociale. Bien qu'il rattache ainsi trop exclusivement l'élément moral à la vie individuelle, tandis que ce même principe régit aussi incontestablement la vie collective, il n'en fait pas moins remonter le droit à sa source dernière et absolue, à Dieu, en considérant l'ordre humain et juridique comme destiné au maintien de l'ordre universel divin. Seulement, l'ordre civil qui forme un lien entre les membres de l'espèce humaine prise en elle-même ou renfermée dans les limites de sa sphère propre d'action et de perfectionnement, doit, d'après lui, sa naissance à la volonté commune, et l'autorité législative, organe de cette volonté, lui donne ses premiers fondements.

En somme, l'Etat repose sur trois principes : sur l'au-

(1) En tenant ce langage, Stahl ne nous paraît point s'être élevé à la hauteur du dogme catholique. Il ne se fait point non plus une idée véritable de l'Eglise, qui serait une communauté de Dieu bien imparfaite, puisque, faisant abstraction en elle de la sanctification individuelle, il lui donne pour base un règlement de vie non entièrement adapté à cette sanctification. Par suite aussi, il ne trace pas une ligne suffisamment nette de démarcation entre elle et la société laïque.

torité qui doit pouvoir se poser comme légitime, sur une loi ou constitution conforme à la loi morale et ayant ses racines dans le passé historique de la nation et sur la reconnaissance publique de celle-ci qui, comme communauté morale, trouve son organe dans la représentation. Il ne doit point sa naissance au contrat pour lequel se pose toujours la question de savoir quel en est l'objet, en quoi consiste le lien de droit, tandis que pour l'Etat cet objet, ce lien est toujours censé *à priori* fourni par le décret divin. De la sorte, pour Stahl, qui distingue avec soin l'objet du contrat de sa forme, tel ou tel Etat sera bien formé par le moyen de la volonté humaine, mais non par elle. Bien qu'il reconnaisse dans la monarchie le type le plus parfait du gouvernement, comme étant un fidèle reflet, soit de la personnalité dont toute vie porte ici-bas l'empreinte, soit de l'autorité naturelle du chef de famille, il admet que le pouvoir de l'Etat peut revêtir les formes les plus diverses. Peu importe que celles-ci résultent de la naissance, de donations, de cessions, d'une obéissance continue et habituelle, ou d'une soumission volontaire ou forcée. Il faut seulement qu'ici se montre une volonté expresse de Dieu. C'est ainsi que la légitimité est ramenée à la volonté supérieure divine, qu'une dynastie illégitime peut, par exemple, devenir légitime si Dieu la laisse régner et qu'elle s'affermisse par la durée (1).

(1) On a pu reprocher à Stahl d'avoir fait en quelque sorte de la volonté du souverain, agissant dans l'intérêt de la religion chrétienne, l'unique loi, et élevé les prérogatives royales au-dessus de celles inhérentes à la représentation nationale. Mais ce dernier pouvoir, bien que dépourvu de force propre, n'en restait pas moins investi, à son sens, d'une haute mission morale, celle de gardien des limites dans lesquelles doit se renfermer l'exer-

Demandant aux lois de l'Etat de satisfaire aux exigences d'un royaume moral qui ne pourvoit pas seulement au maintien du droit, selon le degré de développement de la vie nationale, mais encore à l'observation des commandements de Dieu (Décalogue), il leur assigne un caractère absolument obligatoire et qui, par suite, implique la contrainte.

Il oppose ainsi cet ordre civil ou l'Etat trouvant en lui ses vraies bases et sa sanction à l'Eglise qui, pour rester telle, doit, dans sa fondation, être une œuvre de Dieu et recevoir directement de lui sa loi. Il est ainsi amené à refuser à celle-ci tout pouvoir de légiférer même dans les matières purement ecclésiastiques, ne lui reconnaissant qu'un pouvoir d'affirmation et de conservation. Il admet néanmoins, tout en maintenant leur indépendance respective, qu'à raison de leur destination première et en tant que faits pour s'unifier un jour, ils doivent dès ici-bas demeurer unis et ne séparent pas leur action, de manière à influer en fait puissamment l'un sur l'autre. Le couronnement du plan divin, le royaume de Dieu, est à la fois, selon lui, la plus parfaite révélation de la personnalité individuelle et le dernier terme de perfectionnement des personnalités prises à l'état collectif.

En ce qui concerne plus spécialement les institutions sociales et politiques, il s'attache avant tout au plan divin dont l'histoire déroulerait le cadre, de telle sorte que tout ce qui arrive ou s'accomplit en dehors de ce plan en est à ses yeux une violation, et par suite doit

disparaître. Il rejette ainsi, dans son zèle pieux, tout développement qui ne lui paraît pas conforme à la volonté divine.

Il se fait d'ailleurs un devoir de faire prévaloir partout le mobile de la crainte de Dieu sur le mobile de l'humanité. En ce sens il se pose comme l'énergique défenseur des droits de l'autorité. La crainte de Dieu et l'humanité sont pour lui comme deux pôles qu'on ne saurait séparer. La première doit s'enter sur la seconde et en sortir, pour reproduire les expressions imagées de l'auteur, comme une fleur de sa tige. Telle est pour lui la loi providentielle, la marche de la civilisation. « Si la » crainte de Dieu, » ajoute-t-il, « doit parvenir à sa ma- » turité, produire ainsi son fruit, sans quoi réduite à » l'état de lettre morte elle tourne au pharisaïsme dans » le doctrine, et en pratique au despotisme et à une ri- » gueur intolérable dans les institutions, l'humanité, à » son tour, ne saurait de même, sans devenir stérile, » se détacher de sa vraie racine. Autrement elle dégé- » nère en une sorte de garantie réciproque qui ne s'ap- » plique qu'à la conservation de l'existence terrestre; » elle se réduit à des ménagements pour la courte durée » de la vie envers son semblable, au risque de compro- » mettre les véritables et permanents intérêts de celui-ci » ainsi que ceux de la collectivité, prenant pour objet » non l'essence véritable de l'homme, mais sa pure » existence terrestre et passagère. »

C'est dans le même volume que se trouvent développées ses vues sur la souveraineté du peuple. Il pose ici les vraies limites dans lesquelles elle doit se renfermer. Ces limites sont fournies par le double principe de la légitimité et de la continuité. En vertu du premier l'au-

torité et l'ordre légal reçoivent une sanction divine, de telle sorte que le peuple est tenu d'y obéir. En vertu du second, l'Etat, demeurant un et le même à travers tous les temps, représente non une société formée entre individus pour le présent, mais bien une société régie par un ordre moral applicable à tous les temps, de telle sorte que la volonté de la majorité de ceux qui vivent actuellement ne saurait être mise à la place d'un gouvernement central et permanent ou se rattachant à celui qui précède par le lien non interrompu de la tradition.

Il admet seulement pour le peuple le droit de refuser d'obtempérer à un ordre illégal, de repousser toute innovation qu'il n'a pas régulièrement approuvée; mais il n'érige pas, d'un autre côté, le principe en un pouvoir indépendant, mis pour ainsi dire en opposition avec la nation qui ne comprendrait que des sujets. Ce pouvoir ne doit plutôt faire avec elle qu'un tout vivifié par un génie propre, de manière à former, par l'union de tous ses membres et du chef, une unité spirituelle et morale des plus parfaites. Il fait remonter la reconnaissance d'un semblable rôle supérieur à la Réforme, sous l'influence de laquelle la nation, considérée comme communauté politique, est censée s'élever de l'obéissance passive à une obéissance effective ou volontaire. Elle doit ainsi participer à toute nouvelle loi que sanctionne l'autorité supérieure, de manière à ce qu'elle soit l'expression de sa propre volonté sagement dirigée plutôt qu'un ordre s'imposant à elle. — Représentant vivant de l'ordre moral, elle doit, suivant l'auteur, se soumettre aux lois régissant cet ordre, au lieu de faire de sa volonté le moyen de dominer cet ordre, de le livrer à l'arbitraire. Pour reproduire sa belle image, « sur l'unité de l'homme

et de Dieu dans le royaume éternel où les saints régneront en Dieu avec le Christ, mais ne régneront qu'en obéissant, doit se calquer dans le royaume temporel de l'Etat l'union de l'autorité et du peuple. »

Il met sous son vrai jour la déclaration des droits de l'homme et en démontre la légitimité en tant qu'ils sont tirés de l'ordre moral supérieur et se rattachent à ses devoirs. Il en trouve, en somme, l'éclatante justification dans le christianisme, qui élève la personne humaine envisagée dans son fond le plus intime au-dessus de l'Etat, et la relie immédiatement à Dieu.

Il s'attache surtout ici à faire ressortir les caractères de ce qu'il appelle la liberté légitime, qui consiste en ce que, pour l'ensemble des actes qu'il accomplit au sein de la vie commune, l'homme ne relève que de lui-même et non point de ses semblables ou de l'arbitraire d'une autorité quelconque. « L'ordre supérieur auquel nous » nous soumettons doit, » dit-il, « répondre à notre vé- » ritable moi, à notre moi le plus intime, c'est-à-dire » que cet ordre s'impose à notre raison comme à notre » sens moral, de telle sorte que ses lois et conditions » soient compréhensibles pour tout esprit, et qu'on puisse » s'y soumettre avec parfaite connaissance et sans que » la personnalité subisse la moindre contrainte. » — Il met en relief le caractère rationnel de ces lois et leur concordance avec les commandements divins.

Interrogeant les principes sur lesquels repose la Révolution française, il en relève le côté subversif, et dans la sévérité de ses appréciations, il ne paraît pas tenir suffisamment compte des résultats par elle obtenus dans l'ordre civil, administratif et politique, et de cette merveilleuse loi providentielle en vertu de laquelle Dieu se plaît

à tirer le bien du mal. Ce n'est pas qu'il méconnaisse entièrement, comme on le lui a reproché quelquefois, mais à notre sens injustement, les grands principes de 1789; mais il ne les accepte pas non plus sans réserve. L'égalité française de 1789, il la rejette dans son sens absolu, non pas tant au nom de l'idée chrétienne, mais bien plutôt par ce motif d'ordre naturel qu'aboutissant au nivellement absolu des classes, elle lui paraît devoir effacer le caractère organique de la formation au sein de la société et du développement de ces classes dont le cadre seulement doit être assez élastique pour permettre de passer de l'une à l'autre. En revanche, il admet pleinement l'égalité chrétienne des droits, celle inhérente à la nature morale de l'homme, à sa ressemblance avec Dieu et qui a pour conséquence légitime l'égalité des citoyens devant la loi. Une semblable égalité n'exclut ni les différences ni les nuances impliquées par les qualités ou aptitudes natives, par le sexe, la vocation, etc. Il fait ici une distinction entre les droits inhérents à la personne humaine, à l'individu envisagé dans la sphère inviolable de sa personnalité morale et juridique, et ceux plus ou moins susceptibles d'extension se rattachant à son rôle de membre de la communauté. Considérant exclusivement l'Etat chrétien, il tient pour anormal que l'autorité qui y est revêtue d'une sorte de caractère divin, puisse être représentée par les non-chrétiens. Il exige, en conséquence, qu'on soit membre d'une confession chrétienne reconnue par l'Etat pour participer, à un degré quelconque, au gouvernement et à l'administration publique. C'est sous cette réserve qui exclut naturellement les juifs, auxquels il concède seulement le libre exercice de leur culte religieux, qu'il proclame l'accessibilité de chaque

citoyen, sans distinction de classe, aux emplois publics de quelque nature qu'ils soient.

Faisant ainsi prévaloir le rôle chrétien de l'Etat et son influence sur l'accomplissement des fins supérieures de l'existence, Stahl reconnaît, d'une part, que la religion sur laquelle il doit appuyer ses lois doit rester hors de sa sphère comme fournissant la suprême base de tout ordre moral; d'autre part, en vertu de l'unité qui doit subsister entre le but naturel et le but surnaturel, et par suite aussi entre l'Etat et l'Eglise, il fait rentrer la religion tout au moins indirectement dans le cercle des attributions de l'Etat : d'où suit l'institution et la sanction divine du pouvoir tomporel. Sans qu'il les applique, en somme, à un régime politique donné, il les considère comme acquises de droit à tel ou tel Etat qui s'impose en fait, et dans la formation duquel Dieu n'est pas néanmoins intervenu directement. La Providence se manifeste ici seulement en assurant à l'établissement politique, alors qu'il se rattache au plan universel divin, une durée qui s'étend bien au delà de la vie successive et changeante des générations, implantant ainsi au sein de l'ordre humain une puissance conservatrice qui le dépasse.

En ce qui concerne la royauté proprement dite et son droit divin (par la grâce de Dieu), Stahl paraît lui assigner pour origine, en fait, la guerre et la puissance guerrière : mais, au fond, il admet ici une vraie transformation due à l'action de la providence divine consacrant la monarchie héréditaire et par suite la légitimité qui en est la base. Il fait la plus large part à cette action dans le passé historique des nations, faisant ressortir la nécessité de demander à ce passé l'intelligence de leurs lois et institutions. Il montre néanmoins qu'elle s'exerce

avant tout et de préférence dans l'affermissement de l'institution monarchique, comme étant le régime le plus propre à se rapprocher du règne du Messie, qui demeure le prototype de toute domination terrestre et fournit ici-bas la représentation la plus fidèle d'une parfaite communauté. L'idéal de l'Etat chrétien reste donc pour Stahl la monarchie chrétienne dans la plénitude des attributions nécessaires à l'accomplissement de sa mission et avec ses deux conditions essentielles, la stabilité et l'unité.

Ces vues politiques, telles qu'elles ressortent de ce court aperçu sur ses œuvres juridiques proprement dites, se déterminent et se précisent davantage dans ses traités politiques et religieux, dont le principal est incontestablement l'*Etat chrétien envisagé dans ses rapports avec le judaïsme et le déisme*. C'est là qu'il pose les fondements moraux de l'Etat et en montre surtout l'union indissoluble avec la religion. L'influence moralisatrice du christianisme sur l'ensemble des branches de l'activité sociale est par lui embrassée dans toute son extension. Il est par suite bien éloigné de s'attacher ici purement à quelques côtés isolés du dogme chrétien, tels que l'amour de tous les hommes, la tolérance universelle ou l'humanité, et de vouloir que toute la religion en politique se termine là. Repoussant ces doctrines qui, recourant à une fausse abstraction, n'acceptent que certaines applications sociales de la loi évangélique, Stahl dit avec beaucoup de raison : « Il faut que le christianisme déploie toutes ses richesses dans un Etat chrétien et y reçoive la plénitude de ses développements. En secondant partout l'observation des commandements de Dieu et des prescriptions de l'Evangile, le christianisme

doit dévoiler et mettre en pleine lumière l'essence morale des rapports de la vie qu'il contribue le plus efficacement à conserver. La moralité du mariage, les devoirs envers l'autorité, les vertus et les généreuses aspirations de la piété et de la charité auxquelles on doit l'ennoblissement de la vie, le resserrement des liens sociaux, n'ont pas d'autre source... Peut-être même faut-il attribuer au christianisme et à son action divine s'exerçant selon une sorte d'harmonie préétablie chez les peuples chrétiens et notamment chez les Germains cette solidarité entre leurs membres qui ne se rencontre chez aucun autre peuple, et qui arrive à refléter et reproduire dans l'ordre extérieur ces mêmes rapports étroits que la religion chrétienne établit dans l'ordre spirituel entre tous ses membres. »

De l'ensemble des vertus sociales qui se rattachent plus ou moins directement à la religion chrétienne, qu'elles soient issues de son esprit à l'ombre de la liberté ou sous l'empire d'une nécessité quelconque, qu'elles soient en partie le fruit d'un développement naturel et en partie l'œuvre du progrès moral, se forme, d'après Stahl, une unité indivisible qui, s'incarnant dans l'Etat, lui imprime le caractère chrétien. Et il complète sa pensée en disant : « Ce ne sont donc pas purement des lois isolées ou certains rapports de la vie et du droit qui communiquent à un peuple l'empreinte chrétienne. Celle-ci n'est plutôt ici que le principe de vie qui, pénétrant l'Etat dans son tout et dans ses parties, en fait un grand corps organique. »

Du reste, l'auteur ne se méprend pas sur les conditions de la vitalité sociale du principe chrétien. Pour que les rapports extérieurs des sociétés subissent l'action durable de ce principe, il faut, dit-il, que cette action

ne soit que le reflet ou plutôt l'extension de celle exercée sur l'intérieur des âmes (1). »

Stahl insiste beaucoup sur la démonstration historique de cette vérité en prenant pour modèle l'ancien empire allemand. Il s'attache à mettre en relief la haute mission

(1) La même pensée est exprimée par le père Ramière, dans un article intitulé : *Un défenseur israélite du droit social chrétien*, où il examine les opinions émises par M. Pereire dans une brochure récente, *La question religieuse*, qui a été très répandue (*Revue catholique des institutions et du droit*, avril 1879). L'importance du passage, qui contient d'autres considérations corrélatives, nous amène à le reproduire presque tout entier :

« M. Pereire ne veut voir dans le Messie qu'un sauveur temporel, et il » persiste à borner sa mission aux avantages de la vie présente. C'est là la » méprise capitale de son livre. Il voit que, de fait, le christianisme a pro- » curé à l'humanité ces avantages ; et plus sincère que grand nombre de » chrétiens qui font mentir l'histoire pour la contraindre à calomnier » l'Eglise, il rend hautement témoignage à son influence sociale : mais il » ne voit pas que cette influence sur les rapports extérieurs des sociétés » n'est que le résultat de l'action qu'elle a exercée sur l'intérieur des âmes. » Il ne comprend pas que c'est en prêchant et en persuadant le renonce- » ment individuel qu'elle a produit la richesse collective, qu'elle n'a pro- » curé aux sociétés la liberté civile et politique qu'en donnant à leurs » membres la force de s'imposer une contrainte morale, et que, sous sa » conduite, les hommes ont d'autant mieux réussi à retrouver sur la terre » le paradis perdu, qu'ils ont plus énergiquement élevé leurs aspirations » vers le paradis céleste..... M. Pereire n'a aperçu que les dehors de l'œu- » vre du Christ..... Du problème social comme de sa solution par J.-C., il » n'a encore vu que le dehors..... Ce chaos moral et social, dont il nous fait » une peinture si vive et malheureusement si vraie, naît d'une seule » source, de l'égoïsme, c'est-à-dire de la tendance à se procurer, aux dé- » pens des autres, le bonheur qu'on ne cherche que sur la terre, et qu'on » ne peut trouver en quantité suffisante pour rassasier la faim de tous. Si » ce fait est vrai, il n'y a au problème social que deux solutions : ou bien » il faudra faire produire à la terre une somme de bonheur capable de sa- » tisfaire les aspirations indéfinies de chacun de ses habitants, ou bien il » faudra que les hommes, plaçant au delà de la vie présente le but de » leurs essentielles aspirations, soient assurés de l'atteindre dans la mesure » du dévouement avec lequel il se seront entr'aidés à le poursuivre. Si la » première de ces solutions est manifestement chimérique, il ne reste que » la seconde, la solution chrétienne du problème social par la foi, l'espé- » rance, la charité et le renoncement. »

chrétienne qui incombait à cet empire, et en fait en quelque sorte la clé de voûte de la société actuelle, du nouvel Etat constitutionnel. Il faut, d'après lui, qu'une autorité vraiment supérieure au peuple et quasi-divine s'incarne dans la royauté sans que celui-ci néanmoins cesse d'être libre et d'obéir spontanément. Les sanctions de la loi, les principes supérieurs de l'Etat, il les considère comme un bien commun auquel il ne saurait être porté atteinte sans cette volonté collective qui s'est exercée à l'origine pour leur établissement, le peuple ayant contribué également à en assurer le développement et à en procurer l'observation à titre de *vindex* (comme organe de la vindicte publique). Ce double principe d'une autorité préexistante et de la libre obéissance accomplissant le précepte une fois conçu dans toute son étendue et sans réserve, lequel ne s'est appliqué jusqu'ici qu'incomplètement dans la sphère extérieure qu'embrasse l'Etat, voilà ce qui lui paraît uniquement le fruit du christianisme, la seule religion qui l'ait réalisé dans sa perfection. Voilà aussi l'éternelle base du monde spirituel et moral.

C'est là un noble idéal de l'Etat chrétien qui parvient, d'emblée, dit-il, à la hauteur de l'Etat évangélique dont le propre est d'assurer le libre exercice de la volonté travaillant à la réalisation du plan divin. Mais il ne se dissimule pas que dans les limites étroites de la sphère assignée aujourd'hui à l'Etat un semblable idéal ne saurait guère être atteint finalement. Comment s'élever, ajoute-t-il, à l'idée d'un tel modèle, alors que ce qu'on appelle l'Etat constitutionnel tend partout à prévaloir, qu'on ne voit dans la royauté que le simple pouvoir exécutif, que sous aucun rapport l'humilité et la soumission ne sont prônées comme vertu ?

Le véritable Etat constitutionnel ne saurait, d'après l'auteur, remplir sa juste mission sans se retremper dans l'esprit du christianisme, sans devenir chrétien.

Dans un autre passage, combattant le mécanicisme qu'implique le pur élément constitutionnel et la pondération des pouvoirs qui y est inhérent, il fait ressortir la nécessité de le vivifier par le principe organique qui régit le monde spirituel aussi bien que le monde physique, et qui, s'alliant à la liberté, s'harmonise si bien avec la loi évangélique.

Du reste, parcourant les diverses sphères qu'embrasse l'Etat, Stahl montre jusqu'à quel point le christianisme influe sur l'idée qu'on se fait de l'homme en soi et de sa vocation sociale, et comment on lui doit finalement, pour reproduire sa belle image, l'union de ces deux pôles de la société, l'homme et la vocation. Le zèle apporté à l'accomplissement de tous les devoirs de son état et auquel n'est assignée d'autre limite que celle de la perfection évangélique ou de la ressemblance à Dieu, le christianisme en fait à la fois la plus haute vertu sociale et chrétienne; et c'est cette même vertu qui, comme l'auteur le fait admirablement ressortir, imprime dès lors son cachet divin à l'honneur professionnel, lequel s'attache ainsi à tous les emplois de l'activité individuelle ou collective nécessaires au bon fonctionnement du corps social, quelque humbles qu'ils puissent être. C'est là, conclut-il, le juste fondement de la véritable égalité sociale.

Quant à l'influence du christianisme sur la législation et l'administration, elle ne peut être durable et efficace qu'à la condition que l'Etat reste intimement uni à l'Eglise dans l'ensemble de ses institutions. Une organisation du

droit public, pénétrée dans toutes ses branches de l'élément moral et basée sur les enseignements de la Révélation, voilà en somme, selon Stahl, l'essence de l'Etat chrétien. Un semblable Etat comporte en pratique, ajoute-t-il, la profession ouverte du christianisme dans les actes publics, la protection et l'appui à donner partout à l'Eglise pour l'accomplissement de sa mission. Il n'exige pas sans doute des sujets une profession formelle de foi : mais il veut que dans les institutions publiques le caractère chrétien soit mis au grand jour. Il n'absorbe pas dans la religion les nombreuses branches de l'ordre humain, mais il les fait toutes reposer sur elle. Il ne comprime pas non plus, à la manière de la théocratie, l'essor national de l'activité et les créations qui en découlent, immobilisant celle-ci dans des limites *à priori* censées infranchissables; mais il assure bien plutôt la continuité du progrès matériel en lui donnant pour base, pour règle et pour but le progrès moral.

Toutefois, pour répondre aux besoins de la pratique qui contrarient, dans une certaine mesure, l'idéal qu'il s'est fait de la communion évangélique comme la plus propre à rendre l'Etat chrétien et à s'y unir étroitement, Stahl apporte ici à la rigueur de ses principes de sages tempéraments. C'est ainsi qu'il n'impose point à un tel Etat la nécessité de prendre son point d'appui sur les écrits se rattachant à telle ou telle confession ou sur l'ensemble des dogmes de l'Eglise. Il se contente de lui demander la foi au christianisme biblique, autrement dit une foi positive à l'ordre divin ou révélé, laquelle soit vivante dans l'Eglise, devant être religieusement observée dans l'ensemble de ses préceptes de la grande masse de la population et entourée du respect de l'opi-

nion publique. Mais il va encore plus loin et n'exige pas que les membres d'un semblable Etat, tous ou en majorité, aient intérieurement cette foi à la Révélation. — Et néanmoins, restreignant ensuite la largeur de ce point de vue, quand il s'agit des juifs et des membres des sectes déistes ou panthéistes qui auraient rompu avec le christianisme lui-même, il les exclut de toute participation active au gouvernement, comme il a été dit, tout en leur conservant la jouissance de leurs droits de citoyenneté. C'est ainsi que d'après lui ils ne devraient pouvoir être ni députés, ni juges, ni administrateurs de la chose publique, ni membres du corps enseignant, si la notion vraie de l'Etat chrétien s'était maintenue. Il cite comme exemple justificatif de semblables vues la constitution anglaise, qui exige des dissidents, à leur entrée dans le Parlement, qu'ils prêtent serment comme chrétiens, protestants, adorateurs du Dieu personnel, ou comme tenant pour œuvre divine les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans ces limites, rester dissident, ce n'est point en effet avoir rompu avec le christianisme, dit-il, mais tout au plus avec la forme donnée et la rigueur des dogmes de l'Eglise officielle.

La profession du christianisme par l'Etat, laquelle se reflète dans des mœurs et coutumes tout au moins extérieurement chrétiennes, peut-elle produire les fruits heureux qu'en attend Stahl? Cette condition suffit-elle pour vivifier l'ensemble des institutions, pour combattre l'individualisme, les excès de l'égoïsme et la démoralisation générale qu'ils entraînent après eux? Il est permis d'en douter à la lumière des enseignements de l'expérience. — L'homme ne saurait longtemps obéir à une contrainte morale. La liberté réclame fatalement ses

droits. La religion ne peut exercer d'influence sérieuse et efficace sur l'Etat sans avoir auparavant pénétré l'intérieur des âmes. Néanmoins, il faut reconnaître avec l'auteur que le maintien par les lois du mariage chrétien et de l'instruction populaire chrétienne peut seul contribuer à raffermir l'édifice social si profondément ébranlé de nos jours.

Le second de ses traités à la fois politiques et religieux a cela de particulier qu'il marque en quelque sorte l'apogée de sa vocation de théologien qui lui valut la haute situation qu'il occupa jusqu'à sa mort au sein de la communion évangélique dont il fut en quelque sorte le chef en sa qualité de président du Consistoire central de Berlin. *Le protestantisme comme principe politique*, tel est titre de ce traité qui attira d'ailleurs le plus l'attention publique (1). L'auteur s'attache ici principalement à séparer la cause de la Réforme d'avec la Révolution, cherchant à repousser le lien de solidarité qu'on s'est habitué à établir entre le rejet de l'autorité dans l'Eglise et l'ébranlement de l'autorité dans l'Etat, lien qui s'affirma dès l'origine par cette devise devenue vulgaire : « *Pas de pape, pas de roi.* » Il cherche également à réfuter cette objection que le protestantisme briserait la continuité du droit et du progrès historique. Il essaie ensuite de démontrer que le protestantisme ne saurait être

(1) Nous avons cru devoir laisser en dehors de notre examen ses traités de controverse purement religieux, tels que *l'Eglise luthérienne et l'union*, publié en 1859, et *Constitution ecclésiastique basée sur le droit et la doctrine des protestants*, édité immédiatement après son décès. Il en est de même pour ses *Conférences sur la situation des partis dans l'Etat et dans l'Eglise*, dont la publication n'a eu lieu également qu'après sa mort. Ce sont, en effet, des œuvres de circonstance, quelque importance qu'elles aient pu avoir, et qui ne touchent essentiellement qu'aux intérêts allemands.

confondu avec le rationalisme qui n'en est qu'une dégénération. Il va ici jusqu'à prétendre que la liberté d'interprétation des Ecritures ne serait pas le principe fondamental du protestantisme. « Ce qui en fait l'âme, » dit-il, « c'est un esprit de profonde soumission et de crainte révérentielle pour la parole et la loi de Dieu, tandis que la souveraineté de la volonté humaine, le respect absolu de la volonté des masses sont le plus puissant ressort de la Révolution. » D'un autre côté, il répugne à admettre dans toute sa rigueur le dogme de la suffisance de la Bible, et demande uniquement au surnaturel, dans l'ordre invisible, le point d'appui que l'Eglise catholique revendique à la fois dans l'ordre visible et invisible. Il professe ainsi une foi absolue à l'assistance permanente du Saint-Esprit, qui ne se contente pas de découvrir au protestant le sens intérieur de la sainte Ecriture, mais le conserve intact par son action continue sur le cœur. « La conscience purifiée, » dit-il, « voilà l'unique pierre de touche de la vérité, à laquelle on ne parvient que par un travail de sanctification intérieure, par la prière et le recueillement (1). »

(1) Il nous paraît qu'il y a ici une certaine confusion entre la foi qui s'adresse à l'intelligence et la pratique qui s'adresse au cœur, à la volonté. Pour être conservée intacte, il était conforme au plan divin que la vérité religieuse ne parvint à l'homme que par voie d'enseignement traditionnel ou imposé. La seule condition exigée dans ce cas, c'est que l'autorité chargée de cet enseignement puisse toujours, en fait, être facilement reconnue ; et c'est cette condition à laquelle répond l'Eglise catholique par l'ensemble de ses institutions. L'assistance permanente du Saint-Esprit dans les évêques, réunis au nom de Christ et dans leur chef le souverain pontife comme organe infaillible de l'Eglise, n'est-elle pas, du point de vue des textes de l'Ecriture, mais même, rationnellement parlant, plus évidente et incontestable que celle dont l'individu, dans le système protestant, devrait se prévaloir, et qui est subordonnée à des conditions dont lui seul serait juge ? Quant à cet esprit de piété, de recueillement, qui mérite et

Il juge sévèrement la congrégation des Jésuites, qu'il accuse d'avoir défiguré les principes du catholicisme romain dans l'ordre politique aussi bien que dans l'ordre religieux. Le véritable adversaire du protestantisme, à ses yeux, c'est le jésuitisme, qui ne serait que la caricature du catholicisme de même que la Révolution serait la caricature du christianisme (1). Ce sont les liens conservés avec cet ordre qui, selon lui, auraient déteint d'une manière fâcheuse sur les enseignements de l'Eglise romaine et contribué le plus à y maintenir un reste de superstition. A la différence de ses coreligionnaires, il la traite néanmoins avec respect, dépouillant tout esprit sectaire, tout exclusivisme aveugle ou sombre fanatisme,

entretient la grâce divine, ou donne les forces nécessaires pour pratiquer toutes les vertus enseignées par l'Evangile, le dogme catholique ne l'exige-t-il pas à un plus haut degré encore que le dogme protestant? Le fond du protestantisme, qui consisterait uniquement, à en croire Stahl, dans la justification par l'appropriation individuelle du sacrifice de Christ, se rapproche singulièrement de la doctrine catholique. Cette appropriation ne se réalise-t-elle pas admirablement par l'union sacramentelle avec le Christ qu'enseigne cette doctrine? Tout aboutit là dans le catholicisme. Ce fond commun, n'était-ce pas le terrain sur lequel il fallait se placer pour juger le dogme, et Stahl pouvait-il ensuite, sans injustice, parler de ce qu'il appelle « *un reste de superstition faisant ombre au pur éclat de la lumière évangélique*, » pour justifier la protestation contre Rome et contester l'infaillibilité de l'Eglise représentée par les évêques et leur auguste chef?

(1) C'est là une comparaison bien injurieuse et fausse de tout point. La Révolution est l'opposé du christianisme, et c'est avec raison qu'elle a été appelée l'antichristianisme. Le jésuitisme peut avoir exagéré certaines tendances, commis, doctrinalement et pratiquement parlant, certaines erreurs qui ont motivé contre lui telles ou telles mesures de rigueur jugées nécessaires selon les temps, et auxquelles s'est associée la papauté elle-même. Mais on ne saurait, sans injustice, voir en lui le contre-pied du catholicisme. La soumission constante de cet ordre envers la papauté, les immenses services par lui rendus à l'Eglise et à la science dans le passé et à l'heure actuelle, les nombreux saints qu'il a produits dans les missions de tout genre sont la plus éloquente réponse aux accusations dont il a été et dont il est encore l'objet.

alors qu'il s'efforce de tenir une balance égale entre les confessions chrétiennes, sans en excepter la communion catholique. Ses paroles à ce sujet méritent d'être rapportées : « Nous devons reconnaître non seulement les enfants de Dieu dans toutes les Eglises, mais encore ces Eglises elles-mêmes qui les élèvent. Il convient de les considérer comme autant d'instruments de Dieu, comme des pasteurs de son royaume. La véritable paix confessionnelle ne peut s'obtenir qu'autant qu'on n'envisagera que par le simple côté humain les erreurs des autres Eglises et qu'on cessera de les traiter de diaboliques, alors qu'elles ne peuvent revêtir un semblable caractère que dans les individus. Apprécier dans chaque Eglise les biens spirituels et avantages particuliers qu'elles offrent et faire prévaloir ce côté bienfaisant sur les erreurs qui peuvent s'y rencontrer, voilà la conduite équitable à tenir. » De ce point de vue, tout en maintenant le lien étroit qui doit unir entre elles les communions protestantes, il ne veut pas que cette ligue serve uniquement à combattre Rome et se prononce contre l'alliance évangélique de toutes les sextes entendue dans ce sens purement offensif.

Il met en relief les avantages de la tolérance religieuse, qui lui paraît un véritable fruit du protestantisme, auquel il veut également attribuer une influence favorable sur le développement des lumières. Il n'en est pas moins obligé de reconnaître que de nombreuses déviations de la cause du vrai et du bien se sont produites, lors des guerres religieuses, dans le camp protestant tout autant que dans le camp catholique. C'est à raison surtout de ce fait qu'il repousse l'exclusivisme des confessions comme ne convenant pas à notre temps.

« Nous devons élargir et dilater nos cœurs, » dit-il, « pour recevoir la plénitude des grâces que Dieu a répandues au sein de la chrétienté. » Et, cependant après ces nobles paroles, cherchant à justifier la Réforme et l'Eglise évangélique qui en aurait été à la fois le couronnement et l'épuration, il oppose cette Eglise à l'Eglise romaine, et son langage prend ici presque le même ton acerbe qu'il venait de tenir à l'égard des jésuites. « Qu'on se souvienne, » dit-il, « que l'Eglise romaine au concile de Trente a repoussé autant que possible les éléments qui l'auraient rattachée au christianisme évangélique et s'est dépouillée par là de sa catholicité en faveur du particularisme romain..... qu'on n'oublie pas non plus que l'ordre des jésuites dans la guerre à mort déclarée au protestantisme n'a fait que s'inspirer des principes du catholicisme romain. »

Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que l'impartialité de Stahl a été rarement mise en défaut quand il s'est agi de juger le catholicisme en lui-même et en dehors de tout parallèle avec la communion évangélique à laquelle l'avaient rallié de bonne heure ses convictions fermement chrétiennes et dont il avait dû ensuite se poser comme le défenseur officiel à raison de la haute direction de ses intérêts qui lui fut confiée. Mais tous ses efforts pour retirer la cause protestante des voies dangereuses où l'avait déjà engagée de son temps et devait l'engager de plus en plus le principe de libre examen ont été incontestablement vains. La mitigation d'un semblable principe par un piétisme sincère ne pouvait en arrêter le développement dans l'ordre politique et religieux. Les enseignements de l'expérience militent ici pleinement en faveur du catholicisme comme étant

uniquement à même d'opposer au principe subjectif, dans une juste mesure, l'élément objectif fourni par l'unité visible de l'Eglise, qui seule émanant de l'autorité divine peut perpétuer cette autorité au sein de la société.

III. — Son entrée et son rôle a la Chambre des seigneurs. — Coup d'œil d'ensemble sur ses principaux discours.

La carrière parlementaire de Stahl, qui entra à la Chambre des seigneurs dès 1846, est le côté le plus brillant de son activité, celui qui a laissé les souvenirs les plus durables et auquel lui-même attachait le plus de valeur (1). L'apogée de cette carrière est en quelque sorte marqué par son discours, *Qu'est-ce que la Révolution?* prononcé en 1852 et qui fit une grande sensation à Berlin. Stahl disait de ce discours qu'il était le couronnement de sa vie politique et qu'il lui servirait un jour de défense. « Je ne pourrai jamais faire ressortir mes principes, » ajoutait-il, « plus complètement et les exposer avec plus d'éclat. Il en est l'expression la plus énergique et la plus concise. On a eu tort d'y voir une œuvre de parti. Il n'est que la traduction vulgaire de ce qui avait été par moi scientifiquement élaboré et approfondi (2). » Résumons-en ici la partie la plus saillante :

La Révolution n'est pas pour lui un acte, mais une idée,

(1) D'après les dispositions testamentaires de Stahl, qui est mort le 10 août 1861, dix-sept de ses discours parlementaires et trois de ses rapports, qui contiennent l'expression la plus complète de ses convictions politiques, ont été publiés (Berlin, 1862).

(2) Voyez la préface de l'auteur, 2e vol. de sa *Philosophie du droit*, 3e édit.

une force spirituelle nouvelle, une doctrine politique dominant les esprits. C'est la fondation de l'état public ou social sur la volonté de l'homme substituée à l'ordre divin. Elle implique par suite la souveraineté illimitée du peuple, la liberté absolue, c'est-à-dire le laissez-faire en toutes choses. Elle demande l'égalité, c'est-à-dire le nivellement entier de la société, lequel s'entend de tous les ordres ou états, des classes, des corporations, de toutes les autorités établies. Elle demande la séparation de l'Eglise et de l'Etat, méconnaissant l'universalité de la chrétienté qu'elle assimile à une société privée et poursuivant l'introduction de la religion naturelle dans l'enseignement des écoles à la place du christianisme. Elle réclame une charte qui doit remplacer la constitution historique élaborée durant des siècles. « Nous ne reconnaissons comme obligatoire, » dit l'orateur, « aucune constitution née par la grâce de Dieu, léguée comme loi générale par une génération à l'autre et à laquelle chaque époque a apporté son contingent. Nous voulons une constitution nouvelle, afin qu'elle soit notre œuvre exclusive. C'est d'aujourd'hui que nous établissons l'Etat, la commune, le pouvoir royal, comme si avant nous il n'y avait que le chaos, pour que tout porte le cachet de notre raison et de notre création en dehors de la volonté de Dieu. Nous ne nous croyons liés par aucun droit établi ou garanti. Nous serons gracieux pour ceux qui nous plairont. Nous prendrons à qui nous voudrons pour donner à qui bon nous semblera. Nous ne voulons pas obéir à un roi par la grâce de Dieu, mais seulement à des députés que nous élisons nous-mêmes et que nous n'élisons qu'autant qu'ils obéissent à notre volonté. Donc, plus de roi, ou bien, s'il en faut un, que

du moins il soit soumis à la volonté de nos députés, représentant notre volonté à nous. Enfin nous n'admettons pas la délimitation des Etats tels que Dieu les a faits. Nous n'admettons pas qu'il puisse soumettre un peuple à un autre selon ses conseils et sa justice. Nous abolissons au contraire toutes les traditions historiques. Brisant le sceau de sa justice, nous rétablirons tous les peuples dans leur origine naturelle, afin que par notre puissance tout soit de nouveau comme au commencement de la création. »

C'est dans ce même discours que se trouvent ses appréciations sur l'Empire qui n'a été en France finalement, selon lui, que le continuateur de la Révolution, dans les conditions où il s'est établi et maintenu. Nul n'a stigmatisé ce régime avec une plus grande énergie de pinceau. Qu'on en juge par ce passage : « Dans l'Empire, » dit-il, « les éléments naturels créés et développés par Dieu ont complètement manqué. Pas de représentation nationale composée d'éléments historiques : c'est l'Empereur qui créa le Sénat, et le Sénat, le Corps législatif. Point de communes avec leur administration naturelle : l'Empereur créa les communes et en nomma les administrateurs. Point de science libre, mais une science relevant de l'Université, laquelle était sous la direction de l'Empereur. Point de principe représentant alors chez l'homme public la conscience, ce qu'on appelait la probité politique, l'allégeance à un ordre divin : l'Empereur brise le droit européen, méprise tous les éléments de la nationalité, sa volonté de fer ne reconnaissant aucune loi au-dessus d'elle. L'Empire est ainsi fondé sur la volonté exclusive de l'homme, fait avec la raison humaine et ne sert que cette même raison. Nul rayon

céleste n'a éclairé l'Empire qui, avec toute sa gloire et toutes ses belles intelligences, a été l'anéantissement réel de l'homme qui ne vit que par les irradiations du ciel. Le trait caractéristique de la Révolution est l'adoration, la déification de l'homme. Dans la République il fallait adorer le peuple; sous l'Empire, le *divus Imperator*. Si la Révolution était identique avec l'anarchie, Napoléon aurait fermé l'ère révolutionnaire. Mais si Révolution veut dire élévation d'un règne selon la volonté humaine contre l'ordre de Dieu, alors, loin d'avoir vaincu la Révolution, il n'en a été que l'instrument, le missionnaire (1).

(1) L'auteur ne paraît envisager ici que l'absolutisme du premier Empire. Il ne pouvait guère se prononcer sur le second, qui n'avait pas encore fait ses preuves. L'essai de libéralisme bâtard qui en a été le couronnement ne pouvait logiquement arrêter les conséquences inhérentes à son principe absolu, la souveraineté du peuple. La fatalité qui en a marqué le commencement devait en marquer la fin. Pour diriger l'opinion, il faut reconnaître des principes supérieurs devant servir de guide et de critérium. C'est ce qui manqua entièrement au second Empire comme au premier. Le règne brutal de la force ou la puissance aveugle du nombre et la nécessité inéluctable d'obéir ainsi toujours à une volonté omnipotente, qu'elle émane d'un seul ou soit représentée par l'opinion de la majorité, voilà ce qui fait l'unique et indestructible fondement du régime impérial, à son origine ou tel qu'il fut restauré par Napoléon III. En ce sens, ce régime ne saurait légitimement s'approprier les principes de la Révolution tels qu'ils se dégagent de la déclaration des droits de l'homme. Ces principes sont ceux d'un nouveau droit divin qui s'imposeraient à la majorité elle-même, de telle sorte que la minorité serait en droit et aurait le devoir de les faire respecter. Ils sont aujourd'hui passés en dogme parmi les républicains, comme le témoigne le dernier discours de l'un des principaux doctrinaires de la démocratie autoritaire, M. Spuller, rapporteur du projet de loi sur la liberté de l'enseignement supérieur (séance du 24 juin 1879). L'orateur termine par cette affirmation radicale, qui n'a rencontré néanmoins aucun contradicteur dans le parti républicain modéré :

« Il y a quelque chose qui est au-dessus de la majorité, et ce quelque » chose, c'est le droit, l'ensemble des droits et des libertés que nos pères » nous ont conquis, et dont l'Etat a la garde inviolable. S'il y avait une

» Il n'y a qu'une puissance pour fermer l'ère des révolutions : c'est le christianisme posant toute la vie humaine sur l'ordre divin et qui assure la véritable liberté, la véritable égalité et fraternité. »

Nous ne parlerons pas de ses discours purement politiques ou de circonstance, notamment de ceux se référant, soit à la nécessité de garantir l'unité allemande par l'hégémonie prussienne à la suite des assemblées de Francfort et d'Erfurt, soit à la question des Duchés, à la question d'Orient et où, pour être fidèle à ses principes, il dut se montrer le zélé défenseur des droits de la nationalité, des éléments naturels et traditionnnels propres à maintenir l'équilibre européen. Nous ne nous arrêterons qu'à un de ses discours politiques ayant la portée la plus générale, celui qu'il prononça le 16 octobre 1849 pour montrer tous les dangers inhérents au refûs de l'impôt et où il pose si nettement les limites dans lesquelles doivent se renfermer les pouvoirs de la représentation nationale mise en regard de la royauté. La partie la plus saillante de ce discours est la péroraison dont nous extrayons le passage ci-après :

« Messeigneurs, il y a aujourd'hui soixante ans que
» de France le système constitutionnel auquel se rattache

» majorité possible dans ce pays-ci pour effacer la Révolution française,
» pour abolir le principe de la tolérance, le principe de la sécularisation de
» la société, pour nous remettre sous le joug de la monarchie absolue et de
» la théocratie, je dis que la nation et les citoyens qui la composent seraient
» en droit de résister à cette majorité oppressive. La déclaration des droits
» a prévu certains cas où l'individu a le devoir de défendre son droit.....
» La Révolution française a pu subir des éclipses, des temps d'arrêt,
» mais elle n'a pas été vaincue, parce qu'elle ne peut pas l'être ; et elle ne
» peut pas l'être, parce qu'elle fait partie de la France elle-même. La
» Révolution et la France sont si intimement unies et associées, que vain-
» cre la Révolution, ce serait mettre fin à l'existence même de la France. »

» le refus de l'impôt a fait le tour de l'Europe. — Tout
» ce qui est dit, pour le justifier, de la division des pou-
» voirs n'est bon qu'en pure théorie. Ce système se ré-
» duit, au fond, à la souveraineté de la bourgeoisie à la-
» quelle répond le roi bourgeois qui ne saurait en être que
» l'organe et le serviteur. Cette souveraineté, c'est ce que
» voulait Necker qui a succombé à la Révolution, c'est
» ce que voulait aussi l'opposition de 1815 à 1830 ; c'est
» ce qu'on croyait avoir obtenu en 1830 avec la royauté
» de Juillet. C'est là ce système qui, dédaignant tous les
» éléments de stabilité de la constitution anglaise, reniait
» l'aristocratie, le droit historique, la puissance de
» l'Eglise et n'admettait de cette constitution que ce
» qu'il y a de pire à mon sens, le désarmement de la
» monarchie, en l'exagérant encore. Il est aussi impos-
» sible de le justifier moralement que de le pratiquer
» en fait. C'est l'unique régime dont on a pu dire qu'il
» doit être une vérité, par cela même qu'il est le seul
» qui ne peut jamais l'être. La contre-vérité, qui en est
» l'essence, le roi bourgeois, n'a pu la neutraliser qu'en
» lui opposant une autre contre-vérité, la corruption de
» la représentation nationale.

» D'ailleurs, aujourd'hui, c'en est fait de ce système,
» aujourd'hui que les classes prolétaires se sont élevées
» au niveau des classes moyennes et qu'il est définiti-
» vement jugé par le cataclysme vengeur qui vient
» d'ébranler dans ses fondements la société française.
» Serait-il opportun à un pareil moment de nous le pro-
» poser pour modèle, et justement en ce qu'il a de
» plus dangereux. Le système constitutionnel, avec de
» semblables conséquences, je le dis bien haut, est la
» plus grande erreur de l'Europe moderne ; ayons le cou-

» rage de l'extirper. . . . . .

» Messeigneurs, affermissez l'autonomie nationale » dans toutes les branches de l'activité en face des abus » d'une bureaucratie aussi envahissante que stérile. Af- » fermissez l'ordre public par le vote des lois par les » Chambres, par le contrôle du budget, par la ga- » rantie constitutionnelle que le roi ne pourra jamais » agir seul et en personne, au risque de se décou- » vrir, mais uniquement sous l'égide des ministres » responsables. Mais conservez à la couronne qui lui ap- » partient cette prépondérance de fait et de droit qui ne » saurait dépendre de la concession annuelle de l'impôt. » Ne faites point du roi par la grâce de Dieu un roi » par la grâce des Chambres. La couronne ne sera pas » de la sorte, comme dans les autres Etats constitution- » nels, exposée à corrompre les Chambres. Elle pourra » ainsi servir de bouclier et fournira le seul rempart » solide de défense contre les assauts imminents de la » démocratie et du communisme. L'inviolabilité du droit » royal par vous reconnue assurera aussi inévitablement » l'inviolabilité de tous les droits de la personne et de » la propriété. »

Un autre de ses discours a aussi une grande importance et contient de salutaires enseignements pour tous les temps et surtout pour ceux où nous vivons. Il fut prononcé le 13 mars 1858 à l'occasion d'un projet de loi sur la faculté du divorce qu'il s'agissait de restreindre. Ce projet ne lui donnait pas pleine satisfaction; il voulait de plus grandes restrictions encore.

Dans sa discussion, il s'attache avant tout à faire ressortir ce principe, que le mariage n'est point un contrat, un lien purement juridique entre les époux, mais

bien un lien moral qui s'impose à eux et ne saurait se dissoudre à leur volonté (1). Sous la puissante enclume de son argumentation, il écrase ensuite l'idole de ce qu'il appelle l'humanité efféminée, laquelle, dans les lois sur le mariage (à s'en référer au droit commun prussien dont la réforme était poursuivie), serait tentée de ne voir que le triomphe de la raison et de l'amour humain. Il montre dans son affreuse nudité l'état social qui en résulte et le compare avec l'état bien plus avantageux produit par les législations d'autres pays. « Oui, » dit-il, « nous pouvons revendiquer cette triste gloire » que dans aucun pays de l'Europe civilisée la liberté » du divorce n'est plus grande que dans le nôtre. » Se retranchant sur le terrain supérieur de la Révélation, il demande ici la consécration des sanctions divines par la loi civile. L'adultère, avec lequel il n'admet pour d'autres cas aucune analogie, voilà à ses yeux l'unique cause légitime du divorce.

« La sanctification chrétienne du mariage, » poursuit-il, « le fait concevoir dans toute sa pureté et sa perfection. Elle en dégage le côté le plus idéal qui devient accessible à tous et se communique ainsi à la vie nationale tout entière. On la reconnaît à des marques infaillibles : Les siècles, dans le cours desquels elle s'est successivement maintenue comme aussi les derniers temps où elle a été méconnue, témoignent au même degré, par les bénédictions et les châtiments du ciel, de la vitalité d'un semblable principe et de la nécessité de l'appliquer. Elle est comme le sel conservateur de toute civilisation. »

(1) Il va presque ici jusqu'à soutenir que la Réforme donnerait la main à la doctrine romaine de l'indissolubilité absolue des mariages, si celle-ci eût admis, comme cause légitime de divorce, l'adultère.

Il disait, avec beaucoup de raison, à propos des mariages qui, d'après la nouvelle loi resteraient indissolubles : « Il n'est pas possible, en somme, d'empêcher la maladie, la pauvreté, l'amour méprisé, la rupture des relations entre les parents et les enfants. Il faudrait pour cela pouvoir supprimer le péché de l'homme et la loi divine du châtiment. Même sous l'empire du droit commun national, il y a certainement encore bien plus de mariages malheureux que ceux dont le lien peut être dissous. S'il était loisible à chacun de rompre son mariage jusqu'à ce qu'il en trouve enfin un qui lui assure le bonheur, c'en serait fait de l'institution du mariage, qui se transformerait par le fait en concubinat. » Il termine enfin son discours par cet avertissement à jamais mémorable : « Non, ce n'est point faire acte de vrai conservateur que de chercher à préserver l'autorité et la propriété contre toutes les attaques du dehors, tandis qu'on leur abandonne peut-être, sans trop de regret, l'Eglise et le mariage. »

Mais sa mâle éloquence, sa puissante inspiration se révèlent encore davantage dans sa défense des grands intérêts du christianisme, qu'il confond avec ceux mêmes de sa nationalité, voulant que cette religion soit l'âme des institutions civiles et politiques de son pays. Citons quelques extraits de ses plus beaux plaidoyers de cette noble cause où il réfute victorieusement la plupart des objections qui se produisaient à son époque au nom d'un faux libéralisme et qui se produiraient encore aujourd'hui.

« On objecte, au maintien du christianisme comme religion de l'Etat, qu'il est un obstacle au développement des libertés politiques, but par excellence de l'épo-

que et auquel doivent céder tous les autres, même ceux d'un ordre supérieur. Il s'en faut que cela soit : c'est bien plutôt le contraire qui est vrai. Pourquoi les Anglais et Américains ont-ils réussi à atteindre presque l'apogée de la liberté politique, et pourquoi les Français ont-ils échoué dans cette même tâche? Certes on peut en donner d'innombrables raisons : mais voici, à notre sens, la plus péremptoire : Tandis qu'en Angleterre et en Amérique le libéralisme s'unit intimement dès l'origine et donne la main à la foi chrétienne, en France il se sépara de cette foi et se tourna plutôt contre elle (1). La liberté anglaise et américaine s'inspira de l'esprit des puritains, dont le souffle religieux, en quelque sorte, la vivifie ; la liberté en France, de celui des encyclopédistes et des jacobins. Que ceci soit pour nous un enseignement salutaire : tant que le souffle de la foi chrétienne ne vivifiera pas les institutions de notre patrie, notre politique restera stérile. Nous aurons beau n'appeler à l'assemblée nationale que l'élite de la nation, n'y envoyer siéger que les plus hautes capacités, telles que celles qui la composent aujourd'hui ; il faudra toujours en venir à reconnaître finalement le néant de nos efforts : *Deus afflavit et dissipati sunt.* »

Dans une autre circonstance, insistant sur la nécessité

(1) Qu'on rapproche cette pensée de celle exprimée dans son discours plus haut mentionné : *Qu'est-ce que la Révolution ?*

« Depuis la venue du Christ, pas de liberté politique qui ne fût le reflet de l'idée chrétienne. L'Empire allemand dans ses plus beaux temps de liberté, était fondé sur le christianisme. La liberté constitutionnelle, que l'on admire en Angleterre, et même la liberté américaine, sont l'œuvre des puritains, qui, à côté de grandes erreurs, étaient pourtant inspirés de l'idée chrétienne. Leur but était de créer une vie nationale pour la glorification et en l'honneur de Dieu. »

d'une religion nationale, il faisait le plus noble appel au passé : « Nous demandons, » disait-il, « que la nation prussienne professe désormais le christianisme, non comme religion de la majorité, mais comme l'unique et véritable religion. Nous voulons garantir aux générations futures, dans toute leur plénitude, les bénédictions du temps et de l'éternité, qui n'ont cessé de se répandre durant le cours des siècles sur le peuple allemand. Ce fidéicommis sacré, nous ne voulons pas le considérer comme une propriété libre, entièrement disponible, et qu'il nous serait loisible d'aliéner à notre gré. Rappelons-nous que les grands princes allemands, tout en usant d'une grande tolérance religieuse envers les particuliers, considéraient le devoir de défense de la foi chrétienne comme le plus beau joyau de leur couronne. Ne perdons jamais le souvenir de ce qu'ils ont fait pour les écoles, les églises, les facultés théologiques, pour faire respecter la discipline et les mœurs chrétiennes, et remettons-nous quelquefois sous les yeux ces nobles et saintes figures de héros, telles que celle du prince grand Electeur. Nous ne voulons pas rompre avec ce magnanime et pieux passé pour épouser une nouvelle doctrine qui n'a point encore fait ses preuves. »

IV. — Considérations finales sur l'influence que Stahl, par l'ensemble de ses travaux, a pu exercer sur son siècle.

Pour résumer l'influence que Stahl a eue sur son siècle, il faut avant tout s'attacher à ce qui fait le côté original et inimitable de cette figure.

Dans l'ordre scientifique, il s'est proposé, avant tout,

d'asseoir la foi sur des bases rationnellement inébranlables. Sa philosophie est, dans ce but, intimement unie à la théologie qui fournit également les sources où puise largement le jurisconsulte. Cette foi ferme à la vérité révélée de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament est le point de vue dominant chez Stahl. Il reconnaît lui-même que le théologien a toujours chez lui déteint sur le juriste et *vice-versâ*. Aussi ses écrits théologiques présentent-ils une largeur de vues qu'on n'a pas coutume de rencontrer chez le protestant. Là, en effet, il se montre moins rigoureux théologien que juriste profondément chrétien et historien impartial. L'application des principes de la théologie au droit et des principes du droit à la théologie le fait paraître sous son véritable jour et met en relief son mérite propre. C'est sur ce terrain qu'il a exercé une influence durable, et que, comme président du consistoire central de Berlin pendant les dernières années de sa vie, il a contribué à entretenir la paix entre les confessions religieuses. En faisant prévaloir l'idée de l'Etat chrétien, la nécessité absolue d'une religion d'Etat, laquelle ne pouvait être aujourd'hui que le christianisme, il a assuré à la nation prussienne l'avantage de cette unité religieuse qui a donné tant de force à ses institutions sociales et politiques.

Dans l'ordre intellectuel et moral, il a aussi travaillé à établir l'unité en ramenant la philosophie, et, par suite, toutes les sciences de l'ordre moral dans les voies chrétiennes. Il a contribué plus qu'aucun autre à la défaite définitive de cette philosophie qui s'était donné pour tâche de déduire *à priori* le monde naturel et moral de la raison, des lois et déterminations de la pensée, qui prétendait se suffire à elle-même et tout soumettre à

son empire. Il ne conteste pas la valeur des travaux des grands philosophes allemands dans toutes les branches des connaissances humaines. Ce qu'il combat et repousse uniquement c'est le rationalisme panthéiste et les résultats de cette méthode dans l'ordre religieux, moral et politique. Partant enfin de ce point, que la religion était désormais elle-même la vérité, il n'a reconnu l'utilité de la philosophie qu'à la condition que celle-ci se mît d'accord avec cette religion. Il a aspiré à réaliser entre la théologie et la philosophie, la foi et la science, une unité comparable à celle qu'elles présentaient au temps de saint Thomas d'Aquin.

A la Chambre des seigneurs il défendit toutes les grandes causes de la conservation sociale et chrétienne. Il contribua au maintien des saines traditions gouvernementales et combattit l'esprit révolutionnaire qui tendait à détruire tontes les hiérarchies naturelles et à niveler les classes. Lui-même définit en ces termes l'attitude qu'il dut prendre au sein des partis : « Je ne saurais en disconvenir, je représente les intérêts de l'aristocratie, ou, pour mieux dire, de la chevalerie, mais uniquement certains de ces intérêts, ceux qui comme tout véritable intérêt de classe sont en même temps l'intérêt du pays. En revanche, je représente, avec non moins d'énergie, l'intérêt général de la bourgeoisie, repoussant l'esprit étroit de la gentilhommerie, son orgueil de caste et ses privilèges abusifs, l'égoïsme, en un mot, qui comprime tout élan dans la poursuite des fins idéales ou supérieures. » Il se pose uniquement en champion de ce qui fait l'esprit de la véritable noblesse, de ce respect pour la famille, et les traditions en ce qu'elles ont de plus pur et de plus élevé; de la dignité et loyauté chevaleresque, de

la vraie charité secourable à l'infortune, de la fidélité et du dévouement de la personne envers le roi. D'un autre côté, il n'apporte pas un zèle exagéré à la défense de l'ordre politique et de ses prérogatives, cherchant à les faire prévaloir sur les institutions et la discipline rigoureuse de l'Eglise. La mission par excellence qu'il s'attache plutôt à remplir, et qui s'est continuée heureusement après lui sur les mèmes bases, c'est l'établissement de rapports harmoniques entre l'Etat et l'Eglise. L'Etat devant appuyer ses lois sur la religion, celle-ci fournit à la fois la suprême base de tout l'ordre moral et juridique, et, par suite, en ce sens elle rentre, sous le premier aspect tout au moins, dans la sphère ou dans la fonction de l'Etat, dont le but se trouve ainsi intimement relié au sien. De là l'institution et la sanction divine de l'Etat qui fonctionne sous l'autorité, ou, pour mieux dire, sous l'action providentielle de Dieu. L'Etat, avec les forces matérielles dont il dispose, représente également, dans la pensée de Stahl, une digue insubmersible propre à arrêter le débordement du péché, lequel aurait autrement exercé depuis longtemps sur les hommes et les peuples sa puissance destructrice.

Sous ce dernier rapport, il n'aurait pas posé de suffisantes barrières à l'absolutisme; il irait même jusqu'à empiéter sur la sphère de l'Eglise, à laquelle doit être réservé le jugement des faits délictueux n'atteignant que l'ordre religieux, alors qu'il admet, sans restriction, la répression légale du blasphème, de l'outrage à la religion, la sanction civile de la discipline ecclésiastique, du symbole adopté par les confessions, de l'observation absolue du dimanche (1). Mais de semblables

(1) On comprend ici seulement la nécessité d'une sanction légale pour

vues ne sont qu'une conséquence logique des principes du protestantisme, qui a besoin en tout de s'appuyer sur le bras séculier. L'objection purement rationnelle tirée de ce que le maintien de la discipline religieuse et du dogme ne saurait être affaire de l'Etat avait dû céder à l'impossibilité pratique de faire autrement respecter la religion. Dès l'instant qu'il ne s'élève pas à la conception de l'unité et de l'universalité de l'Eglise de Jésus-Christ, laquelle, pour s'organiser en communauté divine, devait recevoir tous les moyens de se gouverner elle-même, il en méconnaît, par cela même, l'autonomie ; et c'est ainsi, que refusant à son Eglise nationale le pouvoir de légiférer, il la met, dans une certaine mesure, sous la dépendance de l'Etat, au niveau duquel elle est de la sorte presque rabaissée. Il n'a pas su ici estimer à sa juste valeur l'indépendance de l'Eglise catholique qui, comme son nom l'indique, ne pouvant être renfermée dans les bornes d'aucune nation ni d'aucun Etat, a été dotée, par son divin fondateur, de droits et pouvoirs suffisants pour qu'elle puisse se gouverner elle-même, sans recours au bras séculier. Il n'a pas saisi cette supériorité relative de l'Eglise sur l'Etat, et le droit qu'elle a de le faire servir, dans l'ordre moral et religieux, comme simple auxiliaire à l'accomplissement de ses fins. Obéissant à la logique du système protestant, dans lequel l'Eglise ne peut pas plus remplir sa mission sans l'Etat que l'Etat sans l'Eglise, il est trop porté à les mettre sur la même ligne, comme étant absolument nécessaires l'un à l'au-

sauvegarder la liberté religieuse. L'interdiction, par la loi, du travail dans les manufactures les dimanches et jours de fête, pour que les ouvriers puissent remplir leurs devoirs religieux, peut être, selon les circonstances, un besoin auquel il convient de satisfaire.

tre. Il croit assurer, par là, une action sociale plus grande à l'élément religieux qui, pénétrant tout l'ordre civil et politique de sa vertu vivifiante, mettra mieux en œuvre toutes les autres forces spirituelles; mais, au fond, il s'est rendu en fait impuissant à conserver à cet élément une efficacité durable. Son Eglise ne tire pas uniquement sa force d'elle-même et du bras invincible qui la soutient, comme l'Eglise catholique, mais, s'attachant étroitement à l'Etat, elle est amenée au prix d'une partie de son indépendance à consentir, sur bien des points importants, à recevoir de lui, sa règle au lieu de lui imposer la sienne. De là à l'inféodation de l'Eglise à l'Etat, qui veut la faire servir d'instrument à sa propre conservation, il n'y a pas loin, et ce pas devait être franchi après lui.

Il faut reconnaître, néanmoins, que Stahl a voulu éviter un semblable danger, en unissant, par les liens de la plus étroite solidarité, l'Etat à la religion chrétienne conçue dans son plus noble idéal. Sans donner dans les exagérations de Calvin, voulant régler sur le christianisme l'économie tout entière de la société, il considère que le propre de l'Etat chrétien est d'assurer la réalisation du plan divin ou du royaume du Messie, qui est la représentation la plus fidèle ici-bas d'une parfaite communauté, en faisant converger toutes les volontés vers ce but. La religion chrétienne, en ce sens, est élevée au-dessus de l'Etat, qui doit en être le fidèle reflet, et auquel elle propose, comme terme final à atteindre, la royauté messianique, prototype de toute domination terrestre, tel qu'il découle des données propres de la Révélation. Elle ne saurait, dès lors, se restreindre à des maximes générales, comme l'amour de tous les hom-

mes, la tolérance universelle ou l'humanité. En secondant partout l'observation des commandements de Dieu et des prescriptions de l'Evangile, elle doit dévoiler et mettre en pleine lumière l'essence morale des rapports de la vie, qu'elle contribue le plus efficacement à conserver. A ce point de vue, Stahl rend hautement témoignage à l'influence sociale du christianisme. Il voit en lui l'unique et véritable source de la moralité du mariage, des devoirs et vertus de la famille et du citoyen, des nobles vertus sociales qui se résument dans la fraternité et auxquelles on doit l'ennoblissement de la vie. Ayant réalisé dans sa perfection l'obéissance libre et volontaire, il est de plus à ses yeux, avons-nous dit, l'éternelle base du monde spirituel et moral, de telle sorte que l'Etat chrétien implique le règne d'un semblable esprit d'obéissance dans la sphère extérieure de l'ordre civil et politique. Il trouve les conditions de cet Etat réalisées de la manière à la fois la plus heureuse et la plus complète dans le gouvernement de la royauté, portant, avec la cachet chrétien, le prestige du droit divin.

Tout en reconnaissant à Stahl le mérite d'avoir établi la nécessité d'un rapport intime du droit et de l'Etat avec Dieu et l'ordre divin tout entier, on lui a reproché de rétrograder en définitive vers le moyen âge, dont la tendance était de ramener tout à la volonté arbitraire de Dieu et conséquemment d'abandonner toute l'organisation politique à une puissance ecclésiastique ou civile se donnant comme l'organe de cette volonté. — Ce reproche nous paraît immérité. Rien d'arbitraire dans la volonté souverainement libre de Dieu, telle que l'admet Stahl, laquelle fait en quelque sorte partie de la substantialité

éternelle qui forme, avec la personnalité, une unité primordiale absolue, dès l'instant que la fin poursuivie, celle inhérente à la rédemption de l'humanité par le Verbe incarné, est immuable. Dès lors, rien d'arbitraire non plus dans les moyens par lesquels l'Eglise concourt à l'accomplissement de cette fin dans sa propre organisation notamment, et dans l'influence directe ou indirecte suivant les temps qu'elle exerce sur les institutions, puisqu'ils sont tous subordonnés à la même fin.

On a également accusé Stahl de s'être attaché à l'excès à l'élément traditionnel et d'avoir ainsi méconnu en partie, dans l'économie du droit public, l'action de ce progrès continu, incessamment dû à l'influence latente ou avouée du christianisme. On ne saurait disconvenir que dans l'ensemble de ses vues politiques il s'inspire trop, jusqu'à un certain point, des idées propres au régime théocratique de l'Ancien Testament, n'élevant point suffisamment les horizons de sa pensée à la hauteur de ceux ouverts par la Révélation. L'idéal de perfection inhérent à cette recherche incessante du royaume de Dieu et de sa justice, proclamée par le Rédempteur comme une nécessité de premier ordre, comporte une application de plus en plus grande aux sociétés des principes de la charité évangélique, et ici un vaste champ est ouvert à l'activité de la raison fécondée et vivifiée par la foi. En s'unissant à la nature humaine, le Verbe divin a divinisé le Verbe ou la raison de l'humanité, et par conséquent ajouté une force et une autorité infinie à cette raison, mais à la condition que celle-ci reconnaisse et respecte les lois du plan divin de la rédemption. En ce sens, la fonction ordonnatrice inhérente à la raison qui, dans l'ordre physique, élargissant de plus en plus son do-

maine, se pose en souveraine et plane au-dessus du monde des corps comme second régulateur, comme continuateur de l'œuvre divine, peut s'exercer avec une certaine indépendance, même dans le monde moral et social, pourvu qu'elle s'harmonise avec les fins supérieures découlant de ce plan pour la personne individuelle. Stahl ne paraît pas avoir pleinement tenu compte de ces hautes visées dans la poursuite des conséquences sociales de la rédemption. Pour ne pas vouloir dépasser la juste mesure qu'il s'était posée ici *à priori* en se plaçant sur le solide terrain de l'affirmation des dogmes positifs de la Révélation, afin de mieux résister aux doctrines de la négation, il ne l'a peut-être pas complètement atteinte. De même que le progrès moral individuel n'a plus de bornes, dès lors que son type idéal est fourni par l'union à l'homme-Dieu, lequel a poussé aux dernières limites, c'est-à-dire à l'infini, la vertu de l'amour de Dieu et des hommes qui les résume toutes, et les mérites inhérents à cette vertu, de même aussi on ne saurait concevoir de point d'arrêt dans l'extension des applications de la loi évangélique au gouvernement des sociétés. Cette extension se produit à mesure que s'accroît la perfection de l'individu, lequel sent le besoin de se refléter dans le milieu où il vit et dans l'organisation de la communauté dont il est membre actif. Mais elle ne saurait atteindre ici-bas ses dernières limites par suite de la chute originelle dont les suites ne pourraient être entièrement détruites par la rédemption qu'avec le mal lui-même qui en est sorti. Sous ce rapport, les enseignements de Stahl, — il est impossible de ne pas le reconnaître, en admettant même qu'ils posent une limite au progrès, — sont conformes aux données et préceptes de

la Révélation. En transportant dans une autre vie le vrai royaume de Dieu, celui qu'attend la foi chrétienne et où, après l'extirpation complète du mal, la religion, la morale et le droit réaliseront une unité harmonique parfaite, se pénétrant mutuellement ou rentrant l'une dans l'autre, le savant théologien paraît être resté pleinement orthodoxe. Toutefois, dans un autre sens, dominé par le point de vue protestant, il est entraîné à trop resserrer les liens entre l'ordre civil et l'ordre religieux, et à demander sur certains points, pour le second, des sanctions temporelles de même nature que pour le premier. Les institutions se rattachant au régime théocratique, et dont le but providentiel rentrait certainement dans le plan de la rédemption, lui fournissent un type duquel il tend plus ou moins à se rapprocher. Mais leur forme était périssable : Leur esprit seul pouvait survivre ; encore doit-il céder à l'esprit nouveau de liberté spirituelle apporté par l'Evangile. C'est cet esprit-amour qui doit prévaloir aujourd'hui dans les institutions sociales sous l'action continue des principes chrétiens, éminemment propre à assurer la marche ascendante de la civilisation. Stahl ne méconnaît pas entièrement ce besoin en théorie ; mais dans l'ordre pratique, il ne lui fait pas une part suffisante. Sans se dissimuler le progrès des temps nouveaux pas plus que ce que peuvent contenir en partie de vrai les exigences de la Révolution, il ne sauvegarde pas pleinement les intérêts de l'avenir et semble vouloir arrêter à certaines limites soi-disant posées par le décret divin l'élan irrésistible vers les améliorations sociales. La prédominance de l'élément moral sur la discipline et la contrainte matérielle, qui fait le fond des aspirations du libéralisme moderne, il ne l'admet que

dans les bornes les plus étroites. L'inflexibilité d'une semblable manière de voir provient de ce qu'à ses yeux le péché originel, dont le droit et l'Etat sont une suite nécessaire, a eu pour irrévocable effet de paralyser en partie, quelque noble qu'en soit le mobile, tous les efforts tentés pour réaliser ici-bas une parfaite communauté entre les hommes appelés à former par leur union le royaume de Dieu.

C'est là l'idée dominante de Stahl ; et en ce sens, si l'on veut résumer son influence sur son siècle, en faisant abstraction de la grande tâche qu'il a remplie dans l'ordre scientifique et des services par lui rendus à la philosophie chrétienne, il faut reconnaître qu'il n'a point contribué à élargir les horizons du progrès humanitaire, tel que l'implique la raison moderne niant la chute et ne voulant relever que de ses propres lois. Il a résisté sur ce point aux entraînements de l'époque, trop portée à seconder exclusivement le développement des droits de l'homme pris uniquement en soi et par rapport à sa destinée temporelle. Mais cette résistance a été légitime, alors qu'il la fondait sur la nécessité incontestable de réveiller dans les cœurs et de rétablir à nouveau dans les institutions le principe si puissamment fécond de la crainte de Dieu ; et, en somme, elle a été salutaire, puisque sans faire prévaloir outre mesure ce principe il a su toujours y ajouter, comme vertu vivifiante, l'humanité, celle qui prend pour objet l'essence véritable de l'homme et non sa pure existence terrestre et passagère, celle en un mot qui demeure inséparable des droits conquis dans le Christ et par le Christ.

A. CHAUFFARD.

INTRODUCTION DU TRADUCTEUR

La philosophie chrétienne de Stahl et le panthéisme allemand.

Le grand mérite de Stahl est d'avoir compris plus qu'aucun autre de ses contemporains le travail dissolvant et de plus en plus audacieux des doctrines rationalistes et cherché à les combattre sur leur propre terrain, sur le terrain purement scientifique. En étudiant ces doctrines dans leur genèse et suivant l'erreur jusque dans ses dernières ramifications, en montrant le fil conducteur qui permet de se retrouver toujours au milieu de ces déviations si variées du vrai et du juste, il a concouru de la manière la plus efficace à asseoir sur des bases inébranlables la science chrétienne. Il a surtout contribué à éclairer d'un nouveau jour la croyance en la liberté, fondement primordial de toutes les vérités de l'ordre rationnel et de l'ordre de foi, et qui a été si profondément ébranlée ou obscurcie dans ces derniers temps.

Nul n'a mieux montré que la personnalité seule est l'être véritable à la fois concret et spirituel, étant *à priori* la forme par excellence de l'esprit et en même temps ce que l'on peut concevoir de plus réel. Renfermant en

Dieu tout être dans la plénitude infinie de son action, elle implique pour Stahl la causalité et liberté absolue, ou plutôt s'identifie avec elles, en est l'expression adéquate. Il projette ainsi cette grande lumière qui en dérive sur tout le domaine de la création, lequel en est comme éclairé dans ses dernières profondeurs. Il fait de la personnalité qui se résout pour l'homme dans l'unité consciente de ses facultés spirituelles et morales, autrement dit, de la conscience, miroir réflecteur où elles se saisissent dans leur propre liberté d'action, l'unique source de toute connaissance première comme aussi l'unique régulateur de toute activité.

C'est en se rattachant surtout à ce grand principe de la liberté, comme étant le seul et vrai fond de l'être qui s'évanouit autrement dans un mirage trompeur, qu'il repousse et réfute toutes les explications du monde réel par le pur rationalisme. Reconnaissant, avec Fichte, que la spiritualité sort du moi et s'y résume, mais écartant en même temps le côté chimérique du système qui veut tirer des évolutions de ce moi la réalité de l'univers, il s'applique à dégager ce qui fait l'essence et la supériorité des doctrines de Kant et de Schelling, en tant qu'elles complètent et rectifient celles de Fichte. Il fait ressortir comment ces deux grands philosophes qui, pour ne point sacrifier leur point de départ, ont pu se renfermer dans le monde de l'abstraction, alors qu'ils n'avaient qu'à se rendre compte de la formation de l'univers, se sont trouvés impuissants à y ramener l'étude de l'homme et de l'histoire. Rencontrant sur ce dernier terrain un élément irréductible, celui de la liberté, ils ont dû élargir leur cadre pour l'y faire rentrer.

La *raison pratique* de Kant, qui forme le complément

et le correctif de sa *raison pure*, implique toutes les grandes vérités de l'ordre moral et religieux. C'est comme un nouveau monde, le monde de la liberté, le *royaume des buts*, qui se dévoile dès lors à ce puissant penseur, et pour le règlement duquel ce n'est plus à l'intelligence pure, aux déterminations logiques de l'entendement qu'il fait appel, mais à la nature morale, aux lois et aspirations de cette nature. Tandis que dans le premier ordre d'idées, il n'avait envisagé que la liberté purement vide et abstraite, telle que l'ont imaginée plus ou moins les systèmes du droit naturel dérivés du rationalisme, dans le second il rattache l'activité libre et volontaire à ses buts. De ce point sa spéculation remonte graduellement à une hauteur où il relie l'ordre vivant avec la cause suprême et la dernière fin de toute existence.

Schelling suit la même marche ascendante. Il arrive finalement, en s'élevant à la vraie conception de la liberté en Dieu et en l'homme, à faire de ses puissances réelle et idéale, des deux facteurs de l'univers et de leur lien d'union, le pur mode d'agir de Dieu. Il se rapproche ainsi, dans sa contemplation, des plus hauts sommets de la Révélation, ses puissances et leur lien d'union reproduisant en quelque sorte les personnes de l'auguste Trinité et leur part d'action distincte dans la formation de l'univers et de l'homme. Si le monde créé continue à avoir sa cause finale unique, sa raison d'être dans l'unité de la nature et de la pensée, le réel apparaît dans la dernière forme que revêt le système comme le premier facteur qui est seulement rendu transparent et trouve sa pleine clarté dans l'idéal. Ces points de vue nouveaux devaient acheminer l'auteur du traité sur l'*Essence de la liberté humaine* vers la reconnaissance de toutes les gran-

des vérités du domaine moral et religieux. Faisant de la personnalité et de l'esprit la loi même de la création, il sut dégager la liberté humaine de toutes ses ombres et projeter sur elle la pleine lumière dans laquelle lui apparaît la liberté divine d'où il exclut infiniment toute limite et toute nécessité au point d'affirmer que *Dieu peut être tout ce qu'il veut* (1). Il professe la croyance en un Dieu personnel, lequel n'étant nullement subordonné au développement en l'homme de l'idée ou conscience de Dieu planerait éternellement et infiniment au-dessus d'elle. Toutefois, en appliquant de semblables vues à l'ordre humain, il ne paraît pas s'être dégagé suffisamment du principe premier de son système, qui tendait à faire une part égale et fatale aux deux puissances, au lieu de laisser pleinement prévaloir leur unité primordiale et finale dans la personnalité ou volonté libre de Dieu.

C'est dans le parallèle que Stahl trace ici entre les idées de Kant, de Fichte et de Schelling que ressort la vigueur de sa critique. Tout en rendant hommage aux efforts de ce dernier philosophe pour agrandir ses horizons dans l'éthique qui s'élève à la nécessité pour l'homme d'imiter Dieu, de devenir un avec lui, il montre le côté dangereux d'une application par trop exclusive au droit et aux institutions de son principe organique, d'après lequel toute vie consiste dans des forces se limitant mutuellement. Le jeu de l'activité vivante des forces implique la multiplicité des modes selon lesquels les deux puissances, se résolvant ici dans la nécessité et la liberté, se pénètrent et produisent par là une série de formes diverses : il en résulte que le tout complexe des

(1) Lettre à Eschenmayer.

fonctions du corps social, pour atteindre son point de perfection, doit se régler non plus uniquement sur le but humain, mais sur un type idéal à réaliser. De là suit encore que l'Etat est une œuvre d'art, que la beauté de la vie publique, de grandes et magnifiques institutions, doivent être pour elles-mêmes et non pour procurer aux individus leur satisfaction propre.

Il y avait une certaine inconséquence chez Schelling à maintenir ce point de vue à la dernière évolution de sa doctrine et à relier ainsi l'éthique et le droit par une sorte d'idéal commun à atteindre. Hegel devait relever cette inconséquence en montrant qu'il ne doit pas y avoir seulement union entre la morale et le droit, mais absorption finale de l'une par l'autre. Le parallèle entre ce dernier représentant du panthéisme idéaliste et Schelling, qui arrivèrent à des résultats si opposés, fournit à Stahl les moyens d'une puissante réfutation des deux formes subjective et objective du rationalisme, lesquelles prévalent tour à tour jusqu'à ce qu'elles viennent se fondre et se perdre dans la logique hégélienne.

Mais dans le cadre de cette inflexible logique, ces deux formes n'ont pu entrer qu'après avoir été en quelque sorte violemment comprimées. Le moi de Fichte, qui ne peut prendre conscience de lui-même qu'en produisant le non-moi, perd sa personnalité et est remplacé par l'idée qui, réduite à sa plus simple expression, n'est que l'idée de l'être, la négation du néant. Les deux puissances de Schelling, le réel et l'idéal, qui agissant concurremment, se compénètrent d'une manière absolue, de façon à ne faire en tout qu'un, et, s'unissent en la personnalité de l'homme, se transforment chez Hegel en un mouvement de l'idée sortant de soi pour revenir à

soi, pleinement consciente de tout son développement dans l'homme parfait, qui est le terme de ses évolutions. Hegel reprend ainsi les errements du rationalisme pur de Kant; mais, intrépide novateur, il fait du réel l'aboutissant du mouvement de l'idée s'extériorisant ou *devenant l'autre* dans la nature à l'aide de la formule magique de sa loi ternaire, *thèse*, *antithèse et synthèse*. Kant et Schelling n'ont pu finalement s'expliquer le monde réel que par la volonté qui, de son essence, ne peut être que libre dans son action, et ont ainsi remonté l'échelle de la vérité jusqu'à reconnaître la personnalité de Dieu et partant l'ordre moral tout entier avec ses suites inévitables pour la destinée humaine. Hegel, en sens inverse, descend jusqu'à l'extrême de l'erreur en supprimant dans l'idée à l'origine toute personnalité ou conscience d'elle-même, et n'admettant au fond d'autre Dieu avant l'homme que la loi du devenir. En définitive, c'est l'apothéose non de l'homme individuel qu'il consacre, alors qu'il ne saurait lui reconnaître une vraie liberté, mais bien celle de l'Etat, de l'homme pris au sens collectif. D'où il suit, selon Hegel, que le perfectionnement de l'être humain ne s'obtient point par la moralité, mais dépend de la bonté des institutions qu'il se donne et qui atteignent leur idéal à l'ère philosophique.

L'idée avec la loi logique de ses évolutions fera place plus tard, dans le système de Schopenhauer, à la volonté dépouillée de ce qui fait son essence et réduite à l'état de pure force aveugle. C'est la volonté inconsciente et indéterminée qui est la puissance de commencement absolue nécessaire pour expliquer l'univers et qui n'arrive à se limiter et à avoir pleine conscience de ses opérations que dans l'homme. Ce système a reçu son dernier cou-

ronnement dans la *Philosophie de l'inconscient*, par M. de Hartmann; et sous la plume de cet écrivain, qui unit à la plus riche imagination une grande vigueur de dialectique, il croit tirer ses preuves des résultats auquels arrive, dans toutes les branches des connaissances humaines, la science matérialiste du jour avec les découvertes qu'elle s'attribue, notamment dans le darwinisme.

Le règne de la force brutale, même dans l'ordre social, tend ainsi à devenir la conséquence dernière de ces spéculations qui, au lieu de remonter à Dieu, suprême activité causale et finale, font abstraction de l'idée de finalité et de perfectionnement continu qu'Aristote reconnaissait comme loi de la nature. Perdant l'intelligence des lois véritables de l'ordre vivant, où ils suppriment la finalité et pour lequel ils n'admettent que la loi mécanique ou dynamique agissant fatalement et irrésistiblement, les partisans de ces doctrines matérialistes laissent par cela même s'obscurcir et s'effacer de la conscience de l'homme toute notion de sa liberté. Ils sapent ainsi par ses bases l'ordre moral et préparent inévitablement, lorsqu'ils ne la poursuivent pas déjà ouvertement, la destruction de l'ordre social chrétien.

C'est contre ces tendances subversives contenues en germe dans l'idée panthéiste ou matérialiste que s'élève le plus énergiquement Stahl en restituant à la volonté ce qui en fait l'essence, la liberté. Son livre est une aussi profonde réfutation du panthéisme sous sa forme idéaliste que sous sa forme matérialiste. D'une part, il oppose à l'idéalisme pur la liberté et la puissance de création de la volonté et trace une ligne exacte de démarcation entre la morale et le droit, maintenant à sa vraie hauteur la destinée humaine; de l'autre, il oppose au ma-

térialisme l'idée de finalité qui, s'attachant nécessairement à l'activité de la raison, implique la liberté, et il combat ainsi la loi de pur déterminisme ou dynamisme, qui résume cette doctrine dans toutes ses applications. Il va même jnsqu'à se montrer l'adversaire résolu de ce rationalisme mitigé qui, alliant l'idée chrétienne à la loi de perfectibilité indéfinie de la destinée terrestre, mais niant en même temps la chute originelle, admet, en vertu même de cette perfectibilité, l'unité divine des buts naturels et, par suite, ne sépare pas nettement la morale du droit. Du point de vue de ces convictions fermement chrétiennes, qui président à tout l'ordre de ses spéculations, il ne saurait méconnaître l'essence relative du droit jusqu'à l'identifier avec la morale en ne faisant des deux réunies sous le nom d'éthique qu'une seule science, celle des biens de la vie (1). D'un autre côté, il élargit le domaine de la liberté et étend ses horizons au delà du terrestre, en proposant comme idéal divin à atteindre ce degré supérieur de la morale, qui sort de sa sphère purement humaine, alors que s'inspirant des enseignements de l'Evangile elle demande la pratique de la loi de charité jusque dans ses sublimes renoncements. Le rationalisme chrétien, n'admettant qu'une liberté relative et purement rationnelle, s'attache à imprimer au but humain et temporel un cachet éternel et divin, de telle sorte qu'une autre vie ne puisse être que la conti-

(1) Nous faisons ici allusion aux doctrines de l'école éclectique de Krause et d'Ahrens, qui en a été le plus illustre propagateur. Ces doctrines, que nous avons approfondies dans un essai qui précède notre traduction de l'*Encyclopédie juridique ou science organique du droit et de l'Etat*, diffèrent surtout de celles de Stahl par la négation de la chute originelle et par l'admission corrélative des fins que comporte la perfectibilité inhérente à la raison, et par cela même toujours limitée.

nuation de celle-ci. Stahl, au contraire, qui professe de la manière la plus nette la foi en un ordre surnaturel, conséquence forcée de la chute dans le plan divin de la rédemption, et qui surnaturalise en quelque sorte la liberté jusqu'à lui donner un caractère de ressemblance avec celle de Dieu, ne saurait admettre la pleine réalisation ici-bas du royaume du Christ. Il le transporte dans une autre vie où Dieu étant tout en tous, les conditions d'infirmité terrestre auxquelles est actuellement sujette notre liberté seront radicalement modifiées, de telle sorte que celle-ci, dans laquelle se résume tout notre être spirituel, puisse s'exercer dans sa plénitude, c'est-à-dire selon le mode infini et divin.

La vie présente devient ainsi une préparation à l'autre, tout le travail de l'homme devant consister à devenir une personnalité, à parvenir à l'apogée de sa liberté. Cette personnalité se résolvant dans l'unité consciente de l'être, et cette unité se rattachant intimement à sa fin, chaque âme est de la sorte, au degré que comporte le développement terrestre de ses facultés, une unité causale et finale, l'homme n'étant cause véritable dans ses actes qu'en vue d'une fin.

A ces divers degrés de la personnalité créée répond la providence divine, dont l'action a pour objet de renfermer la liberté humaine dans d'infranchissables limites, en la faisant rentrer dans le plan divin, de manière à faire converger vers une même fin le nombre infini des causes libres et individuelles. L'histoire du monde devient ainsi pour Stahl le théâtre où se déploie la Providence, tout en formant en elle-même un tout complet. Les événements, dans leur ensemble, n'ont d'autre signification que de préparer le royaume de Dieu. Ce sont

comme autant de moyens pour atteidre ce but suprême.

Stahl n'a pu monter à cette hauteur de spéculation qu'avec le secours de la foi chrétienne. C'est à la lumière de cette foi que le Dieu personnel lui apparaît comme assurant seul une unité véritable, une unité vivante régissant tout absolument. Il s'explique ainsi comment la personnalité devient la loi même de la création, en tant que formant seule une unité dans le multiple qu'elle comporte, par cela même qu'elle est déterminée en soi indépendamment de ce multiple. Enfin, restituant à la liberté sa véritable valeur en même temps qu'il lui assigne des fins supérieures à celles inhérentes à l'accomplissement du but purement humain et à l'exercice simple de la raison, il en fait le fond le plus intime de la personnalité, qu'il ne conçoit que comme action libre, comme véritable création.

Le terme de toute création, le bien suprême, d'après lui, c'est que la personnalité divine soit pleinement présente dans chaque personnalité humaine, la remplisse comme personne en se reflétant dans l'ensemble des facultés de son être et dans son esprit. De là, la représentation du corps du Christ par l'Eglise, et finalement l'idée du royaume de Dieu ; et ce royaume, à un semblable point du vue, n'est pas seulement un royaume de Dieu personnel, mais une nouvelle personnalité en quelque sorte dépassant toutes nos conceptions présentes, les hommes devant se connaître uniquement en Dieu et participer en lui à la plénitude de sa souveraineté. L'unité de Dieu et des hommes, selon cette manière de voir, n'a pas le caractère impersonnel ; mais elle n'est, pour employer les expressions de Stahl, que la personnalité de Dieu même et un effet de cette per-

sonnalité. Il poursuit ici un idéal autrement élevé que celui de Kant et de Fichte, qui s'arrêtent à ce qu'on peut appeler un royaume des buts, à un ordre moral universel, à une république morale, union d'êtres raisonnables régis par une même loi rationnelle supérieure. Il se rapprocherait singulièrement des idées de Gioberti qui fait de la mentalité, essence de l'être spirituel et pensant, une liberté et une autonomie suprême. Il agrandit les horizons de la personnalité dans la même mesure que l'illustre philosophe italien, ceux de la mentalité, laquelle dans une autre vie, par suite de la compénétration de toutes les intelligences, ne sera plus renfermée dans aucune limite de temps et d'espace, et s'universalisera.

On comprend que Stahl, illuminé aïnsi des clartés d'en haut, et les projetant sur la vie terrestre, ne saurait attacher à la forme des institutions la même importance que les doctrines philosophiques engendrées par le rationalisme chrétien. Il ne peut leur attribuer une efficacité véritable pour le perfectionnement moral de l'homme, et faire de l'Etat l'instrument de ce perfectionnement. C'est aux efforts propres de la liberté individuelle qu'il demande la réalisation d'un semblable but. Faciliter l'exercice de cette liberté et en réprimer les écarts nuisibles ou compromettant l'ordre social, voilà la tâche qu'il assigne avant tout à l'Etat.

Il est vrai qu'en reliant de la manière la plus intime la morale à la religion, il ne fait pas seulement des vertus de renoncement enseignées par la loi évangélique le fondement de nos rapports avec Dieu : Il conçoit et poursuit encore l'application, au gouvernement des sociétés, de cette loi évangélique qui reçoit ici le nom d'éthi-

que. Mais il n'élargit pas pour cela le domaine du pur droit et de l'Etat en général. Ceux-ci sont chargés uniquement d'assurer l'ordre public, c'est-à-dire le maintien de la communauté avec l'exercice régulier de la liberté, lequel implique simplement la sûreté des personnes et des propriétés. Ce qui sert à tracer ici les vraies limites c'est le principe organique, ce reflet de l'un et de la personnalité dans le multiple et l'impersonnel, et dont la connaissance expérimentale, empruntée surtout aux harmonies de l'ordre vivant, fournit à la raison un type imitable pour l'ordre humain et le bon fonctionnement du corps social. A cette loi organique d'une inépuisable fécondité que Schelling s'est attaché à mettre en lumière sous tous ses aspects, et dont Ahrens a poursuivi sur la plus grande échelle les applications au droit et aux diverses branches de l'activité il sait faire la plus large part en tout ce qui se rattache à l'obtention des fins purement naturelles ou temporelles. Mais il renferme en même temps le principe organique dans les limites inhérentes à l'activité rationnelle et au but humain qu'elle poursuit, ne demandant que des vertus appropriées à ce but. Il réduit donc ici la liberté à servir d'instrument à la raison. En ce sens, il en fait dépendre dans une juste mesure la beauté des institutions, d'autant plus parfaites que leur cachet organique s'accentuera davantage, et qu'elles seront plus frappées au coin de la personnalité, chacune suivant son rapport avec le tout. D'un autre côté, détachant de la morale la partie naturellement unie au droit, comme répondant aux nécessités d'un état social régulier, il assigne à l'autre partie reliée à la religion un caractère supérieur. Il assure ainsi à la liberté une sphère à part où elle puisse s'exercer dans sa plénitude;

et transportant ensuite l'exercice de cette liberté dans le domaine social, il pose ici l'Etat chrétien comme type idéal du perfectionnement de la communauté humaine. C'est uniquement à cet Etat qu'il confère une mission plus haute, celle de faciliter l'effort des membres de cette communauté travaillant séparément ou de concert à réaliser de plus en plus le royaume de Dieu et sa justice. Cette mission ne peut être néanmoins remplie que dans une mesure toujours imparfaite, en rapport avec l'infirmité des conditions de l'existence terrestre depuis la chute ; mais jamais elle ne peut porter atteinte à la liberté individuelle, puisqu'au contraire elle est propre à lui ouvrir un plus vaste champ.

En somme, comme résumé des grandes lignes de son œuvre philosophique et comme point de convergence de toutes ses spéculations, apparaît chez Stahl la foi au Dieu vivant. C'est ce Dieu à l'action souverainement libre et efficace duquel nous devons de percevoir le réel en nous et hors de nous, en même temps qu'en nous en détachant par notre pouvoir de causalité, nous saisissons dans la conscience l'unité absolue et l'autonomie de notre moi. Liberté en Dieu et en l'homme, action libre, création, ce sont là autant de notions premières qui dominent l'ensemble des connaissances humaines et sur la base indestructible desquelles il veut édifier une nouvelle méthode. L'affirmation de celles-ci lui fournit le suprême *criterium* du vrai dans toutes les branches de l'ordre humain.

Stahl a su éclairer d'un nouveau jour ces vérités fondamentales. En passant en revue, dans son *Histoire de la philosophie du droit*, l'opinion des principaux représentants de la science dans l'antiquité et de notre temps, la

il montre l'influence heureuse ou pernicieuse que leur admission plus ou moins complète a eue et peut avoir encore sur le droit et le gouvernement des sociétés. Il en a fait ainsi ressortir plus clairement la nécessité absolue pour le maintien de l'ordre social. Il a contribué par là à fortifier l'élément moral, à affermir les bases de l'ordre civil sur le double terrain de la foi et de la raison, travaillant par l'union de ces deux puissances à consolider les liens sociaux, et jetant les fondements d'une vaste synthèse intellectuelle qui soit pour le monde moderne ce que la somme de théologie fut pour le moyen âge.

INTRODUCTION DE L'AUTEUR

La philosophie du droit est la science du juste. Une semblable science comporte des aspects et des objets divers. On peut lui demander un ensemble méthodique de préceptes, un code supérieur de morale ou simplement une règle propre à faire apprécier à leur juste valeur les lois existantes. Mais, vérité incontestable, le juste doit, indépendamment de sa reconnaissance par les hommes, tirer de soi son existence et sa vertu propre, et sa connaissance en être autre que celle du droit en vigueur auquel il est plutôt appelé à servir de modèle et de critérium. Plusieurs en sont venus à ce point de tenir toutes les institutions pour indifférentes, moralement parlant, ou de nier que la notion du vrai et du juste soit innée à l'homme. Mais c'est une croyance sainte de l'humanité qu'il existe une justice et que nous en avons une idée, quelque limitée qu'elle soit. A l'idée répond nécessairement un objet formant en lui-même un tout logique, et qui puisse ainsi rentrer dans une branche quelconque du savoir humain.

On ne saurait aborder l'étude d'une semblable science sans tenir compte des essais et travaux antérieurs, quelque différents qu'aient été les erremens suivis et les résultats obtenus. L'homme est ainsi fait qu'il n'arrive à avoir une vraie conviction et la certitude d'atteindre le but qu'autant qu'il se sent à même de faire triompher sa manière de voir sur toutes celles qui lui sont opposées. On se voit par cela même jeté dans le courant des idées de son siècle. La recherche du juste doit tendre au même but à toutes les époques ; néanmoins chacune d'elles comporte une méthode différente suivant le degré

auquel la science est parvenue. C'est ainsi que notre temps réclame l'application d'une méthode tout autre que celle suivie dans le passé. Ce n'est pas seulement sur ce qui fait le fond de telle on telle institution que l'opinion est aujourd'hui partagée ou hésite encore à se prononcer ; on n'est pas même d'accord sur le critérium à leur appliquer ou propre à en mesurer la valeur. On s'explique par là comment notre philosophie du droit a dû de nos jours se ressentir de l'état de fluctuation des esprits, de l'incertitude qui règne dans toute branche du savoir. C'est aussi la source de cette succession rapide de systèmes se détruisant l'un l'autre, à laquelle nous avons assisté, et des attaques qu'a subies cette philosophie dans son propre domaine au point de l'ébranler dans ses fondements.

Avec l'extension du mouvement révolutionnaire à la fin du dix-huitième siècle, il s'opéra une réaction irrésistible en faveur de la liberté de pensée au nom de laquelle se produisirent les fières revendications d'une science superbe aspirant à tout dominer, et dont l'orgueil ne connut aucune borne dans la destruction de tout ce que le passé avait laissé debout. L'édifice tout entier de l'ordre moral avec la coordination harmonieuse des rapports si divers de la vie qui lui servaient de base devait crouler, pour que rien ne subsistât que ce qui est l'œuvre unique de la raison. Ce mouvement libéral poursuivit son cours jusqu'à entier épuisement des forces qui lui avaient donné naissance et jusqu'à ce qu'eût éclaté l'impuissance à reconstruire un monde nouveau sur les debris de l'ancien. On reconnut alors et l'on apprit à craindre cette puissance supérieure à nous cachée qui dirige les événements et achemine mystérieusement l'humanité à ses fins. La vie individuelle recouvra également sa valeur ; ce qu'il y avait de bon dans l'ancien régime fut rétabli. Le droit ne fut plus censé un produit de la logique et des lois de l'entendement ; il redevint un vrai principe vital pénétrant la vie nationale à toutes ses phases et ne faisant qu'un avec elle, de manière à subir tour à tour l'influence des événements. Seulement, par suite d'une réaction naturelle, il se produisit un retour sous bien des rapports abusif vers les anomalies du passé. D'un côté se voyait une haine aveugle de tout ce qui avait survécu de l'ancien régime ; de l'autre une répulsion aussi aveugle à l'égard de tout ce qui sentait le libéralisme. Les gouvernements devaient uniquement s'attacher à maintenir l'ordre existant, les jurisconsultes à connaître les institutions du temps actuel et à en sonder

les origines historiques sans se permettre de les juger. La lutte contre la philosophie de l'époque aboutissait ainsi à la réprobation de toute philosophie; mais cet exclusivisme, cette tentative d'arrêt étaient incompatibles avec le mouvement irrésistible de la vie et la continuité du progrès qui ne saurait se concevoir sans le libre contrôle de la raison. En même temps dans l'Ecole historique se faisait généralement sentir le besoin de trouver une mesure, un sûr criterium du juste, sans qu'elle aperçût néanmoins nettement d'où pourrait lui venir ce secours. C'est alors que dans la philosophie du droit une nouvelle méthode fut inaugurée avec le système de Hegel, qui combattit à la fois l'Ecole historique et l'Ecole libérale, en même temps qu'il ouvrait à la pensée des voies jusque-là inconnues. L'opposition se continue, sur le terrain de cette même philosophie, entre ces trois directions de la pensée. On voit, se rapprochant tantôt de l'une ou de l'autre, tantôt se posant comme pleinement indépendants, les écrivains qui, sans faire appel aux principes rigoureux de la science, s'attachent de préférence aux questions pratiques, et dans ce nombre les adeptes des innombrables partis politiques.

Voilà la voie qui s'ouvre aujourd'hui pour la recherche du juste, le terrain mouvant sur lequel il faut marcher. Qu'on rejette ces opinions opposées ponr en adopter une différente, ou qu'on se rallie à l'une d'elles, n'est-on pas obligé, dans les deux cas, de lutter? Le besoin se fait sentir, dès les premiers pas, de démontrer la fausseté des doctrines repoussées, de manière à les en convaincre elles-mêmes, ce qui revient à les juger. Sans une semblable justification scientifique, toute théorie encourrait le reproche d'arbitraire. Impuissante à convaincre ses contradicteurs, elle ne pourrait se tenir pour aussi assurée d'être en possession de la vérité. Il faut procéder de même dans l'étude des temps passés qui se rattachent étroitement au présent par le lien de la tradition, de telle sorte que nous ne pouvons nous dispenser de prendre à leur égard une franche attitude.

On comprend tout de suite la difficulté d'une semblable tâche. Pour que dans un conflit d'opinions on puisse se prononcer sûrement, il faut absolument qu'elles reconnaissent au-dessus d'elles un critérium commun supérieur qui soit propre à les juger. Mais les systèmes contre lesquels on doit se prémunir ont la prétention, comme servant à la réalisation d'un principe supérieur de droit, qui plus est, de la loi

par excellence de la pensée et de la connaissance, de renfermer en eux un critérium suprême qui permette de juger tout ce qui leur est opposé, et n'en reconnaissent aucun en dehors d'eux. Chacun de ceux-là a donc droit à ce qu'on lui fasse toute sorte de concessions une fois qu'on admet sa preuve du vrai. Il ne saurait en être demandé à qui la repousse ou en choisit une autre. Mais cette preuve du vrai, comment en contrôler l'exactitude? Un semblable contrôle ne reviendrait-il pas à ajouter un nouveau système aux précédents, les rejetant et rejeté par eux à son tour, qu'il s'agisse de vérification applicable à une règle de la justice ou à une loi logique? A quelle autorité soumettre les manières diverses de voir dont chacune, semblable à une ligne courbe qui se mouvant autour de son propre centre revient à son point de départ, se retranche dans ses propres limites et se suffit pleinement à elle-même? Voudrait-on faire la part du vrai dans chacune d'elles, il faudrait avoir avant tout à sa disposition un compas des plus exacts; et le trouverait-on, en réunissant ainsi ce qu'elles auraient soi-disant de bon séparément, il ne serait obtenu qu'un mélange confus de vérités sans unité, incapable de former un tout harmonique.

Tous ces systèmes, une fois que leurs auteurs y ont mis la dernière main, apparaissent comme des sphères fermées de tout côté. Il n'en est pas moins vrai qu'ils ont pris également naissance dans ce monde, et bien qu'ils se posent à l'envi comme le principe et l'unique fin du mouvement de la pensée, ils ont en dehors d'eux une origine de fait, ne s'étant pas formés tout seuls. Ils sont évidemment l'œuvre d'un homme. Ils doivent donc nécessairement répondre à quelque mobile, à quelque besoin de la nature humaine et être destinés à y satisfaire. A cette condition seule ils peuvent se promettre quelque durée. Leur raison d'être véritable doit être uniquement cherchée non dans des données générales et *à priori* de la pensée, mais dans ce mobile secret que le penseur trouve dans le fond le plus intime de sa personnalité. C'est là ce qui en fait le propre et qu'ils ne sauraient sacrifier. Cette raison d'être forme à elle seule la base de la méthode scientifique qui leur sert d'instrument, de l'ensemble de leurs preuves logiques et démonstratives, en un mot en donne la pleine intelligence. La naissance des systèmes divers s'explique donc par la loi historique du progrès qui fait prévaloir tour à tour tel ou tel élément de l'ordre spirituel et moral, tel ou tel mobile de l'être humain. Ce qui produit

et fait vivre une doctrine philosophique est donc par cela même supérieur à la doctrine elle-même, puisque ce dernier terme dépend du premier dans son existence. Les deux ont donc une mesure commune, et cette mesure c'est l'élément de fait seul qui peut la fournir. *Le bien est le bien et le mal est le mal* : voilà une vérité qui ne saurait se démontrer logiquement, mais s'impose plutôt à tous en fait, par cela seul que la première source du bien possède en même temps la toute puissance. Si l'humanité pouvait en fait s'affranchir de semblables vérités et de la puissance qui les maintient en vigueur, il n'y aurait plus aucune raison de les conserver dans la science. La loi historique dans l'ensemble de ses évolutions, et la nature humaine avec ses caractères constitutifs, voilà ce qui sert à juger le fond de toute philosophie et par suite cette dernière elle-même. La science doit, comme le saint de la légende, finir toujours par trouver son maître.

Il est absolument impossible de concilier entre eux les différents systèmes. Le vrai et le faux ne sauraient s'unir : pas d'alliance concevable entre ces principes opposés. Quant au mobile qui a contribué à la formation de chaque système, on ne saurait dire de lui *à priori* que de sa nature il doit exclure tous les autres. Il est, au contraire, à présumer que chaque mobile a la vérité peur soi, puisqu'en fait il se rencontre dans l'homme et qu'il répond à la loi du développement historique. Seulement il n'est plus vrai dans son produit, en tant qu'il a opéré à l'exclusion des autres qui avaient le même droit de produire. S'il se rencontrait comme mobile producteur un besoin plus profond, plus étendu, propre à renfermer en soi toutes les aspirations essentielles de notre nature, on comprend que la doctrine philosophique qui donnerait satisfaction à ce besoin et par cela même à tous les autres serait la plus sûre. Elle se relierait à toutes les autres comme formant entre elles un trait d'union, et jouerait un rôle de médiateur rapprochant non leurs affirmations diverses, mais les causes déterminantes ou principes efficients de chacune d'elles à la lumière desquels seulement peuvent apparaître leurs vrais et leurs faux résultats. Cet ensemble de causes déterminantes tirées des qualités si variées de l'être moral et spirituel, livrerait en effet le fond véritable et primordial de l'homme, fond qui donne naissance à tous les mobiles et besoins de son activité et les fait ensuite refluer vers leur source. La manière de voir la plus sûre, ce n'est pas celle seulement qui présente en soi un tout bien coordonné et rigoureusement logi-

que, mais bien plutôt celle qui répondant à la totalité des facultés de l'homme fait comprendre en même temps la raison d'être de toutes les autres. Il faut se placer au point le plus élevé pour se procurer avec un vaste horizon cette vue d'ensemble.

Il s'agit donc de représenter dans leur genèse nos doctrines philosophiques du droit. La connaissance de la succession historique des systèmes ne suffit pas ici. Il faut plutôt s'attacher à découvrir leur origine propre, leur principe formateur, les mobiles de l'être humain qui leur ont donné naissance. Il ne saurait, par suite, être question de donner ici l'énumération complète des écrivains et de leurs opinions, mais bien plutôt d'étudier à fond les Ecoles ou méthodes qui ont marqué dans la science. Pour chaque système on doit se demander non pas tant quelles institutions il tient pour justes que cela même qui est pour lui le juste et d'où il tire cette connaissance.

A cette condition seule les enseignements de passé peuvent préparer de fécondes améliorations pour l'avenir.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE DU DROIT

LIVRE PREMIER

PHILOSOPHIE DU DROIT CHEZ LES GRECS

L'Idéalisme et l'Empirisme

SECTION PREMIÈRE.

EXAMEN DE LA DOCTRINE DE PLATON.

Sommaire : Les idées et leur connaissance. — Influence de l'idéalisme sur la doctrine du droit public et privé. — La *République* de Platon. — Appréciation critique de cette œuvre.

Notre œil reçoit la lumière et témoigne de la lumière. Mais il n'est pas la lumière et n'a point fait la lumière. Le soleil irradie sa lumière, donne aux choses la couleur en les rendant visibles et à notre œil la capacité de les contempler. De la même manière, l'idée est la cause première du bien. Elle est la reine du monde spirituel, comme le soleil est le roi du monde matériel. Que dis-je? elle a produit d'abord ce premier monde et s'est en quelque sorte reflétée comme lumière et soleil dans le second. C'est elle seule qui fait distinguer le bien du mal, le vrai du faux, de même qu'à la lumière ressort la différence de couleur. Notre esprit témoigne de l'idée, mais n'est pas l'idée ;

de là lui est venu seulement le discernement moral et intellectuel. Et si elle cessait d'éclairer le monde, l'esprit ne saurait plus voir le bien et le mal, comme l'œil est impuissant à distinguer les couleurs et les objets lorsque le soleil vient à s'éclipser ou disparaît de l'horizon, quoique ses propriétés visuelles restent entières. — Cette image est empruntée à Platon, qui la développe dans son sixième livre de la *République*.

L'idée a donc une existence et par suite une nature, une détermination hors de la faculté par le moyen de laquelle elle se révèle à nous, et elle doit, par suite, être aussi en ce sens reconnue comme ayant une unité indépendante. Nul ne demande à l'œil l'origine du soleil et de la lumière ou la preuve de leur existence. Platon ne cherche ni ne trouve pareillement l'essence du bien dans la raison. Mais cette essence est bien plutôt elle-même primordiale et de première source; elle se rend présente à l'esprit qui ainsi en a connaissance, sans que rien en nous implique son existence, sa nécessité d'être. Les lois et l'organisation de l'œil ne seraient d'aucune utilité s'il en était réduit à lui-même; c'est seulement la lumière qui suscite en lui la force visuelle. De même, c'est seulement l'idée qui éveille en nous la faculté de discerner le bien et le mal, la puissance d'intuition de l'esprit. Cette faculté n'existe point à l'état virtuel, de même qu'on ne saurait concevoir dans l'œil une faculté virtuelle de voir ou qui aurait en elle-même son efficacité. Mais elle n'est qu'à l'état actif et tant que l'objet qui est hors de lui à l'instar des rayons du soleil le pénètre. Si la lumière et la couleur n'étaient rien que ce qui est déjà inhérent à la constitution de la fonction visuelle, d'où viendrait leur éclat propre et la joie qu'elles donnent à *qui les voit?* Dès l'instant que l'idée est quelque chose hors des lois et déterminations de l'esprit, pourquoi serait-elle réduite à n'en être que le complément? Pourquoi le bien et le juste n'auraient-ils qu'une existence purement logique ou seraient purement un ensemble de règles générales de l'entendement sans un objet spécial? L'idée agit dans sa nature propre et rien ne l'empêche d'être infiniment riche en elle-même comme le soleil et de briser ses rayons en une multiplicité innombrable de couleurs.

La justice n'est donc pour Platon ni une règle, ni un sys-

tème de règles, mais bien plutôt comme le foyer concentrique réflecteur d'actes divers absolument déterminés, qui comme autant de rayons convergent vers un même centre. Partant sa *République* est le modèle de la manière concrète de traiter un sujet. Il nous représente ses citoyens jusque dans les plus petits détails de leur vie, nous fait assister à leurs travaux d'ordre matériel et intellectuel, nous initie à la satisfaction de leurs besoins, à la manière dont ils sont élevés et instruits, nous montre ce qu'ils tiennent pour bon et estimable ou pour mauvais et méprisable. La constitution et la forme politique de l'Etat sont en harmonie avec ce genre de vie et ne font qu'un avec lui; elles conviennent aussi peu à d'autres citoyens, que ceux-ci pourraient vivre sous un régime différent du leur. Il est impossible de distinguer ce qui dans un pareil Etat forme le côté essentiel, idéal, et ce qui n'est que le côté contingent et phénoménal. Car si on en détachait un point fondamental pour ne voir en lui que cet éternel, cet immuable, on serait loin de répondre à la pensée de Platon. Tout en faisant un devoir général pour les particuliers de se dévouer au tout et en trouvant dans d'autres principes de ce genre exposés dans toute leur nudité, le vrai par excellence et le beau, il exige ici un mode particulier de dévouement, un mode spécial d'activité au milieu de l'immense variété des occupations humaines. L'idéal est spécialisé, d'un caractère tout particulier approprié même au temps de son accomplissement, à ce point qu'il implique comme condition essentielle un degré spécial de vertu et de mérité des gouvernants dont les personnes changent néanmoins, tandis que les principes généraux de la constitution demeurent. Des hommes sages valent mieux que de sages lois : c'est ce que reconnaît tout homme de bonne foi; c'est ce qui se montre dans cette œuvre de science, et l'idée que se fait Platon de son Etat modèle implique que les sages le gouvernent. Qui plus est, point de règles formulées dans cet Etat pour le règlement des relations des citoyens entre eux. On s'en remet ici, dans les cas divers qui peuvent se présenter, au tact sûr des hommes les mieux élevés. Il faut donc bien se garder de penser que le juste serait contenu dans les principes généraux que l'Etat

consacre par ses lois et fait passer dans sa coustitution. On doit plutôt entendre par le juste cette réalisation vivante du bien telle que la comporte une activité actuelle ou qui se détermine en fait, réalisation qui n'a rien de commun avec l'ensemble des règles permanentes inhérentes à la vie publique et avec leur savante coordination. La méthode scientifique de Platon qui lui sert à trouver des institutions, à en vérifier et démontrer le mérite est on ne peut plus éloignée du procédé logique qui, une disposition étant donnée, en fait découler nécessairement telle ou telle autre disposition. Il s'attache avant tout à juger de leur degré d'efficacité réelle, et apprécie si cette efficacité peut suffire pour la réalisation des conditions qu'il veut dans le tout. Car l'idée du bien et du juste étant autre chose que les lois mêmes de l'entendement, pourquoi eût-il été obligé de suivre les règles du syllogisme, de telle sorte qu'un troisième terme fût toujours appelé par deux qui précèdent? L'unité de volonté ne contribue-t-elle pas plutôt dans son système à mieux assurer le libre jeu du tout, si nombreuses que soient ses parties contributives? La construction d'un raisonnement selon le procédé logique ressemble à celle d'un bâtiment où l'inférieur supporte toujours le supérieur sans être porté par lui. On dirait que l'idée est comme un corps vivant dont les membres dépendent les uns des autres et ne font qu'un tout en s'assistant mutuellement. L'analogie que Platon s'efforce d'établir entre l'unité concrète de l'être humain et celle de l'Etat fait clairement comprendre qu'il ne cherche point l'unité logique, mais bien plutôt l'unité organique ou vivante. Son type de l'Etat est mis au jour d'emblée et complet dans toutes ses parties, comme la sagesse sort de la tête de Jupiter. Le modèle idéal sur lequel Platon forme sa République et toutes les imitations de ce modèle par d'autres n'ont donc pareillement rien de commun avec le type impliqué par les idées abstraites et les théories modernes de l'Etat. On peut considérer ce dernier type comme se rapprochant le plus de l'immuable, le premier comme celui par excellence de l'action à l'encontre duquel l'autre implique l'emploi de règles purement mécaniques, formelles, et par cela seul applicables à tout contenu, comme le serait une liberté égale pour tous. Le type idéal et vivant n'appelle pour sa réalisation l'application

d'aucune règle fixe, et ne saurait s'en contenter pas plus que d'une matière qui ne serait pas elle-même pleinement conforme à l'idée et modelée sur elle. Tout esprit logique peut donc introduire dans un pays la justice de Kant ou d'Hegel. Mais celui-là là devrait être pourvu de la puissance créatrice qui entreprendrait de former des Etats à la manière de Platon ou d'après une philosophie de droit conforme à ses conceptions. Aussi le premier modèle doit-il simplement tendre à réaliser la stabilité la plus parfaite. Il faut, en effet, que les institutions réelles cadrent et puissent cadrer d'une manière rigoureusement exacte avec les principes généraux de cette justice, et cette justice, pour ressembler au modèle, doit passer également dans l'action. L'œuvre d'imitation doit être pénétrée du même esprit, de la même action souveraine que le modèle. C'est ainsi que le portrait d'un peintre ne saurait en relief reproduire pleinement le modèle humain ; mais il doit produire le même effet d'ensemble que la personne de ce modèle, en un mot faire sur le spectateur une impression analogue à celui de la vue de cette personne elle-même. La question de la possibilité d'application absolue ne saurait se poser par rapport à la République de Platon qui repousse un semblable critérium. Car l'important, ce n'est pas pour lui l'*exécution à la lettre* des lois qu'il propose, c'est bien plutôt qu'un Etat dans l'ordre réel ou pratique soit pénétré du même esprit, ait sur ses membres le même degré d'autorité morale et par son régime produise les mêmes impressions sur le spectateur que l'Etat dont il esquisse le plan d'organisation. Voilà une chose praticable, et si elle ne pouvait être pleinement obtenue, rien ne s'opposerait du moins à ce que les Etats s'organisassent de manière à se rapprocher le plus de ce modèle. Et néanmoins, en fait, cette conception de l'Etat de Platon n'est autre que celle servant de fondement réel aux Etats grecs qui, à l'époque de leur éclat et de leur prospérité, concouraient à l'envi avec plus ou moins de succès à en réaliser le modèle.

Il est devenu de mode, au temps actuel, de considérer la forme réelle des choses comme l'unique représentation du bien et du juste, en ce sens qu'on n'accorde pas plus aux choses d'existence sans l'idée qu'à l'idée d'existence sans les cho-

ses. On a tenté d'appliquer un semblable critérium aux idées de Platon : seulement, d'après Platon, si l'idée a produit tous les êtres, sa propre essence n'est point dépendante de ce qu'elle a produit. Elle n'est pas purement un aspect, un fondement, une forme ou force intime du produit, mais bien plutôt une existence réelle indépendante, comme le soleil ne serait pas moins le soleil, à défaut d'objets à éclairer ou de plantes à faire pousser, ou d'œil pour le contempler. Dans Platon se manifeste ouvertement cette répugnance profonde qu'a tout grand cœur à se contenter des choses terrestres. Son idéal ne subsiste nulle part dans le monde ; il n'en pouvait même représenter la propre image telle que la contemplait son œil intérieur. Le monde réel qui ne saurait le contenir ou l'égaler doit seulement s'efforcer de se modeler sur lui. La connaissance de cet idéal n'est donc pas comparable à celle qu'on peut avoir d'un objet réellement existant, mais bien plutôt à celle d'un objet non actuellement réalisé, mais qui le sera peut-être un jour. Elle est donc en ce sens une vue anticipée.

Ce type de l'Etat qu'entrevoit l'esprit de Platon appelle la plénitude des facultés diverses inhérentes à l'être humain, chacune se déployant à sa manière dans sa liberté complète, tandis que toutes réunies dans leur activité et confondant leurs efforts convergent vers un même but, et subissent dans une juste mesure la même influence régulatrice. La justice (nous aimerions mieux employer le terme de perfection) est justement pour l'Etat ce qu'elle est pour l'homme pris individuellement. La première condition est que chacun puisse sans obstacle développer ses aptitudes innées, afin qu'aucune force ne demeure sans emploi et que tous les trésors de vie que la nature a mis dans l'homme se déploient librement. L'autre condition, c'est que chaque homme se voie assigner la place qui lui convient, et qu'il se meuve ainsi dans sa véritable et propre sphère. La dernière enfin, c'est que ces activités multiples limitées les unes par les autres, et se complétant mutuellement, soient régies toutes ensemble par une unité de volonté et de but, que l'Etat soit réellement un Etat.

Les citoyens sont en conséquence répartis en deux classes principales, l'une affectée aux humbles occupations que com-

porte la satisfaction des intérêts matériels (les cultivateurs, les tailleurs de pierres, les potiers, etc.), l'autre affectée aux fonctions supérieures soit de la protection qu'assure à l'intérieur une armée vigilante, soit de la direction spirituelle, les gardiens. La séparation entre ces classes s'opère conformément à la justice, puisque à chacune est attribuée la fonction à laquelle elle est appelée par sa nature. Aussi, dans la classe inférieure, la vocation n'est-elle pas laissée au choix propre, mais assignée selon les aptitudes et les capacités, afin que tout genre d'occupation ait sa pleine perfection. Les citoyens sont non moins rangés dans la classe supérieure ou inférieure selon qu'ils sont plus ou moins bien doués par la nature, selon leurs aptitudes morales et intellectuelles. Car quelques âmes sont naturellement faites d'or, d'autres d'argent, d'autres d'un moindre métal. La répartition dans les deux classes est héréditaire, parce qu'il n'y a que les nobles races qui poussent de nobles rejetons, et qu'ici encore on doit prendre des moyens préventifs pour empêcher la dégénération. Cela n'empêche pas néanmoins que des membres de la classe supérieure ne puissent, s'ils dégénèrent, descendre à la classe inférieure, et les membres de celle-ci monter à la classe supérieure, s'ils s'ennoblissent. Il n'est besoin d'insister davantage sur la classe inférieure. Elle forme, du point de vue grec, la couche principale qui, jetée et enfoncée dans le sol, forme le fondement sur lequel s'élève toute la majesté de l'édifice. La classe gouvernante des gardiens compose à elle seule l'Etat, à proprement parler. C'est elle seule qui représente et assure le perfectionnement de la communauté humaine. Ses membres sont déchargés de tout soin vulgaire, de toute basse occupation; l'Etat pourvoit à leurs besoins. Dès leur enfance, ils reçoivent l'éducation la plus soignée. La gymnastique et la musique développent pleinement toutes leurs aptitudes physiques et spirituelles. Toute pensée généreuse est cultivée en eux, tout sentiment bas ou de nature à troubler la pureté de l'âme écarté. La poésie elle-même, dans l'ensemble de ses fictions, n'est point tolérée comme mettant en péril l'intérêt de la vérité et la diguité humaine.

Le complet déploiement des forces avec leur juste répartition

qui résulte d'une semblable organisation reçoit son suprême couronnement de l'unité du but à la réalisation duquel elles doivent concourir. Toutes doivent uniquement converger vers le tout, vers l'Etat, et non se laisser diriger par un mobile intéressé ou personnel quelconque. Les citoyens ne sont pas pour eux-mêmes un but, mais ils doivent se considérer comme purs moyens relativement à l'Etat. Spécialement la classe supérieure des gardiens qui représentent l'Etat tout entier est tenue de se sacrifier et de se dévouer pleinement à lui ; il ne leur est point permis d'écouter le moindre intérêt personnel. — Ils ne pouvaient voyager pour leurs affaires particulières, faire usage de l'or et de l'argent, posséder aucune fortune propre ; même les biens de la famille ne sauraient être reconnus parmi eux. — Les mariages sont saints, dit Platon ; mais les plus saints sont ceux qui sont les plus avantageux à l'Etat. Par suite il faut établir la *communauté* des des *femmes* et des *enfants*, afin que nul n'ait plus de souci et de désir se rapportant à lui seul et qui n'intéresse pas en même temps touts les autres. Nul ne doit savoir qui est son père, qui est son fils, afin que tous se considèrent comme père et fils, et qu'un même amour de famille embrasse dans son unité tous les membres de la commmunauté. Il faut que l'Etat devienne réellement un Etat, et tous les Etats que l'on rencontre dans le monde réel ne méritent pas ce nom ; car chacun d'eux en comprend en quelque sorte plusieurs, et avant tout deux, celui des pauvres et celui des riches, mais ensuite un nombre infini d'autres, presque autant que d'individus. Un semblable Etat doit ainsi, principalement dans son élément le plus véritable, la classe des gardiens, donner carrière à toutes les nobles aptitudes, au courage, à la prudence, à la mansuétude, à l'amour de la patrie, etc. — Chacune d'elles doit avoir son emploi et remplir le rôle qui lui est attribué par la nature. La prudence doit prendre les résolutions, le courage les mettre à exécution. La faculté tenue pour supérieure est appelée par l'idée à commander, celle qui doit le service à obéir, et il faut veiller à ce qu'aucune, en dépassant sa propre sphère, n'empiète sur celle des autres ; et c'est en cela que consiste la justice, à la prendre dans son sens propre le plus restreint. Mais

pour que cette juste mesure soit gardée et que les activités diverses soient ramenées vers un même but, il est nécessaire que les sages soient à la tête de l'Etat; et par sages il faut entendre ceux qui ne se laissent guider ni par la soif de l'argent et des plaisirs, ni par la crainte de la mort, mais qui, bien doués sous le rapport de l'esprit et des facultés de l'entendement, s'efforcent de connaître et de pratiquer le bien, cherchant non ce qui brille, mais la vérité, s'élevant au-dessus de tout ce qui est passager et périssable pour n'aspirer qu'à l'éternel et à l'immuable. Ceux-ci, pénétrés de la grandeur de l'Etat et incapables de céder au moindre mobile égoïste, assureraient au mouvement convergent de toutes les sphères de l'activité sociale la vraie harmonie vitale; en eux est atteint l'apogée de l'Etat de Platon. Ainsi se réalise le culte véritable et constant, on pourrait dire enthousiaste, que les hommes ont pour l'idée du bien réalisée dans la majesté de l'Etat qu'ils forment et qui les forme à son tour à son image.

Ce que Platon nomme la justice de l'Etat en est plutôt la beauté. Voici, en effet, ce qui distingue le juste et le beau : le beau, c'est cette unité du tout obtenue d'une manière inconsciente à travers l'infinie diversité des existences et des facultés, en dehors de la satisfaction de chacun des membres dans ce tout. Le juste laisse à tout être une existence propre, une satisfaction et un mouvement indépendants, afin que cet être, devenant à son tour un tout, sache librement se rattacher au tout supérieur. Mais ceci ne se rencontre pas dans l'Etat de Platon. Il sacrifie l'homme, son bonheur, sa liberté, même son perfectionnement moral propre. Car cet Etat ne subsiste que pour lui-même, pour la splendeur de son développement, et le citoyen est uniquement destiné à s'emboîter comme une sorte de membre subalterne dans le magnifique ensemble de son organisme. Il a ainsi, avant tout, le caractère représentatif. Il est une œuvre d'art qui paraît moins exister pour ses parties propres que comme tout visible s'imposant à l'admiration du spectateur.

Mais c'est une loi éternelle que le plan par lequel on veut même obtenir la vraie unité sociale, s'il ne peut être poursuivi pleinement sans blesser autrui, se détruit par cela même. Dès

l'instant que Platon ne respecte pas les intérêts de l'homme individuel, il se rend justement par là impuissant à atteindre son but propre par excellence, l'harmonie intérieure de toutes les parties de l'Etat.

Platon veut sans doute que son Etat réalise une harmonie supérieure à celle de la nature ; mais il ne pourrait y arriver qu'autant que cet Etat formât en même temps le royaume de la vraie liberté, de façon à ce que la beauté de son édifice ne se borne pas à reproduire celle de la nature, mais qu'elle soit en quelque sorte une beauté toute nouvelle formée par des êtres libres, aspirant à chaque moment de toute l'énergie de de leur volonté à la réaliser. Mais ceci ne saurait s'obtenir de ses institutions. Nulle part ne sont reconnus un droit et une faculté d'option aux citoyens ; chacun obtient une place qu'il doit forcément remplir, non celle qu'il pourrait remplir. Nulle protection assurée à la personne : on n'a égard qu'aux aptitudes qu'elle possède, même sans la consulter et contre sa volonté, de telle sorte qu'ici ce n'est pas tant elle-même qu'on veut protéger que l'objet de premier intérêt auquel doit servir telle ou telle aptitude. Il ne s'inquiète nullement que les citoyens soient eux-mêmes initiés chacun pour sa part à la connaissance du grand tout harmonique qu'ils sont appelés à former. En enlevant à l'ordre des gouvernants tout tout ce qui peut être mis à la disposition de l'homme, toute possession et le désintéressant absolument, il leur enlève même la possibilité de se dévouer utilement à l'Etat ; il les rend besoigneux au lieu d'en faire des hommes généreux. L'harmonie consiste, comme l'objecte très-bien Aristote, non dans l'uniformité constante des tons, mais bien plutôt dans la multiplicité des tons concourant à former un accord, dans la vibration de plusieurs cordes à l'unisson. Il faut donc que l'Etat non-seulement soit un, comme Platon le veut, mais en même temps aussi multiple, pour réaliser la beauté et l'harmonie. Il doit se composer d'hommes choisissant librement et agissant de leur pleine volonté. En sacrifiant cette condition, Platon rabaisse en réalité l'Etat et le fait descendre au niveau de la nature et des beautés propres à celles-ci. Il ne se préoccupe nullement d'assurer le bonheur des citoyens, par

exemple ne s'inquiète pas de savoir si la position qu'il assigne à la classe des gardiens sera de nature à la satisfaire ; il va même plus loin, laissant mourir les hommes de complexion faible comme incapables de servir l'Etat, et bannissant même les médecins qui, par leurs soins, prolongeraient une vie inutile. Pour justifier de pareilles extrémités, il croit qu'il suffit de dire que la bonne santé de tous procure d'elle-même le vrai bonheur des individus et que peu importe le bien de telle ou telle classe, pourvu que l'Etat réponde à son idéal de perfection. Mais cet idéal exige que le bonheur des hommes soit aussi assuré, et qu'on prenne les moyens propres à le réaliser, ce bonheur seul étant le dernier et suprême but à atteindre. Des duretés pareilles à celle qu'il propose n'ont rien de beau assurément. La puissance de la nature fait passer son niveau destructeur sur l'être vivant, et n'en demeure pas moins belle et sublime. Mais l'institution humaine ne saurait, sans produire un effet choquant, imiter ce défaut absolu de ménagement. Aristote blâme Platon de faire élever les gardiens dans des sentiments de douceur à l'égard de leurs compatriotes à l'intérieur, et de leur inculquer des sentiments de véritable férocité à l'égard des ennemis du dehors, un caractère inhumain n'étant en aucun cas tolérable. Une institution de ce genre ne présente plus pour nous aucun intérêt, sauf qu'elle amène à trancher le point capital de savoir si le perfectionnement de l'homme doit passer avant tout ou si c'est l'Etat qui doit avoir la primauté. Platon n'a que faire du perfectionnement moral des guerriers, mais l'important pour lui est le développement de la force guerrière dans l'Etat. Alors même que cette animosité entretenue contre les étrangers allât directement contre un semblable perfectionnement moral, Platon ne l'en exige pas moins, parce que la nature humaine déploie habituellement plus d'énergie en poursuivant une direction exclusive. Mais il y a encore une chose plus choquante que tout le reste : c'est l'éducation virile des femmes qui, comme les hommes, sont formées à la guerre et à la défense du pays. Il n'est permis à personne de devenir ce qu'il serait comme homme obéissant à sa nature propre, mais seulement ce qui est le plus avantageux à l'Etat. Ce n'est pas

seulement le perfectionnement des hommes pris individuellement qui est sacrifié à celui de l'Etat : c'est encore le plein développement des branches de l'activité humaine pour lesquelles, non moins que pour l'Etat, il est exigé qu'elles remplissent leur destination purement naturelle. Le lien de la famille est détruit pour rendre impossible tout intérêt particulier ou personnel. La poésie est bannie parce que, imitatrice aussi bien du bas ou trivial que de ce qu'il y a de sublime, elle n'est guère propre à assurer la pureté et la droiture de l'âme réclamée par l'Etat en question. L'unité et la parfaite symétrie ne sauraient être ici une compensation au manque de ressort et d'élan et à la profanation des rapports les plus saints de la vie. — L'Etat de Platon eût atteint à une beauté supérieure s'il ne se fût pas contenté de viser à la simple beauté naturelle et à l'admiration qu'elle comporte, mais se fût efforcé de faire prévaloir la liberté et l'humanité. Car le bien doit aussi, d'après Platon, être, en fait de beauté, encore supérieur au beau lui-même. Pour un esprit élevé, toutes ces institutions de la vie publique impliquent un dévouement absolu et illimité sans le moindre retour sur soi-même. Mais en érigeant l'Etat en objet de ce dévouement, Platon met une sorte d'entité aveugle au-dessus de l'homme incapable de sentir un semblable dévouement et d'y répondre. Combien plus vrai et plus humain est cet adage : « L'homme n'est point fait pour la loi, mais bien plutôt c'est la loi qui est faite pour l'homme! »

La doctrine de Platon n'échappe pas à un écueil : c'est qu'en voulant s'efforcer de réaliser l'idée, il lui substitue sans s'en douter l'idéal. L'idéal, en effet, n'est que la perfection imaginée par l'homme à la différence de la perfection assignée par Dieu comme terme ou que comporte le plan divin. L'idéal a donc bien un trait par lequel il s'élève au-dessus de la réalité et de tout ce qui s'attache à elle de malet de vulgaire ; mais il a aussi un côté par où il contredit et choque l'ordre naturel, partant la vraie loi de perfectionnement qui fait qu'il reste bien loin en arrière de la réalité. De cette manière, Platon conçoit comme idéal humain une perfection inhérente au dévouement et au dépouillement absolu pour l'Etat, laquelle l'emporte de beau-

coup sans doute sur l'instinct égoïste, mais n'en consacre pas moins la violation du droit de la personnalité et du libre choix des vocations en même temps qu'il brise les liens de famille qui ont été établis par Dieu.

En dépit de tous ces défauts, la doctrine politique de Platon n'en reste pas moins un modèle et un guide salutaire pour les siècles suivants par les fins véritables qu'elle pose et dont la science se vit privée dans la suite. Cette doctrine comporte en même temps le développement positif des facultés ou aptitudes humaines, la beauté des formes de la constitution et la formation d'un esprit public dirigeant et suscitant les dévouements, par cela même qu'elle en fait des conditions de la vie publique.

SECTION II.

ARISTOTE.

L'idée platonicienne du bien va au delà du présent, et seule elle donne une vue anticipée qui met l'esprit en état d'en entrevoir la réalisation dans l'avenir ; mais cette vue, essentiellement propre à Platon, manque à Aristote. Il doit donc puiser la connaissance du juste dans le présent, lequel est jugé avec impartialité et sans prévention enthousiaste. Sa base est le monde réel, tel qu'il est, et les lois qui le conservent et le régissent visiblement. L'idée première et la mesure du juste n'est pas pour lui un type librement conçu qui, n'étant pas encore atteint et peut-être irréalisable même dans l'avenir, plane bien au-dessus de la réalité. C'est bien plutôt la nature elle-même dont les lois régissent l'ordre physique et les rapports de la vie humaine. Le juste c'est ce qui est conforme à ces lois, d'où la maxime : *Rien ne peut être bon et avantageux qui soit contraire à la nature.* Il tire ainsi la loi éthique de la loi naturelle. Elles ont toutes deux pour lui un seul et même contenu, sauf que dans le premier cas ce sont des êtres pouvant se déterminer librement qui l'observent.

L'admission de ce principe implique en lui-même *à priori* quelque chose de contradictoire. La nature, en effet, opère avec une force irrésistible. Toutes les fois qu'elle agit, il ne saurait

donc y avoir de choix, de détermination libre, partant, point de loi éthique concevable. S'il y a au contraire choix et détermination, ce qu'implique l'observation de la loi morale, la nature se retire par cela même à l'arrière-plan et n'impose plus ses règles. D'un autre côté, la nature peut faire surgir des mobiles qui ne s'accordent pas entre eux. Le sentiment de conservation personnelle et l'amour qui se sacrifie sont tous deux son œuvre, et il est certain que la morale demande justement le plus souvent qu'on surmonte un instinct naturel. Si donc de ces mobiles qui sont en lutte l'un l'emporte par suite du libre choix, on était amené à supposer qu'il devait y avoir une autre règle que celle inhérente à la nature, une loi éthique, à proprement parler, était comme latente et surgissait à un moment donné pour motiver la résolution. Aristote n'a que faire d'une semblable loi. Ces contradictions et conflits n'ont de fondement qu'autant qu'on envisage les actions de l'homme pris individuellement. Mais pour Aristote la mesure du juste, c'est la nature et le but vers lequel elle tend dans l'ensemble de ses sphères. La création tout entière est pénétrée d'une force active qui, à envisager le tout, agit en parfait accord avec elle-même, bien qu'elle puisse en apparence et dans l'individu présenter des caractères contradictoires. La nature inconsciente montre partout une tendance au développement et un besoin de conservation, d'extension, d'amplification de la vie, qui font que les créatures se maintiennent dans l'existence et se multiplient. Une semblable tendance s'observe dans la sphère des êtres spirituels. C'est elle qui pousse les hommes, par la nécessité du besoin, à former entre eux des liens de société, depuis la famille due aux premiers instincts de conservation jusqu'aux diverses formes si variées des relations de la vie sociale. La nature tend toujours à une vie plus riche, à la multiplicité des formes, au développement. Quoique paraissant aller parfois contre son propre but elle détruit ici et là des êtres et semble vouloir replonger ses formations dans l'élément simple d'où elle les avait tirés. Il est donc conforme à la nature de mettre obstacle aux envahissements de la matière inorganique et de préserver contre eux le règne végétal. Il est aussi conforme à la nature d'assurer la victoire sur les écarts de l'égoïsme ou de

l'individualisme à cette tendance à la formation des liens sociaux et des institutions qu'impliquent ces liens dans l'ordre moral et spirituel. Sans doute c'est un instinct naturel auquel l'homme obéit en s'efforçant d'augmenter incessamment sa fortune, le luxe et le confortable de sa vie, toute activité tendant à son développement ; mais la loi générale de la nature pose ici des bornes en montrant que la fortune ne doit servir que pour la conservation de l'individu, de la famille et de l'Etat (1). Aristote n'a donc besoin d'aucun critérium autre que celui fourni par la réalité, laquelle lui suffit parfaitement, dès l'instant qu'il en dégage le général, et reconnaît comme tel ce qu'elle veut véritablement et ce qui doit être. Il n'y a pas ici impulsion irrésistible ; l'individu demeure libre de suivre ou non cette loi générale, et cela n'est pas en soi contradictoire. Les instincts qui se combattent dans la sphère individuelle n'ont rien du caractère absolu de cette loi générale dont les prescriptions ne sauraient évidemment être dépassées par celles de l'ordre moral. Il suit clairement de là que les prescriptions qu'elle implique ne sauraient rester en dehors du cadre qu'elle embrasse dans l'ordre moral, mais répondent plutôt elles-mêmes à ce qu'il est censé impliquer.

Le critérium d'Aristote est donc le but de la nature (τέλος). C'est quelque chose de tout autre que ce qu'on entend ordinairement par la conformation au but (téléologie). C'est un but inhérent à la chose elle-même (objectif) et non un but subjectif, celui que l'homme se propose arbitrairement, de telle sorte que les formations naturelles ou institutions sociales tendent à un but qui, à mesure qu'elles se développent, ressort toujours davantage. Ce but n'est donc point en dehors d'elles, mais en fait plutôt partie intégrante, et en ce sens nulle chose ne doit être considérée par rapport à lui comme un pur moyen ou comme entièrement dépourvu en soi de valeur. La méthode d'Aristote est donc l'observation. Il étudie les phénomènes de la nature pour en dégager, au moyen de leur analyse et de leur comparaison, ce qui est la vraie loi constante, la fin de la nature. D'après ce critérium et suivant

(1) **Voyez le 1er livre de la *Politique*.**

cette méthode, il examine les rapports de la vie humaine en commençant par les plus simples et s'élevant successivement aux plus riches, aux plus complexes, et il déduit de là la doctrine de l'Etat.

Le premier rapport de la vie humaine qu'engendre la nature est l'union de l'homme et de la femme ayant pour but la propagation de l'espèce. A cette union se rattache le rapport entre parents et enfants et le rapport entre maîtres et esclaves. Le premier diffère essentiellement du second, en ce qu'il tourne à l'avantage des deux parties, de celle qui obéit comme de celle qui commande, tandis que l'autre ne sert au contraire qu'à l'avantage du maître. La nature, d'un autre côté, pousse à la formation de plus vastes unions, telles que celles formées par des communes, des bourgades, et finalement par l'Etat (Etat et cité ayant chez les Grecs un sens équivalent). L'Etat est le rapport suprême ; il est le total accomplissement du but que la nature poursuivait dans les rapports précédents. Car lui seul se suffit pleinement à lui-même (αὐτάρκεια), tandis que ceux-là appellent chacun à leur tour un autre rapport plus ample qui les maintienne ou protége. Partant, l'Etat est le dernier but de la nature et l'homme est un être fait pour l'Etat (πολιτικόν ζῶον). Qui voudrait vivre hors de l'Etat devrait être d'un ordre supérieur ou inférieur à celui de l'homme. L'Etat est donc avant l'homme, ce qui veut dire que c'est l'Etat que la nature, alors qu'elle commence par l'être individuel humain, a déjà en vue et vers lequel elle tend comme but final, suivant sa manière constante d'agir d'après laquelle elle rapporte uniquement la partie au tout et ne poursuit dans la partie que la réalisation du tout. Le but de l'Etat est avant tout la conservation (ζῆν) de ses citoyens et ensuite leur bien-être (εὖ ζῆν). Ce dernier exige plusieurs conditions de l'ordre matériel : bon terroir, climat favorable et autres de ce genre, et par-dessus tout la vertu ; car c'est en elle et non dans les biens extérieurs que se trouve la satisfaction et le bonheur. Aussi, former les citoyens à la vertu apparaît chez Aristote comme la tâche par excellence de l'Etat. En ce qui touche la constitution de l'Etat, conformément au but qu'il lui pose, la condition générale et la première qu'elle doit remplir, c'est que, comme la

puissance paternelle, elle ait en vue aussi bien le profit de celui qui commande que de celui qui obéit, et ne se rapporte pas exclusivement, comme la puissance du maître, à l'avantage de ce dernier. Par suite, il faut distinguer, dans chacune des trois formes fondamentales, monarchie, aristocratie et démocratie, ce qui en est une représentation légitime et ce qui n'en est qu'une dégénération (παρέκβασις) selon qu'elle répond ou non à la condition générale ci-dessus énoncée. Il faut donc distinguer la royauté (βασιλεία) et la tyrannie, selon que le monarque est ou non limité par des lois pour le bien de ses sujets, l'aristocratie et l'oligarchie, selon que les méritants sont appelés au gouvernement pour l'utilité générale ou que les riches le sont pour leur propre avantage, la République et la démocratie, selon que le gouvernement qui appartient à la collectivité est réellement exercé pour l'utilité de celle-ci, ou purement pour l'avantage des pauvres qui forment la majorité. Ce régime de la République notamment, qu'Aristote considère comme la forme d'Etat la plus parfaite, doit être obtenu par une combinaison de l'élément oligarchique et démocratique. Ce n'est pas à dire qu'il y ait ici constitution organique et pénétration des deux classes ; mais on s'attache plutôt à tenir le juste milieu entre les deux principes. On allie, par exemple, et on applique concurremment ce moyen, emprunté à la forme oligarchique, de punir par des amendes pécuniaires l'abstention des riches se tenant à l'écart de l'assemblée du peuple, et cet autre moyen tenant de la démocratie d'encourager par des récompenses pécuniaires la venue des pauvres au sein de l'assemblée. On exige un revenu modéré pour faire partie de l'assemblée. On pourvoit aux charges ou fonctions publiques non en nommant au sort ou à tour de rôle (à la manière de la démocratie grecque), mais en choisissant les fonctionnaires eu égard à leur capacité. Une fois cette condition générale remplie que tout Etat doit être organisé en vue du bien général, on est nécessairement conduit à interroger la constitution elle-même dans ses éléments propres, en d'autres termes à demander quelle est, par rapport à un Etat donné et aux éléments qui y prévalent, la forme de constitution à laquelle il se prête le mieux. Les citoyens sont-ils égaux entre eux par la

naissance, la fortune, le degré de culture, on a la forme démocratique; un nombre plus petit domine-t-il, c'est l'aristocratie; un seul s'élève-t-il au-dessus de tous les autres, c'est la monarchie.

Il n'y a pas de constitution qui pût être érigée en loi générale et absolue, ou tenue pour la seule légitime, parce que nulle de celles qui existent en réalité n'est à même d'atteindre dans tous les cas, ou du moins d'atteindre pleinement et d'une manière qui ne laisse rien à désirer ce qui est le but de la nature dans l'Etat, la bonne conservation, la formation à la vertu. Et néanmoins il existe aussi un critérium absolu de la constitution, un moyen de reconnaître quelle constitution, en supposant que chacune soit parfaite dans sa forme par les éléments qui doivent la composer, atteint en soi le mieux le but en question, et se prête naturellement aux éléments les plus favorables à l'obtention de ce but. C'est incontestablement la République. Car la vertu qui se rattache directement au but de l'Etat, Aristote l'a dans sa morale signalée comme tenant le milieu entre deux vices, par exemple *entre l'avarice et la dissipation*, la lâcheté et la témérité. Partant, le milieu le plus favorable pour atteindre le but de l'Etat est celui où la classe moyenne prévaut, parce que cette classe, aussi éloignée des tentations de la richesse que de celles de la pauvreté, est le plus en mesure aussi de suivre partout les voies de la modération. — A cet état de prépondérance de la classe moyenne répond précisément la République.

Aristote a donc avec Platon cela de commun au point de vue de la méthode, qu'il tire sa connaissance de l'objet et non de la raison humaine. Le but qu'il prête à la nature a en lui-même, aussi bien que l'idée de Platon, un véritable contenu, lequel ne saurait être trouvé par l'examen des déterminations ou lois de la pensée, mais uniquement par l'application des facultés de l'esprit à l'objet, c'est-à-dire par l'observation. Du reste, Aristote ne saurait trouver le but de la nature de la même manière que Platon découvre le type du bien moral, par une contemplation immédiate; il a besoin de l'abstraction. Car Platon conçoit intérieurement par la pensée son idéal et se le représente dans l'avenir; et cette intuition lui suffit à elle

seule pour connaître le juste, parce qu'il n'est autre que le parfait, ce qui est contenu dans l'idée. Aristote, au contraire, ne voit que le réel, et celui-là, comme tel, ne peut encore être la mesure ou règle du juste ; par suite, il doit comparer d'abord les diverses manifestations de ce réel et dégager ensuite du particuler le général. Mais le vrai sens de cette méthode mixte d'Aristote, c'est qu'elle exclut toute systématisation, toute limite tracée d'avance, toute fixité de résultats. Elle ne lui garantit en aucune manière tel ou tel contenu qu'il puise dans l'expérimentation, laquelle se renouvelle à chaque pas. C'est à tort qu'on prétendrait aujourd'hui qu'Aristote connaît la pensée pure dégagée de toute donnée empirique, la loi logique comme formant l'essence et la vérité des choses. Il est aussi éloigné que Platon de tenter de faire abstraction des êtres réels et de déduire d'une pensée la nécessité d'une existence quelconque. Pour lui également la justice n'est point un système de règles arrêté d'avance, mais un état général de l'homme, de telle sorte que les institutions de l'ordre juridique ne sauraient s'apprécier et se juger, quant à leur valeur intrinsèque, par la conformité aux règles d'une logique inflexible, mais bien plutôt par leur utilité réelle et leur efficacité.

Leur manière générale de voir est aussi au fond la même. L'Etat est pour eux l'unité complète et finale, et les hommes sont ramenés au but de son existence. Aristote se rapproche ici visiblement du point de vue moderne, principalement par ses objections contre Platon. Il paraît se prononcer en faveur de la liberté et de la satisfaction de la personne, alors qu'il blâme Platon de rendre impossible pour sa classe de gardiens, à raison de la pauvreté forcée qu'il leur impose, l'exercice de la bienfaisance et de cette vertu par laquelle on se maîtrise, on se modère, et de sacrifier ainsi à l'Etat le bonheur et le perfectionnement de l'homme. Mais un examen plus attentif montre qu'Aristote ne diffère pas ici essentiellement de Platon. Lui aussi, en effet, partant de ce principe que l'Etat est avant l'homme, c'est-à-dire que l'Etat est le but de la nature dans l'homme, considère l'homme dans l'ensemble de ses facultés comme un pur instrument de réalisation de ce but, un simple membre de l'Etat, en dehors de toute destination supérieure in-

dépendante de l'Etat et dans laquelle il apparaisse comme fin absolue. Aussi pour lui la volonté des hommes n'est-elle pas plus le but des institutions que leur cause. Le plus noble doit régner, que les autres le veuillent ou non, sans quoi, dit-il, ils ne reconnaîtraient à Jupiter lui-même, s'il vivait parmi eux, qu'un droit absolument égal au leur. Même dans ses théories constitutionnelles ne se trouve nulle part l'idée d'un droit personnel à la souveraineté ou à la liberté, d'un droit acquis de la part d'un prince, d'une classe ou d'un peuple; mais c'est uniquement la capacité, l'aptitude à un but devant tourner au profit du tout qui est la considération décisive. C'est donc un trait commun à Aristote et à Platon d'absorber l'homme dans l'Etat, bien qu'il se trouve moins accusé chez le premier et par suite soit moins frappant.

Voici en quoi Aristote diffère radicalement de Platon : Platon reconnaît un but élevé au-dessus de tout ce que présente le monde réel et phénomonal, et, qui plus est, auquel ce monde n'est point censé pouvoir atteindre. Aristote ne reconnaît aucun devoir, aucun but des choses (τέλος) que ce que la nature révèle être conforme à sa volonté en tant qu'elle l'a déjà atteint elle-même ou que du moins elle fournit les moyens de l'atteindre. Sa manière de réfuter Platon n'est donc pas celle du vulgaire, laquelle revient à dire : ces plans sont sans doute beaux et justes, mais non exécutables. La sienne se formule plutôt en ces termes : ces plans contredisent les conditions de la nature, ils ne sont point ce qu'elle veut et poursuit, elle qui est la source de la morale ; ils ne sont, par suite, ni vrais, ni justes. De là la différence fondamentale entre les deux méthodes. Aristote sent le besoin d'examiner tout ce que la nature a produit jusque-là, tout ce qui se montre partout, parcourant la série de ses évolutions et revenant ensuite à son point de départ. Les nombreux états de société, la différence des hommes, de leurs affaires, de leurs aptitudes, des conditions économiques, les influences des événements du passé sur le règlement des rapports, les désirs et mobiles divers, les fonctions naturelles de l'Etat ou inhérentes à ses besoins naturels, telles que la justice, le gouvernement, l'armée, la possibilité de la division de ces fonctions, leur mélange, la manière dont elles se posent l'une vis-à-vis de l'autre,

tout ce qui explique l'infinie diversité des constitutions est soumis à son examen ; et ce n'est pas seulement ce que la nature produit ainsi, mais encore ce que le produit opère lui-même à son tour qu'il croit nécessaire de consulter pour obtenir un vrai et légitime résultat. Ce qui, en d'autres termes, répond à la nature des choses est le juste. Il est ainsi le créateur de l'art de gouverner proprement dit, c'est-à-dire de la science ayant trait à l'action de la nature sur les institutions et à l'action en retour de celles-ci sur la nature, suivant une certaine loi qui produit partout les mêmes effets, de telle sorte qu'on peut dire de chaque siècle et de chaque nation que leur vie tourne dans le même cycle d'évolutions à l'instar des êtres organiques individuels qui, soumis aux lois mécaniques, parcourent les mêmes phases de développement. Cette connaissance, qui est indispensable à l'homme d'Etat pour choisir les moyens propres à réaliser ses vues, Aristote en avait besoin à son point de vue pour en tirer justement le but à poser. C'est donc là le fond et l'objet de son examen. Il ne s'attache conséquemment qu'aux seules données de l'expérience qui seules lui servent de guide, et, de l'examen des nombreux faits isolés il tire le résultat final. Mais, malgré toute la rigueur de cette méthode d'investigation, toute la sûreté de ses obsrvations particulières, l'objet ou résultat final à obtenir, l'Etat qui répondrait pleinement au but de la nature se laisse encore difficilement apercevoir. L'examen ressemble à un fleuve qui, après un magnifique parcours, finit par se perdre dans le sable. Platon, au contraire, n'a pas besoin de toutes ces investigations pour trouver le juste qui lui est fourni, d'une manière immédiate, plus éclatant que tout ce que pourrait être comparativement le réel. Plein de son modèle, il en crée de nouveaux exemplaires, mais en ne s'appliquant à reproduire que l'Etat idéal, le parfait ; il le voit d'un seul coup et tout entier, et le retrace avec les couleurs éclatantes de la réalité. Si dans le détail, qui est le triomphe d'Aristote, il est parfois choquant et rebutant, en revanche il s'élève à l'apogée de la grandeur morale, à considérer son tout, qui revêt une beauté appartenant à un tout autre monde que cette vigueur naturelle et ces conditions de stabilité inhérentes aux institutions d'Aristote,

Leurs points de départ étant ainsi tout à fait opposés, ils devaient nécessairement arriver à des résultats également opposés. Mais il faut tenir compte ici de l'unité de puissance qui opère les effets naturels et régit les instincts. C'est elle qui fournit également le but que l'homme, dans tout l'ensemble des sphères de sa libre action, doit s'efforcer de réaliser. Par là s'explique le rapport entre la nature et la morale que l'on observe dans l'ordre réel ; et, de là aussi, le rapport entre Platon et Aristote.

Les conditions réalisées par la nature sont le support nécessaire de la morale : mariage, puissance paternelle, se fondent sur l'instinct naturel de la propagation de l'espèce, le besoin d'existence des enfants, etc. Mais, comme tels, ils ne reçoivent pas seulement de la morale une loi ; ils lui en imposent une aussi à leur tour; seulement, le mode d'action est ici différent. La morale règne sur la nature d'une manière effective (actuelle), la soumettant à ses volontés positives, la réglant sur ses propres buts, se comportant en un mot partout à son égard comme un maître envers l'esclave. C'est ainsi qu'elle fait de l'union naturelle entre les sexes une institution pleinement morale, le mariage. Mais la nature, par sa manière d'être (substantialité), son essence nécessaire, impose à la morale une loi, une nécessité d'agir d'après ce qu'elle est, comme l'esclave impose par sa nature au maître impuissant à la modifier, une règle correspondante d'*action*. Puisque c'est elle qu'il faut faire obéir, on ne peut rien évidemment lui demander qu'elle soit hors d'état de faire. La puissance des enfants sur les adultes ne saurait par exemple passer définitivement en loi lors même qu'on serait assez absurde pour la vouloir. Mais, d'un autre côté, les exigences de la loi morale sont renfermées dans de justes limites par le fait même de cette impuissance de la nature à dépasser certaines bornes, et elles sont hors de la vérité à l'instar des lois qui seraient absurdes comme celle dont nous venons de parler, en ne respectant pas ces bornes et tendant plutôt à les écarter. Les conditions naturelles sont aussi, d'un autre côté, le prélude des conditions éthiques. Elles sont le premier anneau de la grande chaîne que forme dans la morale elle-même la loi historique du progrès. Dans l'instinct des

animaux, dans cette loi aveugle de croissance des plantes, se représente déjà ce qui, revêtant comme moralité une forme toujours supérieure dans la succession des âges, exerce sur l'homme une action impulsive. Par là se justifie Aristote. Il peut, de l'obscur instinct qui meut les êtres inconscients, passer à ce qu'est le devoir pour les êtres conscients en suivant la chaîne non interrompue des règnes de la nature.

Non contente de fournir la matière et l'ébauche de ses types à la morale, la nature a finalement, avec cette dernière, ce trait commun de conduire au même résultat qu'elle quand il s'agit des rapports moraux de la vie humaine, tout en gardant une pleine indépendance. L'instinct naturel est si bien ménagé, qu'à lui seul et par lui-même il devient parfois un mobile suffisant pour l'accomplissement de certains actes commandés par la morale et qui ne se rattachent pas néanmoins au fond à cet instinct. Si les hommes voulaient se séparer, le besoin naturel d'assistance mutuelle les pousserait irrésistiblement à la formation de l'Etat, et cependant ce n'est point cette assistance qui imprime à l'Etat son véritable caractère. Le besoin de la sécurité implique une répression publique pour détourner du crime par la terreur qu'inspire la peine. Et c'est justement la peine publique qui, à titre de juste réparation, a son fondement dans les lois supérieures de l'ordre moral. Ainsi s'explique le point où se rencontrent Platon et Aristote qui, bien que partant de voies opposées et suivant des routes différentes, arrivent néanmoins sans le vouloir à un résultat analogue pour la formation du tout social. Platon a besoin d'une multiplicité de forces ou facultés et de leur plein développement pour réaliser la belle harmonie de son Etat idéal. Aussi établit-il l'ordre hiérarchique des classes ou professions. Aristote puise dans le besoin naturel la raison d'être de cette graduation des professions, et c'est ce qui assure à son Etat la même perfection de forme qu'à celui de Platon. Platon fait de l'idée du juste le centre vers lequel converge son Etat, le but final que celui-ci doit s'efforcer de réaliser; et c'est aussi conséquemment la source du bonheur des citoyens. Aristote n'a en vue que le bonheur dont son Etat modèle doit procurer la réalisation, et de là aussi il tire la vertu. On peut les comparer à deux archi-

tectes dont l'un, s'efforçant purement de faire répondre l'édifice à sa destination, réalise sans s'en douter une œuvre d'art, mais dont l'autre veut remplir toutes les conditions requises pour la beauté d'un bâtiment, et par là naturellement ne veut point y laisser subsister le moindre défaut, la moindre ombre.

Tous deux reconnaissent aussi l'esprit qui régit tout le domaine du créé : mais Platon l'entrevoit directement à cette hauteur idéale où il plane au-dessus de toutes choses créées en se détachant plutôt de celles-ci et sans leur secours. Aristote le reconnaît dans ses manifestations au degré le plus humble et s'élève par là sûrement à leur degré supérieur. Voilà ainsi mises en relief dans leurs représentants les plus avérés, les deux sources de la connaissance humaine, les seules véritables, la contemplation idéale (l'intuition) et l'observation expérimentale (1). Aussi ne faut-il pas les séparer : Platon fait toujours servir la considération de la réalité de moyen pour s'élever vers son type idéal, et si Aristote n'eût pas *à priori* saisi l'homme parfait, son type idéal, il ne fût pas parvenu à des résultats comme les siens. L'une ou l'autre de ces deux sources est seulement rejetée par chacun d'eux à l'arrière-plan.

Les deux voies apparaissent ainsi, dès le commencement de la philosophie, nettement tranchées et assurent par là l'unité de leur objet. Mais l'insuffisance propre de chacune n'est pas d'un autre côté moins évidente. La voie sûre et qui paraît satisfaire à toutes les exigences est la méthode empirique qui, par la marche suivie jusqu'ici par la nature et l'échelle progressive de ses règnes découvre la loi ultérieure de ses progrès, et peut par là déterminer ses évolutions futures. Mais le progrès de la nature ne ressemble pas à une ligne régulière géométrique où, deux points étant connus, le troisième est déterminé, mais bien plutôt à la croissance du végétal, au travail mystérieux de fécondité d'une plante dont le germe ou l'espèce ne sauraient faire deviner les fleurs ou les

(1) On a à peine besoin de rappeler que l'empirisme n'est pas ici pris dans le sens ordinaire d'une réception purement passive de l'image de l'objet dans l'entendement, sans que celui-ci se l'assimile et le soumette à ses lois.

fruits qu'elle porte. Qui comprendrait ce qu'est le commencement devrait aussi connaître la fin. Car ce qui répond à ce commencement présente au même degré un cachet de vérité et de nécessité. — Mais nous ignorons justement ce qu'est le commencement, parce que la fin nous est cachée. De là suit le peu de sûreté dans le système et souvent le côté faux de l'analogie d'Aristote : « *Chaque tout dans la nature est au-dessus des par-* » *ties.* » Il en tire cette conclusion : « *L'Etat est aussi supérieur* » *à l'homme.* » Mais, pour chaque tout dans la nature, l'évolution vitale, la loi de formation a en vue dès l'origine ce tout et non les parties. Dans l'Etat, au contraire, ce sont les hommes qui, existant avant lui, commencent à le former, lui impriment sa loi d'évolution ; ce n'est pas lui qui à l'origine fait mouvoir les hommes, détermine ou règle leur activité. Et qui peut assurer que le principe final de sa destinée ne soit pas pour l'homme la possibilité d'exister et d'accomplir sa fin sans Etat, ce qui ferait ressembler aux dieux, suivant l'expression même d'Aristote? La nature, dans chacune de ses opérations, appelant des instruments qui n'existent point dès lors pour eux, mais pour une autre fin, Aristote conduit par la loi d'analogie fait de l'esclavage un instrument pour la famille et la satisfaction de ses besoins, justifiant ainsi l'institution.

Mais une semblable comparaison ne saurait être autorisée par cette considération que la sphère supérieure des êtres libres n'exclut point l'existence d'une sphère inférieure, qui soit subordonnée à l'autre, lui serve d'instrument ou de moyen. C'est là que prend, en effet, sa source l'erreur qui sert de fondement à la défense encore si répandue de l'esclavage. Cette institution n'est plus sans doute de nos jours consacrée par l'opinion ; mais on tient encore toujours le plus souvent ici pour infaillible le raisonnement qui s'appuie sur ce que la nature demande. Dans l'échelle ascendante des êtres, un degré supérieur implique toujours à ce seul titre l'existence d'une espèce toute nouvelle. La richesse, comparativement à un degré supérieur, renferme bien la pauvreté, mais non la pauvreté la richesse. L'observation du commencement et de la loi même d'évolution peut donc uniquement servir de guide, déterminer le choix et assurer les progrès de la méthode,

mais non fournir à elle seule la connaissance complète de la vérité.

Le besoin se fait donc sentir, pour parvenir à la connaissance de ce qui doit être ou sera, d'en avoir l'aperception immédiate parce que ce n'est que ce futur lui-même qui fait comprendre le passé; c'est ce qu'on appelle l'intuition directe. Mais cette faculté est un don spécial et n'assure par elle-même qu'un *savoir limité.* L'œil ne voyant que par le soleil n'apercevra que ce que le soleil veut bien plus ou moins éclairer de ses rayons. De même aussi, si l'esprit reçoit la faculté de contempler le bien par le moyen de l'idée qui lui est en quelque sorte extérieure et avec laquelle il ne se confond pas, sa connaissance doit dépendre de la plus ou moins grande quantité ou intensité de rayons que l'idée projette dans le monde. Et jusqu'à présent elle n'a point encore favorisé un mortel du plein éclat de sa lumière. Platon lui-même, qui jusqu'à ce jour peut se glorifier d'être l'esprit le plus élevé qui jamais se soit appliqué à la philosophie, n'est en quelque sorte éclairé que d'un rayon de cette pleine lumière. Les temps qui sont venus après lui ont réalisé un plus beau type; leur fécondité a été bien plus merveilleuse qu'il ne l'avait pressenti. Lui-même d'ailleurs n'a point su, en esquissant son modèle, éviter les tons faux; il est resté une ombre au tableau. L'observation empirique et l'intuition directe doivent donc se pénétrer l'une l'autre. A cette condition elles accéléreront les progrès de la connaissance qui montera de degré en degré, mais sans jamais pouvoir en détruire pleinement le défectueux et la rendre absolument parfaite.

Dès lors se pose cette question : D'où vient que ces deux voies apparaissent ici séparées, que dis-je, en opposition? Comment Platon en arrive-t-il à ne point se demander ce qu'opère la nature dans les conditions de la vie actuelle, à aller même en partie contre ces conditions dans son mode d'édifier l'Etat, et surtout comment Aristote, à son tour, peut fermer les yeux à un ordre supérieur et se contenter du monde réel qui laisse tant à désirer? On ne saurait trouver ici d'explication satisfaisante qu'en se reportant à l'absence de l'élément historique dans la philosophie grecque. Tous les deux

admettent une loi fatale de progrès, laquelle, dans une ascension continue à partir des échelons les plus inférieurs de la nature inconsciente jusqu'au degré le plus élevé où apparaît l'homme s'achevant dans le sage, poursuit une même fin. Mais cette succession continue dans le temps, le progrès des générations, le lien qui rattache l'une à l'autre les grandes époques de l'histoire et cette transformation radicale dans l'avenir des conditions elles-mêmes dans lesquelles l'humanité vit sur cette terre, tout cela est caché aux regards de l'homme. Impossible, par suite, de rattacher l'Etat réel donné et son imperfection avec les exigences et la perfection du modèle, de telle sorte qu'on ne saurait éviter d'être exclusif dans un sens ou dans un autre. — Platon s'attache fermement à ce principe que le parfait ou l'accompli doit être. Comme il ne trouve aucun rapport entre ce parfait et la réalité, celle-ci lui apparaît avec ses lacunes ou défectuosités, comme quelque chose de contingent, d'accidentel, ou du moins qui ne saurait se ramener à une loi. Elle ne saurait donc pas plus l'instruire qu'être un fondement suffisant pour relever ces lacunes. — Aristote, au contraire, tient fortement à ce principe que le réel ne comporte aucune perfection. C'est ainsi que l'imparfait lui apparait comme le terme le plus élevé, le but supérieur lui-même. Il n'échappe point par là à cette contradiction : « *La nature tend au perfectionnement, et néanmoins sa loi fatale est de ne jamais atteindre la perfection.* »

La morale chez les Grecs

Les traits communs de la philosophie du droit de Platon et d'Aristote sont : le caractère absolu de la morale qui se meut dans une sphère étrangère à la raison humaine, l'absence totale de l'élément historique, la prédominance de l'Etat sur l'homme individuel dont le bonheur, la liberté, le perfectionnement moral lui sont sacrifiés. Les nombreux points de ressemblance entre ces deux grands philosophes et la manière dont ils combattent l'un et l'autre soit les opinions de leur temps, soit celles du passé, montrent évidemment qu'ils ont

reçu l'empreinte commune du génie de leur nation qu'ils représentent chacun à un point de vue particulier.

Qui veut remonter à l'origine commune des mobiles auxquels chaque peuple obéit dans son activité et qui la diversifient doit interroger avant tout les idées les plus hautes de ce peuple, et notamment l'idée qu'il se fait de son rapport avec la Divinité. Pour les Grecs, les dieux, dans leur personnalité, ne sont nullement appelés à être les arbitres suprêmes de l'humanité. La conduite des événements n'est réglée que par le *fatum* (sort aveugle). Le monde moral est régi par les idées, les concepts supérieurs ou types du beau, du bien, du sublime. Le sort et les idées inconscientes, qui ne se déterminent pas plus elles-mêmes qu'elles ne sont déterminées par d'autres, mettent tout en mouvement et dirigent les destinées des dieux comme celles des hommes. Cette manière de penser ne saurait être la plus ancienne au sein de l'humanité. Pour s'en convaincre, il suffit de la comparer avec celle attestée par les plus vieux documents historiques qui, légués à notre âge avec le caractère sacré dont ils avaient été revêtus, sont restés encore aujourd'hui un objet de foi et font autorité, comme loi primitive de l'homme, aux yeux de ceux qui ne croient point à leur origine divine. D'après l'idée juive, c'est le Dieu personnel qui, n'étant limité par rien, dirige selon sa libre volonté les destinées de tous les êtres et assigne à l'homme sa fin. Hors de sa volonté, nul fondement des lois morales. Toutes les institutions de l'ordre social sont empreintes du cachet de sa toute-puissance. Il n'y a de bien et de mal que ce qu'il a voulu ou défendu ; car à lui seul appartient la souveraineté absolue. Chez les Grecs, on trouve précisément l'inverse de cette foi. C'est ainsi qu'on lit dans l'*Eutyphron* de Platon : « Le pieux n'est point le pieux, parce que les dieux l'aiment, mais les dieux l'aiment parce que c'est le pieux. » C'est là scinder l'être divin d'une bien autre manière que ne le fait le polythéisme. Il n'y a pas ici seulement pluralité et diversité des dieux ; mais la personnalité elle-même, l'être voulant, et le contenu de sa volonté, ce qui est voulu, ne sont-ils point par là tenus comme autant de puissances indépendantes séparées l'une de l'autre, et ce qui est un pur produit mis au-dessus de la production ? Car ce qui chez

les Grecs apparaît comme *fatum*, comme l'idée souveraine et au-dessus de Dieu lui-même, n'en est pas moins en vérité ce qu'il a décidé, ce qu'il a assigné comme but et comme fin. L'être suprême est donc rabaissé, ayant cessé de posséder la pleine conscience de lui-même et de sa liberté, tandis que l'homme grandit, devenu plus libre, dans le milieu où se meuvent ces puissances séparées. Celui-ci affronte le sort sans trembler ; car il ne peut rien lui arriver que ce que le sort lui-même ne peut empêcher. On ne saurait pas plus s'apitoyer sur son compte que s'indigner. Les dieux ne sauraient pas plus échapper que lui à cette loi d'égale nécessité pour tous, et le héros s'enhardit à braver les plus grands périls pour conquérir la gloire, les dieux et les héros étant pareillement soumis à l'obligation d'accomplir leurs destinées. Ils sont par suite sous l'empire des mêmes lois morales, et le Grec ose appliquer à ses dieux la mesure dont il se sert pour lui-même. De là la grandeur morale qui triomphe du sort aveugle par la liberté d'action ; de là même cette grandeur effrayante du Prométhée qui se révolte contre les dieux immortels, type qui ne représente point la vraie grandeur pour l'Oriental, mais le fait reculer d'horreur.

Par cela même qu'une puissance aveugle est mise au-dessus des dieux, le principe de perfectibilité de l'histoire se trouve sacrifié. Le *fatum* et les idées ne sont que la loi d'évolution éternelle de l'être. Avec elle, pas de résolution, pas d'acte libre, pas de progrès (1). Dans le judaïsme, la lumière de l'histoire éclaire non-seulement les destinées humaines, mais le plan supérieur d'après lequel elles se déroulent. Dans les événements, tout est prévoyance, marqué au coin de la préparation à une fin ultérieure ; tout apparaît comme une conséquence de l'action libre de l'homme vis-à-vis de Dieu et de l'action non moins libre de Dieu vis-à-vis de l'homme. L'his-

(1) Il ne faudrait pas croire néanmoins que le déterminisme, dans l'antiquité, présentât la rigueur d'une formule mathématique ; il ne se rattache pas directement, comme de nos jours, à l'état de nos facultés régies par une sorte de nécessité logique, mais dérive plutôt de l'idée religieuse qui soumet tout au *fatum*, à l'inflexibilité du destin (*Note du traducteur*).

toire du peuple juif et chrétien nous apparaît comme un grand drame où tous les rôles sont arrêtés d'avance, prototype de toute action tragique. Seulement ici la tragédie est divine. La promulgation de la loi morale est elle-même une histoire. Point d'idéal absolument parfait servant à régler les faits et rapports multiples de l'Etat social : Dieu, l'unique source de la moralité, assigne à chaque fait de cet ordre sa loi propre au fur et à mesure qu'il s'accomplit ; car il ne se produit aucun fait dans lequel sa volonté ne soit pas présente. C'est Jéhovah lui-même qui dispose en maître souverain, qu'il s'agisse de détruire ou d'épargner. Sa colère atteint jusqu'au refus de se conformer à l'ordre inadmissible pour la raison, contraire à l'humain, pour parler le langage moderne ; et néanmoins sur cette base, en apparence fragile, s'élève une législation et un ensemble d'institutions durables, bien que la morale juive eût été loin d'arriver au terme du perfectionnement, et même en eût laissé dans l'ombre les conditions les plus essentielles sans les vertus répondant aux vocations individuelles que nous révèle chaque phase de l'histoire juive et qui en forment le trait principal. — Les enseignements de la tradition sont ici, comme pour toute histoire, la seule lumière qui nous éclaire. L'on voit finalement tous les événements atteindre dans la rédemption leur dernier accomplissement et la loi transformée revêtir sa nouvelle et dernière forme qui, dans le passé, était restée voilée. Le plan divin librement conçu et exécuté exclut ce que l'inégalité entre le commencement et la fin peut présenter de contradictoire, et le souverain révélateur de la vérité, en fondant un nouveau royaume, a pu dire : « Je ne suis point venu détruire la loi, mais l'accomplir. » Pour le Grec, les événements suivent fatalement leur cours, sans se rapporter à un but final ; c'est une succession des choses tournant éternellement dans le même cercle. Les premiers fondateurs de royaumes, et avec eux les lois morales qu'ils promulguent, sont dès l'origine des temps ce qu'ils sont également dans la suite. D'une manière en un sens toujours égale, l'homme aspire et travaille à la réalisation de ces lois, sans pouvoir jamais atteindre à leur plein accomplissement. La contradiction est toujours inhérente au principe tel qu'il se formule : *Les idées,*

dès l'origine, devraient faire cadrer le monde avec elles si elles ont puissance sur lui; et si les idées sont parfaites, le monde devrait également l'être. Aussi Aristote veut-il voir dans la réalité du monde leur propre et unique contenu. Il est peut-être le premier philosophe qui en soit arrivé à se renfermer tristement dans les limites inévitables de la nature humaine comme étant éternelles. Un souffle plus haut élève Platon au-dessus des intérêts passagers de sa nation. Dans ses nobles efforts pour reculer ses horizons, son génie embrassant en quelque sorte tous les temps ne pouvait ne pas en appeler à l'action libre du Créateur et au dernier accomplissement des choses. C'est ainsi qu'à la fin de sa *République* il entrevoit une vie à venir au delà de ce monde, laquelle résout seule à ses yeux l'énigme de celle-ci. Mais sur le terrain de la science, il ne se sépare point d'Aristote : tous deux ne tiennent aucun compte de la loi historique du progrès et s'en tiennent exclusivement au contenu de l'idée. La morale est pour l'un comme pour l'autre un modèle éternellement achevé et invariable, auquel l'action qui s'accomplit en quelque sorte dans une sphère à part et en dehors d'elle est conforme ou contraire. Dieu, ne pouvant s'écarter un instant de l'idéal éternel de la justice, ne saurait non plus, d'après Platon, se laisser émouvoir par les prières. Une morale qui, au fur et à mesure qu'elle engendre les faits et événements de l'ordre humain, imprime à chacun son caractère, qui s'achemine dans un mouvement d'ascension non interrompu vers son terme final et peut sans contradiction varier avec les temps et la marche des événements, *une morale historique* ne saurait avoir de fondement que dans la volonté libre et partout présente du Dieu personnel. C'est ainsi que la philosophie grecque, tout en reconnaissant une loi positive régissant tous les êtres, n'en reste pas moins étrangère, dès le principe, à la notion de la loi historique du progrès, dès l'instant que la cause première du monde et de l'ordre moral apparaît comme privée de liberté, comme passive, comme une pure formule de l'être. Cette vue atteint son apogée dans la philosophie abstraite des temps modernes, et sa fausseté ressort d'autant plus ici que cette philosophie est amenée forcément par là à rétrograder vers l'antique doctrine des judéo-

chrétiens qui n'a jamais cessé jusqu'ici d'avoir des adhérents.

La charité est le trait distinctif de l'Orient. Elle est la fin de tous les commandements de la loi juive, à l'exception de ceux qui ont un simple fondement historique, se rapportant aux relations du peuple israélite avec Dieu, à sa sortie de l'Egypte par exemple, à la collation de la loi, etc. L'amour divin s'étend à tout être vivant, en remontant depuis l'animal jusqu'à l'esclave, depuis l'étranger jusqu'au membre du peuple élu. Mais l'amour ne se conçoit que dans les rapports de personne à personne. Le *fatum* et les idées sont privés de sentiment. Si le Dieu jaloux de l'ancienne alliance arrête la peine à la quatrième génération, tandis qu'il multiplie infiniment ses bénédictions, la Némésis grecque, au contraire, la vengeresse de la loi morale, poursuit inexorablement en ce monde la punition du crime. Rarement le criminel est délivré, après un long supplice, par l'intercession de quelque dieu. La grandeur seule des héros triomphe de la Némésis, alors qu'ils offrent librement leur vie en holocauste. La charité cesse non moins ici d'être le mobile de leur action. Les idées qui, par leur essence immuable, l'excluent, ne sauraient ni en faire une obligation ni y répondre. Elle n'est pas sans doute totalement absente, mais elle a un autre cachet que celui qui lui est propre et naturellement inhérent. Ce n'est point la considération de la personne elle-même, soit de Dieu, soit des hommes, qui est au fond leur mobile, mais la beauté de l'action pleinement libre. Ainsi s'expliquent la dureté de Platon, ce qu'ont d'inhumain les institutions spartiates, et en général le manque en Grèce de lois se proposant comme but final et terme de tous les efforts le bien-être de l'homme. C'est peut-être ici que se révèle le plus le contraste entre la vertu des peuples orientaux et la vertu des peuples de l'Occident. La première a toujours son unique source et son dernier terme dans une personnalité. La seconde ramène toutes ses aspirations à telle ou telle idée sublime dont elle s'éprend, au droit, à l'Etat, à l'honneur, de telle sorte qu'on va jusqu'à assimiler au devoir l'orgueil lui-même ou la fière obstination de volonté et de résolution.

La vie grecque, peut-on dire, est le premier ravissement de l'humanité, alors que le souverain maître a détourné d'elle la terreur de son visage, et qu'en pleine jouissance de ses facultés elle voit se dérouler les splendeurs incomparables de l'univers. Elle est comme engloutie dans ces splendeurs et hors d'elle. Représenter dans l'ordre spirituel cette beauté qui est empreinte dans la nature, voilà ce qui devient dès lors la tâche de l'homme et des Etats. L'homme est ici appelé pour la première fois à exercer ses facultés propres, à former librement l'Etat. Il se sépare des formes assignées d'avance par Dieu au régime social (constitution théocratique) pour en former de nouvelles de son propre fond sur le modèle varié que lui offre l'univers. — *Tu ne dois pas enfreindre les limites dans lesquelles j'ai renfermé les êtres, détruire l'ordre hiérarchique de la création, mais plutôt le tenir pour sacré.* — Telle est la pensée qui se traduit dans une série de maximes à l'usage du peuple juif, telles que celles-ci : *N'accouple pas ton bétail avec des animaux d'une autre espèce ; n'ensemence pas ton champ avec des semences différentes ; ne te fais pas un vêtement qui soit tissu de laine et de lin.* Cet ordre hiérarchique ne se limite pas à la nature aveugle; il règne pareillement au sein des hommes, sépare le prêtre et le lévite, et forme l'échelle des castes que présente tout l'Orient. C'est la même pensée qui conduit Platon à faire consister ce qu'il appelle la justice de l'Etat dans le développement des forces de nature diverse dans leurs proportions harmoniques et la fixation de leurs limites respectives. Tandis que là c'est la beauté créée par Dieu que l'on rencontre devant soi et que l'on tient pour sacrée, ici c'est la création d'une beauté nouvelle dans laquelle on s'efforce de réaliser le modèle qu'on a sous les yeux. Pas de besoin, par suite, de consulter la nature, mais bien plutôt les rapports de la vie de l'homme tirés des lois de son être propre. De là rétribution selon la capacité, séparation et union des classes entendues dans le sens même où Platon les proposait. Là l'unité des membres limités les uns par les autres est donnée par le plan divin que révèle la création. — Ici l'homme doit lui-même commencer par la créer : il la trouve dans l'Etat. — L'Etat de Platon, qui passe généralement pour légendaire, sert ici de modèle commun dont

tous les Etats grecs poursuivaient la réalisation. — L'Etat spartiate présente ainsi un corps vivant animé d'un même esprit, et qui, sous l'impulsion d'une seule et même volonté, tend toutes ses fibres pour se préparer à la lutte. — L'Etat athénien développe une plus riche vie : art, philosophie, liens de famille, commerce, navigation, industrie, toutes les branches de l'activité humaine atteignent ici leur fin, et à chacune d'elles est assurée une indépendance propre répondant à leur nature respective. — Une foule de magistratures de l'ordre civil et judiciaire, qui ont chacune une sphère d'attributions spéciales, plane au-dessus de l'Etat. La diversité de leur origine, de leurs coutumes, le tout harmonieux qu'elles forment en se donnant mutuellement la main, et finalement l'intérêt puissant qui s'y attache, tout cela concourt à rehausser leur prestige, tandis que l'unique rempart derrière lequel elles s'abritent toutes, la suprême justice de l'Aréopage, contribue à les maintenir dans leurs limites.

Sous l'illusion produite par ce merveilleux mirage, pas moyen de s'attacher à son être propre. L'homme se sent seulement partie du tout dont il ne saurait se détacher sous aucun rapport, ni en fait ni en pensée. Une force irrésistible le pousse à entrer dans ce cadre. La morale n'apparaît pas comme tâche de l'individu, mais bien plutôt du tout; c'est une loi universelle (objective) faite par le monde : elle n'atteint l'homme que comme membre de celui-ci. Elle ne crée donc pas de devoir pour l'individu (à l'envisager en lui-même), mais exige la réalisation de l'ordre moral dans le tout et par le tout, la pure splendeur de l'ordre spirituel. Aussi la Némésis poursuit-elle le crime involontaire. Et il ne saurait échapper à sa perte, qui ne peut reculer devant l'accomplissement de deux devoirs inconciliables. De quelque manière qu'agisse Oreste, qu'il ne venge pas son père ou que, pour le venger, il verse le sang de sa mère, d'un côté ou de l'autre, l'ordre moral est troublé ou violé et doit le repousser de son sein. De là, dans les anciennes traditions, la chute des vieilles dynasties. De là encore, en pleine période historique, le châtiment terrible de Timoléon frappé d'aliénation mentale pour un meurtre inévitable. Ce n'est point à l'homme individuel que la mo-

rale s'adresse pour la formation de l'Etat, mais bien à l'être collectif. L'Etat doit constituer et présenter une forme déterminée. De cette forme seule découlent les devoirs des citoyens, d'où elle ne saurait à l'inverse sortir. Aussi surgissent des nécessités de l'ordre moral qu'aucun homme considéré en soi ne saurait reconnaître comme inhérentes à sa nature propre, telles que la formation des classes, et la perfection de l'Etat est la première à réaliser; celle de l'homme ne vient qu'après. C'est en effet l'être collectif lui-même qui est le sujet de la loi morale. De là, chez Platon, la destination des femmes contraire à la nature, le bannissement de la poésie et autres duretés semblables.

Le droit, tel que nous le comprenons, qui assure à chacun une libre sphère d'action et de disposition, ne saurait ici prévaloir. Le Grec ne se sépare nulle part du monde auquel il appartient, de l'Etat dont il est membre. La liberté en Grèce n'est point comme à Rome, la libre faculté de disposer dans certaines limites de tel ou tel objet déterminé garantie par la loi, mais une sorte de participation idéale à l'activité de l'Etat. — Dans l'Etat de Platon à Sparte, point de liberté individuelle proprement dite: cela va de soi. La législation attique ne pouvait sans doute s'empêcher, au fur et à mesure que grandissait le mouvement commercial et se multipliaient les transactions, de les régler d'une manière convenable. Mais ce n'est point par les principes du droit privé et en s'inspirant de la volonté des hommes qu'elle opère ce règlement : elle prend ici plutôt pour base *ce qui constitue l'idée propre de l'objet à régler* et qui y est naturellement inhérente, comme il est facile de le démontrer. La notion du droit de la personnalité est entièrement étrangère aux Grecs. On en trouve la preuve évidente dans un passage du premier livre de la *République* de Platon. Après avoir tenté toutes les définitions possibles du juste, l'auteur en arrive à celle-ci, que le juste consiste en ce que chacun reçoive ce qui lui appartient. On croit ici retrouver la maxime romaine : *Suum cuique tribue*; de telle sorte que le droit et la revendication du droit devraient être entendus dans le même sens que chez nous. Mais, en analysant ce principe, Platon en fait découler cette conséquence, qu'on doit faire du bien aux amis et du mal aux

ennemis. Ce qui appartient à chacun (προσήκον, *suum*) ne signifie donc pas ce qui tombe sous la puissance de la volonté, qu'on se l'approprie ou non, mais ce qui, au contraire, ne dépend point de la volonté et reste bien plutôt sous le coup de la nécessité. Etre maltraité ne peut être un droit pour l'ennemi, pas plus qu'être bien traité un droit pour l'ami. Il ne saurait être ici question, comme dans la législation romaine, d'une justice protectrice du droit, mais simplement de la justice rétributive.

Ce qui constitue le caractère objectif du monde grec, c'est que la morale s'adresse à l'être collectif ou social, non à l'homme individuel, exigeant le perfectionnement du premier, non du deuxième, et que le particulier ne doit en rien se laisser purement guider par sa volonté propre mais conformer son activité aux droits de l'ordre supérieur dont il est membre. Le même caractère se retrouve dans la science. Devant la question générale de la cause et de la finalité des êtres qui appelle une solution, l'esprit ne se replie point en lui-même et ne s'abstrait point du monde extérieur pour donner la réponse. La pensée se meut toujours dans l'ample sein du monde objectif qui l'entoure et avec lequel il communique immédiatement par ses sens. La hiérarchie des êtres eux-mêmes se reliant harmoniquement les uns aux autres, cette raison qui se traduit dans leur évolution : voilà ce que poursuit l'observation. Elle n'a ni le devoir, ni la prétention de chercher une solution en dehors de l'examen dans sa réalité objective de ce qui fait l'objet du problème. Aussi la philosophie grecque a-t-elle, si on peut parler ainsi, ses coudées franches et une pleine liberté d'essor. Toutes les richesses de la création, ces lois merveilleuses du devenir et de la croissance, du développement et du dépérissement, cette infinie mobilité et multiplicité de formes de la vie qu'on observe dans la nature, tout cela entre dans son domaine. De ce monde mis hors de la raison de l'observateur, elle devait en arriver à une cause première subsistant également hors de cette même raison, à un élément primordial ayant une réalité objective, tel que l'eau, le feu, la finalité, l'idée. Elle reconnaît à cet élément une essence et une virtualité propres, dans la mesure où elle le juge nécessaire pour expliquer l'univers tel qu'il est, et non tel que la pensée exigerait qu'il fût, alors que sans le considérer

en lui-même elle veut lui appliquer les lois de sa propre nature au lieu de s'en rapporter et tenir aux lois qui y sont inhérentes.

Dans la philosophie moderne, le penseur se renferme en lui-même; il s'en tient au principe subjectif, à sa raison. De là le formalisme. Mais, d'un autre côté, il trouve en soi liberté et personnalité, et, lorsqu'il se voit finalement forcé d'en revenir à reconnaître en dehors de lui un être absolu et indépendant, il ne saura plus le concevoir à la manière grecque comme impliqué dans l'idée ou la loi naturelle; mais comme l'œuvre de l'activité libre de Dieu.

La morale des Romains

La période romaine dénote un grand progrès de la conscience civile et politique. On n'y voit pas seulement surgir la conception de l'ordre légal absolu qui, reposant sur les principes de la morale ne saurait tenir compte du cas particulier et des mobiles individuels, mais encore la notion du droit absolu de la personnalité (du droit pris subjectivement) qui ne se confond point, comme de notre temps, avec ce qu'on appelle (dans un sens vrai ou faux) le droit humanitaire, mais apparaît amplement comme droit acquis ou impliqué par l'ordre légal. Néanmoins on ne remarque dans cette période aucun progrès de la connaissance des fondements et principes du droit qui eût été plus approfondie, aucun progrès de la philosophie du droit. Les Romains se sont ici simplement approprié les productions du génie grec. Cicéron, le principal écrivain dans cette branche, emprunte toutes ses idées à Platon et à Aristote sans y en ajouter de son propre fond aucune d'essentielle. La notion même du droit inhérent à la personnalité qui lui est fournie par le génie national n'est point chez lui l'objet d'une étude sérieuse. Il n'a point ici le sentiment du contraste entre les deux civilisations. L'existence d'une loi morale naturelle et la constitution la meilleure de l'Etat, voilà les deux points auxquels se ramènent constamment toutes les recherches, tous les écrits de l'auteur se rattachant à la politique ou à la philoso-

phie du droit. Il affirme l'existence d'une loi morale naturelle (*lex æterna*) comme l'avaient déjà fait les Grecs, notamment en réfutant les impies dénégations de Carnéade. Il s'en tient néanmoins à ce principe général que la morale subsiste en somme comme vérité absolue, pleinement indépendante, et non comme produit de la sagesse pratique, sans s'avancer sur ce terrain assez loin pour s'occuper spécialement de l'existence d'un droit naturel applicable à toutes les nations, ce qui eût été cependant si conforme au génie romain. Les études sur la constitution de l'Etat reposent aussi sur les fondements de la science politique grecque, sauf que Cicéron, pour se conformer aux idées reçues dans sa patrie, en arrive à ce résultat de proclamer la constitution mixte, qui lui paraît être celle de Rome, comme étant la plus parfaite. Il faut également remarquer que chez les Romains la morale stoïcienne a plutôt reçu un cachet de vigueur et d'énergie de ceux qui la pratiquèrent qu'une forme scientifique proprement dite des théoriciens; elle touche plus à la sphère de l'ordre moral qu'à la sphère de l'ordre social, ou qu'aux problèmes de la politique et de la philosophie du droit. De son sein seulement, il serait possible de dégager l'élément humanitaire que ses vulgarisateurs, tels que Sénèque, Marc-Aurèle, ont plus tard tant mis en relief. Elle n'a pas fourni néanmoins de véritable contingent, pas plus en pratique qu'en théorie, pour l'amélioration des institutions civiles et politiques.

Les écrits philosophiques et politiques des Romains ont donc moins fait pour l'avancement de la science sociale et juridique que la législation civile de Rome elle-même et la manière dont ses dispositions ont été entendues et interprétées par les jurisconsultes ou leurs décisions. Nous avons déjà amplement traité du mérite du droit romain en plusieurs endroit de ce livre; et notamment dans un *Supplément au droit privé*; nous pouvons donc, sans nous y arrêter ici plus longtemps, passer à la période suivante qui produit réellement de nouvelles idées scientifiques, à la philosophie du droit du moyen âge.

LIVRE II

LE MOYEN AGE

CHAPITRE PREMIER.

AUGUSTIN.

Parmi les Pères de l'Eglise, c'est spécialement Augustin qui sut revêtir la doctrine chrétienne d'une forme scientifique pour l'opposer à la philosophie antique. Il est principalement le fondateur de la spéculation chrétienne, et il inaugure l'ère du moyen âge dans l'ordre théorique et pratique.

L'idée dominante de son livre de la Cité de Dieu (*De civitate Dei*) est l'opposition entre la cité céleste (*civitas cœlestis*) et la cité terrestre, fondée sur la manière dont les enfants de Dieu sont dans la Bible opposés aux enfants des hommes ; c'est une vue seulement spéculative qu'il expose. Cette opposition ne lui apparaît pas comme étant inhérente à la nature même de l'homme, être personnel et libre, mais comme rentrant dans le plan universel et dans le cadre de l'histoire. Ce qu'il dépeint, c'est le contraste entre deux royaumes pleinement constitués, où ne prévalent pas seulement des idées et fins, mais encore des institutions et des législations différentes. C'est, pour employer une expression moderne, un plan contenant toute l'histoire du monde. Il commence à montrer ce contraste à partir de Caïn et d'Abel, et en poursuit le développement d'une part à travers l'histoire profane, les empires des Assyriens, des Perses, des Grecs, des Romains ; d'autre part, dans l'histoire sacrée des patriarches, des juges juifs, rois et prophètes, jusqu'à l'avénement du Christ et à l'Eglise chrétienne. La fin est l'éternelle

glorification de la cité de Dieu, la perte et la condamnation de la cité terrestre.

Le mot *cité* (*civitas*) est employé dans les deux cas d'une manière purement symbolique (*mysticè*) : aussi l'on se demande comment l'Etat réel ici-bas, qui se compose de tous les citoyens, se comporte vis-à-vis des deux cités. Sur ce point, Augustin ne s'exprime pas clairement; il arrive même peut-être qu'il se contredise lui-même sous tel ou tel rapport. Néanmoins, on voit se dessiner avec netteté les pensées qui forment ici le fond de sa manière de voir.

La cité *civile* n'est pas pour lui identique avec la cité terrestre (*civitas terrena*), bien qu'il emploie également cette dernière expression, tantôt pour désigner le royaume des mondains, tantôt pour désigner l'Etat. C'est ainsi qu'il reconnaît que le but de l'Etat, la paix terrestre (mise en opposition avec la paix éternelle) n'a en soi rien de condamnable, et que les chrétiens eux-mêmes, devant désirer et mettre à profit cette paix, tant que dure la mortalité, sont pour cela même tenus d'obéir à l'Etat et de vivre en communauté avec les mondains. Cet Etat n'a donc évidemment en soi rien de mauvais comme la mondanité, et on peut ne point lui appliquer ce qui est dit de la cité terrestre, qu'elle est vouée avec le démon par la justice à un éternel châtiment.

Toutefois, il met l'Etat en corrélation très-étroite avec la cité terrestre. L'Etat est pour lui une simple conséquence du péché ; ce n'est pas seulement l'Etat de son temps qu'il apprécie ainsi, mais l'Etat en général où il ne voit partant qu'une institution nécessaire, une arène libre ouverte aux passions, et l'oppression des faibles par les forts. Conséquemment, il considère la participation au gouvernement de l'Etat comme chose d'intérêt purement séculier. D'après lui, la fondation des Etats est due partout à des hommes attachés à la terre; ils n'en prennent nul souci, ceux qui regardent le ciel. C'est ainsi que le premier Etat est fondé par Caïn, le premier représentant du royaume terrestre (Caïn bâtit une cité), tandis qu'Abel demeurait comme un étranger sur la terre, n'arrêtant nulle part ses pas. Pareillement, l'Etat romain (κατ'ἐξοχήν) est fondé par Romulus qui, attaché aux intérêts terrestre, tua son frère

comme Caïn dont il est le type. — Augustin prenant justement l'opposé de l'idée antique sur l'Etat auquel tout était ramené dans la vie humaine, en fait une chose accessoire pour le vrai chrétien et le rejette à l'arrière-plan. Il ne faut pas ici perdre de vue combien pouvait influer sur son jugement le spectacle qu'il avait sous les yeux de la conservation ou de la tolérance du culte païen.

Il n'en fait pas moins ressortir, avec la plus grande énergie, que c'est la providence divine seule qui préside à la formation des Etats et règle leurs destinées. Il entreprend, même dans certains cas, de montrer les raisons morales qui ont dirigé cette Providence dans la conduite des événements de ce monde. C'est ainsi, notamment, qu'il expose longuement comment les Romains ont mérité par leurs vertus civiques de recevoir de Dieu l'empire universel.

Conformément à cette manière de voir, Augustin tient à peine compte des devoirs politiques proprement dits de l'Etat, et sa tâche principale il la fait consister dans la protection de l'Eglise. C'est en cela seulement qu'il découvre la vraie valeur morale de l'Etat, naturellement parce que de cette manière il concourt au service du royaume céleste (*civitas cœlestis*). La doctrine politique d'Augustin aboutit donc pratiquement au maintien des prescriptions ecclésiastiques, au châtiment et à l'expulsion, par l'autorité séculière, de ceux qui enseignent l'erreur. Telle est l'idée dont Augustin se montre le plus vivement pénétré, et qui, après lui, a tant présidé à la formation des Etats de la chrétienté.

On sent percer à travers toute cette manière de voir le véritable point de vue fourni par la révélation chrétienne que l'Etat, aussi bien que la condition humaine prise dans son ensemble, sont encore bien éloignés de leur véritable prototype éternel, qu'un fait a modifié les conditions primordiales de l'existence humaine et qu'un fait les rétablira. Cette vue manquait aux Grecs. Elle est le moyen de concilier Platon et Aristote. Elle lève toute contradiction entre ce que Platon envisageait comme la tâche absolue de l'espèce humaine, la conformité à la loi morale, et le critérium d'Aristote, la loi naturelle et l'état de nature dans lequel l'homme vit. Appuyé

sur elle, on n'a besoin ni de faire appel, avec Platon, à la vérité de la loi morale pour l'institution d'une communauté entre les hommes, qu'ils ne sauraient fonder par eux-mêmes, ni, avec Aristote, de se prévaloir de cette impuissance humaine pour rabaisser les prescriptions de la loi morale à la satisfaction exclusive de l'individu ou du tout collectif, tenant ainsi ce qui est un pur négatif, un milieu entre deux vices pour l'essence de la vertu, au lieu de reconnaître que celle-ci a un contenu positif et infini. L'absolu dévouement de l'homme à l'Etat exigé par Platon se trouve ainsi ramené à un royaume tout autre que celui d'ici-bas périssable et éphémère: Augustin, éclairé ici par la lumière chrétienne, s'est avancé infiniment plus loin que les sages de l'antiquité dans la connaissance de la morale et des principes du droit. Il leur a assigné leur véritable objet. Toutefois, Augustin méconnaît le caractère substantiel et divin que les rapports de la vie humaine et avant tout leur agrégat complexe, l'Etat, ont encore malgré le triste aspect qu'ils offrent aujourd'hui. Il prend son vol hors de la sphère terrestre au lieu d'y faire pénétrer la vérité reconquise. Les idées de vertus se rapportant à l'Etat pris en lui-même, l'héroïsme, la justice, la sagesse de même que les lois et institutions d'une vie commune bien réglée et ordonnée n'arrêtent point ses regards comme n'étant ni divines en elles-mêmes, ni par suite dignes d'occuper le chrétien ; et l'importance qu'il attribue à l'une des deux grandes institutions divines, l'Etat, ne tient pas à ce que celui-ci a une tâche propre à remplir, mais seulement à ce qu'il peut venir en aide à l'autre, l'Eglise, dans l'accomplissement de sa tâche. Au fond, cela revient à dire que la chrétienté n'a besoin que de l'Eglise, et que celle-ci se sert de l'Etat pour ramener à exécution ses prescriptions dans le monde extérieur, autrement dit, par la voie de la crainte. Ici s'aperçoit l'origine de l'idée hiérarchique d'après laquelle l'Eglise est érigée en Etat, en empire théocratique et chargée de maintenir la foi assimilée à la loi civile, de telle sorte que l'enseignement de l'erreur, à l'égal du crime constituant l'atteinte la plus grave à l'ordre civil, est puni de la peine de mort. L'Etat, tel qu'Augustin le comprend, ou fait pleinement défaut et n'a aucune valeur pour les intérêts de la chré-

tienté ou il doit servir d'instrument réel et pleinement efficace à l'Eglise. D'où la conséquence, que toute valeur propre est refusée à l'Etat, et qu'on ne lui reconnaît d'autre tâche que la protection de l'Eglise. Au contraire, une fois admise *a priori* la valeur propre de l'Etat, son rapport avec l'Eglise, tel que le formulait Augustin, acquiert toute la force d'une vérité indestructible dont les peuples chrétiens depuis lors, jusqu'à ce jour, ont éprouvé l'effet salutaire et qui n'est combattu aujourd'hui que parce que les sociétés ne sont plus au même degré pénétrées de la foi chrétienne. Car la séparation de l'Eglise et de l'Etat, qui se pose à cette heure comme la vraie solution, n'est enseignée que par ceux qui partagent ce manque de foi ou qui du moins ne savent pas se représenter d'autre ordre public que celui où ils vivent présentement.

CHAPITRE II.

LES ÉCRIVAINS DE LA PÉRIODE GERMANIQUE.

La science de la morale au moyen âge, dont la *Somme* de Thomas d'Aquin paraît être le type achevé, reconnaît dans le Dieu vivant son suprême principe en conformité de la vérité chrétienne qui lui sert de fondement. Pour cela, elle emprunte à l'antiquité, notamment aux Romains auxquels elle a été léguée, l'idée d'une loi de nature et la met en rapport avec l'autre loi. Aussi Thomas commence-t-il par distinguer la loi éternelle (*lex æterna*) et la loi naturelle (*lex naturalis*). La loi éternelle est la raison régulatrice de l'univers inhérente à l'esprit divin. Cette raison dirigeante remplit en soi et par rapport à la création l'office d'art, de modèle, d'idée (*artis, vel exemplaris, vel ideæ*), semblable à ce qu'est pour tout artiste le plan de l'œuvre arrêté d'avance (ce qui s'entend naturellement du côté technique et non esthétique), tandis qu'en regard de l'activité humaine *qu'elle ramène à un seul et même but* cette raison a justement l'autorité d'une loi. La loi naturelle n'est rien autre que la *participation de l'homme à cette loi éternelle* en tant que le comporte la distinction du bien et du mal, autrement dit *l'impression de la lumière divine en nous.* Mais elle ne

va point de pair avec cette loi éternelle vu que la raison régulatrice est autrement en Dieu qui en est l'auteur que dans l'homme qui reçoit d'elle sa règle ; elle n'est plutôt imprimée à l'homme que jusqu'à un certain degré et dans une mesure déterminée, surtout depuis sa chute, de telle sorte que tout ce qu'il possède par nature en fait d'idées et lois morales n'est que le reflet de cette loi éternelle subsistant en Dieu.

On est ainsi amené à se demander de quelle manière Dieu se comporte vis-à-vis de cette loi éternelle subsistant en lui. Ici Thomas propose cette distinction : la volonté de Dieu considérée en soi n'est point soumise à la loi éternelle puisqu'elle ne fait qu'une seule et même chose avec cette loi. Mais la volonté de Dieu considérée par rapport aux créatures (*circa creaturam*) est soumise à la loi éternelle, en tant que cette volonté a son fondement dans la sagesse divine. La volonté divine, à l'envisager séparément et en soi, ne fait donc qu'un avec la raison ; dans ses rapports avec la création et le gouvernement du monde, elle se règle par la raison (*rationabilis*). Autant on reconnaît pleinement ici dans la raison et sagesse divine l'origine de toute loi morale en unifiant la volonté divine avec la raison et la sagesse divine, autant s'opère par là une scission qu'on ne saurait admettre entre la substance divine de la volonté et les décrets divins, laquelle a pour dernière conséquence, comme on l'a vu plus tard, de faire de la substance de la volonté ou de la loi éternelle en Dieu une pure règle suprême, une sorte de pouvoir souverain d'arbitrage exclusif de toute délibération (1). Ce serait là un résultat d'au-

(1) Dieu ne fait rien qui ne soit conforme au plan divin, et ce plan n'a rien d'arbitraire pusqu'il répond au but même de la création de l'homme. Bien que Dieu ne dépende que de lui-même, puisqu'il est lui-même sa raison et sa volonté, volonté qui se rapporte infiniment à lui-même, il n'en est pas moins vrai que les lois divines, soit de la création soit des rapports de Dieu avec l'homme, émanées de sa sagesse, sont immuables. En ce sens, il nous paraît déraisonnable de parler d'une volonté absolue en tant qu'elle sait en Dieu purement arbitraire, puisqu'elle est toujours l'effet de sa sagesse infinie et du plan immuable de la création... Il faut donc concilier tout ce qui est dit de Dieu tout-puissant pouvant faire tout ce qu'il veut et de sa volonté immuable en tant qu'elle est toujours conforme au plan de sa

tant moins fondé philosophiquement parlant que Thomas ne rattache pas ici seulement la loi éternelle ou substance divine de la volonté à l'essence éternelle et à la sainteté de Dieu, mais encore bien plutôt au plan de la création. On est ici bien près de restreindre la liberté intrinsèque du décret divin, de le faire dépendre absolument de raisons ou motifs, tandis qu'à l'inverse, comme nous le montrerons plus bas, on soumet l'homme à la volonté de Dieu, et le cas échéant, de ses représentants, laquelle est censée *purement arbitraire*. Il est clair que cette doctrine fait rentrer dans le cadre de la loi naturelle non le domaine du droit, mais bien plutôt, comme l'avait déjà fait Cicéron, tout le domaine de l'éthique ou mieux de la pure morale. Seulement la loi morale est ici, en tant qu'inhérente à la nature humaine, opposée à la loi qui en Dieu est éternelle et dont la connaissance arrive à l'homme par le moyen de la révélation. C'est ce qui fait que Thomas y ajoute encore un troisième terme, la loi humaine (*lex humana*), qui comprend le domaine du droit proprement dit ou droit positif. C'est donc sous ce rapport de la positivité, de la sanction civile qui y est attachée que le droit est envisagé par Thomas. De ce côté seulement il est mis en opposition avec la morale, et non à raison de ce qu'il aurait un contenu spécial, une sphère propre d'action. Quant à mettre le droit positif en rapport avec le droit naturel dans le sens où nous le faisons aujourd'hui, il n'en est pas et ne saurait en être ici question. Il est seulement traité du rapport des lois positives avec la morale naturelle, rapport qui se formule en ces termes : Toute loi positive (*lex humana*) n'est qu'une émanation de la loi naturelle (*secundum quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur*), et c'est ce rapport même de dérivation qui constitue sa légitimité. Mais, d'autre part, la loi positive (*lex humana*) ne saurait avoir la même extension que la loi naturelle et embrasser tout le cadre de celle-ci (*non omnia vitia prohibere potest*), parce que, faite pour la masse, elle sert de

sagesse éternelle, plan qui ne tire sa source et sa raison d'être que de lui-même, et qui en ce sens seulement est adéquat à sa volonté (*Note du traducteur*).

mesure à la vertu des imparfaits. L'idée du droit et l'idée de la morale ne présentent donq au fond aucune difiérence, le droit positif n'étant autre qu'une sanction partielle de la loi morale par le moyen de l'autorité et de la répression humaines.

Bien que Thomas ne paraisse saisir nullement la différence entre la morale et le droit en ce qui touche la loi et la sphère que celle-ci embrasse (du côté objectif), on ne doit pas moins reconnaître qu'il en a une vague intuition par rapport à la vertu humaine et à ce qui caractérise la légitimité de l'acte (du côté subjectif). Parmi les vertus humaines, il cite et met même au premier rang la justice qui consiste à ses yeux à attribuer à chacun son droit dans une mesure égale (*æqualitas*). Voici, selon lui, les caractères propres de cette vertu de la justice et qui la distinguent de toutes les autres (*proprium inter alias virtutes*) : elle ne s'applique qu'aux actes accomplis vis-à-vis d'autrui (*ad alterum*) et non à ceux accomplis vis-à-vis de soi ; par suite, elle n'a point à se préoccuper de l'intention (*non considerato qualiter ab agente fiat*) et elle n'a pour objet que les actes extérieurs, non ceux du for interne, de telle sorte que l'empire sur les passions reste en dehors de sa sphère. Ce sont là évidemment autant de caractères distinctifs du domaine du droit proprement dit. Il n'envisage donc le droit que comme servant d'objet à l'exercice de la vertu, c'est-à-dire des facultés morales de l'individu et non comme loi essentiellement propre à régler la vie humaine ou comme ayant une sphère à part. Il assimile le juste et le droit, *justum et jus*. En ce sens il distingue le *droit naturel* et le droit *positif*, le premier étant ce qui d'après la nature de la chose, et le second ce qui relativement à la constitution spéciale de la nation et à la manière dont les intérêts sont réglés, doit revenir à chacun, est le juste pour lui, d'où résulte que l'idée du *droit naturel* et l'idée de la loi *naturelle* (*lex naturalis*) plus haut définie n'ont pas même entre elles selon lui le moindre rapport. Même le pouvoir judiciaire (*judicium*) ne lui apparaît point comme une partie intégrante de l'ordre supérieur ni comme une institution de cet ordre ; il n'y voit qu'une émanation de la vertu de la justice. Dans la sphère des vertus dites subjectives, celle de la justice

elle-même ne répond nullement d'une manière complète au droit pris objectivement et dans sa nature propre. Ses idées ici peuvent à peu près se résumer comme suit : alors que la justice règle les actions de l'homme dans ses rapports avec ses semblables, elle se rapporte ou à l'intérêt collectif de la communauté humaine et coordonne l'activité au bien général (*bonum commune*) ou aux personnes qui la composent envisagées dans leur individualité et dirige l'action humaine en vue d'une attribution exacte à chacun de son droit. La première est la justice générale (*universalis*) : la seconde, la justice particulière (*particularis*). La justice générale est celle qui sert en même temps de type à toutes les vertus terrestres, ce qui ne veut pas dire qu'elle les renferme toutes en leur élément spécifique et leur essence (*essentia*), ou ne ferait qu'un avec elles, mais qu'elle les détermine toutes comme cause (*causaliter*), posant pour règle le bien commun qui est l'objet final de toute vertu terrestre. On peut donc aussi l'appeler la justice ayant son accomplissement dans la loi (*justitia legalis*), la loi terrestre ne se proposant autre chose que d'assurer le bien commun. D'une manière analogue, la charité est la vertu servant de type général aux vertus célestes dont le terme final est le bonheur du ciel. La justice particulière étant celle qui attribue à chaque particulier son droit, se subdivise à son tour en commutative et distributive : La première part de l'égalité entre les hommes et règle suivant une proportion exacte ce qui revient à chacun sur les choses d'après leur valeur et les conventions dont elles sont l'objet, ce qui a lieu dans l'achat, l'échange, etc. La seconde, ayant égard aux personnes elles-mêmes, prend pour règle leurs qualités diverses et le mérite de leurs actions individuelles, de telle sorte, par exemple, qu'une plus grande part dans le gouvernement est attribuée au plus sage ou au plus riche. Toute cette doctrine sur la justice aboutit au fond à n'admettre que la justice commutative comme rentrant par son objet et son caractère propre dans le domaine du droit. La justice générale comprend dans son cadre toute vertu terrestre, et la justice distributive, quoique entrant également dans le domaine juridique, n'est pas néanmoins assise sur les fortes bases de l'ordre extérieur, mais plutôt appropriée aux con-

ditions sociales du temps ou même seulement à l'état des esprits. Ce qui achève de caractériser le système de Thomas, c'est qu'il sépare la vertu céleste et la vertu terrestre : en ce sens la séparation entre l'ordre moral et l'ordre juridique dans la vie terrestre elle-même lui échappe ; c'est le mélange de la vertu (subjective) de la justice avec l'ordre civil (objectif) qui l'amène, alors que les conditions constitutives de cet ordre sont fournies presque toutes par l'expérience, à considérer comme indifférente pour la vertu de la justice l'intention de l'agent.

Voilà, en somme, à s'en référer aux commentaires du docteur le plus célèbre, la doctrine de l'éthique au moyen âge.

En ce qui touche spécialement la science politique et le droit constitutionnel (envisagé dans ses principes), les écrivains du moyen âge, Thomas, Dante, Occam, Marsilius, Andlo, etc., ont principalement formé leur doctrine de deux éléments, la philosophie d'Aristote et la conception chrétienne de l'Etat, cette dernière empruntée surtout à Augustin, mais en les modifiant toutes deux suivant le cours des idées et le génie de leur temps et de leur nation. Au fond, les mêmes vues et la même manière de les exposer et de les développer se retrouvent à peu près dans une égale mesure chez tous ces écrivains.

L'étude de la philosophie du droit au moyen âge présente donc plutôt un caractère traditionnel qu'un caractère progressif et un développement continu. Dante seul, sur le terrain philosophique, se montre ici à un très-haut degré original, se séparant même d'Aristote dont il secoue le joug dans l'ordre spéculatif, où il surpasse en profondeur tous les écrivains politiques (1). Il faut néanmoins reconnaître que son

(1) Ainsi, par exemple, Dante fait consister le but de l'Etat (c'est-à-dire de l'empire chrétien) en ce que l'espèce humaine prise dans sa collectivité réalise en tout temps, dans l'exercice de ses facultés, toutes les forces possibles de l'intelligence, d'abord dans la connaissance, ensuite dans l'activité extérieure (p. 60) (*Actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*). Il distingue déjà, comme Kant, la liberté de volonté de la licence (p. 75). Il dit dans un autre passage : « Ex iis liquet, quod jus cum sit bonum, propius in mente Dei est, et cum omne quod in mente Dei est, sit Deus (justa

originalité a été stérile et n'a en rien contribué à l'avancement ultérieur de la science.

La science politique, au moyen âge, emprunte avant tout ses principes philosophiques à Aristote, adoptant en somme ses catégories, notamment les trois suivantes : *ens*, *motus* et *finis*, ainsi que cette proposition fondamentale que ce qui meut doit être supérieur à ce qui est mû, comme preuve que toute souveraineté est de Dieu. Il en est de même de ces idées générales tirées de l'observation naturelle et applicables à la politique, telles que celles-ci : que le tout est supérieur aux parties, que la nature tend partout au parfait. Il en est de même finalement des préceptes et principes proprement dits de la politique, de ceux-ci notamment : que l'*Etat dérive de la nature sociable de l'homme* (πολιτικόν ζῶον, *sociale animal*), *que le but de l'Etat est d'assurer le bien-vivre*, lequel consiste dans la vertu. Il faut en dire autant de la distinction des constitutions vraies et fausses, selon que l'on envisage comme but les gouvernants seulement ou en même temps qu'eux les gouvernés, de la division des formes politiques (*in regnum politia*, etc.) (1) : tout cela se trouve également chez tous les écrivains de cette époque.

Pareillement, la spéculation chrétienne fait reposer l'Etat, au moyen âge, sur le principe même d'Augustin, que l'ordre civil est une suite du péché. Les Etats sont fondés ainsi par la providence divine, et deux empires fondés de la sorte remplissent l'histoire du monde, à commencer par celui des Romains que leur vertu a appelés à régner sur la terre, et sur les ruines duquel s'était élevé l'Empire germanique que l'on

illud : quod factum est in ipso vita erat) et Deus maxime se ipsum velit : *sequitur quod jus a Deo*, prout in mente Dei est, sit volitum — et cum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum jus. » Ces exemples suffiront pour donner une idée de la méthode spéculative de Dante.

(1) On peut considérer que, tout en gardant son originalité, Thomas d'Aquin ne fait que marcher sur les traces d'Aristote, alors qu'il se livre à des recherches (liv. II, *De reg. princ.*) sur les conditions naturelles et les buts matériels de l'Etat (état des lieux, climat, moyens d'alimentation, voirie, etc.),

cherchait à représenter comme la continuation légitime du premier. Toutefois il y a ici une différence essentielle, radicale, entre les vues du moyen âge et celles d'Augustin, différence due à la manière nouvelle d'envisager la vie terrestre qui prévaut dans la période germanique. Tandis que l'Etat n'apparaît chez Augustin que comme sphère et organe des intérêts du royaume terrestre (des mondains), il est tenu ici pour la réalisation partielle du royaume de Dieu lui-même. A la dépréciation antérieure de l'Etat succède alors son apothéose (en tant qu'il s'agit, bien entendu, du seul empire germano-chrétien appelé par Dieu à maintenir la justice et la paix au sein de la chrétienté). C'est dans tous les cas uniquement le rapport de cet Etat avec l'Eglise tel qu'il a été ci-dessus formulé qui est la condition *sine quâ non* de cette apothéose.

D'après la théorie bien connue du moyen âge qui se retrouve dans tous les écrivains de cette époque, le gouvernement de la chrétienté a été confié à deux épées, l'une spirituelle, que Dieu a placée dans les mains du pape, et l'autre temporelle, dans celles de l'empereur. Tous deux reçoivent directement de lui l'investiture ; par eux il règne sur la terre, et chaque chrétien, tout homme même indistinctement (puisque le vrai Dieu a droit d'exercer sa puissance sur ceux mêmes qui ne le connaissent pas encore) doit leur être soumis. C'est ainsi que le pape et l'empereur peuvent revendiquer une souveraineté légitime sur des pays nouvellement découverts et sur des princes non encore convertis. Même au sein de la chrétienté, le partage entre plusieurs royaumes pleinement indépendants, au lieu d'un empire unique, est tenu pour aussi illégitime que la scission au sein de l'Eglise en évêchés souverains remplaçant la primauté du pape. (Lampugnano.) C'est seulement sur la nature du rapport existant entre l'une et l'autre puissance qui tiennent l'épée que se produit le conflit entre le parti du pape et le parti de l'empereur. D'après la doctrine du premier, qui fut la première développée scientifiquement, la puissance papale est supérieure à l'autre, le spirituel et l'éternel étant au-dessus du temporel et du terrestre, à l'instar du soleil qui, comme lumière, est au-dessus de la lune, de Lévi et Aaron qui sont au-dessus de Juda ; qui plus est, l'empereur ne reçoit

que par l'intermédiaire du pape sa puissance séculière, tandis que le pape reçoit la sienne immédiatement de Dieu. On peut invoquer ici, par analogie, le choix et la déposition de Saül par Samuel, l'hommage des trois rois-mages au Christ. Le pape est donc la tête de la chrétienté et les rois en sont les bras; c'est aussi le pape seul qui est oint à la tête, tandis que les princes le sont aux bras. Cette doctrine amène bientôt à dire que le Christ a confié les deux épées à Pierre et partant à son successeur, mais que l'épée séculière n'est entre ses mains, en quelque sorte, qu'un dépôt jusqu'à la conversion future des païens et de l'Etat. D'où résulte que le pape Silvestre a remis cette épée à Constantin une fois converti, d'après l'ordre de Dieu, et que sous Charlemagne, agissant encore au nom de Dieu, il a transféré des Grecs à la nation allemande l'empire universel. C'est là le fondement de la légitimité de cet empire.

La prééminence du spirituel sur le temporel a quelque chose de si spécieux, que longtemps l'esprit des nations germaniques se laissa séduire par cette théorie. La puissance séculière sut finalement se défendre aussi sur le terrain scientifique. On objecta que le spirituel et le temporel sont deux sphères distinctes qui sont pleinement indépendantes entre elles et dont aucune n'est subordonnée à l'autre. Une idée si simple et qui nous est devenue aujourd'hui si familière manquait aux temps passés, ce qui a contribué à ruiner dans l'opinion la puissance impériale. C'est Guillaume Occam qui posa nettement et développa cette idée. Chez Dante, on voit déjà l'Etat et l'Eglise séparés relativement aux deux fins de la nature humaine, à sa fin périssable et à sa fin immortelle; mais il reconnaît que l'Etat reçoit du royaume spirituel le surcroît de force inhérent à la grâce que lui insinue la bénédiction du pape (1). Conséquemment, il ne saurait entendre l'indépendance de la puissance séculière en un sens si rigoureux qu'elle exclue toute

(1) « Si ergo dico, quod regnum temporale non recipit *esse* a spirituali, nec virtutem (quæ est ejus auctoritas) nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit ut *virtuosius operetur* per lucem gratiæ, quam in cœlo et in terrâ benedictio summi pontificis infundit illi » (liv., III, p. 145)

subordination de l'empereur vis-à-vis du pape (*in aliquo non subjaceat*). Il admet plutôt que l'empereur doit respect et hommage au pape comme un premier-né le doit à son père. La conscience publique était alors trop peu émancipée et la tradition de la souveraineté papale trop puissante pour permettre à Dante, que l'esprit de soumission eût d'ailleurs retenu, de soutenir, à l'instar des défenseurs de Louis de Bavière, que les deux sphères étaient pleinement séparées. Cette distinction exacte d'après laquelle le royaume spirituel et la puissance extérieure de l'Eglise ne sont pas la même chose, ce que Dante laisse percer dans ce passage comme par une sorte de pressentiment, est seulement, dans toutes ses conséquences, l'œuvre du travail de la Réforme. C'est du même point de vue qu'on nie, mais sans être fidèle ici complétement à la vérité historique, que le pape, en couronnant Charlemagne, l'a élevé à la dignité d'empereur, de telle sorte que ce serait plutôt la volonté du peuple qui aurait tout fait ici (*acclamatio populi*). Finalement, les grandes chartes politiques et nationales ont proclamé l'indépendance de la puissance séculière et son institution immédiate par Dieu.

Le conflit d'opinions sur la prééminence de l'une ou l'autre épée n'empêchait point qu'on ne s'accordât sur ce point que le concours des deux épées, le royaume de l'empereur et du pape ne reposât sur l'institution immédiate de Dieu et n'eût pour conséquence une autorité illimitée. On admettait donc une puissance fondée aussi bien pour le gouvernement des choses terrestres que pour la défense de la foi et la direction des consciences, à laquelle chaque chrétien devait une obéissance sans bornes. On se rattachait ici à la prophétie des cinq Empires de Daniel (1), et ce qu'il dit du dernier empire qui met fin à tous les autres et dure éternellement, on ne l'appliquait pas au royaume de Dieu dans une autre vie (lequel commence sans doute déjà ici-bas avec l'avénement du Christ, toutefois seulement comme royaume des âmes et non encore visible), mais bien plutôt au Saint-Empire romain allemand, gouverné à la fois par le pape et l'empereur. C'est cet empire qui fut mis par

(1) Thom., *De reg.*, l. III, c. 12-16.

suite sur la même ligne que ce dernier royaume de Dieu, et on imaginait même le plus souvent entre eux un lien de continuité et un passage ultérieur de l'un à l'autre. On trouve chez Pierre de *Andlo* une semblable opinion qu'il exprime de la manière la plus tranchante et avec beaucoup de développement. Ce point de vue admis, le plan que déroule Augustin, quand il traite du royaume *céleste* (des *enfants de la Cité de Dieu*), aboutit à consacrer pour ce royaume une suite véritable de dynasties. Ce sont d'abord Adam, et puis, en suivant l'ordre chronologique, Abel, les patriarches, les Juges et les prêtres de Juda, qui ont gouverné au nom de Dieu cette cité jusqu'au Christ, et depuis lors, de par Dieu encore, et à la place du Christ règnent le pape et l'empereur auquel le pape a confié la puissance séculière. Le dernier empereur résignera entre les mains de l'Eglise les insignes de son royaume, et c'est le Christ qui alors les reprendra. Depuis la création jusqu'à la résurrection il n'y a donc pas d'interrègne, et les souverains exerçant leur autorité au nom de Dieu se relient entre eux sans qu'il y ait ici la moindre solution de continuité (1).

En dehors de cet élément théocratique sur lequel elle fonde l'Etat et sa puissance, la doctrine politique du moyen âge s'appuie sur un autre élément caractéristique tout en n'ayant qu'un rôle accessoire : je veux parler des analogies tirées des choses divines. Augustin, comme d'autres Pères de l'Eglise, aime à faire servir bien des œuvres de Dieu dans la création à la représentation purement allégorique des rapports ou choses de l'ordre moral ou religieux. Dans un semblable esprit, les scholastiques et les écrivains politiques du moyen âge cherchaient fréquemment à résoudre des problèmes tels que celui de la fondation de l'Etat par certains rapprochements entre l'ordre humain et l'ordre divin censé le type du premier. C'est ainsi qu'à l'appui de la forme monarchique de l'Etat on fait valoir l'analogie entre elle et l'unité de la souveraineté divine (2). On fait de même pour les devoirs des gouvernants et autres cho-

(1) *Petrus de Andlo*, 13 à 15 chap., 1er liv. et 2e liv., 8e chap., et finalement la conclusion de *romani imperii exitu et ejus finali consummatione*.

(2) *Petrus de Andlo*, p. 34. — Thom., *De reg. princ.*, I, 12. — Dante, p, 66,

ses de ce genre. Ce symbolisme et l'appel à l'élément théocratique sont partout beaucoup plus énergiquement accusés chez les représentants de la puissance spirituelle. Les partisans de la puissance séculière sont beaucoup plus timides et se rapprochent davantage de l'ordre d'idées qui a prévalu aujourd'hui.

Les écrivains de cette époque ne pouvaient eux-mêmes se dissimuler que les doctrines d'Aristote vers lesquelles ils inclinent, et les vues chrétiennes qui éclairent d'un jour nouveau l'existence terrestre ne sauraient se concilier entre elles. Aussi se permettent-ils d'émettre des jugements qui, sur certains points, s'écartent un peu d'Aristote, notamment sur la valeur des formes politiques. Ils s'accordent ici presque tous à proclamer comme la meilleure non la république d'Aristote, mais, conformément aux idées chrétiennes qui forment le fond de la civilisation germanique, la monarchie (1) ; et, qui plus est, ils donnent généralement leur préférence à la monarchie élective à raison de sa ressemblance avec l'empire allemand. En somme, ils cherchent à concilier les deux éléments opposés qu'ils admettent dans leur doctrine en distinguant nettement la sphère propre à chacun de ces éléments, s'en remettant pour le temporel à Aristote, pour le spirituel à la connaissance des vérités du christianisme. En tout ce qui touche à l'ordre de la révélation et de la grâce, le philosophe (dans leur langage Aristote) ne peut rien savoir ; par suite il ne saurait non plus avoir aucune notion de la prêtrise, du gouvernement spirituel, c'est-à-dire de tout ce qui constitue l'ordre ecclésiastique. Au contraire, pour ce qui est en dehors de la révélation et que l'homme peut atteindre par ses forces naturelles, il est et

(1) Thomas sait ici concilier les opinions, en admettant comme forme la mieux appropriée la République pour la cité (*civitas*) et la monarchie pour la province (*provincia*). Dans la *Somme*, il proclame généralement la forme de constitution mixte comme étant la meilleure. Toutefois, dans la tradition du moyen âge, l'idée propre de la monarchie exclut la délimitation de ses pouvoirs par des lois (Thomas, *De reg. princ.*, p. 300 ; Andlo, p. 32). D'après ce dernier, toutefois, ce n'est pas la souveraineté de l'Etat qui doit ressembler à la souveraineté divine ; mais plutôt l'espèce humaine elle-même, en réalisant l'unité (que lui procure le gouvernement), doit offrir une ressemblance avec Dieu.

demeure le philosophe de l'autorité, et, dans cet ordre de choses rentre notamment l'institution du gouvernement séculier. La même distinction est appliquée au but de l'Etat, qu'à l'exemple d'Aristote on fait consister dans la réalisation d'une vie bonne, c'est-à-dire vertueuse. On distingue ici, d'un côté, la vertu terrestre dont la connaissance nous est donnée par la raison et que l'homme peut atteindre par ses propres forces, et son corollaire le bien ou bonheur terrestre, ce qui détermine la sphère de compétence de l'Etat (*regnum*), et de l'autre côté, la vertu qui n'est connue que par le moyen de la révélation et à laquelle on ne peut atteindre qu'à l'aide de la grâce divine et des moyens de salut, et son pendant, le bonheur éternel, ce qui forme la sphère de l'Eglise (*sacerdotum*). Cette manière de voir se trouve dans Thomas d'Aquin (1) et autres, mais très-nettement et très au long exposée chez Dante (2) qui ne cherche néanmoins pas ici la ressemblance avec Aristote, mais bien un argument à l'appui du rapprochement qu'il fait entre le pape et l'empereur. Dans cet ordre d'idées correspondant à la grâce et à la révélation, on doit reconnaître à l'Etat la tâche que lui refusait Aristote de pourvoir au service du culte (3).

En délimitant ainsi les sphères des deux puissances on n'arrive point, il s'en faut de beaucoup, à faire réellement disparaître l'opposition entre elles et les causes de conflit, vu qu'elles ont encore de nombreux points de contact; dans la sphère séculière notamment, la connaissance des dogmes chrétiens trouve son application, et cette connaissance rentre ainsi dans les deux. Il n'existe point dans cet ordre d'idées de conciliation véritable. Ainsi, par exemple, la contradiction est flagrante de la part de ceux qui, en suivant Aristote, fondent l'Etat soit sur la nature sociable soit sur le besoin d'assistance de l'homme

(1) Thomas, *De reg. princ.*, I, c. 7, 15.

(2) Dante, liv. III, p. 167, où se lit entre autres le passage suivant : « Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem : scilicet summo pontifice, qui secundum revelata humanum genus produceret ad vitam æternam, et imperatore qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret. »

(3) Thomas, *De reg.*, liv. II, chap. 15.

(*humana indigentia*) (1), et l'érigent néanmoins en même temps du point de vue théocratique en un représentant de Dieu. Ils tombent dans les mêmes contradictions, ceux qui, marchant sur les traces d'Aristote, recherchent la valeur des différentes formes de gouvernement et enseignent, en même temps, que Dieu a institué un pouvoir monarchique et que ce pouvoir, par suite unique, doit s'étendre à toute la chrétienté. On ne trouve, en effet, ni chez les uns ni chez les autres une tentative d'harmoniser ces propositions, en ce sens qu'ils auraient cherché à expliquer par les vues d'Aristote les motifs de l'œuvre divine en disant, par exemple, que Dieu a fondé les Etats parce que les hommes avaient besoin les uns des autres, explication qui, en fait, ne serait pas non plus pleinement satisfaisante, etc; mais de semblables propositions sont simplement juxtaposées sans être d'aucune façon reliées ensemble. Un dualisme de ce genre perce dans toute la philosophie du moyen âge. On y voit deux éléments qu'on ne réussit point à fondre l'un avec l'autre; ils restent séparés sans être rattachés à un principe unitaire.

Ces écrivains n'ont pas non plus pris garde que les vues d'Aristote, empruntées au monde grec, jurent complétement avec le régime social de la période germanique sous lequel ils vivaient et qu'ils tenaient à conserver. Le moule de cette antique civilisation, dont ils ne peuvent encore pleinement se dégager, contient le germe qui en se développant doit suffire pour briser l'agrégat d'éléments hétérogènes que présente le moyen âge et imprimer aux Etats européens un caractère nouveau se rapprochant de l'ancien, tel qu'ils l'ont aujourd'hui. Ce n'est pas tout encore : en s'appropriant les doctrines d'Aris-

(1) Thomas, *De reg.*, II, 2, déduit du reste la nécessité de l'Etat, non pas seulement du besoin d'assistance matérielle, mais encore de ce qu'implique la communauté pour la satisfaction des besoins intellectuels et pour l'exercice de quelques vertus (notamment de la justice et de l'amitié); et néanmoins, abstraction faite de tout cela, il enseigne (liv. III, chap. 9) que Dieu a gradué les puissances en les disposant suivant un certain ordre de succession hiérarchique : la première est celle de l'homme sur les animaux et sur les choses ; la seconde celle des princes sur les hommes, et la troisième celle de l'Eglise sur les princes.

tote, le génie germanique ne peut en même temps se donner le don d'observation des Grecs et se faire à considérer l'Etat comme un tout supérieur existant nécessairement dans lequel commence et s'absorbe l'activité individuelle. Ainsi là où faiblit l'élément chrétien, *la crainte de Dieu et des sanctions matérielles de sa loi*, l'Etat n'apparaît plus comme une puissance conférée d'en haut sur les hommes, mais avec la prépondérance du principe subjectif, comme étant œuvre des hommes et chose dont ils disposent purement à leur gré. C'est ainsi qu'on commence à voir poindre les premières traces de la doctrine actuelle de la souveraineté du peuple dans les écrivains du moyen âge. Elle est beaucoup plus nettement dessinée et s'affirme carrément chez Marsile de Padoue qui vivait d'ailleurs dans un milieu fait pour donner un autre cours aux idées. D'après lui le législateur, ou la cause première et vraiment efficiente de la loi, c'est le peuple, autrement dit l'universalité des citoyens, ou encore la partie d'entre eux qu'il appelle *pars valentior*. De même aussi le peuple est la source effective du pouvoir des princes (*principatus*) ; partant il est en droit de réprimer leurs écarts et abus graves d'autorité (*corrigendi*). La doctrine d'Aristote, que les bonnes constitutions politiques sont celles où le gouvernement doit en même temps tourner à l'avantage des sujets (du peuple), Marsile l'interprète de cette façon, qu'il faut gouverner dans le sens des idées générales et de la volonté des citoyens (*voluntas et consensus civium*). Il tient, par cette raison, la monarchie élective pour une forme de gouvernement préférable à la monarchie héréditaire. Voilà en somme des vues qui n'appartiennent plus en réalité au moyen âge ; on est entré déjà dans la voie qui mène aux idées politiques de l'ère moderne.

Ce sont les idées exclusivement propres au moyen âge ci-dessus exposées qui ont introduit un principe tout à fait nouveau dans la philosophie du droit, *la volonté personnelle* de Dieu, qui n'apparaît nulle part dans l'antiquité, du moins comme principe admis par la science. L'Etat ne trouve plus dès lors seulement, comme chez les Grecs, sa sanction ou légitimité dans l'idée du bien et du beau qu'il est appelé à réaliser ; mais il a en même temps la sanction réelle ou positive

de l'institution divine. Chez les Grecs, c'est seulement un idéal ou critérium moral qui sert à *déterminer le mode de constitution que devraient* avoir les Etats, tandis que *leur constitution historique et réelle* dépend des résolutions contingentes de la volonté humaine et d'événements accidentels. Ici, au contraire, la constitution réelle des Etats, leur destinée ou leur rôle dans l'histoire du monde sont réglés aussi par la loi morale souveraine (la volonté divine). Les empires et l'organisation actuelle des Etats apparaissent comme son œuvre. Le gouvernement divin dans l'histoire est ici reconnu et s'impose aux recherches de la science comme en étant même l'objet capital.

Ce principe, qui est vrai en soi, se formule ici encore d'une manière grossière et où prévaut le sens matériel. Il apparaît comme principe théocratique, c'est-à-dire que l'on admet partout *à priori* une manifestation immédiate de la volonté divine. Dieu est censé avoir, par une intervention personnelle et visible, établi l'autorité dans l'Eglise et dans l'Etat (le Christ en personne instituait le pape et par l'intermédiaire du pape l'empereur). Le prestige de leur gouvernement se fonde avant tout sur cette investiture palpable et non pas seulement sur une loi générale inhérente au plan divin. De même les événements de l'histoire universelle sont l'expression immédiate de sa volonté, et les questions intéressant l'ordre politique se résolvent d'après ce qui est censé la manifestation de celle-ci. Cette double proposition que Dieu a rendu les Romains maîtres du monde à raison de leur vertu et que le pape a transféré au nom de Dieu cette souveraineté aux Germains, voilà le fondement tenant à la fois de l'ordre moral et de l'ordre politique sur lequel la science fait reposer le respect dû à la puissance romaine de l'Etat. On fait valoir, à l'appui de cette institution divine de l'empire des Romains, c'est-à-dire du décret divin d'après lequel toutes les nations doivent obéir à ce peuple ainsi qu'à ses successeurs, les vertus qu'il a pratiquées, ses victoires comme grand justicier de Dieu, les oracles et finalement cette circonstance que le Christ est né sous la domination romaine, ce qui prouve que Dieu a reconnu la légitimité de celle-ci. On trouve une argumentation de ce genre même chez le grand écrivain de cette époque, habituelle-

ment si réservé, je veux parler de Dante. Le droit du peuple juif d'exterminer le Chananéens, que Michaelis a le grand tort de vouloir juger d'après les principes du droit international moderne, a certainement son fondement dans un ordre de ce genre qu'il reçut directement de Dieu ou dans l'expression concrète et positive d'une volonté divine. Le gouvernement du peuple juif est en vérité exceptionnellement théocratique, ce peuple étant le type de l'éternel royaume de Dieu. Ce point de vue exclusif dirige les écrivains du moyen âge et sert de base à leurs appréciations dans l'histoire de tous les peuples.

CHAPITRE III.

LA RÉFORME. — COUP D'ŒIL ANTICIPÉ SUR LA PÉRIODE SUIVANTE.

L'œuvre de la Réforme dans son action sur l'Etat social c'est la destruction de l'élément théocratique. L'autre élément chrétien, la reconnaissance de la volonté personnelle de Dieu, conserve toute sa force, mais non plus sous une forme théocratique. Les réformateurs fondent encore l'autorité civile et le ministère pastoral sur l'institution divine ; mais ils les font reposer simplement sur l'ordre établi de Dieu, non sur une action immédiate de Dieu par laquelle il a investi telle ou telle personne de la souveraineté ; créé telle ou telle institution : Il n'y a plus lieu dès lors de se demander si Dieu a appelé un seul empereur ou plusieurs rois à régner sur la chrétienté, si les Romains ont reçu en partage à bon droit l'empire du monde et si le pape ou la nation l'a transféré à Charlemagne. Mais là où se trouve l'autorité, de quelque manière qu'elle ait été établie, elle est censée venir de Dieu et l'obéissance lui est due. Plus de forme en conséquence prescrite par Dieu pour la constitution de l'Etat et de l'Eglise, et la succession non interrompue de l'*apostolat* (*successio personæ*) n'est plus une condition du maintien de la véritable Eglise et de ses promesses. C'est ainsi que la vie terrestre ou naturelle que Dieu a abandonnée aux hommes secoue le joug de lois invariables et recouvre son indépendance propre; elle

ne se confond plus avec l'éternel royaume de Dieu ; les autorités civiles perdent l'auréole divine qui en rehaussait le prestige et ne peuvent plus exercer de pouvoir sans limites, soit dans l'ordre de la foi, soit par rapport au règlement des actions : l'homme se voit assurer une sphère dans laquelle il ne dépend plus que de Dieu directement et de sa conscience.

Cette saine appréciation des conditions de l'état social et de l'ordre moral et politique qu'il implique n'avait pas encore pris un caractère scientifique ; ou n'avait pas même essayé de le lui donner. L'œuvre de Melanchthon sur la philosophie morale ne saurait passer pour une œuvre de science. Il traite d'une manière purement pratique des devoirs moraux et juridiques de l'homme, en suivant servilement l'ordre du Décalogue, admettant seulement comme tels ceux dont la loi positive exige l'observation et qui ne sont contestés par personne, sans se demander une seule fois leur vrai fondement et le degré de leur importance. C'est ainsi qu'il dit : l'union des sexes est nécessaire pour la conservation de l'espèce humaine. Mais Dieu ne veut point d'accouplement fortuit ou passager (*vagi concubitus*) ; par suite, le mariage est nécessaire. Mais pourquoi ne veut-il point de *vagi concubitus* ? Quel est le sens de cette défense, et par suite le degré de certitude morale qui s'attache à son observation et qui fait qu'elle s'impose à notre raison même, abstraction faite de la vérité révélée qui trouve seulement dans cette évidence rationnelle une nouvelle confirmation ? il raisonne de la même manière pour tout le reste : il faut qu'une communauté ait des chefs ; donc parmi les hommes il faut qu'il y ait des supérieurs et des inférieurs et qu'on obéisse à l'autorité.

L'espèce humaine a besoin de protection, d'où nécessité des peines, nécessité de la guerre, d'où encore la bravoure qui se met au service de la justice. Malgré tout ce que ce livre peut contenir dans le détail de vues saines et pleines de justesse, il n'en arrive pas en somme à poser de solides fondements en les empruntant à la science et notamment aux principes de la Réforme et à son esprit. Il représente le point de vue particulier de la Réforme, mais sans en dégager l'élément scientifique qu'elle recélait, Le droit naturel est traité de la même ma-

nière par Oldendorf, qui s'en réfère simplement ici au Décalogue. Il en est de même de Winkler, qui fait précéder seulement son traité d'une introduction générale se référant aux principes de l'éthique et qui contient les enseignements du christianisme sur la loi divine et les devoirs inhérents à la nature humaine avant et après la chute. Ces enseignements sont simplements reproduits sans être scientifiquement coordonnés avec l'objet spécial du traité, l'*ordre civil et juridique et les conditions de l'état social*. Les écrivains de la nouvelle ère imaginée par la Réforme répondaient donc à un véritable besoin en cherchant eux aussi à étayer sur les bases de la science leur régime social, de même que le moyen âge l'avait fait pour le sien. Grotius et Descartes sont les promoteurs du nouveau système social qu'ils représentent néanmoins sous le côté négatif : *la destruction du caractère théocratique, l'affranchissement de l'ordre temporel secouant les lois de la hiérarchie ecclésiastique, celui de la science se posant comme indépendante de toute autorité extérieure*. On ne tarda pas à sacrifier les liens qui renouaient le nouveau régime avec Dieu et qu'avait maintenus la Réforme malgré ses efforts pour se débarrasser des pouvoirs intermédiaires entre elle et la Divinité. Avec la destruction de la fausse autorité, les nouvelles forces que prenait l'esprit individuel, ainsi appelé à une liberté indéfinie d'examen et d'investigation, le principe de la subjectivité brisa pour la première fois ses entraves ; la puissance de la personnalité libre ne se confiant qu'en elle-même et tirant tout de son propre fond après avoir secoué le joug de toute autorité, finit par prévaloir. La pleine autonomie de la science se suffisant à elle-même, de la raison affirmant qu'elle n'a point failli et est apte à connaître toute vérité par elle-même, la morale se constituant à son tour dans un état absolu d'indépendance où l'homme trouve uniquement dans sa propre intelligence sans le secours de la Divinité et de l'ordre moral qu'elle a librement constitué, le fondement de toute moralité et le pouvoir d'en accomplir les préceptes : voilà les caractères de la philosophie rationaliste, de tout le mouvement scientifique dont elle est la source depuis la Réforme jusqu'à la révélation. Se poser comme la science de la Réforme et de l'ère inaugurée par

celle-ci, à l'exemple de la philosophie du moyen âge qui était en réalité la science du catholicisme, lui fut néanmoins impossible.

Elle ne s'appropria qu'un côté de la Réforme, et encore le moins important, son œuvre de polémique négative. Il n'est point possible d'en douter quand on la voit se mettre en contradiction avec les vérités fondamentales et les principes vitaux de l'Eglise évangélique, pendant que la science du moyen âge était en parfait accord avec les dogmes de l'Eglise catholique. Néanmoins, la philosophie rationaliste a contribué, en dernier lieu, soit avec pleine conscience de sa mission, soit même à son insu, à faire passer dans la science même le principe véritable et positif de la Réforme. Car en dépit de tout ce qu'il peut y avoir d'erroné dans le principe et le résultat, elle n'en constitue pas moins en même temps la plus grande force de concentration de la réflexion sur elle-même. Faire de la pensée même l'objet de la pensée en la dégageant pleinement par abstraction du monde extérieur pour la replier sur soi et la mettre ainsi en rapport avec l'acte de la puissance éternelle, tenir d'un autre côté pour véritablement acquis à la science cela seul qui est clairement et distinctement connu (*clare et distincte*), selon l'expression de Descartes, voilà la mission qu'elle s'est donnée, et c'est là aussi véritablement la condition préalable à remplir, pour que la vérité chrétienne pénètre pleinement la science dans toutes ses sphères ainsi que l'être moral de l'homme, en s'étendant à tout le domaine de la conscience. L'écueil ici c'est d'admettre *à priori* que la pensée humaine puisse se suffire, et de repousser, par suite, comme objet devant lui fournir son élément, *l'expérience sensible et la révélation*. Une fois cet écueil évité, il est certain que ce travail de la pensée se repliant incessamment sur elle-même amène la connaissance à un degré d'approfondissement et de certitude propre qui permet notamment de saisir le rapport de toutes les vérités inhérentes à une branche quelconque du savoir humain avec la vérité révélée et en affermit, par cela même, les bases en l'éclairant d'un jour nouveau très-supérieur à celui que projetait sur elle la science des temps passés. Remplir plus complétement cette mission et par là conserver

la légitimité du régime nouveau inauguré par la Réforme, à se référer même aux conditions positives de l'état social auquel elle a donné naissance, en le soumettant du point du départ à ses derniers résultats au contrôle le plus rigoureux de la science, voilà le problème de l'âge actuel. C'est vers la solution de ce problème que converge tout le travail de la science moderne depuis la Révolution. Elle le poursuit sans relâche, qu'elle en ait ou non pleinement conscience, tantôt s'en approchant plus ou moins, tantôt s'en éloignant emportée souvent par un mouvement rétrograde encore plus rapide. La science n'en est pas seulement arrivée dans les derniers temps, par la pente naturelle, à élaborer et développer pleinement le principe de la Réforme, l'ensemble de ses applications positives et vraies à l'état social, mais encore à remettre en honneur ici un élément que la Réforme eut le tort de perdre trop de vue : l'importance morale de l'histoire universelle envisagée comme œuvre et manifestation de la puissance créatrice. Le moyen âge prenait cet élément dans le sens théocratique. Les destinées du monde, pour tout ce qui touche à la possession du pouvoir, lui paraissaient réglées dans l'Etat et l'Eglise par une investiture directe et une disposition spéciale de Dieu. La Réforme, au contraire, fait abstraction de ce côté de l'histoire du monde. Elle ne s'occupe partout que de la règle morale, du commandement qui seul est pour elle le divin, tandis qu'elle laisse pleinement hors d'elle, comme ne pouvant lui fournir aucune vérité utile pour les mœurs, l'histoire et le domaine tout entier des faits. Elle ne fonde l'Eglise que sur la doctrine qui est en dehors et au-dessus de toute histoire. *La réalisation historique* de l'Eglise, la catholicité ou la continuité historique, l'unité et le lien d'amour visible entre tous les croyants au Christ ainsi que la non-interruption de la doctrine et du développement de la constitution de l'Eglise à travers tous les âges : tout cela n'a pour elle aucune valeur décisive. Chez Luther cet élément est encore influent, mais c'est purement un reste de son éducation catholique. Ce n'est pas un principe qui lui soit vraiment propre et partant qu'il défende énergiquement. Son ménagement pour ce qui existe n'est bien souvent qu'une concession. Chez Calvin l'élément manque tout à fait,

il est rejeté théoriquement. A chaque moment on scrute et on éprouve à nouveau la doctrine, non pour apprécier où est la véritable Eglise, mais pour décider si elle existe comme s'il n'y en avait pas eu jusques-là. De la même manière la science, comprenant l'éthique et la politique n'a affaire qu'à la règle, qui existe en elle-même en dehors et au-dessus de tous les temps ; et le progrès universel de la conscience morale et de la civilisation n'a d'autre mesure que cette règle même, mais ne saurait en être considérée comme un mode d'application ou comme influant sur la détermination de celle-ci. Les uniques facteurs à envisager ici sont le précepte général de l'éthique et l'acte de l'homme pris individuellement. En regard du précepte, l'acte est comme pleinement isolé, sans qu'on cherche à l'expliquer par les données de l'état du monde où vit l'agent. Ce trait ne caractérise pas seulement la doctrine rationaliste, il caractérise la doctrine protestante. C'est le cachet commun de l'ère scientifique de Mélanchthon à Kant, de tout le temps où prévalut la science purement protestante.

Il y a donc incontestablement élargissement du point de vue purement protestant et reprise d'un élément appartenant à la période du moyen âge dans les tendances de la science, depuis la Révolution, à attribuer dans un sens ou dans un autre une valeur morale à l'histoire elle-même. Ainsi en est-il de la philosophie spéculative, qui trouve la direction morale par excellence dans le déroulement du plan de l'histoire universelle à travers laquelle s'effectue le développement graduel de ses idées, et qui construit, par suite, à son tour cette histoire comme œuvre divine, adoptant un point de vue tout opposé à celui de Mélanchthon ou de Kant, et se rapprochant de celui d'Augustin et de ses successeurs, bien qu'elle y vit l'ouvrage d'un Dieu tout autre que celui auquel croyaient Augustin aussi bien que Mélanchthon. Dans le même cas, se trouve l'école historique des juristes pour laquelle tout ce qui est établi, tout ce qui vient de la tradition doit, à ce seul titre, faire autorité et moralement être tenu pour légitime, pour digne d'un pieux respect. Il faut en dire encore autant de l'Ecole politique moderne : Elle voit dans le principe de la légitimité la plus haute consécration des dynasties historiques en la fondant, non pas seulement, comme

la Réforme, sur le principe qu'où se trouve l'autorité elle est de Dieu, lequel s'applique également à tout gouvernement de fait, mais elle se montre en même temps dans l'histoire, pénétrée du respect dû à l'auguste autorité du décret divin (1). Toutefois, la valeur morale qui, d'après les vrais principes et l'enseignement évangélique doit être reconnue à l'histoire universelle, est tout autre que celle que lui attribue le point de vue catholique du moyen âge. Elle ne saurait avoir qu'un caractère secondaire ou accessoire. L'élément vraiment décisif sera toujours fourni par ce qui est au-dessus de l'histoire : la parole de Dieu et la règle morale. Il faut reconnaître, si l'on ne veut revenir à la théocratie, que pour la société (l'Etat et la constitution extérieure de l'Eglise), il y a simplement un ordre ou plan divin et des dispositions divines qui y correspondent, mais non des actes divins, non une consécration absolue et immédiate par Dieu d'institutions et de personnes déterminées. Le fait historique ne peut donc jamais être ici une source de la morale, comme au moyen âge, où régnait cette maxime qu'on doit reconnaître l'événement, l'acte par lequel Dieu a institué le pape et, par le moyen de celui-ci, l'empereur, et d'où, par voie de conséquence indirecte, découlent tous les autres préceptes de l'éthique : vérité de foi, règle de vie, ordre juridique, lesquels se tiraient des règlements alors en vigueur, émanant du pape ou de l'empereur. Mais la source de la morale demeure toujours uniquement le commandement (la règle), et tout fait n'a de valeur morale qu'autant qu'il peut rentrer sous les termes du commandement. Le sens de celui-ci, néanmoins, s'est singulièrement élargi. Tandis que l'ancienne doctrine protestante ne reconnaît dans la prescription morale qu'un précepte applicable à tel ou tel genre d'actes de l'homme (individuel), la prescription devient, au fur et à mesure que le point de vue grandit, applicable à l'activité de la communauté humaine envisagée dans ce lien harmonique qui en unit tous les membres en un seul corps, dans la succession des âges. Elle pourrait

(1) A cette pensée répond cet usage consacré de tous les temps que l'on recourt de préférence aux membres des familles régnantes ou ayant régné pour les faire monter sur de nouveaux trônes.

avoir le sens ci-après : « Tu ne dois pas interrompre sans fondement cette continuité du lien de solidarité, tu dois avoir un pieux respect pour ce qui constitue un lien de ce genre par une disposition ou une permission de Dieu, pour tout fait qui n'est pas contraire à l'ordre divin (à la règle morale établie par Dieu) ; l'unité de foi et la doctrine traditionnelle de l'Eglise, laquelle implique l'assistance de l'Esprit-Saint, doivent donc avoir pour toi la valeur d'une volonté supérieure à laquelle cèdent tes propres vues, tant qu'elle n'est pas en contradiction avec la parole évidente de Dieu. Tu dois également obéir non-seulement à l'autorité alors qu'elle existe de fait, mais encore, par respect pour le décret divin, payer un tribut de piété et d'attachement à la dynastie qui a pour elle le prestige du temps. »

C'est donc là ce qui distingue le principe de la légitimité et le principe théocratique. Pour le premier, le respect qui y est attaché s'appuie toujours uniquement sur la règle générale, *qu'on doit obéissance à l'autorité*. Cette règle n'est point ici prise purement en un sens abstrait, mais elle a en même temps cette signification plus profonde, que la longue durée de la possession implique une sorte de décret divin qui mérité respect ; d'où il suit que le long exercice du pouvoir, son ancienneté, contribue à en rehausser moralement le prestige. Ce n'est point au contraire une semblable règle qui, d'après le principe théocratique, est le fondement du respect dû au pouvoir, mais purement l'acte positif de Dieu qui l'a institué directement ; et ce doit naturellement être un acte en soi divin qui, en dehors de la coopération humaine, se retrouve dans toute disposition de Dieu manifestée simplement par l'histoire. Le principe théocratique ne se contente donc pas de la durée du pouvoir, de celle d'une dynastie par exemple, encore si longue qu'elle soit; mais il remonte jusqu'à la source divine, jusqu'à l'avénement du Christ, pour rechercher si l'origine de ce pouvoir est vraiment absolue et découle d'un acte positif d'intervention divine. C'est ainsi que l'Eglise évangélique ne considérera pas la succession non interrompue des évêques depuis les apôtres comme condition de l'Eglise véritable et de ses promesses ; mais elle tiendra à ce que le ministère des pasteurs, — même s'il en était établi en cas de nécessité urgente un nouveau par la communauté, et ce d'une

manière immédiate, — ne tire que de soi sa continuation et se maintienne ainsi, comme pouvoir institué et établi par Dieu, mais non comme pouvoir créé purement par la communauté. Si, dans la vie de l'individu, ce qui a l'influence la plus décisive sur sa conduite est la règle morale qui se résume en ce dicton : *ne rien faire par propre choix*, tandis que les directions divines et les appels indirects qu'elles comportent et qui s'adressent avant tout au cœur, au sentiment, n'ont moralement qu'une influence déterminante secondaire, l'inverse a lieu dans l'histoire de l'humanité, où la règle morale ne joue que le rôle secondaire.

Finalement, l'autorité morale qui s'attache aux grands faits historiques, le lien de droit engendré par la tradition, n'ont pas été seulement étendus par l'idée moderne au domaine de la puissance temporelle et à son acquisition ; mais en même temps à la sphère tout entière de développement de la conscience morale et des principes de la civilisation.

On voit donc ici incontestablement reprendre ou relever hardiment un élément qui était resté par trop négligé dans la doctrine de la Réforme, mais qu'elle contribue à élaborer et à épurer pour se l'assimiler ensuite. C'est une réconciliation du principe protestant et du principe catholique, autant qu'elle est possible, qui se traduit plus ou moins clairement dans les dernières tendances de la science protestante.

CHAPITRE IV.

LES COMMENCEMENTS DE LA DOCTRINE MODERNE.

Aux confins des deux âges, c'est-à-dire au commencement de l'ère moderne, apparaît une classe d'écrivains qui ne se posent pas comme Descartes, Grotius et Locke, en inflexible logiciens ramenant tout à un principe unique, ce qui répond aux idées du jour, mais s'appliquent à traiter les questions intéressant l'ordre ou le droit public. Sans avoir une claire vue des difficultés du problème, ils l'envisagent sous le côté le plus simple, laissant même encore bien des points indécis. Leurs écrits sont le produit soit de la culture de l'antiquité classique dont

la connaissance venant de se répandre dans toutes les branches faisait place à l'étude exclusive d'Aristote, soit du libre essor de l'esprit et de la méthode d'examen sérieuse, inaugurée par la Réforme. Dans un premier élan de naïve confiance en ces nouvelles conquêtes de l'intelligence, ils cherchent à soumettre au creuset d'une science rigoureuse les conditions de l'ordre civil qui était depuis peu en voie de s'affermir. Dans ce nombre se rangent principalement Bacon de Verulam et Bodin, et, en un certain sens également, Thomas Morus (1).

Thomas Morus présente dans son *Utopie*, contrefaçon de la *République* de Platon, la peinture d'un état idéal de la communauté humaine tel qu'on le conçoit en dehors des conditions de la réalité et du possible. La forme du gouvernement est celle déjà admise par Platon : un sénat se recrutant dans des familles d'élite, à sa tête un magistrat à vie pris dans la classe des lettrés (celle de Platon le philosophe). Son idéal repose au fond, absolument, comme celui de Platon, sur la subordination des intérêts et travaux matériels à un but supérieur, sur leur limitation à ce qui est de première nécessité, et sur la mise en commun de la propriété ou, pour parler plus exactement, du revenu. Le partage des terres par égale part, l'apport de leur produit sur le marché public, de telle sorte que, sans numération d'espèces, chaque père de famille reçoive ce qui est nécessaire à sa subsistance et à celle de ses enfants, la fixation par la loi des heures de travail pour chaque jour, restreintes autant que possible, afin que les autres restent libres pour la culture de l'esprit : voilà ce que propose Thomas Morus. Mais dans les traits de ce tableau, il ne représente pas l'idéal réel de sa nation à la manière de Platon, se bornant comme lui à imprimer la forme rigoureuse scientifique à une discipline morale qui prévaut déjà dans la formation des Etats. Il fait au contraire ici pleinement abstraction des conditions de l'état social aussi bien que des mœurs de sa nation. Sa peinture se réduit donc à fournir une matière où se joue

(1) Thomas Morus, *De optimo republicæ statu de que novâ insulâ utopia*, 1517 = Bacon († 1626), *De augmentis scientiarum*, au chapitre *De fontibus juris*. = Bodinus, *De Republicâ* † 1597.

agréablement un esprit aussi noble que cultivé. C'est un essai de s'approprier la forme antique qu'on vient de retrouver, et l'on comprend naturellement par là qu'il fut et demeura sans résultat. Du reste, Thomas Morus a déjà donné d'avance dans ce livre une esquisse complète des traits principaux du système économique inhérent au socialisme de l'époque actuelle, avec cette seule différence, à l'honneur de notre écrivain, qu'il ne fait point, comme ce système, de la jouissance et de la possession le but final.

Bacon exerça une bien plus grande influence. Comparé à Morus, il représente de nouveau le point de vue empirique, mais en gardant une indépendance complète d'esprit qu'il tenait de son éducation classique. Pleinement instruit par sa propre expérience et par le spectacle des mœurs de sa nation, il ramena les esprits à un but pratique, à l'amélioration de ces mœurs. Il n'est point chez lui question de système, de principe scientifique proprement dit, mais il exprime des vues profondes qui eussent pu servir à corriger le côté systématique des théories de la période suivante. Dans le nombre se distinguent celles relatives à l'Etat, d'après lesquelles le droit public ne saurait se borner à être le gardien du droit privé (*custos*), mais n'a pas moins pour objet d'assurer l'exercice du culte, la répression publique, l'entretien de la force armée, le bien-être. Signalons aussi ce qu'il dit de l'origine du droit (les sources), et spécialement de l'importance et de la valeur soit du droit coutumier, soit des errements de la jurisprudence. Sa doctrine sur les sources du droit a été dans les derniers temps seulement remise en honneur par Savigny. D'un autre côté, comme philosophe, il a été le chef d'un mouvement scientifique qui, partant immédiatement de lui, a exercé dans la suite de son cours l'influence la plus décisive sur les nouvelles doctrines du droit et de l'Etat, bien que très-opposées à ses propres vues. Il en sera question à la fin du III^e^ livre.

Mais c'est surtout Bodin qui, par son livre *De l'Etat*, inaugure la nouvelle ère de civilisation datant du seizième siècle. Ce livre est analogue, quant à l'objet, à celui de Thomas, *De la souveraineté du prince.* On voit également qu'il s'inspire dans son esprit de la politique d'Aristote. Mais il y règne déjà

la liberté de conception de l'époque moderne. Il se rattache à Aristote non pas tant pour le fond des doctrines et théories que pour les problèmes à poser et la méthode de solution. Les vues théocratiques sont pareillement écartées. Les éléments de la philosophie du droit du moyen âge sont donc par là pleinement sacrifiés, et son livre n'est donc, sinon absolument, du moins dans une très-large mesure, qu'un traité de politique d'où la philosophie du droit est absente. C'est justement l'opposé de l'œuvre subséquente de Grotius. Bodin ne se met point en quête d'un principe, d'un fondement et critérium de tout droit; qui plus est, le fondement juridique de l'Etat et du devoir des sujets n'entre point dans son cadre. Il admet *à priori* la délégation de la nation comme source en fait du pouvoir de l'Etat, selon la manière de voir la plus naturelle et partout répandue, de telle sorte que la constitution existante est censée établie par un acte de volonté expresse, qui ne peut être dès lors qu'un acte de consentement libre de la nation; mais il n'en fait point même une condition de la légitimité de cette constitution. Il s'attache plutôt généralement à s'expliquer d'une part la raison d'être des institutions, à pénétrer toute la richesse et vertu de développement des éléments politiques du régime qu'il voit fonctionner sous ses yeux; d'autre part, à reconnaître ce qui est immédiatement avantageux, salutaire, sans jamais faire d'un de ces éléments une nécessité légale absolue. Il commence en conséquence par donner les idées les plus nettes de l'Etat, de la famille, de la souveraineté (*majestas*) des différentes formes de gouvernement, même des différentes espèces de souveraineté (*dominatus*, — *regia potestas* — *tyrannis*). Il cherche ensuite les vrais principes politiques inhérents à la conservation, à la modification, au développement des Etats et de leurs institutions. Il compare finalement les formes gouvernementales les unes avec les autres pour trouver parmi elles la plus parfaite, la plus salutaire. Ce qu'il y a de plus particulièrement saillant, c'est sa doctrine de la nécessité pour les lois et formes de gouvernement de répondre aux conditions et mœurs sociales de la nation. Sur ce point, ses recherches sont déjà étendues. On l'a donc avec raison, sous ce rapport, présenté comme le prédé-

cesseur de Montesquieu, tandis que lui-même, à son tour, aurait eu pour devancier Aristote.

Pour le fond et pour le but, son livre est principalement destiné à faire servir la science à étayer la monarchie. Une fois qu'on se fut émancipé de la tutelle d'Aristote et que les idées théocratiques eurent décliné, il devenait nécessaire en même temps que possible, pour la première fois, de comprendre, comment, ayant sa raison d'être en elle-même, la constitution des Etats germaniques, et partant ce qui en était le couronnement, la royauté germanique proprement dite : c'était là une condition pour que la monarchie issue du génie national satisfasse pleinement aux aspirations du peuple, et pour que le vrai lien de droit entre lui et le roi, qui, en pratique et en théorie, aurait été déjà ébranlé, soit pleinement reconnu. Bodin remplit cette condition. Il montre les avantages et le degré supérieur de perfection inhérents à la forme du gouvernement monarchique, soit par les raisons déjà connues, soit en développant des vues essentiellement nouvelles et souvent ingénieuses ; mais il ne vante que la monarchie tempérée par le double élément aristocratique et démocratique. Il tient la souveraineté (*majestas*) pour un pouvoir affranchi des lois, ce qui néanmoins, à son sens, veut uniquement dire que le prince, comme souverain, concentre sur sa tête toutes les prérogatives et n'a ici-bas aucun juge. Il enseigne finalement, conformément à tout ce qui vient d'être dit, qu'il est absolument illicite et n'est jamais permis de tuer ou de détrôner le roi, dès l'instant que celui-ci est vraiment roi, autrement dit souverain.

Chez Bodin comme chez Bacon, nulle part ne s'aperçoit un principe dominant fortement accusé et une velléité de ramener tout à ce principe. L'un et l'autre émettent les considérations que peut suggérer un esprit prévoyant et perspicace sur les problèmes politiques. Ils ne sauraient pas plus compter de partisans que d'adversaires. Mais tout le monde, en quelque temps que ce soit, est à même de recueillir beaucoup de vérités à leur école, et, pour beaucoup d'entre elles, de s'appuyer sur leur autorité. Leurs écrits abondent en vues saines et exprimées dans un bon style. Mais cette impartialité de

jugement pleinement appuyée sur les faits, cette méthode d'examen qui ne creuse pas jusqu'aux derniers fondements et n'arrive pas à une vraie systématisation n'eurent aucun effet durable sur l'époque. Celle-ci aspirait à obtenir une connaissance approfondie dans toutes ses parties et formant un tout complet. Aussi les esprits qui savaient détacher de ce tout un élément particulier pour le soumettre à la plus rigoureuse analyse et en poursuivre le développement jusqu'aux plus extrêmes conséquences, devenaient-ils de préférence les maîtres de la science, malgré tout ce que leur méthode avait d'exclusif et d'erroné.

L'ère historique qui suit immédiatement la Réforme présente aussi encore ce trait caractéristique que partout l'élément moral est tenu en plus haute estime et scientifiquement plus approfondi que l'élément de fait purement empirique, et que notamment encore on tient pour la plus élevée la mission morale de l'Etat. C'est ainsi que pour Mélanchthon le maintien de l'honnêteté dans les relations sociales est le but de l'Etat (*honesti mores in externâ vitæ consuetudine*); pour Bacon c'est le bien de la communauté (*benè vivere* dans le sens d'Aristote), ce qui comprend la religion, la discipline, etc. Bodin proclame expressément que les commodités et avantages extérieurs de la vie sont une fin très-subalterne de l'Etat en comparaison de ses fins morales; et parmi elles il met lui aussi en première ligne ce qu'il appelle la fin contemplative (l'honneur rendu à Dieu). Thomas Morus, nous l'avons vu, aboutit en définitive à rabaisser et sacrifier pleinement les intérêts matériels. Ce n'est que dans la période suivante qu'on en vint au point de vue profane qui fait de la protection de la vie et de la prospérité la mission propre, la mission même absolument unique de l'Etat.

LIVRE III

PHILOSOPHIE DU DROIT ABSTRAIT (LE DROIT NATUREL)

CHAPITRE PREMIER.

RATIONALISME.

Avec la liberté de conception des Grecs, toute la doctrine philosophique, bien plus toute proposition, a sa raison d'être propre et distincte, et l'on peut comprendre ou juger l'éthique de Platon ou d'Aristote sans qu'on ait besoin de se demander si, d'après leurs vues, on peut expliquer l'existence du monde et l'ensemble des êtres. Il n'en est pas de même dans la philosophie moderne. Le rigorisme logique avec lequel elle procède dans l'acquisition de ses connaissances, qui se déduisent toutes sans exception de principes posés *a priori*, l'amène à fonder toute existence particulière ou individuelle sur ces mêmes principes. Toute branche de la philosophie se maintient et tombe avec l'idée-mère philosophique. Il est donc absolument indispensable, pour comprendre la philosophie moderne du droit, d'embrasser le système tout entier de la philosophie, la branche ne devant être considérée que comme un membre et un accessoire du système. Il n'est pas ici seulement question du droit naturel proprement dit, tel que celui dont le cachet a été imprimé à la philosophie du droit par les fondateurs de systèmes philosophiques, mais du développement général de celle-ci dont l'existence tout entière est en somme un produit des doctrines de la philosophie abstraite.

L'essence de cette philosophie est de ne reconnaître que ce qui découle de la raison, ce qui est logiquement nécessaire. Il

ne lui suffit pas d'affirmer que quelque chose est; il faut de plus que le contraire soit pour elle inconçevable. Tout objet déterminé que s'assimule la raison lui apparaît d'abord comme contingent : il pourrait aussi bien être autre qu'il est. Ce que celle-ci ne saurait concevoir autrement pour demeurer encore raison, n'est au bout du compte qu'elle-même, ce qu'elle est, ses propres lois, ses formes et règles, ce qui comprend par exemple cet axiome qu'une chose ne saurait être en même temps son contraire, l'un être adéquat au multiple, le fini à l'infini, la cause à l'effet, etc. C'est seulement ce que ces lois impliquent déjà par elles-mêmes qui a le caractère de nécessité logique. Dire que quelque chose suit forcément de la raison revient donc à dire que toute autre chose serait incompatible avec les lois mêmes de la pensée et les détruirait. La pure raison, c'est-à-dire la pensée avant tout contenu et qui n'en a aucun en dehors d'elle, voilà le principe de la philosophie abstraite ; ce qu'elle implique, c'est la faculté de trouver en soi *à priori*, avant toute expérience, sa connaissance, tandis que ce qui est connu par l'expérience ne saurait jamais présenter le caractère de nécessité logique; car l'expérience montre uniquement que quelque chose est, mais non que le contraire fût inconcevable (1). Tout ce qui doit être objet d'examen doit donc être trouvé purement *à priori*, ce qu'il faut dire des choses tombant journellement sous les sens non moins que des objets invisibles de la foi. La preuve de l'existence de Dieu, par exemple, n'est faite qu'à la condition d'avoir montré que la non-existence pure jure avec l'idée de Dieu telle qu'on doit se la former en dehors de toute expérience (preuve ontologique). Il en est de même de la preuve de l'immortalité de l'âme, qui ne s'obtient qu'autant que les caractères essentiellement inhérents à l'idée même de l'âme excluent logiquement la moralité.

La condition commune de toute observation et connaissance, c'est que la raison s'y applique comme mesure dans *un sens*

(1) L'expérience nous enseigne que quelque chose est constitué de telle ou telle façon, mais non qu'il ne puisse être autrement. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 3.

négatif, c'est-à-dire dans ce sens qu'elles excluent tout ce qui contredit les lois de la pensée. Le propre de ce procédé consiste à prendre aussi la raison pour mesure positive, de façon qu'on reconnaisse uniquement ce que ses lois impliquent déjà par elles-mêmes et qu'on exclue tout ce qui, en fait, pourrait être constitué de telle manière ou de telle autre. Les connaissances ne doivent pas seulement être trouvées par le moyen de la raison, mais dans la raison. La raison ne doit point être un moyen, un instrument, mais la source de la connaissance. Son activité ne lui procure pas la connaissance d'un objet qui est hors d'elle, c'est plutôt uniquement dans sa propre essence et ses propres lois qu'elle trouve l'objet de toute connaissance. Aussi ce procédé a-t-il été qualifié justement de rationalisme. A prendre un exemple analogue, il revient à considérer l'œil comme source de la lumière et à vouloir se former l'image, non par la contemplation des objets, mais par les lois de conformation et de structure intérieure de l'œil et de chacune de ses parties. Ce qui y conduit n'est en rien l'esprit sceptique. Car, le philosophe qui détruit le monde abstractivement parlant, a par avance la confiance de le réédifier en ne recourant qu'à lui-même. Ce n'est pas non plus une admiration esthétique pour les lois de l'intelligence ; car celle-ci amène naturellement, comme le prouve l'expérience par rapport aux Grecs, à chercher le sens objectif des choses, mais non à le tirer de ces lois ; d'ailleurs cette admiration est inséparable du sentiment de la liberté, dont la philosophie abstraite n'a que faire.

Ce qui caractérise dans tout le cours de leur histoire et surtout au temps actuel les races germaniques en Europe, c'est la surabondance de vie intime et de spiritualité, l'indépendance intellectuelle. C'est là une vérité depuis longtemps incontestée et qui sert de fondement aux jugements de la critique littéraire et artistique. La formation en Etats de ces races et leurs institutions civiles présentent aussi un cachet particulièrement libéral et impliquent une séve plus puissante de vie propre et où la personnalité domine jusque dans les liens de la fidélité au souverain. La méthode scientifique a suivi les mêmes tendances, se raidissant contre l'influence

inéluctable que les objets de l'ordre extérieur exercent sur elle. On ne connaît qu'à la condition de laisser l'objet agir sur soi, de se laisser déterminer d'une certaine manière par lui. L'esprit germanique, affranchi par la Réforme du joug de l'autorité ecclésiastique, surexcité et exalté dans son fond le plus intime, ne veut être déterminé par rien que ce à quoi il se détermine lui-même. Un monde situé hors de lui le gêne dans son expansion : c'est une force étrangère à laquelle il doit se soumettre sans sa volonté. Il cherche à s'en affranchir par l'abstraction et se refuse à la soumission tant qu'il ne trouve pas en lui-même une loi qui l'y oblige. Il ne reconnaît son existence qu'autant que les lois mêmes de la pensée l'exigent. Cette reconnaissance se fonde ici pour lui, sur la connaissance de son existence propre et non sur celle du monde lui-même. Un mépris semblable pour le réel qu'on refuse d'admettre *comme tel* parce qu'il ne sort pas de nous-mêmes, devrait être tenu pour le comble de l'orgueil et de la folie, s'il était certain qu'on agit ici de plein gré et avec pleine réflexion. Une pareille tendance se traduit dans toutes les phases de la civilisation germanique d'une manière presque inconsciente. Elle pénètre toutes les branches de la connaissance humaine et sert même de base à la création d'une méthode scientifique nouvelle qui y puise ses règles positives. Il semble aujourd'hui qu'il ne puisse pas exister d'autre vraie méthode. Aussi défend-on résolûment les droits absolus de la raison. Depuis longtemps même on n'essaie pas de justifier ce mode d'exercice, censé propre à la raison, ce qu'il serait néanmoins important de faire, parce qu'on le tient pour nécessaire, pour l'unique possible, et non pas seulement pour celui qui lui est naturellement propre. Et c'est d'ailleurs en fait une conséquence semblable qu'entraîne de soi presque inévitablement le procédé de l'abstraction, tant qu'un essai complet n'a pas mis en lumière ce qu'il est au fond et son aboutissant final, de telle sorte qu'on soit à même de se mettre en garde contre lui.

Toute philosophie se propose uniquement ou de conduire sûrement à des résultats déterminés tels que Dieu, immortalité, etc., ou de faire saisir, au sein d'une masse confuse d'êtres

divers, le lien d'unité qui les rattache en tout ou en partie les uns aux autres. Le premier but peut s'appeler pratique, le second théorique. Tous deux sont inhérents au caractère général et nécessaire aux lois éternelles de la connaissance humaine. Dans les deux, l'élément absolu et inconditionnel est à chercher pour faire reconnaître sûrement et dans son cachet propre tout autre élément. Supposez, en effet, qu'il soit possible à l'esprit humain de s'abstraire, par la réflexion, de tout ce qui aurait une existence hors de lui, de se tenir, ne serait-ce qu'un instant, pour entièrement seul, de telle sorte que tout le reste n'existe plus hors de lui ou du moins existe tout autre qu'il n'est en réalité; quoi de plus naturel dès lors qu'il cherche la plus haute garantie de certitude dans ce qu'il lui est impossible d'éliminer, même par la pensée, l'*existence propre et la pensée elle-même?* L'emploi de ce procédé d'abstraction n'est-il pas aussi inspiré par le désir d'en arriver, sur Dieu et l'immortalité, à une certitude qui puisse être immuable et garantie contre le flot irrésistible des impressions, en admettant que la première certitude obtenue ne contienne pas implicitement cette seconde? Ce mouvement libre de la pensée, ayant la conscience de son pouvoir d'admettre à son gré toute existence, toute loi, ou de les rejeter, supprime la mise en rapport nécessaire de l'homme avec le monde. Ce que le Grec demandait vainement, trouver une place hors du monde et avoir ainsi le moyen d'agir sur lui, l'homme le possède désormais. Il est lui-même son propre monde. La connaissance du monde extérieur s'impose nécessairement, tandis qu'il a le sentiment de faire uniquement tout dépendre de sa volonté. Il n'est plus incorporé à ce monde, et pour faire cesser l'opposition, se remettre en harmonie avec lui, il est naturellement tenté de se l'assimiler, de trouver dans les lois propres de sa pensée le lien d'union avec lui, les bases d'une union vraiment harmonique. Cela fait, l'homme, ou plutôt la pensée inhérente à son essence, apparaît comme le principe harmonique, l'aboutissant de tous les êtres, comme l'unique cause efficiente de ce qu'est tel ou tel être pour lui. Il possède dans sa propre existence une confirmation, la seule qui puisse être suffisante, des résultats qu'il obtient. Il a atteint le but de toute

philosophie, et d'une manière qui répond pleinement à sa nature et au sentiment qu'il possède de son autonomie propre. Dans la période antérieure à l'application de ce procédé d'abstraction, ce qui prévaut est l'élément pratique. L'immortalité de l'âme, dont nous ne pouvons en vérité avoir la certitude que par la foi aux révélations et promesses de Dieu, se démontre par les caractères ou propriétés de l'âme elle-même (son immatérialité, son indivisibilité); un semblable genre de preuve revient à dire que Dieu même, s'il le voulait, ne pourrait l'anéantir ou la rendre mortelle, pas plus qu'il ne peut faire un triangle rond. Dans la suite et à partir de Fichte, un semblable élément passe à l'arrière-plan. On ne voit plus que l'intérêt de la grandeur de la science, qui consiste à pouvoir construire le monde avec les lois propres de la raison.

La méthode tout entière s'en déduit naturellement. La philosophie doit tout trouver par la raison et en conformité avec raison : ce qui motive l'abstraction, trouver en soi-même l'inconditionnel, l'absolu, sert en même temps à renfermer la limite de celle-ci dans la pensée et l'existence propre. D'ailleurs, si l'on pouvait éliminer jusqu'à cette limite, serait-il possible de trouver encore quelque chose? C'est là ce qu'on doit admettre pour toute philosophie qui part soi-disant *du néant*, pousse l'abstraction et l'élimination jusqu'aux dernières limites, jusqu'à ce je ne sais quoi infiniment simple, inséparable de l'existence et de la pensée, ce qu'on peut appeler la substance, par exemple l'idée de l'être, de l'inconditionnel et autres du même genre. C'est de ce reste de l'abstraction, de ce que la raison renferme en soi de plus simple, que toute existence déterminée est censée dériver. Et même ce reste se réduit encore, pour la raison, à une entité purement logique; l'être y est contenu en ce sens et à la condition que le contraire de cet être soit inconcevable. Ce caractère se retrouve aussi bien dans les systèmes fondés sur l'opposition nécessaire inhérente au double élément de l'être (Fichte, Hegel) que dans ceux qui découlent purement du principe de la contradiction. Dans les uns et les autres, la science part d'un premier objet ou d'une idée donnée; mais elle doit obtenir ensuite tout être selon le propre de sa méthode, c'est-à-dire en montrant que l'être en

question est nécessairement impliqué d'après les lois de la pensée par le premier point de départ, de telle sorte que la *non-existence* ou l'*existence* autre de cet être soit une impossibilité logique. La science peut de la même manière, elle doit même, procédant par voie d'analyse pour tous les objets qu'elle rencontre dans l'univers, les ramener à cette dernière expression la plus simple de l'être pour les recréer en quelque sorte. C'est ce qui explique la nature et la haute importance des définitions. Les caractères de la définition doivent être pleinement adéquats à la chose définie, en exprimer l'idée, et ces caractères eux-mêmes définis successivement à leur tour selon un mode semblable finir par pouvoir se transformer en des idées de plus en plus générales. On doit, par ce moyen, en arriver finalement à cet élément simple, indestructible, celui de la substance universelle. C'est ainsi que s'accomplit en arrière le même pas que la philosophie tend à faire en avant.

Par là est supprimée dans le monde toute vie réelle et son lien d'union avec celle des autres êtres. La liberté est impossible ; le rapport de cause à effet se réduit à une pure apparence. En vérité, il n'y a plus, comme dans la logique et la géométrie, que principe et conséquence. Toute cause peut se séparer ou distinguer de son effet non-seulement par la pensée, mais encore, dans la réalité. Il est possible que la cause soit sans que l'effet suive, dans le cas, par exemple, où il y a eu semence jetée en terre et où le développement du germe a été arrêté. On peut donc, si ce développement a lieu, admettre qu'à la cause positive, le jet en terre de la semence, s'en ajoute un autre d'un genre négatif, la non-existence de l'obstacle que peut rencontrer la germination. On peut concevoir d'ailleurs d'autres hypothèses où la cause elle-même soit libre de produire ou non l'effet connu, dans le cas de l'homme accomplissant volontairement une action. Le temps, qu'il soit une vraie ou fausse représentation en soi, marque du moins, d'une manière exacte et palpable, le rapport de cause et effet, en les séparant l'un de l'autre. Il en est tout autrement dans le rapport logique de principe et conséquence. On ne saurait, en vérité, séparer par la pensée pas plus que dans la réalité les deux termes, l'engendrant et l'engendré, par exemple l'essence du triangle et sa

conséquence que les trois angles équivalent à deux droits. Nous ne pouvons supposer entre eux le moindre temps, ni concevoir un obstacle d'aucun genre, dans leur dérivation l'un de l'autre. On sait que, de même qu'avant tout examen le principe est donné, la conséquence suit aussi inévitablement. Celle-ci n'est pas en effet hors du principe qui ne fait qu'un avec elle-même. Il est donc clair que l'existence de tout être devant d'après la raison suivre du premier point de départ admis, elle comprend déjà cet être implicitement sans autre donnée, au point qu'il n'est pas concevable qu'un être quelconque eût agi autrement qu'il n'a agi ou plutôt qu'il dût être autrement qu'il n'est. Et voilà la base du rationalisme tout entier. Car si quelque chose pouvait se *produire librement* dans le monde, c'est-à-dire, qu'autre chose que ce qui est fût possible et concevable, il serait impossible de savoir par les pures lois de la pensée que ce qui est existe réellement. Ce qui suit de la raison ne saurait être le produit d'une réalité ou donnée antérieure, d'un fait, de telle sorte qu'il n'eût point existé avant cette donnée, ce qui constituerait au fond une impossibilité logique ou un illogisme. A supposer qu'il y ait des effets et non de pures conséquences, toute définition complète serait impossible. Le rayon est logiquement contenu dans le cercle ; il n'est absolument rien autre que ce qui est déjà impliqué tout entier par le cercle. Il n'en est pas de même d'un fils mis en regard du père qui l'a engendré ; il ne saurait se définir par son seul rapport de descendance et par tout ce qu'implique l'idée de père.

Comme principe de la philosophie, la raison ne comporte donc l'admission d'aucun fait, d'aucune création. Elle ne tolère rien de nouveau, mais seulement ce qui s'ajoute sans rompre le lien de continuité ; rien n'existe que ce qui vient d'elle, et cela ne saurait manquer d'exister, puisqu'elle est en quelque sorte elle-même cela. Le développement tout entier de la philosophie abstraite se poursuit donc en réalité d'après cette loi constante et unique : *il n'existe pas de changement.* Ce postulat, comme on doit le montrer plus bas, dès le premier pas, conduisait nécessairement à celui de Kant et relie ainsi les systèmes du temps moderne avec ceux qui l'ont précédé. Cette formule est la négation la plus radicale de la vue

historique qui manquait aux Grecs, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Cela est d'autant plus évident qu'il ne faut pas attacher au mot *vue historique* l'idée qu'il y aurait dans l'univers une succession éternelle de phénomènes sans unité de but et de plan, ou bien que le passé vaudrait mieux que le présent, ou bien encore qu'on ne saurait rien s'il n'y avait pas déjà eu précédemment des événements qui fournissent des enseignements : le sens de ce mot est justement le contraire de tout cela. On qualifie plutôt d'historique le point de vue qui admet que quelque chose s'est produit et se produit, qui admet l'accomplissement d'un acte de la volonté libre. C'est Schelling qui nomme la vue chrétienne du monde, *historique*, par opposition à la vue *logique* inhérente à la philosophie moderne. D'après celle-ci, en effet, le monde et tous les êtres particuliers sont nécessairement contenus dans l'essence de Dieu. D'après l'autre, le monde n'a été produit que par un acte *volontaire de création*. J'ai appelé historique la vue *judéo-chrétienne de la moralité*. Car, d'après elle, la loi n'est loi que parce que Dieu l'a voulu. C'est ainsi qu'avant tout fait de son activité propre, l'homme avait en partage la moralité ; mais il ne la possédait que par l'action positive de Dieu. Elle n'est point de soi impliquée par l'idée de l'être humain ou de l'être en général. Ce n'est pas non plus le passé qui est le supérieur, mais au contraire le présent, et l'avenir l'emporte à la fois sur le passé et le présent, puisqu'il est l'aboutissant du plan divin. C'est là ce qui fait le caractère essentiellement propre de l'Ecole juridique historique et qui constitue, comme on le verra dans la suite, son unique fondement. C'est ici qu'apparaît la différence entre la connaissance négative et la connaissance positive. Ce qui est tiré de la raison (trouvé *à priori*), d'après l'expression profonde et caractéristique de Schelling, est uniquement ce qui ne peut ne pas être, non ce qui est. Ainsi, par exemple, dire que le triangle a trois angles dont la somme équivaut à deux angles droits, que, selon la déduction de Wolf, la vue est la propriété d'un animal ayant des yeux, c'est-à-dire d'un animal voyant, c'est affirmer ce qui ne peut ne pas être, avoir une connaissance purement négative. Au contraire, dire que la terre est ronde et non triangulaire,

qu'il existe des plantes et des animaux, c'est affirmer ce qui est, avoir une *connaissance positive*, car il ne serait pas absolument inconcevable qu'il y eût autre chose. Le positif de l'affirmation et l'objet de la connaissance positive se rencontrent dans le cas où je dois les exprimer d'une manière absolue et complète. Dans ce cas se trouve la personnalité et ce qui constitue à l'origine sa détermination *propre* (par exemple la sainteté, l'amour de Dieu, etc.), son acte et le produit de son acte. Il y a connaissance purement négative lorsqu'elle s'applique à un être, à une puissance, à un principe auquel le monde doit son existence ; car le contraire irait contre les lois logiques. Il y a au contraire connaissance positive dans l'affirmation d'un Dieu qui, dans le vrai sens du mot, soit personnel, libre comme créateur, de telle sorte que ce Dieu soit en même temps *secourable et miséricordieux*. C'est une connaissance positive de considérer le monde comme acte ou création de Dieu ; c'en est une purement négative de le considérer comme une suite éternellement nécessaire de la raison. La philosophie, qui déduit toutes les connaissances de la raison, ne saurait en avoir d'autres que de purement négatives.

D'après cette manière de voir, l'univers à l'état plein ne peut-être qu'une émanation des pures lois de la pensée. Dieu est ce reste indestructible plus haut signalé qu'on obtient par l'abstraction. Cette émanation, et partant ce reste lui-même, est donc en même temps le monde qui y est logiquement contenu. C'est en cela que consiste le panthéisme logique auquel le rationalisme doit nécessairement se rallier sous peine de sacrifier sa méthode propre, d'abdiquer lui-même. Dans les différents systèmes varie ce dernier élément le plus simple auquel l'abstraction doit se tenir, en d'autres termes le Dieu du monde de la raison. Spinosa et Hegel admirent l'être universel, le premier l'être réel, le second la pensée; Kant, l'idée de l'inconditionnel ou absolu, du nécessaire ; Fichte, le moi (l'idée de la conscience). Tous ces principes se ramènent à une double base : l'existence de l'être présent (le moi) et les pures lois ou déterminations de la pensée. Ces deux principes sont impliqués nécessairement, nous l'avons déjà vu, par la méthode abstraite, puisqu'ils sont le dernier et unique reste

qu'on obtient avec elle. Aussi les rencontrons-nous également chez le premier fondateur de cette méthode dans son fameux théorème : « Je pense, donc je suis. » *Cogito, ergo sum*; mais ils se contredisent ici l'un l'autre. L'existence réelle de l'être pensant répond à la nature de cet être qui vit d'une manière successive, agit librement et produit comme cause des effets hors de lui. La raison, au contraire, est passive, achevée et complète, dès le commencement, renfermant en soi comme conséquence tout ce qu'elle produit. L'être pensant est libre, se déterminant lui-même et ayant besoin de liberté. La raison est purement déterminée, nécessaire et s'impose avec nécessité. Ce qui est bâti sur le premier fondement détruit donc l'autre ; la nécessité des lois de la pensée supprime la liberté du moi, et la libre activité du moi ne permet pas que tout soit ramené à ces lois nécessaires de la pensée. C'est là une preuve de l'impossibilité du concours logique des deux termes de la proposition : *Cogito, ergo sum*. Il n'y a pas de lien véritable entre eux ; dans les conditions où on le présente, le rapprochement ne peut s'opérer. Les systèmes philosophiques se partagent en deux grandes branches, selon que l'un ou l'autre de ces éléments y prévaut ; l'une peut être appelée le rationalisme subjectif, l'autre le rationalisme objectif. D'après ce dernier, la raison impersonnelle est Dieu ; d'après le premier, l'homme pensant lui-même le serait, s'il pouvait arriver à se *parfaire*. Spinosa représente le rationalisme objectif ; Fichte, le rationalisme subjectif. Ces doctrines entrent en conflit dans chacun des systèmes eux-mêmes et dans chacune des branches de la science. Avant tout, cela se montre dans la philosophie du droit. Le droit formé par la raison trouve uniquement les conditions premières de son développement dans ce vain essai éternellement poursuivi de concilier les éléments des deux doctrines. C'est par eux seulement qu'on arrive à sonder le plus profondément la loi même de ce développement dans le présent et dans l'avenir. La cause première qui vivifie le droit tout entier et contre la puissance de laquelle aucune conséquence, de quelque principe qu'on la déduise, ne saurait prévaloir, étant l'être personnel envisagé dans son indépendance propre, le rationalisme subjectif devait naturellement ici l'em-

porter. Il arrive immédiatement après Spinosa à prendre le gouvernail et le conserve jusqu'à Fichte. C'est seulement à l'époque moderne qu'il a été refoulé et que toutes les forces ont de nouveau convergé vers le rationalisme objectif qui tend à l'emporter, notamment avec le système de Hegel. Il était impossible, en effet, de ne pas comprendre qu'abstraire totalement l'homme et le séparer d'avec le monde ne mène pas au vrai, et l'on crut avoir évité cet écueil par le rationalisme objectif; mais c'est là une illusion. La pensée pure que ce système érige en principe n'est pas sans doute la personne de l'individu pensant, et cependant elle n'existe point ailleurs que dans l'individu s'abstrayant de tout ce qui est hors de lui. On a par là mis en rapport la personne avec les formes ou lois propres de la pensée, mais non avec celles de la création. Le refus absolu de ramener toute existence particulière à une cause qui ne soit pas en nous, de la reconnaître, si ce n'est à la condition qu'elle soit impliquée par les déterminations ou règles logiques inséparables de notre faculté de connaître, ne saurait être que la conséquence du principe subjectif qui fait que l'homme à lui seul veut être le centre de la création.

Le rationalisme objectif ne saurait disconvenir, s'il veut être sincère, qu'il dénie le Dieu personnel et la création historique. Il n'en est pas toujours de même du rationalisme subjectif, qui recourt ordinairement à la distinction scolastique entre le principe de l'être et le principe de la connaissance. La raison n'est point, selon lui, la cause efficiente des êtres, mais seulement la cause qui opère la connaissance que nous en obtenons. En recourant à cette distinction, on risquait moins de se tromper dans les systèmes généraux de la philosophie, où l'on cherche à remonter jusqu'au dernier principe des choses, que dans les branches particulières de la science, par exemple dans la théologie et le droit naturel. Alors que l'on veut faire de la raison *le principe*, *l'élément primordial seulement*, on n'entend pas lui attribuer un caractère purement négatif, qui viendrait en quelque sorte s'ajouter comme un second élément à l'élément positif, pour fournir à ce dernier une mesure exacte de sa conformité aux lois de l'entendement. La distinction ci-dessus reprend son impor-

tance lorsque la raison est simplement tenue pour *le point de départ*, *le commencement de l'analyse*, considérée comme un fait qui a besoin lui-même d'être expliqué, et non comme l'unique fondement qui fournit à lui seul l'explication du tout. Dans le premier cas, il serait impossible de s'arrêter et de ne pas aller de suite au delà de la raison elle-même; il y aurait nécessité de recourir hors d'elle à des lois déjà existantes pour arriver au principe des choses. Si je conclus, par exemple, du fait de mon existence et des formes logiques de ma raison à l'existence d'un créateur, je ne fais par là qu'appliquer une règle empruntée aux enseignements de l'expérience. Car, d'après quelle loi logique l'idée de mon existence implique-t-elle un créateur? comment suit-il des pures formes ou règles de l'entendement que je ne suis pas moi-même l'éternel (1)? La méthode philosophique, pour se constituer sur des bases immuables, demande, dans ce cas, qu'on soit arrivé au principe véritable, puisqu'elle doit répondre à la nature de ce principe qui n'est pas déjà impliqué par la raison elle-même. En admettant que ce principe fût, par exemple, une personne, le créateur tout-puissant, comme sont censés l'avoir trouvé des théologiens rationalistes, il était clair qu'on ne saurait lui tracer des limites telles qu'il ne pût faire ou avoir fait que ce qu'il ne pouvait s'empêcher de faire, et telles, par suite, qu'il y eût impossibilité pour lui d'opérer des miracles, en s'appuyant sur ce motif unique que la raison ne pouvait produire absolument rien que ce qu'elle doit produire (2). L'admission d'un semblable principe, qui n'est plus une pure déduction rationnelle, mais tient de l'expérience et de la réalité historique aussi bien que de la raison, ne permettrait pas de s'expliquer pourquoi on érigerait justement la pure pensée en point de départ et non pas plutôt l'être complet de l'homme avec l'ensemble de ses facultés, pensée et sensibilité, la volonté et sa loi, ainsi que la multitude infinie de buts ou éléments qu'il s'approprie en les puisant dans le domaine de

(1) Pour un semblable raisonnement, Kant a été aussi amené à rejeter ce genre de preuve (*Critique du jugement*, p. 331).

(2) Voy., sur ce point, *Principes de la religion de Kant dans les limites de la raison pure* (4e chap., 1re partie).

l'expérience et de l'histoire. Cette totalité de *l'être*, *qui est un fait incontestable*, serait la réalité devant servir de point de départ pour trouver la cause de la même manière, mais avec le secours de l'ensemble de toutes nos facultés, des formes de l'entendement, des données de l'observation et de la conscience, que dis-je, du pressentiment et de l'aspiration. Nous n'avons besoin d'essayer de nous comprendre comme être simple et en soi qu'autant que nous cherchons en nous l'unité logique du monde.

La différence de procédé ou méthode que nous signalons ici me paraît avoir été aussi entrevue par Platon dans le VI^e^ livre de la *République*, et il l'eût certes bien mieux mise en relief s'il eût pu connaître la philosophie rationaliste des temps modernes. Il tient les sciences mathématiques et autres analogues pour celles qui ont le moins de valeur et le plus d'insuffisance. La raison en est, selon lui, que ces sciences veulent tirer du monde phénoménal des formes générales, et, de ces abstractions prises comme point de départ, arrivent, de déduction en déduction, à un résultat qui lui-même, à son tour, n'est rien et ne signifie rien au fond sans les choses visibles auxquelles il emprunte sa formation, mais dont il n'est pas le vrai produit. La vraie science, au contraire, doit procéder en sens inverse et remonter plutôt des choses à leur principe. Elle doit sans doute partir des objets visibles, mais les considérer comme limités, finis, partant chercher l'absolu, l'inconditionnel, non point en eux en l'en dégageant (comme forme universelle), mais en dehors d'eux, dans une cause première substantielle et absolument indépendante. En suivant cette marche, elle n'aura plus en effet besoin, pour s'élever jusqu'à cet absolu, l'objet de ses recherches, des choses visibles qui lui ont servi de point de départ, mais se mouvra dans la sphère des pures formes. Par ces formes (εἶδος), Platon entend certainement non ce qui est sans contenu déterminé, l'abstrait, mais l'opposé du sensible (αἰσθητόν), l'essence spirituelle, toujours active et douée d'un mouvement propre et spontané qui ne saurait rencontrer aucune entrave dans l'élément matériel purement passif. Il désigne, en d'autres termes, les prototypes et plans de la création arrêtés par Dieu.

Mais tout ceci est justement l'opposé de la philosophie rationaliste, même de la philosophie subjective : la pensée pure est, dans l'une comme dans l'autre, le point de départ, qui fait que nous nous dépouillons en quelque sorte du caractère de créatures. Avec le pur sentiment de l'existence et les pures formes de l'entendement, nous devrions nous tenir pour éternels; mais pour cela il faudrait qu'il fût possible de s'abstraire des impressions de chaque moment et de la modification incessante des représentations ou idées qui remplissent ces pures formes en s'y appliquant. C'est en partant de cette pensée pure, et à la condition de se conformer aux lois qui lui sont propres, que l'on progresse et s'avance sûrement vers la conclusion : le résultat obtenu ne saurait être une cause hors de la pensée, mais seulement une conséquence qu'elle contenait implicitement. Si l'existence de la raison, selon l'exigence du système, implique déjà, comme conséquence logique nécessaire, tout ce qui doit véritablement exister, nul besoin d'un créateur hors d'elle, et il ne saurait par suite, en vertu de la même loi de nécessité logique, y en avoir. Ce serait un faux raisonnement de faire appel à un créateur afin qu'il fasse passer à l'état d'être réel les idées de la raison ; car ce dont elle implique forcément l'existence doit, par cela même, exister sans le secours d'un créateur et d'une manière aussi nécessaire que la logique elle-même. Que dis-je? le Créateur lui-même ne pourrait être alors qu'un produit de la raison érigée en une sorte de créateur supérieur, comme on peut le dire du mode de preuve employé par Kant à l'égard de Dieu. On ne saurait donc s'étonner que la logique de ces systèmes mène à l'athéisme. Celui-ci n'est pas seulement le résultat final du rationalisme, il en est déjà le point de départ. La doctrine rationaliste, par sa méthode même, a déjà résolu implicitement d'une manière négative, avant tout examen, la question où se concentre tout l'intérêt pratique de cette doctrine comme de la philosophie tout entière, cette question pour la solution affirmative de laquelle est requise la plus haute certitude. La méthode abstraite tient ici le plus souvent un juste milieu indécis, sans avoir une idée claire de l'exigence de son principe et du résultat nécessaire qu'il implique, se contentant de détruire

l'individualité, laquelle n'a pas évidemment pour elle la nécessité logique.

C'est Spinosa qui est le chef du mouvement rationaliste. Il reste en quelque sorte le type achevé de tous les systèmes en dérivant qui se sont succédé dans la suite, quelque opposés qu'ils soient entre eux. Cette prépondérance ne s'explique pas seulement par l'éminence de son génie, mais encore par le caractère tout spécial de son œuvre scientifique. Tous les philosophes de l'époque subséquente, conçoivent et élaborent d'une manière plus ou moins complète tels ou tels systèmes rationalistes. Spinosa au contraire, n'a absolument rien donné que la formule générale du rationalisme lui-même. On ne voit ainsi chez lui que le grandiose de l'entreprise sans les petitesses et les discordances qu'elle comporte inévitablement dans l'exécution, comme cela se rencontre par exemple dans Fichte et Hegel. Pour Spinosa pas plus que pour aucun de ses adeptes, il ne saurait s'élever de doute et de difficulté à l'encontre de ses idées, parce qu'il n'a pas tenté de les soumettre à l'épreuve de l'expérience. Il admet *à priori* que tout se ramène dans le monde à un enchaînement harmonique de lois conformes à la raison. Il n'a garde toutefois de montrer comment les objets déterminés dans leur existence réelle découlent de la raison mais indique uniquement de quelle manière, en somme, doit s'opérer, eu égard au point de départ donné, leur union avec elle et entre eux. Ce qu'il dit à ce sujet, il faut le reconnaître, ne saurait être réfuté en l'état, vu que c'est la vérité. On doit seulement rejeter le principe lui-même, le *nexus* harmonique et rationnel de tous les êtres de l'univers.

Le contenu essentiel de sa doctrine consiste donc uniquement dans les traits caractéristiques du rationalisme qui ont été admis ici comme principes généraux de tout système fondé sur la logique.

L'absolu (*causa sui*) ne peut être que l'être dont l'existence suit nécessairement de son idée, c'est-à-dire dont la non-existence serait contraire aux lois de la logique, et c'est l'être même, la substance, c'est Dieu. Il ne peut être qu'un et absolument simple, car la première forme de la pensée est nécessairement vide, indéterminée, partant simple et indivisible.

Toute cause doit inévitablement emporter avec soi son effet; autrement dit, il n'y a point à proprement parler de cause et d'effet véritable, mais en tout il n'y a que le rapport de principe à conséquence. Tous les êtres déterminés ne sont que des suites nécessaires de l'être pur (de Dieu). Il est en eux comme la propriété de la pierre (*lapideitas*), se trouve dans chaque pierre. Il n'a ni raison ni volonté ; il n'avait aucune liberté de créer le monde ou de ne pas le créer, mais il contient le monde d'après une loi nécessaire. Il n'y a en somme nulle liberté pas plus en Dieu que dans les hommes. Nous ne tenons nos actions pour libres que parce que nous ne connaissons pas leurs causes. Car ce qui existe et, par suite, toute action particulière, n'est qu'une suite de la nécessité universelle, étant déjà impliquée par la substance elle-même, partant est chose inévitable, etc.

On ne saurait donc attendre de Spinosa une éthique dans le vrai sens du mot : car, envisagé dans son fond, le rationalisme objectif exclut toute liberté de l'agent. La loi de l'univers est tout, il ne se produit aucun acte qui ne découle logiquement de cette loi (de Dieu). Tout ce qui se fait ne peut donc être que légitime, bon et juste. Il n'y aurait d'injuste que ce qui ne découlerait pas de cette nécessité, qui, partant n'est pas non plus possible, pour me servir de ces expressions, *ce que nul ne veut ni ne peut*. L'homme peut accomplir un acte contraire à la religion, à la vérité révélée, mais non aller contre la loi éternelle de Dieu. Il n'y a donc ni injustice ni péché. Ce que nous qualifions de ce nom ne saurait avoir un caractère propre de ce genre, mais signifie seulement la suite qu'une action a pour nous, eu égard au bien-être de l'homme. La contradiction ou antinomie inhérente à l'existence du mal dans le monde est donc ici supprimée par la négation du mal lui-même, dont la présence est tenue pour une pure apparence. Le système juridique tout entier de Spinosa n'est que l'application d'un semblable principe. Les hommes doivent se grouper et former l'Etat, se soumettre à son gouvernement pour obtenir la sûreté de leurs biens et de leurs personnes, parce que la nature les pousse à choisir de deux maux le moindre. Mais s'ils ne forment point d'Etat, ils n'ont fait que se confor-

mer à la loi de nature et n'ont ici aucun tort. En se réunissant, ils concèdent au gouvernement la puissance sur tous et partant le droit. Il doit commander ce qu'il veut parce qu'il le peut; les citoyens doivent obéir parce qu'ils n'ont pas le moyen de résister. Le gouvernement doit pourvoir au bien public par prévoyance, parce qu'il en résulte un moindre mal que ne le serait un danger perpétuel d'insurrection et partant de décadence. S'il s'y refuse il le fait à ses risques et périls, mais il ne commet pas d'injustice, car la nature lui a laissé ici une pleine latitude. Les citoyens ne sauraient pleinement et d'une façon irrévocable transférer leur droit au gouvernement, c'est-à-dire qu'il est matériellement impossible qu'ils aliènent leur pouvoir (naturel) d'une manière complète et pour toujours. D'ailleurs, s'ils le pouvaient, le gouvernement ne serait plus obligé de bien gouverner, il n'aurait plus pour cela le mobile de l'intérêt (matériel) (1). En apparence et à s'en tenir à la lettre, le système juridique de Spinosa aurait le même fondement que celui d'Aristote, *la nature*, la puissance engendrant tout nécessairement. Mais un examen plus attentif révèle ici, pleinement, la différence entre la méthode empirique et la méthode abstraite. Aristote reconnaît une nature ayant des lois et fins propres, que sa pensée ne renferme point et qu'il découvre par l'observation, tandis que pour Spinosa, la nature n'est au fond rien autre que le produit abstrait d'une nécessité logique. Aristote puise donc toujours dans le monde qui l'entoure de nouvelles données pour sa connaissance; il trouve dans la nature consciente des conditions tout autres d'existence que dans la nature inconsciente, et adapte sa connaissance à cette différence, établissant pour la première la liberté et la loi morale. Spinosa, fermant les yeux à toute expérience, se raidissant contre tout nouvel élément qui viendrait s'ajouter à sa doctrine, s'en tient à son premier principe, et, au lieu d'adapter sa connaissance aux objets eux-mêmes, tente, en sens inverse, de les adapter à sa connaissance, niant la liberté et la loi morale. Le juste est pour Aristote ce qui, conformé-

(1) Voyez sur tout cela *l'Ethique* et le *Traité de théologie politique* de Spinosa.

ment à leur nature, est accompli par des êtres libres, pour Spinosa ce qu'opère la nature elle-même, et rien de plus.

Le propre du rationalisme objectif, logiquement parlant, est de ne comporter aucune éthique. Tous les actes qui peuvent se produire sont, une fois la substance universelle admise *à priori*, compris dans la loi de nécessité absolue. Il ne faut plus même se demander s'ils sont justes, puisque une semblable question jurerait avec le principe admis, en tant qu'elle impliquerait une indépendance propre de l'agent et un pouvoir de se soustraire à cette nécessité universelle. On satisfait par là aux exigences de la loi logique dérivant de l'entendement. Mais cette loi est subordonnée à une autre, à celle de la vie, sans laquelle il n'existerait pas d'entendement. L'élément primordial n'est pas cette loi inhérente au premier exercice de la pensée, c'est plutôt la loi de l'homme vivant; et cette dernière exige une doctrine du devoir qui reconnaisse sa faculté d'agir et sa liberté, fasse de sa personnalité le point où tout doit aboutir en même temps qu'elle lui subordonne la réalisation de la logique. Une loi semblable constitue le droit naturel tel qu'il s'est développé depuis Grotius jusqu'à ces derniers temps. Le droit naturel doit donc son existence et son développement à la philosophie rationaliste subjective. Celle-ci partant non-seulement de la raison mais en même temps de l'existence de l'être pensant qui a le sentiment immédiat de sa liberté de se conformer ou non, dans la pratique, aux lois de l'ordre spirituel, reconnaît, il est vrai, dans la raison la source des préceptes régissant l'activité mais en même temps de l'indépendance des actes émanant de la personne libre. La condition *sine quâ non* de l'éthique n'est donc pas ici absente, ce qui implique l'abandon de ce postulat que tout se ramène à la raison, les actes libres qu'on reconnaît pouvant être aussi bien accomplis conformément que contrairement à la raison : voilà en quoi le droit naturel diffère de la doctrine juridique de Spinosa, et c'est au fond la différence radicale entre le rationalisme subjectif et le rationalisme objectif. Les fondements et les traits caractéristiques du droit naturel sont déjà implicitement contenus dans la désignation générale de la philosophie abstraite et n'ont besoin que d'être mis en relief dans la matière spé-

ciale qui nous occupe. Car dans aucune méthode scientifique le sujet ne peut être traité à fond d'une manière aussi égale et parfaite que dans celle ayant justement pour objet de faire considérer le particulier non comme un nouveau *produit* du principe propre de vie, mais comme déjà impliqué avec le général, idéalement parlant. Le droit naturel présente une forme différente, selon qu'il fait, comme dans Kant et Fichte, partie intégrante d'un système universel à la fois, subjectif et rationaliste, ou qu'il se constitue d'une manière indépendante d'un semblable système, à l'état de doctrine isolée. C'est ce qui s'est produit depuis Grotius jusqu'à ces derniers temps, que les promoteurs de cette doctrine n'aient pas cultivé du tout la philosophie ou que leurs études philosophiques sans lien entre elles aient été restreintes à quelques branches. Ici, c'est le caractère propre de l'objet qui prévaut; là dominent au contraire les résultats absolus fournis par la théorie philosophique et appropriés à cet objet qui ne laisse pas souvent d'être contingent. Il sera donc tout à fait convenable de présenter d'abord le développement du droit naturel par rapport à ses principes généraux, en suivant l'ordre des matières, et par rapport à la forme spéciale qu'il a revêtue dans les différents systèmes, en s'attachant à l'ordre de mérite des écrivains éminents dans cette branche.

SECTION II.

GENÈSE DU DROIT NATUREL.

CHAPITRE PREMIER.

L'ÉTHIQUE (JUS NATURALE DANS LE SENS ANCIEN DU MOT).

La question de savoir à quoi l'on reconnaît ce qui est juste et injuste implique cette autre plus élevée de l'origine du juste et de l'injuste, des bases de la différence entre l'un et l'autre, de la source de tout devoir. La réponse à la dernière question est donc décisive pour tout système d'éthique. La philosophie qui

ne reconnaît que ce qui suit de la raison ne peut non plus chercher ailleurs que dans la raison la source de toute morale. C'est sur ce fondement que repose le droit naturel (1).

(1) Il est de la plus haute importance, pour le développement de la philosophie abstraite, et partant pour la pleine intelligence de sa méthode, de maintenir le sens qu'elle attache réellement à ce mot *raison*, celui de *pensée pure*, et de ne pas attribuer *à priori* à la raison un contenu déterminé, par exemple des idées innées ou ce qui serait une participation à un attribut de Dieu. Avec une semblable manière de voir, beaucoup de difficultés disparaîtraient, il est vrai, mais en même temps se trouverait sacrifié le principe fondamental de ne rien admettre sans une nécessité logique. Le danger de ces admissions implicites ou *à priori* se manifeste surtout dans l'*Ethique*. Ici, en effet, la longue habitude suivie sans le moindre scrupule de déduire la morale de la raison a fait que le mot de *morale* est devenu aujourd'hui synonyme de celui même de *moralité*, lequel est clairement entendu par tout le monde. Aussi y aurait-il lieu peut-être de s'étonner qu'il ait été possible de mettre ici en doute la déduction des devoirs de la raison, autrement dit, de la morale même. A l'appui de ce que nous disons, on peut encore faire valoir la confusion de langage que présente aujourd'hui la philosophie, et l'usage où l'on est souvent, depuis Jacobi, d'entendre par raison la perception *immédiate* des idées du divin, du bon, du saint, du juste et autres de ce genre, c'est-à-dire l'opposé justement de l'opération médiate de l'intellect.

Le principe qui sert de fondement au droit naturel et à la philosophie rationaliste tout entière est au contraire la pensée pure : la morale et la justice ne sont pas le point de départ, mais bien plutôt uniquement le terme de la recherche. Ce qu'on entend toujours ici par pensée pure ou plutôt l'être pur de la pensée qui est essentiellement passif, c'est l'ensemble des pures déterminations et lois logiques qui la constituent, et non ce qu'elle produit par son activité. C'est la condition qui explique le caractère propre de la méthode rationaliste, laquelle ne pourrait pas subsister sans elle. Avec les autres significations qu'on lui prête, la raison eût conduit à une philosophie d'un tout autre caractère ; le vrai sens se trouve déjà chez les anciens docteurs du droit naturel, qui déclarent formellement entendre, par *raison*, *la pensée* (Voyez par exemple Puffendorf, *Jus nat.*, 1^er^ liv., ch. 1, § 2. Thomasius, *Instit. juris pr. div.*, 1^er^ liv., ch. 1, § 38, lequel se réfère à un texte de Descartes : *Homo dum intelligit, cogitat dum vult, cogitat, dum sentit, cogitat*), et des hommes même éminents, comme Leibnitz, ont encore, dans la suite, fréquemment supposé comme contenues dans la *ratio* des lois morales indépendantes de la pensée. S'ils vont presque jusqu'à entendre par la *ratio* la pure observation de fait au lieu de l'élaboration logique des éléments fournis par celle-ci, il y a là simplement un manque de pénétration et de claire vue de l'objet. Depuis Kant, qui a remis ici l'ordre et la clarté,

L'idée platonicienne du bien, d'après laquelle ce qui lui est conforme est le bien, ce qui lui est contraire est le mal, forme une source de la morale qui se trouve hors de la raison. Elle a un caractère primordial, une existence propre ou indépendante. Platon ne pouvait dès lors se demander pourquoi, précisément, le bien est le bien et en quoi il doit consister. L'éthique moderne repose au contraire sur cette question : que signifient ces mots : *Je dois?* y a-t-il quelque chose de bien ou de mal? Je puis ici complétement nier, supprimer même toutes les idées se rattachant à la question, et néanmoins continuer à exister et à penser sans me mettre en contradiction avec les lois de la pensée. L'idée du devoir, du bien et du mal n'aura de valeur pour moi qu'autant que sans elle ma pensée elle-même ne pourrait plus subsister. Le bien doit donc aussi être déduit logiquement et pouvoir être défini, c'est-à-dire qu'il doit se former des pures déterminations de la pensée et se ramener à celle-ci. C'est ainsi que dans Kant, par exemple, il revêt uniquement la forme même de toute pensée (nécessité et universalité). Dans Hegel il se réduit également à n'être qu'un produit combiné des pures déterminations de l'être, de la pensée et de la loi de ses évolutions (dialectique).

Le monde chrétien, avant qu'il y eût dans son sein des philosophes, trouvait une cause première de la morale, indépendante de la raison, dans la volonté de Dieu, et dans *l'objet de cette volonté*, la sainteté divine, laquelle est d'un caractère positif, déterminée dans son essence et ne comporte ou ne réclame aucune autre explication fournie par la logique. Ecarter cette cause première fut donc la condition préalable que dut remplir le droit naturel ; ce fut son premier pas pour se faire à lui-même une place. La philosophie du moyen âge avait déjà ouvert et préparé la voie par l'admission soit de la *lex æterna*, à laquelle les scolastiques soumettaient Dieu, soit de

les vrais philosophes n'ont plus montré d'hésitation. Cela n'a pas empêché, de nos jours, des écrivains restés étrangers à la philosophie de mettre à profit tous les sens prêtés à la raison pour les réunir et en faire en quelque sorte le nouveau principe de l'unique admis par eux pour servir de base à leur argumentation, procédé analogue à celui adopté autrefois par l'Ecole de Wolf.

la nature sainte, laquelle est en lui avant toute résolution : d'où ils croyaient devoir faire découler la morale (*convenientia cum sanctitate divinâ antecedenter ad voluntatem divinam*). Par là déjà était supprimée en Dieu la liberté de ses résolutions et des plans de sa providence, et il ne restait plus qu'à pouvoir faire de la raison l'unique principe déterminant nécessairement la Divinité aussi bien que le monde. Cela s'opéra en effet par la proposition suivante : les différences entre le juste et l'injuste subsisteraient encore pour la raison lors même qu'il n'y aurait point de Dieu. Car en admettant une pareille proposition, il est impossible de trouver encore en Dieu la cause ou la source première de ces différences pas plus dans sa sainteté que dans sa volonté. Autrement, n'étant que des effets, elles cesseraient avec la cause elle-même. C'est donc uniquement la raison à laquelle il faut les attribuer. Cette proposition qu'adopte le fondateur du droit naturel, Grotius (1), bien qu'il n'en soit pas l'auteur, fut défendue et fortement accentuée par Leibnitz dans le passage ci-après : « Si les lois de la géométrie doivent être trouvées nécessaires lors même qu'on nie Dieu, celles du juste sont dans le même cas. » Et les prescriptions différentes que Dieu, d'après la Bible (admise par Leibnitz), a faites aux diverses époques, ne sauraient être ici une difficulté ; car les exceptions de ce genre ne sont pas moins que la règle des suites nécessaires de la raison. D'où il résulte que Dieu (2) lui-même ne recevrait d'autre louange que celle d'être juste, et qu'il agirait de manière à satisfaire tout sage (*ut omni satisfaciat sapienti*) (3). Wolf (4) oppose, comme positive, la loi qui a pour source la volonté de Dieu à celle qui, comme la loi naturelle (*lex naturalis*), a sa raison suffisante (*ratio sufficiens*) dans la nature de l'homme, division qu'on retrouve encore aujourd'hui dans la plupart des manuels du droit en vigueur. Comme on le voit, on ne veut pas réellement entendre par là que le bien et le mal, ainsi qu'on l'a prétendu, le

(1) *Prolegomenes*, chap. 2.
(2) *Observationes de principio juris*, chap. 13.
(3) *Moneta ad Puff. princ.*, chap. 4.
(4) *Justifieris natura*, pars 1ª, chap. 2, § 39.

sont par eux-mêmes (*perscitas honestatis et turpitudinis*), mais simplement que le bien et le mal sont tels par les lois de la pensée. Cette vue a été sans doute contredite par d'éminents docteurs du droit naturel. D'après Puffendorf, il n'y pas de bien et de mal sans le commandement d'un supérieur (*impositio*), et celui-ci est Dieu : la nature sociable et raisonnable elle-même (*socialis* et *rationalis natura*) l'homme ne l'a pas nécessairement *ex immutabili quadam necessitate*, mais en vertu du décret divin (*ex beneplacito divino*) (1). Thomasius proteste contre les distinctions des scolastiques (2), rapprochant leur *lex æterna* de la matière éternelle des philosophes païens. Il se prononce également contre la proposition adoptée par Grotius (3) dont il a été question ci-dessus, et explique très-bien, comment d'après cet écrivain le principe de la raison qui sert ici de mesure (*principium cognoscendi*) ne saurait être en même temps la source de la morale *principium obligationis* (4). Tout ceci n'a d'ailleurs qu'un intérêt théorique, ne pouvant guère être consacré en pratique. On procède absolument de la même manière que si on eût admis partout l'opinion opposée. Et il n'en pouvait être autrement, dès l'instant que la raison est censée la mesure du juste, ce qui est admis sans contestation par tous ceux qui ont traité ce sujet. Dès lors, en effet, le juste, c'est ce qu'elle contient elle-même, et non ce qu'exige une cause située hors d'elle et dont elle concevrait l'effet comme indépendant de ses propres lois. Elle n'est pas seulement l'œil, mais la lumière et la couleur même. Ce qui est raison ne pourrait suffire pour découvrir les différences du juste et de l'injuste, s'il y avait hors d'elle quelque chose qui opérât ces différences. La vérité que renferme cette proposition, que Dieu est la cause de la morale, est donc ainsi détruite par cette autre proposition : la raison en est la mesure ou règle (positive). Sans doute, on veut les concilier en disant que Dieu nous a donné la raison et partant doit vouloir ce

(1) *Jus naturale et gentium.* L. 1, ch. 2, § 6, *De officio hom. et civis.* L. 1, ch. 2, § 2.

(2) *Instit., jurispr. div.*, L. 1, ch. 1, § 31, *dissertatio proœmialis*, § 39.

(3) *Programma.*

(4) *Fundament. jur. nat.*, l. 1. c. 6.

qui en découle (1). Mais Dieu a-t-il donc créé les pures formes de l'entendement et le type d'une nature humaine privée de toute vie déterminée, ou n'a-t-il pas aussi créé notre constitution morale avec ses caractères propres? La vérité morale qui se dégage de l'histoire du monde dont Dieu dirige également les destinées ne devait-elle pas être tenue pour légitime au même degré que celles qui se tirent de la raison? Et comment pourrions-nous, sans arbitraire, admettre que Dieu se contentât de laisser l'instinct de la moralité engendrer nécessairement en nous des formes ou règles absolues, de la même manière que la logique engendre ses résultats, alors que précisément la moralité nous est donnée pour la production libre de nos actes, tandis que la logique n'est destinée qu'à nous mettre en rapport avec les objets, à les percevoir et les assimiler? Aussi n'est-il pas étonnant de voir sur bien des points capitaux Puffendorf, Thomasius et leurs adeptes se mettre en contradiction avec eux-mêmes : C'est ainsi que Puffendorf exige que ce Maître souverain, des ordres duquel découle toute obligation, n'ait pas seulement la puissance mais bien aussi de justes motifs de l'exercer *justas causas et rationes* (2). L'*impositio* comme cause finale du devoir a donc même aussi à son tour, au-dessus d'elle, dans la loi rationnelle, une cause qui rend le devoir obligatoire, contradiction que relève déjà Lebnitz. C'est ainsi encore que Thomasius proclame comme grand avantage du droit naturel qu'il permet d'avoir une loi qui nous soit commune avec les païens et les athées (3). La raison (*ratio*) conserve donc aussi, d'après lui, toute sa force lors-même que Dieu n'existerait pas *et si daretur Deum non esse*. Ce n'est pas tout : Les systèmes de Puffendorf et de Thomasius donnent généralement une prépondérance marquée au principe rationaliste, la volonté de Dieu, qu'ils érigent en cause de la moralité étant enchaînée elle-même partout dans la pratique par la raison. Si la Divinité ne doit pas être assujettie à la *lex æterna* et à sa propre sainteté (*sanctitas*), elle est

(1) V. par exemple Wolf, pars I, c. III, § 43, *I. C.*
(2) *De offic. hom. et civ.*, l. 1, c. 2, § 5.
(3) *Dissertat. proœmialis.* V. *in fine.*

du moins tenue de vouloir ce qui découle de l'instinct humain de la sociabilité et autres de ce genre et de ne vouloir, qui plus est, que cela, sans pouvoir vouloir autre chose. Elle n'a donc, chez ces écrivains comme chez leurs adversaires, d'autre rôle que celui d'un *Deus ex machinâ*. Elle est chargée de tout ce que la raison ne peut plus faire. On s'en remet à elle du soin d'établir une sanction réelle pour l'obligation morale, de légitimer le pouvoir (1), de créer des devoirs pour lesquels on ne sait précisément trouver aucune raison (*ratio*), par exemple d'interdire l'inceste. Avec une telle manière de procéder, la controverse est en vérité sans objet. Aussi, bien que très-vivace à l'origine, alors qu'elle s'efforçait le plus d'approfondir la matière, elle s'affaiblit et s'amortit de plus en plus dans la suite des temps. Le Dieu qu'on faisait ainsi intervenir toutes les fois qu'on en avait besoin s'éclipse toujours de plus en plus jusqu'à ce qu'enfin Kant proclame nettement la raison comme étant l'unique source de la morale. Depuis lui, en effet, il n'est plus question de faire intervenir Dieu dans le devoir, et on peut s'étonner en vérité de voir aujourd'hui renaître l'ancienne controverse avec l'importance qu'elle avait. Sans doute, au début de la philosophie abstraite du droit on voit encore partout se mêler à ses doctrines une manière de voir incompatible avec elles. Mais ce qui y domine réellement et forme déjà l'élément moteur de tout, le mécanisme de la méthode scientifique, c'est uniquement la raison. Ce rôle dominateur devait seulement être mis résolûment en relief pour dissiper jusqu'à l'ombre de l'élément opposé.

La raison, qui est chargée de déduire la moralité, a besoin d'un élément fondamental d'où elle la tire, élément qui, comme cela se comprend, doit lui rester encore après toutes les éliminations opérées par le procédé de l'abstraction. D'après le point de vue du droit naturel propre au rationalisme subjectif, cet élément est l'existence même de l'être pensant, ce qui constitue la nature humaine. Dans la réalité, cette nature est toujours déterminée, déterminée par l'indivi-

(1) Thom., *Inst. jurispr. divin.*, l. 1, c. 1, § 84.

dualité, le milieu où elle vit, les événements, le temps, la matière, bref par l'élément historique. Ainsi déterminée elle n'a aucune nécessité logique : ce qui est inséparable de l'idée de l'homme, c'est uniquement le double élément physique et spirituel. Un homme privé de tout sentiment moral peut n'avoir pas encore existé; mais il est toujours du moins concevable ; tandis qu'un homme, sans l'être physique et sans la faculté de penser, serait une impossibilité logique, ne saurait se concevoir. La nature de l'homme, à la fois sensible et raisonnable (autrement dit pensant), est donc le principe fondamental de l'éthique abstraite. Aussi est-il réellement adopté par tous les docteurs du droit naturel. Mais on ne dut, dès l'abord, en faire l'application immédiate ; et on faisait violence au système lui-même en le fondant sur une propriété quelconque de l'être humain qu'on espérait se prêter suffisamment aux besoins de l'argumentation, par exemple sur l'instinct de sociabilité. Le principe inhérent à la nature pensante fut seulement utilisé pour justifier comme loi les justes conséquences qui se déduisaient de cet instinct. On doit ici trouver surprenant que tout système du droit naturel soit exclusivement fondé sur un semblable instinct et qu'on ne tente pas de le faire reposer sur les autres instincts ou facultés de la nature humaine. Cela s'explique par le caractère de la méthode abstraite. Les instincts et sentiments divers s'unissent et se mêlent de fait dans notre être : toutefois ils ne présentent aucune unité logique, aucun élément qui leur soit commun à tous en étant déjà dans chacun d'eux pris séparément. Or le rationalisme demande un élément simple et générique de ce genre, repoussant en principe la plénitude de l'être vivant non moins que le pur composé. Le procédé synthétique ne saurait prospérer et ne prévaut qu'au temps où cette doctrine s'affaiblit, où elle renonce à la confiance qu'elle avait à l'origine d'arriver à la plus simple et dernière expression de l'être. Prendre pour fondement un instinct ou mobile isolé était donc nécessairement dans le caractère du droit naturel ; seulement le choix fut abandonné à l'arbitraire. Aussi ce choix varie-t-il le plus possible, s'adressant tour à tour à la sociabilité, à la crainte, au bonheur, au perfectionnement et autres mobiles de ce

genre. On acheva ainsi de parcourir la série des divers mobiles de l'espèce humaine et c'est leur emploi successif qui sert à distinguer les écoles du droit naturel. Le développement de ces écoles suivit son cours jusqu'à ce que finalement Kant dut poser dans sa rigueur absolue le principe fondamental de l'éthique abstraite, en faisant de la nature pensante une pure conséquence inhérente à chacune de ses manifestations. L'idée d'un être pensant, mais limité par ses sens corporels, fini, reste désormais le principe unique. C'est seulement cette idée qui a en soi une nécessité logique; c'est le dernier reste que l'abstraction laisse subsister dans l'être humain (1). Cette idée est également l'unique point de départ possible de la série des déductions qui, d'après les exigences du système, doivent s'opérer par le moyen de la pure raison. Tout autre mobile que celui de la conformité à la loi logique, par exemple celui de la recherche du bonheur, reste étranger au fond même de l'être, opérant en dehors et suscité du dehors. Pour formuler ce que demande ce mobile, on doit observer aussi bien ce que produit l'homme agissant hors de lui dans l'univers que la manière dont les objets extérieurs influent en retour sur son être propre.

On trouve ainsi par cette voie un premier principe dont il n'est plus possible de rien abstraire (le commencement nécessaire) et c'est désormais de ce principe pris pour point de départ qu'on doit déduire toutes les propositions de l'éthique par la force du raisonnement, ce que Wolf fait entendre déjà clairement : *principium ex quo continuo ratiocinationis filo deducuntur omnia.*

Parmi les systèmes éthiques on a continué de signaler celui de Hobbes, comme ayant plutôt été contraire que favorable au

(1) Hoffbauer (*Recherches sur les objets les plus importants du droit naturel*), qui a suivi ici l'impulsion de Kant, croit devoir encore aller plus loin que lui. Ce reste abstrait de l'être humain lui paraît encore trop concret. Il arrive donc à l'idée d'un être doué de raison, mais n'ayant rien qu'elle et par suite n'étant pas vraiment l'homme. Les droits primitifs et dérivés, qui sont déduits de cette idée de l'être purement raisonnable, forment en conséquence le pur droit naturel, et ceux découlant de l'*idée de l'homme*, le droit naturel pratique ou appliqué.

développement du droit naturel. Mais c'est à tort certainement : il ne diffère pas au fond des autres. Seulement entre tous les mobiles ou instincts inhérents à la nature humaine, il prend celui de la crainte et le pose comme base de son argumentation pour en tirer toutes ses conclusions. Il avait certainement ici pour le choix autant de droit que les autres. De l'idée d'un être qui craint par sa conservation, il suit que la protection de la vie et des membres doit être cherchée *pax quærenda*, mais il ne suit pas de là que la fidélité aux engagements une fois conclus se maintienne en dehors de la sanction de l'Etat ; car la fidélité supposée de l'un des contractants, ne garantit nullement celle de l'autre. Aussi pour lui l'état de nature est-il sans droit ou plutôt hors de droit, et une semblable proposition a soulevé bien des répulsions. D'un autre côté, il suit du mobile de la crainte qu'il y a lieu d'établir un ordre civil régi par cette règle suprême, *pacta servanda*. Grotius lui reproche à tort de confondre ce que les hommes font avec ce qu'ils doivent faire. Tout ce en quoi il peut être taxé d'arbitraire, en effet, se réduit au choix du mobile, la crainte. Mais une fois celui-là pris pour base du raisonnement (la majeure), il a déjà la première déduction toute trouvée (la mineure) (ce qu'ils doivent faire), se *garantir*, à l'instar de celle formée par un autre système se rendre heureux, d'où la conclusion, la formation de l'Etat, se tire naturellement. Thomasius est aussi peu fondé à lui objecter que les *pactes* (*pacta*) présupposaient déjà une loi. Mais cette loi est précisément dictée par le mobile censé dominant de la nature humaine, la crainte. Hobbes n'est pas non plus empirique. S'il l'eût été, il aurait dû prendre pour point de départ la multiplicité des instincts ou mobiles de l'être humain tels qu'ils sont révélés par l'expérience. C'est parce que sa méthode n'est point empirique, mais abstraite, qu'il n'a choisi qu'un mobile, la crainte, et fait tout exclusivement découler de là, selon l'exigence rationnelle, *necessitate quádam non minore quam quá fertur lapis deorsum*. Son système donc rentre sous tous les rapports dans la sphère du développement du droit naturel, n'ayant pas d'autres bases que celles de ce droit et ne pouvant subsister qu'avec elles. Bien loin de contrarier ce développe-

ment, il n'en est qu'une phase : soit par rapport aux principes, soit par rapport à la méthode il est en parfaite concordance avec les autres et n'en diffère que par le genre de son choix pour le point de départ, abandonné d'ailleurs complétement à l'arbitraire.

Les conditions morales de l'activité humaine considérées séparément, telles que la conscience les révèle à chacun, varient avec les rapports ou conditions de la vie elle-même. Dans l'industrie le devoir dont le sentiment prédomine est celui du travail, dans le commerce celui de la bonne foi, dans les relations sociales celui de la bienveillance. La famille a ses devoirs, et l'Etat les siens. Il était donc conforme à la nature des choses de chercher dans les rapports eux-mêmes le fondement de cette différence de règlement. Il ne suffisait pas pour cela de les considérer dans leur diversité d'objet; il fallait encore en faire autant de sources distinctes de devoirs, attribuer à chacun d'eux un but moral propre qu'ils tiraient d'eux-mêmes, mais ensuite chercher hors de l'homme et plus haut que lui l'unité de ces buts divers. La philosophie rationaliste tient donc immédiatement pour non avenus ces rapports et les réduit à néant pour ne les reconnaître ensuite qu'autant que son principe fondemental en éthique les contient. En égard à l'Etat considéré comme rapport, cette méthode abstraite fournit l'état de nature; on a envisagé celui-ci d'une manière différente, selon qu'il est érigé en fait historique ou qu'on le considère comme simple présupposition ou fiction, et finalement, cela va sans dire, comme produit nécessaire de l'abstraction scientifique. Ce qui conduit à cette abstraction peut se formuler ainsi invariablement : Je puis me penser sans que l'Etat existe; il n'est donc pas d'abord une exigence de la raison. Je dois dès lors commencer par admettre qu'il n'existe pas pour examiner ensuite si mon caractère d'être pensant me ramène à lui. On peut de la même manière opposer les conditions d'un état de nature à celles de la famille, de l'état de société (réciprocité des relations) et on l'a même fait, quoiqu'on n'ait pas ici désigné expressément l'état de nature. Ainsi, par exemple, dire que les besoins et le but inhérents à l'agriculture ne doivent en rien

influer sur l'union des propriétés et leur démembrement et que tout doit être ici laissé au libre arbitre des individus laisse nécessairement supposer qu'au lieu de se baser sur les conditions réelles du régime agricole, on a fait abstraction de ces conditions en prenant pour point départ l'état de nature. Par cela même qu'on supprime par la pensée l'existence réelle des rapports de ce genre, leur règlement naturel disparaît également, et ils ne sauraient reprendre vie et se faire accepter que tout autant et tels qu'ils se déduisent comme résultat de la logique du système. C'est ainsi que l'ordre moral n'impose plus ses lois à l'homme, mais les reçoit plutôt de l'idée que celui-ci se fait lui-même de son propre être ; et partant elles sont nécessairement tout autres que ne l'implique la nature propre de cet ordre moral.

C'est seulement à condition que l'homme se conçoive dégagé de tout lien de l'ordre objectif et reconnaisse néanmoins une règle au-dessus de lui, que cette règle lui est exclusivement applicable et le gouverne en tant qu'individu, qu'il en devient en quelque sorte l'unique sujet. Son but répond dès lors à la sphère de ses facultés propres et dont l'exercice ne saurait se comprendre qu'autant qu'il a elles-mêmes pour terme. En d'autres termes, l'homme n'a par d'autre but à remplir que celui inhérent à l'accomplissement de sa destinée propre, et il ne saurait encourir de responsabilité sous aucun rapport. On ne saurait lui demander ce qui dépasserait les limites des pouvoirs de son individualité et dont l'obtention dépend en même temps de la coopération d'autrui, en faire pour lui l'objet de la règle : on comprend par exemple que cette dernière puisse simplement lui prescrire de se dévouer à l'Etat, mais elle ne saurait se formuler en ces termes : Il faut que l'Etat se constitue ; car elle ne s'adresserait pas alors à lui en tant qu'individu, mais comme membre d'un tout. La morale grecque a pour base l'ordre ou l'harmonie du monde. Réaliser cette harmonie c'est tout ce qu'elle exige, et il n'est pas nécessaire de s'enquérir de la nature des facultés de l'homme. Ici, au contraire, c'est cette nature qu'il faut connaître et à laquelle l'activité doit pleinement répondre. Peu importe le résultat de cette activité et ce qu'elle opère dans le monde; il n'est qu'ac-

cessoire et ne saurait être le vrai but poursuivi à l'origine par la volonté. Les anciens systèmes du droit naturel qui posent un principe opposé commencent presque tous par la définition de l'action elle-même, de ses espèces, des divers degrés de l'imputabilité, etc. Par la même raison, chez les Grecs le devoir du citoyen est emprunté à l'idée morale qui réalise l'Etat. Chez les modernes, au contraire, la mission de l'Etat est prise du devoir de l'homme envisagé isolément et sans être rapporté à l'Etat. Ce point de vue a sur le contenu de la morale une immense influence. Si, dans le premier cas, on comprend que l'homme, comme membre d'un Etat, ait des obligations qui ne pourraient lui incomber, à le considérer dans son individualité, dans le second, l'Etat lui-même, en sens inverse, n'a plus de mission proprement qui engendre des devoirs, puisque leur accomplissement ne saurait ou ne pourrait être imposé à l'individu. La peine, par exemple, ne se conçoit pas comme emportant une idée d'exacte rétribution. Car à quel homme pris isolément siérait-il de pourvoir au maintien de la justice? La conséquence naturelle, c'est que l'Etat n'est pas non plus chargé de ce maintien (1). La constitution des ordres sociaux doit, *a priori* et avant tout examen, être rejetée comme obligation morale, puisque ce n'est pas chose inhérente à l'exercice propre des facultés. Chaque ordre en obéissant exclusivement à sa vocation, ne saurait y atteindre le plus haut degré de perfection, sans tomber dans un défaut choquant : l'extrême bravoure du guerrier entraîne la rudesse, la piété excessive du prêtre son peu d'aptitude pour les choses de ce monde, la grande érudition du savant une certaine faiblesse de caractère. Dans de semblables conditions, l'idée moderne fait non sans raison le reproche à l'homme d'être incomplet sans tenir compte de ce que celles-ci présentent en elles-mêmes d'excellent eu égard à la plénitude de vertu et à la perfection du tout. D'après cette idée, la sphère de l'éthique tout entière ne comprend donc que les prescriptions destinées à régler les actions isolées des hommes *pris individuellement*.

(1) Fichte, *Droit naturel*, 11e part., 139.

Pour savoir quelles sont ces actions, il faut naturellement les dégager, dans chaque système de droit naturel, de l'idée qui lui sert de fondement. Mais comme un tel procédé d'abstraction, ainsi qu'on le montrera dans la suite, ne suffit pas à donner des résultats positifs, c'est l'intérêt pratique qui doit ici avant tout prévaloir. Aussi l'homme seul est-il le centre auquel se ramènent toutes les prescriptions. Elles ont pour objet ou sa propre satisfaction à poursuivre seulement par des voies sages, ainsi que l'admettent Hobbes, Thomasius, ou, à raison de l'idée de sacrifice qu'implique la vertu, la satisfaction des autres hommes, leur bonheur, leur liberté, etc. Les rapports de l'être humain avec ses semblables restent le seul objet intéressant la raison et la morale qui en est purement déduite par voie d'abstraction. Unité, développement prospère d'un Etat, harmonie et beauté du monde vivant, foi, piété, honneur, passent à l'arrière-plan ou disparaissent tout à fait. Il n'en résulte en effet pour aucun homme un bien palpable. Kant a conséquemment rejeté de l'éthique les devoirs envers Dieu, bien que les anciens écrivains du droit naturel et plusieurs autres dans la suite les y eussent maintenus. Les obligations à l'égard de celui qui par essence est la cause absolue de tout être et de toute morale trouvent ainsi leur sanction dans un 2e absolu, la nature de l'homme, et apparaissent à côté d'autres devoirs qui, néanmoins, ne sauraient subsister sans celles-ci qui leur impriment leur vrai cachet. C'est là un procédé analogue à celui d'un disciple de Kant, qui traiterait les obligations découlant de l'impératif catégorique de la morale, comme un pur accessoire et en les mêlant aux devoirs envers le prochain, envers les parents, les enfants et époux. Il n'y a qu'un but en dehors de l'être humain que la raison puisse trouver encore avec la méthode d'abstraction ; et ce but n'est autre qu'elle-même, la forme de la pensée. Y satisfaire dans l'ordre de l'activité est une perfection *sui generis*. Celle-ci vient, comme second devoir s'ajouter à celui de procurer la satisfaction des autres hommes, et est ainsi censée le fondement et le résumé de tous les autres devoirs. Ce qui est ici le fond de l'idée, c'est l'exacte conformité de l'action aux principes, la régularité dans l'accomplissement, la stabilité ou

fermeté et la force de résister au cours changeant des événements. Cette vertu négative consistant dans l'égalité avec soi-même se trouve, d'après Spinosa, dans l'empire de l'âme sur les affections dans la *pax interna* de Thomasius, laquelle s'obtient par l'apaisement des passions. Chez Kant elle ressort finalement, comme tout le monde le sait, de sa règle supérieure de l'éthique : Agis d'après une loi qui puisse être érigée en loi générale ne comportant aucune exception.

CHAPITRE II.

DIVISION DE L'ÉTHIQUE EN MORALE ET DROIT NATUREL.

Dans l'ordre pratique se montrent deux espèces de prescriptions morales dont la différence évidente consiste en ce que les unes sont rendues obligatoires par la sanction de l'Etat, tandis que l'observation des autres est abandonnée au libre arbitre individuel : d'où il résulte naturellement que, pour ces dernières, on a égard à l'intention de l'agent, mais non pour les secondes, où l'acte n'est envisagé qu'en lui-même. La science a donc à rendre compte de la raison de cette différence.

Les Grecs trouvent simplement cette raison dans le sujet différent de la morale, laquelle s'adapte soit à l'homme individuellement, soit à l'Etat pris dans sa collectivité, bien qu'ils reconnaissent que celle-ci tend partout au même but et de la même manière. Mais ce qu'elle demande à l'Etat, pour être accompli, inplique nécessairement que l'individu, instrument unique de cet accomplissement, y soit contraint. L'Etat, qui a sa tâche à remplir, ne saurait évidemment lui-même être forcé, et l'homme qui l'est n'a pas cependant à répondre lui-même de l'accomplissement d'une tâche qui ne lui est pas imposée directement, de telle sorte que son intention demeure indifférente. Les Grecs devaient trouver naturel que l'homme fût limité dans son activité, afin que le monde obtînt sa forme la plus parfaite. La différence ne pouvait donc porter ici sur la morale elle-même. Platon distingue l'homme juste et l'Etat juste; Aristote, l'éthique et la politique, abstraction faite de l'intérêt de l'Etat (πολιτικόν δίκαιον); il n'y a pour lui qu'un seul

et pur juste (απλως δίκαιον). En somme, la question de savoir de quelle manière la morale agit sur l'homme pris individuellement, si c'est ou non par voie de contrainte, ne pouvait chez les Grecs présenter une grande importance. Dans la philosophie moderne, au contraire, le point capital est d'apprécier de quelle manière agit la loi, si elle pose seulement le précepte ou si elle contraint à son observation. La philosophie moderne, ne reconnaissant plus de tâches imposées originairement à l'Etat, pouvait encore bien moins les faire retomber à la charge de l'individu et poser ainsi des entraves à sa liberté. L'obtention par voie de contrainte dont elle se contente doit déjà avoir son fondement dans ce qui constitue l'homme à l'état de pure nature lui-même, abstraction faite de l'Etat. C'est ainsi que de l'unité de la règle fondamentale, applicable à un seul et même objet, elle doit nécessairement déduire la différence des prescriptions qui sont les unes susceptibles, les autres non susceptibles d'être accomplies par voie de contrainte, selon qu'elles règlent la conduite extérieure ou ne s'appliquent qu'à l'intérieur de l'homme. Elle ne le peut qu'à condition de découvrir une séparation d'origine entre ces deux fins différentes de l'éthique, le droit obligatoire et la morale. L'une implique par son idée la contrainte, l'autre l'exclut. Cette découverte était donc rendue nécessaire par le principe subjectif de la philosophie moderne. Quoiqu'elle ait encore à subir bien des épurations et à se dégager de tous ses faux emprunts à la méthode abstraite, elle constitue néanmoins un grand progrès. Le point de vue grec, en effet, ne saurait expliquer ni comment le lien de l'obligation dépend de la volonté des individus (le droit dans le sens subjectif), ni en quoi le droit diffère d'avec les autres buts d'intérêt général.

A Leibnitz appartient l'honneur d'avoir assigné à l'éthique moderne son vrai caractère en la divisant en morale et droit. Mais c'est Thomasius qui réalisa le principe posé. Le système fondé sur la nature sociable de l'homme, tel qu'il fut élaboré par Puffendorf, implique deux branches de l'éthique, qui ont chacune leur cadre à part, l'une ayant un caractère positif, la théologie, et l'autre essentiellement philosophique, le droit naturel. A leur différence répond, dans ce système, celle de

forum internum et de *forum externum*, de telle sorte que tous les devoirs de la conscience, ceux que nous appellerons aujourd'hui moraux, rentrent dans le domaine de la théologie, et ceux appartenant à l'ordre visible et temporel dans le domaine de la philosophie ou du droit naturel. Cela ne l'empêche pas de traiter dans un titre *ad hoc* de *promiscuis officiis humanitatis*, et dans ce même titre, on voit des règles du droit international *de accessu ad littus alienum*, *de foro præbendo*, mêlées et juxtaposées aux devoirs de la bienfaisance, de la reconnaissance. Leibnitz, au contraire, dans sa lettre sur le droit naturel de Puffendorf, revendique, comme étant aussi du domaine de la philosophie, le *for interne*. Il reconnaît que les devoirs de la conscience ou intérieurs ne rentrent pas sans doute dans le droit naturel proprement dit; mais ils ne pourraient non plus relever exclusivement de la théologie, devant se tirer plutôt de la raison. Il établit ainsi, en dehors du droit naturel et de la théologie positive, les bases d'une autre doctrine rationnelle des devoirs du for interne, c'est-à-dire d'une philosophie morale. A Thomasius, qui, bien que dépourvu d'originalité comme le siècle auquel il appartient, réagit par la sûreté et la lucidité de son jugement contre l'ancienne routine qu'il avait combattue dès le principe autant que contre la monotonie fatigante de Wolf et de ses successeurs, il était réservé de réaliser ce que pressentait Leibnitz. Dans ses premiers écrits, il s'applique sans doute, conformément aux errements suivis jusque-là, de présenter en son entier le système fondé sur la sociabilité, et l'on voit également reparaître chez lui le titre *de promiscuis officiis humanitatis*. Mais l'arbitraire avec lequel le for externe et interne sont mêlés chez les partisans de ce système le détermine à rechercher un principe de l'éthique à l'aide duquel il soit possible d'assigner à chacune de ces grandes classes de devoirs son caractère propre, de telle sorte que ce caractère différent puisse se déduire de la raison même et avec une évidence qui saute aux yeux de l'esprit le plus borné. Il renverse ainsi les bases de ce système dont le principe, l'instinct de sociabilité, ne pouvait se prêter à une semblable distinction, et met à la place l'instinct du bonheur. D'où il déduit la

double loi : chercher la paix *externe* et *interne*. A cette distinction répond le droit et la morale, le devoir négatif de ne point léser autrui et le devoir positif de lui faire ce que nous voudrions qu'il nous fît à nous-mêmes, *forum externum* et *forum internum*, le caractère obligatoire et le caractère non obligatoire du devoir. Thomasius est donc le premier qui pose les fondements de la distinction des devoirs parfaits et imparfaits, laquelle se trouve déjà chez Grotius, et qui, selon que les obligations sont ou non susceptibles d'être obtenues par voie de contrainte, les divise positivement en règles du juste, *regulas justi*, et en règles *honesti*, *decori*, *officia humanitatis* (1). Son œuvre ultérieure, *Fundamenta juris naturalis*, contient dans le premier livre l'exposition analytique de son nonveau principe ; les livres suivants, en conservant le plan de son premier ouvrage, *Institutiones jurisprudentiæ divinæ*, n'ont d'autre objet que de marquer les divergences de ses vues nouvelles d'avec les anciennes. Ces divergences se réduisent à faire partout une distinction entre les devoirs se rapportant à la paix externe et ceux se rapportant à la paix interne. On ne le voit plus les engloutir presque tous pêle-mêle, ainsi qu'il l'avait fait auparavant, dans une seule et même classe, comme impliquant la contrainte, à l'exemple des adeptes du système fondé sur la nature sociable de l'homme ; mais il sépare avec soin ces derniers dans lesquels il fait entrer ceux inhérents au pouvoir paternel qu'il tient pour exclusif de l'emploi de la contrainte. L'École de Wolf ne présente ici aucun progrès.

Le système de Thomasius obtint sans doute ce résultat de faire correspondre l'un à l'autre les deux fondements sur lesquels il repose, la paix interne et la paix externe, le devoir positif et le devoir négatif, et le mode différent de leur accomplissement, la contrainte et la non-contrainte ; mais il n'en résulte pas que ceux-ci apparaissent comme une conséquence nécessaire de ceux-là, ce que demanderait néanmoins la logique du système. On ne voit pas la raison pour laquelle les

(1) *Fund. jur. nat.*, l. XI, chap. VI, § 3. — On a à tort attribué un semblable critérium à ses disciples.

prescriptions ayant pour objet la paix interne excluent la contrainte, et celles ayant pour objet la paix externe l'appellent au contraire. Il paraîtrait naturel que pour les deux classes de prescriptions on s'en remît au libre arbitre du soin de les accomplir ou qu'on ne le fît pour aucune d'elles. Pour pouvoir trouver ici la vraie raison de la différence et la déduire de leur différente nature, qui implique nécessairement une sphère différente d'action pour la morale et le droit, il fallait mettre à la place de la paix interne et externe la liberté interne et externe. C'est ce que fit Kant. La liberté interne ou de la conscience exclut par son idée la contrainte. La loi qui imposerait ici la contrainté irait directement contre son but, en tant qu'il ne s'agit au fond que de tels ou tels actes à accomplir librement. Les lois qui assurent la liberté externe doivent au contraire impliquer pour leur observation la contrainte, parce que cette liberté ne saurait, comme les conditions du bonheur, par exemple, dépendre ici de la volonté de l'agent de les accomplir ou de ne pas les violer, et qu'il n'y a plus liberté là où autrui peut l'empêcher, lors même qu'il ne le ferait pas. A supposer, par exemple, qu'on me donne une chose sans y être forcé, j'ai bien obtenu la chose, mais non vu reconnaître mon libre pouvoir sur elle. La morale *interne* renferme les lois propres à assurer la liberté interne ou de la conscience, le droit naturel, celles propres à assurer la liberté extérieure ou civile. La différence qui subsiste dans la réalité entre les devoirs susceptibles et ceux non susceptibles d'être accomplis par voie de contrainte, appelant par cela même à rechercher un principe où elle pût trouver sa justification logique, devait servir uniquement de guide dans cette recherche. De même aussi l'on comprend qu'une fois ce principe trouvé, il dut servir à son tour de critérium pour apprécier le caractère des devoirs. Leur distinction en pratique doit justement être celle qui se peut déduire naturellement du principe. Aussi dorénavant pose-t-on sans hésitation, comme découlant de la raison, cette conséquence que les lois seules ayant pour but d'assurer la liberté extérieure ou civile peuvent impliquer pour leur observation la contrainte.

Il faudrait s'arrêter là, si l'idée proprement dite de la sphère

juridique qu'implique la liberté extérieure, le droit pris dans le sens subjectif, n'avait gagné du terrain ou était demeuré intact. De même que la loi civile appelle *nécessairement la contrainte* par rapport à la poursuite de *son but propre*, *le maintien de la liberté*; de même aussi, on ne saurait disconvenir que cette contrainte dépend du bon plaisir de celui dont la loi a pour objet d'assurer la liberté. Car lors même que j'obtienne sûrement *l'objet de ma liberté*, si néanmoins il ne dépend pas de moi de ne pas le recevoir, je ne suis pas libre en réalité. La contrainte par le moyen de laquelle je recouvre ce qui m'appartient doit être une simple conséquence de ma volonté pour que je me sente réellement libre. C'est cette liberté qu'implique la loi morale, et le point décisif ici, c'est que la liberté n'est pas seulement l'objet pour lequel on exige les actions d'autrui; elle en est elle-même la source immédiate. Celui auquel elle est reconnue a le sentiment intime d'une liberté qu'il ne lui est pas seulement loisible de s'assurer, mais qu'il possède déjà et dont il peut faire usage. Elle n'est pas, par exemple, comme le bonheur, chose qui, bien que réclamée par la morale, se traduit seulement en fait et subsiste comme fait; mais elle est un effet réel de la morale et a elle-même un caractère moral. Cette sanction immédiate de la liberté se trouve, d'après les Romains, nettement reconnue dans l'ordre humain et affirmée par la conscience, et avant tout est devenue le propre de la nation germanique. Elle a toute l'autorité d'un fait que, ne pouvant ni écarter ni nier, la science était obligée d'accepter. De là résulte pour la science une nouvelle différence entre la loi civile et la loi morale. Cette dernière n'engendre qu'une nécessité morale et n'agit que sur celui qui se soumet à cette nécessité. Celui auquel la prescription de la loi morale doit assurer quelque avantage par son accomplissement, dont le bonheur, par exemple, doit être opéré, n'y est point rattaché par un lien forcé et reste libre de l'observer ou non. Ce genre de lien ou rapport, que Grotius appelle *aptitude*, reste donc sans efficacité morale, et l'idée même de l'*aptitudo* n'a point tardé à se perdre dans l'éthique. Mais la loi civile n'impose pas seulement une nécessité : elle est aussi une garantie de la liberté. En ce sens, ce n'est pas seulement par

son observation, mais par le fait seul de son existence qu'elle crée un double lien de droit, l'un vis-à-vis de celui auquel elle s'impose, l'autre vis-à-vis de celui pour lequel elle est imposée, de l'obligé d'une part et de celui d'autre part qui a droit à exiger l'accomplissement de l'obligation. *La contrainte même, par laquelle les devoirs résultant de la loi civile se distinguent de ceux de la loi morale*, n'apparaît que comme une suite nécessaire de cette liberté ; et la preuve, c'est que cette contrainte n'est pas requise immédiatement par la loi, mais que son emploi dépend de la volonté de celui qui a droit d'exiger l'accomplissement de l'obligation. C'est ainsi que dans la loi civile cette nécessité qu'elle impose au même titre que la loi morale passe à l'arrière-plan et que le rôle prépondérant appartient à la liberté qu'elle assure et au droit. Par suite, Feuerbach à pu finalement formuler en ces termes la différence de la morale et du droit naturel : *La morale est la science des devoirs, le droit naturel la science des droits.*

Par cette séparation un double conflit se produit dans l'éthique qui est appelée naturellement à le lever : Le premier est celui existant entre l'ordre moral et l'ordre juridique et la conséquence nécessaire de l'un et de l'autre ; le second est celui existant entre la *prescription juridique* et la *faculté.*

Examinons le premier : En se posant comme but ou terme à atteindre *la liberté extérieure*, la raison en vient inévitablement à ce point de garantir justement comme loi civile la possibilité des mêmes actions qu'elle interdit en tant que morale. Nul, d'après la pure prescription juridique, ne saurait empêcher qu'on ne se tue soi-même ou qu'on ne dissipe son bien, bien que la loi morale exige qu'on s'abstienne de pareilles actions. L'Ecole de Wolf limite donc la faculté d'agir aux actes moralement licites. Mais la morale s'étend à tout le détail de l'activité humaine et on finirait, si l'on voulait être conséquent, par supprimer même la faculté de rester oisif, parce que l'oisiveté est contraire à la morale, d'abuser de sa propriété parce qu'il y a des nécessiteux. Kant cherche à lever la contradiction en disant que la raison assure pour sa propre fin la liberté extérieure, afin que ses commandements pour la cons-

cience puissent être librement accomplis. Le caractère de la personnalité serait dans un semblable cas encore respecté. Il serait possible, pour que la victoire soit d'autant plus complète, que la personne résistât à la tentation de vouloir, par considération du résultat final, ce que le besoin immédiat de sa nature demanderait. Mais ce sacrifice et cette limitation de soi-même en vue d'un but futur, ce libre choix des moyens n'est pas de l'essence d'une loi rationnelle. La liberté *externe* n'est, rationnellement parlant, nullement nécessaire pour la liberté *interne*. L'expérience montre sans doute jusqu'à quel point elles agissent l'une sur l'autre; mais il n'en est pas moins vrai qu'eu égard à leur essence, elles sont essentiellement indépendantes l'une de l'autre. Lors même que les hommes seraient empêchés par une force extérieure de se suicider, de dissiper leurs biens, de se livrer à l'oisiveté, ils n'en peuvent pas moins, si on interroge leur intention, n'être pas éloignés soit de se tuer, soit de dissiper leurs biens, soit de rester oisifs. D'ailleurs, la raison ne devrait pas seulement garantir contre la limitation par les autres hommes, mais encore contre la limitation par *la nature*. Elle devrait par exemple rendre tout le monde riche, afin qu'ils puissent être suffisamment généreux et, en revanche aussi, rendre tout le monde pauvre afin que ce ne soit pas l'abondance mais la probité qui détourne du vol. L'opposition va encore plus loin : La raison demande en tant que morale qu'on s'abstienne de toute contrainte, tandis qu'en tant que loi civile, elle demande au contraire l'emploi de la contrainte. Elle s'étend d'un autre côté comme morale à toutes les actions. Il peut arriver ainsi qu'elle prescrive nécessairement les mêmes actions à un double titre, et que ce qu'elle doit faire à un de ces titres, *employer la contrainte*, ne puisse être toléré par elle à un autre titre. La loi civile, par exemple, m'ordonne de payer le créancier : je dois y être donc forcé d'après la raison. Mais la morale me fait aussi le même commandement; il est donc contraire à la raison que l'on me force à l'observation de ce commandement. Aussi Kant a-t-il fait cette distinction que la morale assure bien aux obligations de la loi civile leur sanction, mais ne fournit pas le contenu même de ces obligations qui est emprunté

à la loi civile (1). Ce qu'a de contradictoire cette proposition que la morale seule peut s'appliquer aux devoirs juridiques et les faire rentrer dans sa propre sphère ne disparaît pas encore sans doute, puisqu'elle est par là nécessairement amenée à exclure la contrainte pour l'accomplissement de ces mêmes devoirs. Aussi voit-on dans la période ultérieure, où prévaut le droit naturel, qu'on s'efforce partout de donner au droit un principe substantiel et indépendant qui fût pleinement séparé de la morale. On croit par là avoir réussi à lever cette contradiction; mais il ne suffit pas pour cela d'avoir détaché de la morale la loi civile et la contrainte, il faut encore au fond les faire sortir du cadre de l'éthique. C'est ce qu'accomplit Fichte, et on ne saurait s'empêcher de reconnaître qu'il a par là finalement satisfait à un besoin qui se faisait depuis longtemps sentir.

Examinons l'autre point : la prescription juridique et le droit ou faculté, sont, eu égard à leurs principes, contradictoires. On ne se demande plus ici pourquoi il existe une prescription juridique, une loi qui m'impose de respecter la liberté des autres, lors même que cette liberté irait contre les buts moraux ; mais on se demande plutôt comment, si cette loi existe, il peut y avoir encore faculté ou droit : car le droit la liberté de faire ou de ne pas faire, ne saurait absolument provenir d'une loi qui implique seulement le nécessaire. C'est en essayant de concilier ces deux idées qu'on s'est avancé de plus en plus dans la voie qui mène à l'établissement des principes fondamentaux du droit naturel, comme le montre l'histoire de cette science. Les plus anciens ne sentent pas encore la nécessité d'une semblable conciliation. Ils abandonnent brusquement le terrain de la loi et du devoir, pour faire du droit une *facultas moralis*, une *potentia activa* à laquelle on assigne uniquement comme cause première la *natura*, *lex*, *consensus* ou *Deus*. Alors qu'on faisait de sérieux efforts pour trouver ici une corrélation raisonnée, on continuait aussi longtemps que possible, en s'appuyant toujours sur la méthode abstraite, à se refuser à voir un nouvel élément dans la faculté

(1) *Principes métaphysiques de la doctrine juridique*, 2e édit., p. 16.

proprement dite. On fut donc amené naturellement d'abord à la considérer comme immédiatement impliquée par le devoir, comme n'étant qu'un autre aspect de celui-ci ; *ce que je dois, je le peux aussi* ; donc, tout commandement implique déjà par essence le droit ou la faculté légale de l'accomplir. Ainsi raisonnaient Wolf, Nettelbladt et autres. Mais ce n'est pas là dire réellement en quoi consiste la faculté légale. Car elle peut aussi consister à s'abstenir ; et, d'un autre côté, il y a des droits à des choses qu'on *ne doit pas*. Au lieu de le chercher dans le devoir propre, le droit ou la faculté légale fut cherchée dans le devoir d'autrui ; à proportion de ce dont je suis tenu vis-à-vis de mon semblable, celui-ci a une faculté ou un droit reconnu ; la restriction de ma liberté devient ainsi naturellement un élargissement de la sienne. Telle était la manière de voir d'Heydenreich, Hoffbauer et autres. Mais de ce qu'il y aurait lieu à coutrainte à mon égard, il ne suit pas encore qu'autrui pût me contraindre : si j'agis déraisonnablement en ne me laissant pas contraindre, il ne suit pas encore de là qu'autrui en me contraignant agisse raisonnablement. La liberté de l'ayant droit subsisterait *ainsi de fait* en admettant que l'obligé se conforme effectivement au commandement ; mais elle n'aurait pas le cachet éthique censé inhérent à l'idée même du droit, et son exercice réel serait même irrationnel puisqu'en principe la liberté d'autrui ne saurait être limitée. D'ailleurs ce qui fait le propre de l'obligation juridique que son accomplissement a le pas sur celui de l'obligation morale, ne s'explique qu'autant qu'il est de son essence d'être impliquée par un droit antécédent. Mais dès lors on ne saurait non plus en faire sortir le droit absolu. On était ainsi forcément amené à renoncer à déduire le droit du devoir, soit du sien propre, soit de celui d'autrui. Il ne restait d'autre alternative que de le dériver immédiatement de la prescription juridique. L'idée de la prescription juridique implique, quels que soient ces termes, l'idée de la faculté. On venait ici se heurter justement contre un autre écueil, celui de la *lex permissiva* dont l'idée est en soi contradictoire. Une loi ne peut qu'ordonner et non permettre ; le contenu spécial de la prescription juridique irait donc à supprimer le caractère général de la loi, ce qui est

absurde. Sans doute, en fait, une loi accordant une liberté ou faculté n'est pas en soi absolument contradictoire s'il est question de lois pouvant avoir une action effective. On ne saurait dire, en effet, d'aucune cause vivante, ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas avant que l'expérience l'ait montré, et c'est justement l'expérience qui démontre ici que d'après ces lois la liberté ou faculté a commencé à s'exercer : c'est ainsi que la loi naturelle de la procréation fait du fils un être indépendant par rapport au père, la loi de l'Etat sanctionne la liberté du citoyen et la volonté souveraine du maître affranchit l'esclave. Mais la loi rationnelle ne saurait concéder de liberté, alors qu'elle impliquerait comme conséquence forcée et, par suite, devrait proscrire les actes qu'elle serait censée permettre. Le sentiment général qu'on avait d'une contradiction inhérente à l'idée de *lex permissiva* ne saurait donc en rien s'appuyer sur cette proposition que d'une loi ne peut sortir aucune liberté, mais sur cette autre que ce qui doit logiquement se produire ne saurait se produire comme possible, mais uniquement comme nécessaire. Néanmoins, on ne pouvait plus reculer et il fallait absolument en arriver à déduire de la faculté l'idée de la prescription juridique. Kant crut trouver ici une solution en l'en faisant dériver non d'une manière immédiate, mais par voie médiate. La prescription juridique qui ordonne ou défend quelque chose n'embrasse pas tout ce qui doit être ordonné ou défendu ; elle implique, par suite, en quelque sorte, une sphère vide dans laquelle on peut agir librement hors du contenu de cette prescription. Voilà, d'après lui, ce qui constitue précisément la faculté. Mais c'est seulement une faculté négative, non une *faculté positive;* une non-interdiction n'est point encore par elle-même un droit. La liberté ne serait ici-même, à défaut du droit de contrainte sur autrui, qu'une liberté de fait et le caractère propre de l'obligation juridique manquerait dans ce cas aussi bien que dans celui où l'on essayait de dériver le droit du devoir d'autrui. La prescription juridique doit donc directement, et comme *autorisation positive*, contenir la faculté.

C'est à cela que s'en tient encore finalement Feuerbach, et c'est encore sous un autre rapport une impossibilité logique

parce qu'une loi rationnelle positive accordant une faculté implique contradiction. Le droit naturel avait donc encore à faire un dernier pas : il fallait qu'il imprimât au droit de l'homme la valeur d'un droit primordial qui pouvait servir de base à la prescription juridique. Voilà donc quelle était la marche à suivre : Le droit de l'homme apparaissant d'abord comme une suite du devoir (il est en effet de l'essence de la morale de vouloir avant tout le devoir) ; ce droit était pris comme fondement du devoir, mais en même temps comme suite de la prescription juridique et finalement comme fondement même de cette prescription. Mais, par cela même que le droit de l'homme a cessé ainsi d'un autre côté de découler de la raison, qu'il est lui-même le premier point de départ et n'a plus besoin de se laisser subordonner à la prescription juridique, le droit naturel se détache de l'éthique. C'est en ce sens, comme dans celui dont il a été d'abord question, que fut fait par Fichte le dernier pas qui a imprimé à la philosophie tout entière sa forme définitive. C'est ce pas, avec toutes les conséquences qu'il comporte, que nous examinerons plus tard. Il reste à se demander pourquoi le droit naturel s'efforce vainement de déduire le droit du devoir ou le devoir du droit, pourquoi il ne les fait pas suivre tous deux à la fois de la prescription juridique. On s'expliquerait alors les caractères du devoir parfait par le droit inhérent à la prescription elle-même ; et, à son tour, le droit positif s'expliquerait par le devoir d'autrui qui y est impliqué. Seulement on peut objecter qu'une semblable genèse manque de logique. Dans un corps vivant une chose peut bien, il est vrai, être cause et effet d'une autre chose ; mais la déduction rationnelle procède autrement ; elle ne peut trouver que l'un dans l'autre, ou tous les deux, s'ils ne sont point entre eux dans un rapport de dépendance ou qui implique une unité supérieure. L'essai de faire surgir à la fois et de la même source droit et devoir, couronnement presque immanquable de tous les systèmes, se réduit donc à un pur syncrétisme ; ils se produisent l'un à côté de l'autre, au lieu de se fondre en un tout que pénètre une même vie ; et cet essai ne saurait, par suite, réaliser ce qu'on en attendrait, comme Feuerbach en a fourni la preuve.

L'éthique abstraite ne demande à l'individu que des actes, et non des conditions à remplir, comme on l'a exposé plus haut. La prescription juridique ne saurait, par exemple, revêtir une formule telle que celle-ci : *que l'Etat soit institué*, parce qu'elle ne s'adresse qu'à l'individu pris isolément. Elle ne peut pas davantage être conçue en ces termes : *Tu dois être assuré de l'exercice de la liberté*, parce que ce n'est pas chose qui soit au pouvoir de l'individu. Elle peut seulement dire à l'un : *Je ne défends pas telle chose*, et à l'autre : *Tu dois te soumettre à telle chose*. Ce qui est dit pour l'un ne s'applique pas en même temps à l'autre. Chacun demande ce qu'il doit tenir pour droit ou pour devoir à sa propre raison qui fait entendre à lui seul sa voix et non aux autres (1); ce qui n'est point interdit à l'un ou ce qui est interdit à l'autre n'ont absolument entre eux aucun rapport. Ni l'un ni l'autre ne sont soumis à une puissance réelle ou ne se trouvent dans une condition d'où naîtrait entre eux un lien de droit. Le droit n'apparaîtrait que comme le produit d'une sorte de force naturelle inhérente à la loi rationnelle, si cette loi faisait un devoir à l'individu de garantir sa liberté, de réclamer sa propriété. Elle imposerait en réalité ici une nécessité d'agir. Mais la prescription juridique ne comporte point un pareil langage, sans quoi il n'y aurait plus que des devoirs et pas de droits.

Le droit naturel était forcément acculé par la nature de son principe à toutes ces difficultés. De la raison ne saurait sortir quelque chose qui soit d'une nature tout à fait différente d'elle ou qui lui pose une limite. La raison ne saurait engendrer un produit qui soit à son égard pleinement indépendant. L'homme, comme *individu pensant*, ne peut être qu'amené à des actes isolés et ne comporte à ce titre aucun état où il se trouverait forcément ou en vertu d'une prescription obligatoire en concours avec d'autres. Qu'on ne tienne donc pas pour pure subtilité les difficultés et anomalies qui sont ici dévoilées. Ce qui est au fond subtilité, c'est de s'efforcer d'obtenir ses conclusions par le moyen d'une déduction, s'en tenant strictement aux caractères mêmes de la définition sans

(1) C'est ce qu'explique très-clairement Feuerbach.

vouloir rien y ajouter ou rien admettre qui dérive de *la nature même des choses* eu égard à leur *vivante réalité*. Et en quoi donc consiste la philosophie abstraite, si ce n'est dans un pareil effort ? On peut donc dire que la subtilité est de son essence et examiner où l'on en arrive avec ces subtilités est l'unique moyen de la bien apprécier et juger elle-même. Elle aurait beau jeu si les conditions qu'elle pose et qu'elle prétend remplir jusqu'au bout n'étaient pas transportées elles-mêmes dans le domaine pratique et si on se bornait à la laisser se retrancher rigoureusement dans le domaine théorique. Elle ne demanderait pas en effet autre chose ; car tout cet ensemble de conséquences qu'entraînent forcément de pareilles subtilités a été, comme on l'a vu, formellement consacré par les intelligences éminentes de l'époque et a servi de jalon au soi-disant progrès scientifique. Ici se vérifie ce que nous avons dit plus haut : *Pas de meilleur juge que l'histoire elle-même.*

CHAPITRE III.

THÉORIE DU DROIT.

DROIT NATUREL DANS LE SENS DE L'ÉPOQUE ULTÉRIEURE.

L'Egalité.

On peut appeler la logique le cœur de la philosophie moderne. C'est le centre d'où part l'élément vital et où il revient se renouveler. Cette philosophie aurait en quelque sorte un visage où l'âme se reflète ; ce serait le droit naturel. La liberté des hommes, ce mobile secret de tous leurs efforts, apparaît également ici comme un principe explicite.

Si la liberté est déduite de l'idée même de l'homme, elle doit se produire dans une même mesure pour tous. Et cette liberté étant le terme exclusif de toutes les lois de contrainte, on ne voit rien qui pût ici supprimer l'égalité. C'est l'éthique qui, partant de la diversité du but inhérent aux rapports, arrive à l'inégalité du droit. Une classe supérieure dans l'Etat implique qu'on lui reconnaisse un privilége de naissance : la

majesté divine ne saurait être représentée sur la terre sans qu'on reconnaisse également à celui qui la représente un caractère sacré et inviolable. La destination de la famille assure à l'homme une autre position juridique qu'à la femme. L'inégalité du droit serait aussi réclamée par l'idéal humain, par le côté sublime de ses destinées. A mesure qu'on se rapprocherait davantage de cet idéal, on devrait avoir une plus grande liberté et de plus grands égards. Mais l'essence pure de l'homme se retrouve chez tous et dans toutes les conditions. Partout la pleine égalité de droits est réclamée par le droit rationnel et admise comme une nécessité par tous les docteurs du droit naturel, des temps anciens comme des temps nouveaux. Poursuivie dans toutes ses conséquences, cette doctrine prohibe les avantages de la naissance, les droits de majesté, en tant du moins qu'ils seraient irrévocables, toute acception de personnes, que ce soient ou non des moyens de reconnaître ou de maintenir ce principe de l'idéal humain. Elle poussait à accorder aux femmes le même droit qu'aux hommes de participer à l'administration de l'Etat ; de même, les enfants arrivés à l'âge de raison, et dès qu'on peut les considérer comme des hommes faits, devaient avoir le droit d'être émancipés et d'être mis sur la même ligne que les autres. La maxime platonicienne, *à chacun le rôle auquel l'a appelé la nature*, et cette autre, *à chacun une position égale*, sont justement l'opposé l'une de l'autre.

Comme principe du droit naturel la liberté est d'abord sans contenu, c'est-à-dire sans objet déterminé et sans limite. La nature voudrait que tout droit soit d'abord déterminé par son objet et trouve ainsi sa limite. Ici, à l'inverse, la détermination doit se produire *à priori* : car il ne saurait y avoir d'objet pour cette soi-disant liberté pure ou *absolue*, alors que la limite se trouve justement dans l'égale liberté des autres. C'est de cette limite qu'il faut donc déduire les objets déterminés des droits, tandis qu'il en serait autrement, à s'en référer aux déductions purement rationnelles. Les objets divers fournis par l'expérience formeraient la mineure, l'égale liberté de tous la majeure, et comme conclusion on obtiendrait les droits et règles déterminés. Remettre en œuvre une semblable mé-

thode est précisément la tâche du droit naturel. Les objets qui rentrent dans le premier terme de la proposition présentent, au premier examen, deux catégories de genre essentiellement différent : il y a d'un côté les objets en possession desquels l'homme se trouve déjà par le fait même de son existence, par exemple la vie propre, les pensées propres, l'usage des membres, etc.; de l'autre, les objets avec lesquels il se met simplement en contact d'une manière différente, entrant dans un rapport d'union avec eux et s'en détachant tour à tour, ou qui ne sauraient être censés appartenir à tout homme. C'est là la distinction des droits innés et des droits acquis (*jura connata et acquisita*) ; elle est déjà impliquée par la manière différente dont s'opère la déduction des uns et des autres. On n'a besoin que d'analyser l'être humain pour reconnaître les *jura connata* et on les obtient par suite aussi comme déterminés. J'ai un droit à ces objets tels que mes membres et actions. Pour les *jura acquisita* les objets et faits sur lesquels ils reposent doivent être pris hors de l'homme. C'est à l'état de droits abstraits qu'on les obtient ; tels sont, par exemple, les droits sur les choses ; c'est seulement le point de fait qui décide quelles sont ces choses. L'intérêt de cette distinction se révèle seulement dans ses suites. Le principe d'égalité exige que les droits innés appartiennent à l'un comme à l'autre d'une manière égale, tandis que pour les droits acquis, on se demande d'abord dans quelle mesure le fait qui leur donne naissance peut avoir supprimé cette égalité d'origine, et dans quelle mesure elle a été en réalité supprimée pour le cas en question. Aussi les plus anciens écrivains ont-ils, dès l'origine, posé la distinction des droits innés et des droits acquis. La distinction par Puffendorf de l'*obligatio connata* et *adventitia* est absolument identique. Car il range dans la première catégorie l'*obligatio omnium hominum adversus quoslibet homines qua tales, per quam invicem jus naturæ usurpare socialem que vitam agere debent* (1) ; mais chez Thomasius, la détermination est encore insuffisante. Les droits innés *jura connata* sont pour lui ceux qu'on a sans le *consensus* de l'obligé, de telle sorte que la puissance paternelle, *patria*

(1) Puffendorf, *Hem. jur. nat.*, l. I, defin. 12, § 1.

potestas, rentre également dans cette catégorie (1). Wolf se montre ici plus précis : *jus connatum homini ita cohæret ut ipsi auferri non possit* (2). Hoffbauer présente ici la différence dans toute sa rigueur. Il sépare des droits innés non-seulement ceux qui impliquent le *fait du contrat*, mais tous autres qui impliquent en principe tel ou tel fait particulier. Voilà l'idée fondamentale à laquelle il ramène tout, bien que n'étant pas partout clairement reconnue ou mise en relief. Kant ne fit évidemment que reprendre cette idée. Les anciens traitaient de l'égalité naturelle des hommes et des droits *connata* d'une manière tout à fait distincte et séparée. Kant, obéissant ici à une logique inflexible, cherche le lien entre les deux. Il le fait consister en ce qu'il comprend les deux dans une seule et même idée. Il dénie ainsi la pluralité des droits innés et les ramène tous à un seul, qui n'est autre que cette liberté égale à l'origine et purement vide : c'est, d'après la définition de Kant, le droit de n'être pas un pur moyen pour autrui. Dès lors, à la place des *jura connata*, apparait l'idée du *droit primordial*. Kant doit néanmoins concéder que dans cette idée de liberté les droits innés particuliers, tels que le droit à une bonne renommée, ne sont pas directement compris, mais qu'il y a lieu seulement de les en déduire par la voie de la logique et que cette déduction *est encore d'une autre espèce que celle de la propriété, des contrats*, etc., et que cette différence se manifeste dans le mode d'opérer la déduction. Il a ainsi repoussé les *jura connata* en parole seulement mais non en fait. C'est plutôt de la liberté pure, du droit primordial, cette clé de voûte du droit naturel, que se dégage d'abord ce qui y est immédiatement impliqué et, ensuite seulement, ce qui ne peut s'obtenir sans le concours d'autres éléments (3). A l'analyse de l'être humain se rattachent les droits à la vie propre, à ses membres, à une bonne renommée, la faculté d'acquérir; ce n'est qu'ensuite qu'on passe aux objets qui sont hors de lui, les droits aux choses, aux actions d'autrui, qu'ils aient un caractère passager ou

(1) Thomas., *Jur. div.*, l. I, c. 1, § 8 et suiv.
(2) Wolf, *Jus nat.*, l. I, c. 3, § 74.
(3) Kant, *Principes métaphysiques de la doctrine du droit*, 2e édit., p. 45.

se traduisent dans des rapports permanents. C'est là la méthode du droit naturel.

Le principe abstrait domine pleinement ainsi dans le droit naturel de la même manière que dans la philosophie. Dans les deux, tout est uniquement suite logique nécessaire d'une idée fondamentale. Cette idée, qui est le dernier résultat de l'abstraction (substance), est dans la philosophie le pur être, dans l'éthique c'est le caractère de l'être pensant. Ce caractère devient lui-même également principe vital de la doctrine philosophique du droit, de telle sorte que tous les droits et règles particulières sont censées n'en être que des modalités ou affections. Le droit naturel présente donc aussi, en somme, comme la philosophie abstraite, le caractère négatif. De même que la substance de Spinosa ou de Hegel est ce qui ne peut être éliminé de la pensée, le *pur être* sans contenu, la pure négation du non-être, de même aussi la liberté qui est *prise pour fondement dans le droit naturel* n'est point une jouissance positive, telle que la liberté de Dieu de créer le monde, la liberté des sages de Platon de gouverner l'Etat, mais la liberté sans contenu, cela seulement à défaut de quoi ne subsisterait plus l'idée de liberté, le non-*être esclave*, le non-*être moyen*, la négation de la non-personnalité. De la même manière c'est un développement négatif, c'est-à-dire purement logique, que celui des conséquences tirées de ce principe. Il ne saurait donc s'en déduire aucun droit, aucune règle qui, une fois obtenue, constituerait l'addition d'un nouvel élément à cette idée pure de la liberté ; on n'obtiendra que ce qui implique par *essence l'existence* en ce sens qu'il suffit de le nommer pour exclure sa non-existence.

La parenté du droit naturel avec le droit romain est généralement reconnue, ce qui explique comment les règles du droit romain purent être transportées dans les manuels du droit naturel comme on le fit en réalité. Pour présenter sous son vrai jour la doctrine du droit naturel, rien donc ne pouvait être plus utile que de tracer avec précision les points où il s'accorde avec le droit romain et ceux où il en diffère et de montrer la raison de cet accord et de ces divergences.

Le droit romain reconnaît, comme le droit naturel, un droit de l'individu indépendant de toute loi divine à observer. Tou-

tes les fois que l'homme se détache sous un rapport quelconque de l'ordre dans lequel il a été créé, il se produit une lacune dans son être et le développement de son être, et, par suite, le caractère abstrait y prévaut. Les anciens Germains, quoique l'emportant sur les Romains du côté de l'indépendance et de l'amour de cette indépendance, ne reconnaissaient pas néanmoins le droit ; celui-ci était intimement uni au devoir et ne faisait qu'un avec lui. L'honneur, qui n'était peut-être chez eux qu'un synonyme de liberté, l'âme de leur vie, n'est pas seulement un bien inviolable, mais aussi une sainte puissance qui oblige à toute noble action au même degré qu'elle en rend capable. Aussi le principe du droit chez les Germains ne reste-t-il étranger à aucune des manifestations de la vie. Toute faculté prend naissance, se développe, se modifie avec les relations multiples du milieu dans lequel elle se produit ou dont elles subit l'influence ; et ce sont toujours ces relations qui lui servent en même temps de règle ou de critérium. De cet échange d'influences qui s'opère entre les rapports surgissent des nouveaux modes d'exercice de nos facultés, lesquels n'étaient nullement impliqués à l'origine par la pure existence de ces rapports. Le droit romain, au contraire, envisageant toute faculté à part ou séparément, a, par cela même, fait pleinement abstraction de tout le mouvement de la vie qui modifie les rapports et partant l'exercice de la faculté et ne peut obtenir que ce qu'implique invariablement leur pure essence. C'est justement là ce qui explique la tendance des Romains à procéder par voie d'abstraction en prenant pour point de départ les droits donnés et les lois qui en déterminent l'objet. Les sources de la vie progressive ainsi taries, le principe logique a naturellement partout prévalu. Ce principe, en effet, ne fait point obtenir quelque chose de nouveau, mais seulement ce reste qui ne peut être annihilé. Si la force productive se retire, tout demeure dans l'état primitif et s'immobilise retranché en quelque sorte derrière le principe de l'immutabilité. C'est sur ce terrain que se rencontrent d'accord le droit romain et le droit naturel. Mais le droit romain n'envisage pas isolément la faculté prise en général, mais celle déjà existante et en exercice. Sa méthode abstraite prend unique-

ment, pour point de départ de ses déductions, des droits et lois déjà existants. Mais ceux-ci, qui font la base du raisonnement, sont eux-mêmes tirés du riche fonds de la vie nationale, de sa culture intellectuelle et morale, et des rapports de cette vie. Religion, patriotisme, famille, régime économique, toutes ces causes vivantes ont concouru à les déterminer; et ces causes, conformément à leur nature, agissent dans un sens réellement positif, en d'autres termes doivent produire un résultat qu'elles ne contiennent pas déjà en elles-mêmes. On obtient ainsi une multiplicité de droits et de lois dont chacun a son existence propre, qui ne sont impliqués par aucun principe premier, n'importe lequel. C'est là le droit positif. Le droit naturel, au contraire, isole l'homme tout d'abord et *à priori*. Ce qu'on obtient ici est d'ores et déjà le produit de l'abstraction. La source des droits et déterminations juridiques est le pur concept de la liberté, et nul élément nouveau ne saurait s'ajouter à ce principe fondamental. La vie est tarie à sa source même, et non pas uniquement dans son développement. A côté de l'ensemble des droits inhérents à la personnalité et en harmonie avec eux pouvait subsister à Rome un droit propre de l'Etat et indépendant ; la vie publique, des conditions indépendantes de l'homme pouvaient être reconnues. Car il y a ici une source vivante du droit privé et public. Le droit naturel cherche l'unité logique, ne pouvant avoir qu'un principe pour base. Prenant pour point de départ le droit de l'individu, il exclut dans ses deux déductions celui de l'Etat, et il ne comporte aucun devoir obligatoire qui ne dérive de la liberté des individus. A la fin, comme on l'a exposé plus haut, il n'y a ici qu'un pur rapport logique, et le temps fait complétement défaut. Tout lien logique entre les rapports manque de base à défaut de la condition du temps. Ce que la raison pure demande elle le contient par elle seule et en dehors de toute donnée expérimentale ; et ce qui s'appuie sur de semblables données ne suit pas d'elle. Les droits qui sont le produit de l'évolution historique et la présupposent ne sont pas les droits logiquement nécessaires. Le droit romain reconnaît l'influence réelle des faits et des événements ; il ne fait abstraction ni du temps ni de l'histoire. Ce qui est devenu pour

la nation son droit inviolable, celui qu'elle tient pour sacré (*jus quæsitum*), c'est précisément celui que lui ont apporté les événements aux diverses phases de son histoire en réglant de telle ou telle manière les destinées de chacun de ses membres. On s'explique ainsi comment à égalité de vertus et de défauts la nation montre une manière d'agir si opposée dans les deux classes qui la composent. Les patriciens se montrent téméraires et passionnés dans la poursuite de leurs prérogatives, et les plébéiens d'une modération sans exemple en endurant la dureté révoltante des autres. Voilà jusqu'où va, aux yeux du peuple romain, le caractère sacré de tout droit acquis, c'est-à-dire ayant pris naissance dans un fait historique. Aussi, dans toute la suite du conflit, la classe supérieure est-elle toujours présentée comme protégeant son droit et comme pouvant sans reproche recourir à cet effet à n'importe quel moyen, tandis que la classe inférieure est censée attaquer l'autre sans droit. Et il n'y a certainement ni mauvaise foi ni ignorance de la part de Tite-Live qui présente la lutte sous ce jour, incline comme Romain du côté du parti patricien et ne craint pas de faire tenir à des plébéiens, même distingués, des discours qui stigmatisent les entreprises de leur classe comme inspirés par la révolte et aboutissant au renversement du droit. Le point de vue romain proprement dit tient pour inviolable tout ce qui a été acquis, n'importe à quels résultats conduise cette acquisition et l'usage qui en sera fait en égard au but humanitaire, et n'a ici absolument aucun égard à ce qui serait si l'on supprimait, par la pensée, les événements qui ont donné naissance au droit acquis, bien qu'il soit néanmoins concevable qu'ils eussent pu ne pas se produire. C'est tout l'opposé dans le droit naturel. La déduction logique des droits qui, nous l'avons vu, en est le propre, conduit au mépris et à la destruction de tout ce qui est acquis. A chaque instant la raison a des exigences novatrices ; car elle demande incessamment que les événements soient comme non avenus, le vrai tiré d'elle seule, et par suite, que tout ce qui s'est formé hors de ce vrai soit détruit. C'est la marche irrésistible du raisonnement qui, dans les derniers temps, a supprimé toute prérogative de classe et de corporation pour rétablir l'état conforme à la raison, lequel est per-

manent, ne subissant l'action ni du temps ni des événements. En ne tenant pas compte de ce qui existait auparavant, la raison a sans doute obéi à un excès de confiance en elle-même. Mais on ne songeait pas, alors qu'on voulait simplement laisser subsister la pure logique comme nécessaire, que la vie, par cela même qu'elle est vie, implique un développement par l'histoire et le changement, et que pour atteindre ce but, l'œuvre de la destruction devait être reprise à tout moment. Développé d'une manière purement logique, le principe de la liberté ne sert donc nullement à garantir les droits des hommes vivants ; mais il produit plutôt l'effet inverse : il les supprime pour ne laisser subsister que le règne de la pure conséquence.

Le caractère propre du droit romain et sa tendance poussée encore plus loin que dans le droit naturel lui-même à envisager chaque faculté isolément et en elle-même, seront ailleurs l'objet d'un plus ample examen.

CHAPITRE IV.

LES RÈGLES PROPRES AU DROIT NATUREL.

L'existence réelle et la pensée elle-même ont été signalées plus haut comme les deux principes nécessaires de la philosophie rationnelle ; nous avons fait ressortir en même temps ce qu'implique de contradictoire leur genèse l'un de l'autre (1). Le développement général du droit naturel s'est uniquement opéré sur le terrain de ces principes et n'a pu par suite échapper à leur autonomie. C'est ce qui fait que le droit et la loi qui en est l'expression ne peuvent être mis en harmonie, le droit naturel prenant pour base la liberté de l'homme, et néanmoins, d'un autre côté, ne reconnaissant pas les droits acquis. La genèse des règles particulières rencontre le même écueil ; elle ne fait que remettre au jour les mêmes difficultés, la même contradiction intrinsèque qui fait qu'elles s'excluent

(1) Voy. plus haut, 3e liv., 1re section.

mutuellement suivant qu'on s'attache à l'une ou à l'autre. Le principe exclusif des lois conservatrices du droit doit être la liberté. Si on le prend dans le sens d'une liberté réelle, effective, ce qu'elle fait est censé juste, conforme au droit; si on le prend dans le sens d'idée pure de liberté, le juste, le droit c'est ce qu'elle est elle-même; dans les deux cas il est fait abstraction du préjudice possible pour autrui. Dans le sens de son action réelle, effective, la liberté peut apporter à l'état primitif des choses des modifications qui peuvent aller jusqu'à l'extrême opposé où elle se sacrifie elle-même, et ne comporte absolument aucune limite. Dans le sens inhérent à son essence pure elle n'admet aucun changement; une fois le premier état nécessairement donné, la liberté ne saurait pouvoir, en se limitant elle-même d'une manière quelconque, produire quelque chose qui contrarie la déduction logique. La liberté dans son sens effectif et le procédé logique sont ici en conflit, en tant que d'après ce dernier le point de départ étant toujours le même, le résultat ne saurait être différent, tandis que le premier peut produire quelque chose autre que ce qui était déjà. Aussi trouve-t-on dans le droit naturel sur chaque règle ou institution deux opinions opposées dont l'une se fonde toujours d'une manière inconsciente sur le premier principe, l'autre sur le second, et qui ne peuvent jamais arriver à se prononcer définitivement pour l'un ou pour l'autre.

Pour les droits innés, le droit à la vie, à la conservation de ses membres, à l'honneur, la faculté d'acquérir, le procédé logique déduit immédiatement de l'homme leur réalité effective. D'après cela ils sont toujours nécessaires et il est contraire à la raison qu'à un moment quelconque ils fassent défaut. Dès lors il ne saurait dépendre du bon plaisir de les sacrifier. Mais si la vie, la bonne renommée sont réellement mes droits, une propriété de ma liberté, je dois pouvoir les retenir ou non, pouvoir même y renoncer si je veux. C'est ainsi que Fichte concède qu'on serait même en droit d'aliéner sa liberté de pensée si la chose était possible en fait (1).

(1) Voy. l'écrit anonyme de Fichte, *Essai de justification de la Révolution française*, 2e édit., 1re partie, p. 228.

D'après ce raisonnement, le meurtre d'un homme qui demande lui-même à être tué ne constitue aucune violation de droit (*Volenti non fit injuria*). C'en est une en se plaçant à l'autre point de vue : car si ce meurtre n'est pas contraire à ce que voulait cet homme libre, il va directement contre ce qui se déduit logiquement de l'idée de sa liberté. C'est ce qui explique comment il arrive qu'un même écrivain (je veux parler d'un des hommes qui tiennent le premier rang), se rallie d'abord à la première opinion, ensuite à la seconde (1).

L'égal partage des choses, la communauté des biens, l'usage alternatif répondraient exactement à ce qui suit logiquement d'une liberté égale, mais iraient contre *la liberté vivante*. Cette dernière ne se fait point attribuer les objets sans sa volonté; elle doit elle-même être la cause première de leur possession, Mais une fois qu'elle les a voulus et saisis, elle veut les avoir sous son empire unique et exclusif. Car pour obéir à sa nature elle doit avoir un but à atteindre et produire quelque chose par son activité propre, ce qu'elle ne pourrait pas, s'ils étaient rendus communs comme dans le cas précédent. C'est à cette liberté que correspond la propriété, son acquisition originaire par la prise de possession, son acquisition dérivée par la translation conventionnelle. Il peut se faire que l'état primitif du droit se détermine ou soit modifié par des faits qui pouvaient se produire comme ne point se produire. Un homme peut se voir enlever, par le fait d'un autre qu'il n'a pu empêcher, les objets qu'il possédait; et il surgit ainsi en réalité une inégalité malgré l'égalité originaire idéalement et pratiquement parlant de la puissance exercée sur les choses de l'ordre extérieur. Dans le droit romain ce résultat est parfaitement d'accord avec le principe, quoique les actions de l'homme libre y sont reconnues comme déterminant l'assiette du droit, tandis que le droit naturel ne reconnaît que les suites logiques découlant de la liberté de l'homme, de telle sorte que ce qui ne devait point se réaliser n'est pas logiquement nécessaire. Aussi, l'histoire de la doctrine philosophique de la propriété offre-t-elle le spectacle

(1) Feuerbach, *Travaux critiques*, 2e partie, p. 29 ; — et *Manuel*, 1re édit., § 10. Remarque.

d'une oscillation permanente entre les deux principes en question. D'après Grotius, du principe rationnel se déduit une communauté du droit des hommes sur toutes choses, analogue à celle qui existe déjà naturellement pour les places publiques et notamment pour le théâtre. Nul ne peut avoir l'avantage sur un autre par rapport à un objet déterminé. Ne point être troublé dans sa possession de fait, c'est là uniquement son droit en tant qu'inhérent à sa personnalité, mais non en tant qu'il porterait sur la chose elle même, et il ne peut l'exercer qu'autant que subsiste le rapport de fait. Puffendorf suivi ici par quelques auteurs modernes, entend mal Grotius lorsqu'il lui prête la pensée d'une *communauté positive de biens*. L'opinion propre de Puffendorf diffère seulement de celle émise ci-dessus en ce sens qu'il va jusqu'à dénier ce droit de ne pas être troublé dans la possession de fait : ainsi si quelqu'un a recueilli des fruits, un autre pourrait à son tour les lui ravir (1). Thomasius rejette ce dernier point comme un *jus Hobbesianum* réfuté par Puffendorf lui-même. Il est ainsi ramené au point de vue de Grotius. Mais dans la suite, il paraît considérer une communauté de biens positive comme impliquée par le principe logique. Nettelbladt se prononce résolûment dans ce sens. On voit tous les écrivains de droit naturel avant Kant s'accorder à reconnaître que la communauté de tous les biens, en quoi qu'ils puissent consister, suit immédiatement de la raison (*communio primæva*), mais en même temps qu'il est possible qu'il y ait propriété séparée par le moyen de l'occupation, propriété qui trouve alors uniquement son fondement juridique dans un accord contractuel exprès ou tacite. Même d'après Thomasius la raison tolère l'occupation, mais non d'une manière si nette et tranchée *précise et distincte*, qu'un pacte ne fût pas encore ici une condition nécessaire. Kant, le premier, entre dans la voie opposée et trouve dans la liberté absolue d'agir de l'homme la cause qui fait que les choses sont rattachées d'une manière durable à sa sphère de droit. Ceux qui viennent après lui le suivent en ce point. Fichte, Fries essaient sans doute, comme leurs prédécesseurs,

(1) Puff., *Jus nat.*, l. IV, c. 4, § 3.

de n'assigner à la propriété d'autre fondement juridique que le contrat ; mais ils aboutissent à ce résultat, en partant d'un tout autre point de vue. La question de savoir si et pourquoi des contrats suffisent à transférer le droit à la propriété ou à imprimer le cachet rationnel à ce droit ne rentre point dans la doctrine de la propriété. Il s'agissait seulement ici de savoir s'il pouvait dépendre d'un acte libre de l'individu tel que celui d'appropriation, de supprimer l'égalité qui est impliquée par l'idée même de liberté.

Ce sont là les points cardinaux de la controverse la plus importante du droit naturel peut-être, quoiqu'elle n'ait été étudiée à fond que dans la suite, je veux parler de ce qui constitue le lien de droit des contrats. Toutes les objections contre ce lien se fondent sur ce que le moment de l'acquiescement et celui de l'exécution de l'obligation ne sont rattachés l'un à l'autre par aucun nouveau fait de la volonté, et qu'en usant toujours ici du procédé de l'abstraction, on applique l'unique mesure de la liberté à tout acte isolé accompli dans l'intervalle entre ces deux moments. De ce que je voulais auparavant telle chose, il ne s'ensuit pas que je doive la vouloir aussi aujourd'hui. Je pouvais alors, en vertu de mon droit rigoureux et de la loi qui le consacre, revenir sur l'obligation, puisque je suis libre au moment présent, c'est-à-dire d'une manière absolue et abstraction faite d'un temps quelconque, de ne pas m'obliger. L'exécution forcée des contrats est donc contraire au principe rationnel. Le lien de droit des contrats est pour l'individu ce qu'est le frein de l'inégalité de droit pour la masse d'une nation. Les actes antérieurs de la nation, même les actes propres de volonté, ne peuvent avoir pour résultat de lui créer, à l'heure présente, une situation qui ne dût point déjà exister d'une manière absolue et abstraction faite de tous actes ou d'un temps quelconque. A l'instar d'un peuple qui peut faire abstraction de son histoire, je puis et je dois aussi faire abstraction de la mienne, savoir, de ce que je faisais et voulais hier. Dans un sens opposé raisonnent les défenseurs du caractère obligatoire du contrat, en se plaçant au point de vue de la personnalité vivante. Elle doit agir, relier à son unité les différents temps où s'accomplit l'action et par là pouvoir in-

fluer, dans une certaine mesure, pour sa part sur l'état de droit. Mais en même temps il surgit ainsi quelque chose qui contrarie la liberté présente, et jure par suite avec l'idée de liberté. La controverse sur le caractère obligatoire des contrats sera encore mieux saisie dans son fond alors qu'elle s'étendra à tout ce qui peut former l'objet de ceux-ci.

Le contrat est l'élément qui prédomine, non-seulement dans la formation des droits exigibles, mais dans tout le domaine du droit naturel. Dans le contrat tout s'opère par la volonté de l'homme, le droit, le devoir, ce qu'ils sont et la manière dont ils sont. Un système dont le principe de la liberté humaine est l'âme ne peut avoir d'autre fondement que le contrat. C'est sur ce fondement qu'on fait reposer en même temps ce qu'il y a de plus hétérogène et de plus propre, appliquant ici une mesure identique. C'est lui qui sert d'unique et commun point de départ. On était même dans l'usage de faire découler du contrat la validité des testaments, et par suite, d'une manière médiate, la succession *ab intestat*, censée testament présumé. C'est là une solution naturelle pour une foule de questions qui se présentait tout d'abord à quiconque ne faisait que respirer un instant l'atmosphère intellectuelle du siècle où prévalait un semblable système (et qui ne l'a respirée une fois dans sa vie!). Bien que le contrat lui-même soit un acte de liberté, il surgit, au moment de sa formation, un nouvel élément qui est l'opposé de la liberté. Celui qui a agi librement est dès ce moment lié; il n'y a dans le contrat qu'un moment où la liberté agit pleinement; mais, comme l'éclair, elle paraît à peine qu'elle meurt. Le droit naturel a appelé à son aide dans le contrat un auxiliaire dangereux. On l'emploie pour justifier le résultat qu'on désire obtenir; mais on ne réfléchit pas ici que cet emploi peut justifier aussi autre chose que ce résultat, et que s'il doit avoir la puissance d'édifier, il amène aussi celle de détruire. Le droit de la répression pénale, de la propriété, de la puissance paternelle, la règle qu'*achat brise louage*, si on ne pouvait les déduire immédiatement du contrat, y furent ramenés en dernière analyse. On rejetait au contraire absolument tout pouvoir disciplinaire, la prérogative de la noblesse, l'exemption d'impôt, les en-

traves à la liberté de l'industrie, bien que leurs défenseurs dussent avoir aussi le droit de les justifier par un contrat tacite. Et où doit être ici la limite qui détermine ce qui ne serait plus matière à contrat? Veut-on, comme les anciennes races germaniques et les anciens docteurs du droit naturel, autoriser l'esclavage conventionnel? Ira-t-on jusqu'à limiter la durée de la dépendance, à l'instar du code français qui interdit le louage à vie des services personnels? ou se bornera-t-on à en restreindre l'étendue, et dans quelle mesure? A toutes ces questions, pas de réponse nette; aussi voit-on que dans la dernière période du droit naturel, où l'on se sentait rapidement entraîné vers les extrêmes conséquences du principe, on se préoccupe surtout de distinguer les droits aliénables et inaliénables. Pour les droits acquis, par cela même qu'ils n'avaient pu prendre naissance que dans un fait, ils étaient censés pouvoir se dissoudre ou s'éteindre de la même manière; pas le moindre doute n'était soulevé à cet égard; la difficulté surgissait seulement pour les droits innés. On a déjà montré plus haut comment, des deux principes admis, la liberté pleine de la personnalité vivante et la liberté pure ou en soi, l'un implique l'aliénabilité de ces droits, l'autre, leur inaliénabilité. Aussi les deux opinions opposées n'ont-elles pas manqué de défenseurs; mais ces deux opinions amenaient à des résultats également inadmissibles. L'aliénabilité par laquelle finalement était rendue possible l'absolue servitude ne pouvait s'admettre; l'inaliénabilité, pas davantage, les droits innés et acquis étant liés entre eux d'une manière si indissoluble que l'immutabilité des premiers entraînerait aussi, jusqu'à un certain point, celle des seconds. La possibilité par exemple d'acquérir par les actes de sa volonté, de se mouvoir à son propre gré, telle que l'implique le droit primordial de la personne, doit être du moins sacrifiée en partie dans le moindre contrat qui rentre dans la vie de chaque jour. Pour trouver ici la vraie limite, il fallait abstraire par la pensée de tout contenu le droit inné et lui opposer ce contenu; ce dernier, dans tous les cas, devait être censé aliénable, le premier seul inaliénable. On en arriva ainsi logiquement à dire que le droit primordial inhérent à la personne, celui de ne pas servir, ne saurait être sacrifié, qu'il en est autrement

de tout exercice déterminé de ce droit, tant que ce dernier peut encore subsister dans son essence. Hoffbauer, l'un de ceux qui se sont prononcés avec le plus de netteté dans ce sens, fait la distinction suivante : *je puis bien sacrifier certains droits que je tiens pour parties intégrantes de mon droit inné, mais je ne puis me dépouiller de parti pris de chacun des droits originaires de ma personnalité si complétement qu'il ne m'en reste plus rien.* Fichte, qui dans son écrit anonyme sur la Révolution française traite au long de l'aliénabilité des droits et dont la tendance est justement ici d'établir leur inaliénabilité, n'obtint pas néanmoins d'autre résultat que celui qui vient d'être signalé : la pure personnalité est inaliénable; mais tout élément déterminé par lequel elle se manifeste est aliénable. C'est ainsi qu'il concède qu'on peut se dépouiller absolument de son droit de contracter : que dis-je, il va même jusqu'à admettre qu'on peut se mettre en servitude, sauf que dans ce dernier cas le droit à être nourri par le maître apparaisse véritablement comme un droit qui ait survécu, afin que l'essence de la personnalité, ce premier droit de vivre qu'elle implique soit par là sauvegardé. Réduire l'inaliénabilité à ce point imperceptible, en quelque sorte mathématique, fut donc le dernier résultat auquel arriva ainsi le droit naturel lui-même, croyant par là avoir fait cesser le conflit entre les principes contradictoires qui sont à sa base. Mais on n'arrive point par là à les concilier, ce qu'il est absolument impossible de faire. De deux choses l'une, en effet : ou il y a un lien de fait entre l'acte volontaire et ses suites, et dès lors l'esclavage n'est point contraire à la liberté, pourvu qu'il ait été pleinement consenti lors du contrat entre le maître et l'esclave : car celui qui est actuellement esclave ne l'est qu'en vertu de sa volonté, il n'est donc pas traité comme pur moyen ; ou ce lien de fait n'existe pas, et alors il est absolument impossible de justifier qu'un contrat quelconque ait le pouvoir de lier. Car qui est forcé ne fait pas actuellement acte de volonté; il est donc traité comme moyen.

Ce raisonnement aboutit à montrer que l'autonomie provient ici uniquement de ce qu'on prend pour fondement de la liberté de l'homme l'idée même de cette liberté. Toutes les difficultés cessent dès l'instant que celle-ci est censée établie

par la libre volonté de Dieu et rentre dans le plan divin de l'ordre moral. Elle n'a alors, en effet, d'autres limites que celles par lui posées, et la mesure dans laquelle elle peut s'aliéner est fournie par la même fin qui lui a été assignée. C'est dans ces limites qu'elle se meut et opère d'une manière vraiment libre et propre à produire des effets nouveaux, vu que Dieu ne saurait, comme la raison, être réduit à ne produire que le pur nécessaire.

Parmi les contrats eux-mêmes, celui de société joue dans les systèmes du droit naturel le principal rôle : par lui il est possible de tirer de la liberté elle-même les rapports durables d'une dépendance mutuelle, le mariage, les liens de famille, l'Etat qui une fois formés, sont néanmoins soustraits à la libre sphère d'action de l'homme, *nullum imperium sine pacto*. Ces rapports qui ne gouvernent l'homme qu'en conformité de sa nature et à raison d'un but qu'ils lui fournissent, sont par cela même mis au-dessous de lui. Toute société, en effet, n'a qu'un objet relatif et n'implique d'autre lien que celui formé et qui peut par suite se résoudre d'un consentement mutuel. L'existence et le régime de la famille, de l'Etat, sont ainsi rendus dépendants d'une manière permanente de l'unique volonté de ceux appelés à en faire l'objet du contrat. Aussi, dans leur formation, prévaut la limite inhérente aux contrats d'ordre privé, là ou cette limite est reconnue. C'est ainsi, par exemple, qu'on refuse à l'Etat, le droit d'appliquer la peine de mort, par la raison que les particuliers ne peuvent disposer de leur vie, comme s'ils avaient plus de droit de disposer arbitrairement de leur santé, de leur liberté. Thomasius se distingue ici en ce que, bien que partisan du système sociologique, il déduit du but inhérent aux rapports eux-mêmes le droit de la société et le pouvoir appelé à l'exercer, rejetant le *consensus tacitus et præsumptus des autres docteurs du droit naturel*, et faisant reposer immédiatement la puissance paternelle sur l'institution divine : aussi, conséquent avec lui-même, déclare-t-il, dans la suite, que le rapport entre les parents et les enfants n'implique aucune *obligation forcée* (1).

(1) Thomasius, *Jurisprud. d. s.*, l. I, c. 1, § 86; l. III, c. 4, *Fundam. par. nat.*

L'intérêt du système exigeait que l'Etat par essence fût uniquement appelé à satisfaire les intérêts privés des hommes. L'Etat est censé un établissement destiné à procurer le bien ou le perfectionnement moral ou à assurer la liberté des individus ; mais il fallait aussi le déduire logiquement de l'idée fondamentale lui servant de base. Sans l'Etat, la violence ou l'anarchie renverserait les résultats qui suivent de l'égale liberté de tous. Or, la liberté doit protéger ces résultats, et l'instrument de cette protection est l'Etat qui est par suite impliqué par le principe de l'égale liberté de tous. C'est la manière de raisonner adoptée uniformément par tous les docteurs du droit naturel, du commencement à la fin. C'est seulement dans la période suivante qu'on tente d'assigner comme but à l'Etat celui d'assurer la moralité, le bonheur, allant ainsi contre le fond et l'esprit même du système et contre la logique qui y est inhérente. Car l'Etat ne saurait être considéré comme établissement du droit qu'autant qu'il est le produit de la liberté. La volonté de l'individu d'être protégé, voilà en conséquence ce qui fait le fond exclusif du but de l'Etat.

Mais par là on ne satisfait pas encore pleinement aux exigences du système. Car l'Etat impose aussi des restrictions pour atteindre ce but de protection qu'on lui assigne et la protection elle-même ne saurait être forcée. La volonté de l'individu ne doit donc pas uniquement être la fin exclusive ; elle doit aussi être l'unique cause de l'Etat, qui se fonde sur le contrat, exprès ou tacite, réel ou supposé. C'est ainsi que cet établissement dont la puissance sur les hommes est par trop visible et ne saurait être éludée comme celle, par exemple, de l'Eglise, son exercice étant absolument indispensable en fait, était tout au moins en théorie ramené à l'unique principe de la volonté individuelle ; et ici se montre, de la manière la plus tranchée, ce qui caractérise le système tout entier, je veux parler de cet esprit permanent de révolte contre toute autorité imposée, de ce refus de soumission à toute autre que celle qu'on a choisie soi-même. Tous les docteurs de droit naturel n'ont cessé en conséquence du commencement à la fin, de se rencontrer sur ce terrain de la fondation de l'Etat

par le contrat. Même Spinosa adopte tout au moins en principe cette formule dont il ne peut s'affranchir, tant l'institution elle-même résiste à ce moule absolu de nécessité qu'il voudrait appliquer à tout. Mais l'élément prédominant chez lui n'est pas le consentement, c'est plutôt l'aliénation réelle de la puissance. Néanmoins, il signale partout cette aliénation comme ayant le caractère de contrat.

La déduction rationnelle de l'Etat implique inévitablement contradiction, cela est évident. De l'idée de la liberté il suit qu'elle doit être protégée; de là réalisation forcée de l'Etat et forme invariable, déterminée de celui-ci. La liberté vivante demande au contraire, qu'il soit volontairement établi (charte, contrat politique) et que son régime dépende également de la volonté. Les écrivains anciens ont moins le sentiment de cette autonomie qui, depuis Kant, décide de tout. De là, à l'origine cette multiplicité d'opinions sur les points de savoir si le contrat politique est spontané ou nécessaire, s'il est moralement ou légalement nécessaire, s'il y a devoir envers l'Etat pris en général ou seulement envers un Etat déterminé. Conduite de la sorte, cette controverse a pu se résoudre d'une manière aussi satisfaisante que celles ci-dessus exposées, et c'est purement l'arbitraire ou plutôt le besoin de la discussion qui chaque fois fournit l'élément décisif de solution. Aussi, les principes opposés prévalaient-ils à un point de vue différent : En ce qui concerne la fondation de l'Etat, on adoptait généralement l'opinion qui s'appuie sur la liberté réellement active, selon laquelle celui-ci se forme et subsiste légalement par le contrat, de telle sorte qu'il ne se formerait ni ne subsisterait en dehors de la volonté humaine. Au contraire, quand il s'agit de son organisation, presque tout le monde se rallie à l'opinion ayant pour base le principe opposé qui veut qu'il n'y ait dans l'Etat d'établissements légitimes que ceux impliqués par l'idée de la liberté, et que les institutions publiques qui ne découlent pas de cette idée soient considérés comme contraires au droit, lors même que les hommes eussent voulu les avoir telles.

C'est là la marche du développement que le droit a prise en somme uniformément, sauf quelques légères déviations et quelques controverses à part soulevées. Pendant quelque temps

encore, il se trouve mêlé aux idées de la foi religieuse (1) tout aussi bien qu'il admet comme compatibles avec lui les institutions de la loi positive, jusqu'à ce qu'il ait finalement dépouillé tout élément étranger et se présente purement avec son caractère. A l'origine, il n'est en somme nullement en contradiction avec les institutions existantes qui, telles qu'elles sont en réalité, à s'en tenir à la rigueur de la déduction, sont conformes aux exigences de la raison et trouvent en elles-mêmes leur légitimité. Mais, dans la suite, il se soulève toujours de plus en plus contre elles, jusqu'à ce qu'il finisse par s'attaquer à tout l'ordre existant et par le renverser de fond en comble. Ce passage de la défensive à l'offensive peut s'entrevoir clairement dans les phases du développement d'un principe fondamental de ce droit, pour ne pas dire le plus important que nous avons examiné plus haut. Je veux parler du principe de la distinction des devoirs emportant l'emploi de la contrainte qui, uniquement cherché pour justifier l'ordre existant, fut finalement employé à le renverser. La vraie base même de cette distinction, le droit primordial de l'homme inhérent à sa personnalité libre, celui de ne pouvoir être esclave, qui forme l'aboutissant de toute l'évolution doctrinale, n'est obtenu qu'au terme de cette évolution. Oldendorp respecte encore l'esclavage et le déduit du commandement d'honorer son père et sa mère, s'appuyant au surplus sur l'autorité d'Aristote (2). Thomasius se borne à demander, d'après les principes du droit naturel, un adoucissement à l'esclavage en posant par exception cette règle : *non invitus alteri vendi poterit perpetuo* ; il se contente d'ailleurs d'examiner les dispositions du droit positif qui s'en écartent (3). Wolf tient pour légitime l'esclavage résultant du contrat ou d'un état obéré excessif. Quant à celui provenant de naissance, il l'autorise jusqu'à ce que le maître ait été indemnisé des frais d'éducation (4). Hoffner n'admet ici comme cause

(1) Dans cet ordre d'idées rentrent également les recherches sur la moralité et le droit avant la charte, sur le règne du Christ et du démon, etc. De semblables recherches occupent avant tout Hobbes et Thomasius.

(2) Oldendorp, *Introduct. jur. nat. ad leg.*, IV, div. tab.

(3) Thomasius, *Jurisprud. div.*, l. III, c. 5.

(4) Wolf, *Jus natur.*, § 959.

légitime que le contrat. C'est seulement dans la période suivante (Montesquieu, Rousseau, Kant) qu'il y a rejet absolu de l'esclavage.

Si l'on se demande, en jetant un coup d'œil en arrière, comment fut remplie la première condition du système d'obtenir par des déductions purement logiques tous les résultats censés compris implicitement dans la règle éthique, on doit reconnaître qu'on est loin d'avoir satisfait à cette condition. Propriété et obligation pouvaient sans doute se prêter à cette formule des plus compréhensives que les choses entrées dans la sphère de la liberté humaine sont susceptibles d'appropriation, etc. Mais lorsqu'on en venait à la nécessité légale de l'Etat, ce n'était plus à la déduction purement logique qu'on avait recours, mais bien aussi à celle reposant sur les données expérimentales. L'expérience ne fournit pas ici seulement l'objet de la liberté, mais encore la règle de la nécessité de formation de l'Etat, puisque c'est sur une de ses premières données que se fonde cette règle, sur l'observation que les hommes, sans un pouvoir supérieur qui les y force, ne respecteraient pas les droits et que ceux-ci ne sont garantis que par lui. Cette nécessité de l'Etat est déjà impliquée par l'idée rationnelle de son but. On ne se demande plus, en effet, ce que comporte l'idée pure de la liberté, mais de quelle manière, en s'en tenant aux lois de la nature empirique, le contenu de cette idée se trouve réalisé : le résultat qu'on obtient ainsi n'a point le caractère de nécessité logique. Il n'y a rien qui aille directement contre l'idée de liberté dans ce point de vue d'une évidence aussi palpable que celle inhérente au libre pouvoir qu'on peut exercer sur les choses et d'où se déduit la propriété. Mais que le mouvement incessant des relations et transactions sociales rende l'Etat nécessaire, il n'y a point là ce même cachet de nécessité. Car la raison ne m'assure ni que l'Etat sera à même de protéger efficacement mes droits ni, à l'inverse, que sans lui ils seraient violés, bien qu'une expérience de tous les jours, qui ne saurait néanmoins être sans exception, pût jusqu'ici être invoquée à l'appui de ce double fait. Aussi la grande différence de point de vue de Hobbes et des autres n'a-t-elle pas plus de fondement dans les données de l'éthique que dans celles de l'expé-

rience. Ce que nous disons ici pour l'Etat en général s'applique à ses institutions particulières. On a été ainsi amené à faire valoir contre la théorie qui considère la peine aussi bien que l'Etat comme un moyen, je veux dire un moyen de garantie et de protection des droits, cette objection qu'elle devrait atteindre toujours ce but, sans quoi elle n'a point de justification rationnelle. L'objection est pleinement fondée, à ne considérer que les exigences de la méthode abstraite. Mais il y a autant de raison de l'élever à propos de l'Etat lui-même, eu égard au but inhérent à sa formation et d'où peut se déduire la garantie de l'exercice du droit. On sacrifie évidemment, dans les deux cas, le principe rigoureux de la méthode *continuo ratiocinationis filo deducere*, pour invoquer des faits de l'expérience qui ne sont jamais sans exception, jamais logiquement nécessaires, et en faire la base du raisonnement.

Cette infidélité à sa méthode est imposée au droit naturel par cette considération qu'il tire sans doute de la raison les règles éthiques, mais emprunte la matière de ces règles à l'expérience. La logique ne préside pas uniquement aux rapports qui unissent entre eux les êtres de l'univers; ils sont aussi régis par la loi de causalité, et cette loi doit également se refléter dans la construction du monde moral. Mais le droit naturel devant vouloir échapper à cette nécessité, il y eut, par suite, là comme dans la philosophie abstraite, une tendance absolue à ne plus emprunter les rapports eux-mêmes à l'expérience, mais à les trouver *à priori* aussi bien que leur règlement éthique. C'est à cette tendance qu'obéirent Fichte et Hegel. Aussi chez eux, principalement chez le dernier, le procédé logique et l'inflexibilité de la dialectique atteignent-ils leur plus haut point. L'Etat et ses institutions ne lui apparaissent point comme moyens nécessaires pour atteindre un but; ils ne découlent pas, par suite, de cette nécessité; mais ils n'existent que parce qu'ils sont impliqués par un principe fondamental du droit naturel qui, à lui seul, et sans que rien autre puisse y être ajouté, s'impose à la raison d'une manière absolue, comme on doit le voir ultérieurement plus au long.

Le droit naturel est donc ainsi caractérisé d'une manière décisive dans ses traits généraux. On ne saurait encore porter

un jugement définitif sur ce droit jusqu'à ce qu'on l'ait pu suivre dans les voies diverses où se sont successivement engagés ses représentants. Nous ne devions ici que faire ressortir d'avance les contradictions fournies par le principe lui servant de base et dont la solution, avec les recherches qu'elle impliquait, fut la cause première de son développement.

SECTION III.

DÉVELOPPEMENT SPÉCIAL DU DROIT NATUREL ENVISAGÉ DANS CHACUN DE SES SYSTÈMES PRIS SÉPARÉMENT.

CHAPITRE PREMIER

HUGO GROTIUS.

Hugo Grotius est le créateur du système de la philosophie de droit qu'on désigne sous le nom de droit naturel et qui fit uniquement autorité pendant plus d'un siècle, tenu même pour le seul possible et légitime. Car ce qu'on a continué de considérer comme systèmes distincts durant cette période (système fondé sur la nature sociable de l'homme, système de la crainte, système de la paix extérieure, etc)., ne constitue plutôt que des formes spéciales de la mise en œuvre d'un même système envisagé dans toutes ses conséquences.

Son œuvre sur le droit de la guerre et de la paix (1) et qui en contient l'exposition, a pour premier et unique objet le droit international. Les anciens principes, droit féodal, mœurs guerrières de la chevalerie, règlements ecclésiastiques et tempéraments qu'ils apportaient, tout cela avait perdu son autorité et devait faire place à de nouveaux éléments. Que dis-je, il fallait pour la première fois fournir la preuve que les rapports entre Etats souverains et notamment ceux dérivant de la guerre, ne sont pas régis uniquement par l'intérêt et la force,

(1) Hugo Grotius, *De jure belli et pacis*, 1625.

mais bien encore par le droit. D'un autre côté, des règles à suivre dans leurs rapports respectifs par des Etats souverains n'ayant au-dessus d'eux aucun pouvoir supérieur qui puisse imposer ses lois et les ramener à exécution présupposent l'idée d'un droit qui ne tire pas sa légitimité des sanctions positives, mais bien de sa propre nature et de son autorité naturelle sur les consciences. Pour pouvoir mener à bout sa tâche, Grotius avait à remplir une condition première : Le droit devait être présenté par lui comme puisant dans la nature même d'où il est tiré son autorité (*jus naturale*), abstraction faite de toute législation positive. Il devait être montré comme ayant une source indépendante, comme n'étant point subordonné à l'avantage et aux mobiles intéressés de l'homme et, par suite, comme ne pouvant jamais être sacrifié à ces mobiles, tandis qu'il repose sur les fondements de l'éthique qui seule a la vertu de lier. Réfuter cette doctrine de l'utilité et de l'intérêt bien entendu, représentée spécialement dans l'antiquité par Carneades et établir un principe éthique du droit, tel est l'objet des prolégomènes de son œuvre qui inaugure la nouvelle ère de la philosophie du droit.

Ce droit, avec son caractère obligatoire tiré de l'éthique, il le fonde sur la nature sociable de l'homme ou son besoin de vivre en société (*socialis natura*, *appetitus socialis*). L'homme est instinctivement poussé, selon lui, à entrer en communauté avec ses semblables ; et il parle ici d'une communauté conforme à l'ordre de la paix et à celui de la raison. Cet instinct n'est pas pris par Grotius comme répondant à des nécessités de l'être purement physique, mais bien plutôt comme impliquant un sentiment moral de bienveillance pour les autres, ce qui est justement l'opposé du pur intérêt. Il est à ses yeux l'attrait pour un état où nous pouvons à la fois procurer notre propre satisfaction et celle des autres. La nature sociable interprétée en ce sens large, voilà pour lui le principe du droit. Ce qui suit de là, c'est le droit de la nature, *jus naturæ*, conforme à la justice, celui qui est obligatoire, tandis que le contraire étant injuste est défendu (1) ; c'est ce droit qui est invariable (*mutari non*

(1) « Jus naturale est dictatum *rectæ rationis* indicans, actui alicui ex ejus

potest), loi suprême applicable à tous les temps et à tous les peuples. Grotius a ainsi fondé un système du droit naturel reposant sur un principe purement éthique, se séparant pleinement du mobile de l'intérêt (*jus non solius utilitatis causâ comparatum*, et étant en même temps purement rationnel, indépendant de la loi positive. Le cachet rationaliste de son système n'est pas inhérent à cette indépendance du droit positif, mais à la source d'où il tire son principe, je veux parler de la raison humaine envisagée en elle-même, abstraction faite de Dieu et de l'ordre objectif divin. Comme on l'a vu plus haut, il va ici si loin qu'il revendique pour le droit sa sanction obligatoire, même dans l'hypothèse qu'il n'existerait point de Dieu.

La sphère qui relève de ce principe rationnel et doit être régie par lui, c'est uniquement, d'après le langage caractéristique de Grotius, celle du droit pris dans le sens propre ou rigoureux (*ejus juris quod propriè tali nomine appellatur*). Il en exclut donc d'abord le droit pris dans un sens plus *élastique*, ce que nous nommons morale, je veux parler de l'empire sur les convoitises (crainte et volupté), et dont la sphère ne relève point de l'instinct de sociabilité, mais d'une autre propriété de la nature humaine, celle de discerner le vrai cas qu'il faut faire des choses. Il en exclut ensuite, comme faisant partie de ce droit plus compréhensif, le sage règlement (*prudens dispensatio*) des conditions d'être propres à tout homme ou à tout Etat, partant la politique (1). Il ne reste donc comme

convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali et sociali inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem » (liv. cap. 1, § 10).

(1) C'est là le sens indubitable des §§ 9 et 10 des prolégomènes. — Grotius comprend la morale dans la sphère plus élargie du droit ; cela résulte de plusieurs passages de son livre, principalement de ses prolégomènes, §§ 41 et 44, où il dit : « Cum injustitia non aliam naturam habeat quam alieni usurpationem, nec referat, ex avaritia illa, an ex libidine, an ex irâ, an ex imprudente misericordia proveniat. » Il dit également, liv. II, chap. 22, § 16 : « Illud quoque sciendum est, si quis quid debet non ex justitia propria, sed ex virtute alia, puta liberalitate, gratia, misericordia, dilectione, id sicut in foro exigi non potest, ità nec armis deposci. » Grotius apprécie donc aussi dans cet esprit le devoir des parents de nourrir leurs enfants, comme ne rentrant pas dans le droit au sens rigoureux, mais seulement dans la sphère plus large qu'il comporte (c'est-à-dire dans la morale) (liv. II,

vrai domaine du droit (ce domaine qui est régi par le principe de la sociabilité), rien autre que le respect du mien et du tien, savoir la reconnaissance de la propriété d'autrui, l'accomplissement des contrats, l'indemnité du préjudice causé et la peine encourue pour infraction à ces règles (*alieni abstinentia*, *promissorum implendorum obligatio*, *damni culpa dati reparatio et pœnæ inter homines meritum*). La déduction de ces règles du droit est des plus simples et leur évidence saute aux yeux ; elles sont une condition inévitable d'une communauté de vie régulière, et elles répondent à toutes les exigences du principe. Il n'est besoin de rien de plus en effet pour le simple but de la réalisation d'une communauté régulière de vie.

Du principe du droit naturel se tire également la sphère du droit privé, à l'envisager purement en elle-même. De là, Grotius arrive, mais par voie médiate seulement, par le moyen du contrat à l'Etat. Le droit naturel est censé devoir prescrire le respect des contrats parce que, pour le maintien paisible d'une communauté, il doit y avoir un mode quelconque pour les hommes de s'obliger mutuellement les uns vis-à-vis des autres et qu'il n'y en a pas d'autre concevable (*fingi potest*) que le contrat. Ceux qui composent un Etat (formant entre eux un cœtus), sont d'un autre côté censés avoir promis, par contrat exprès ou tacite, d'obéir soit à la majorité, soit à celui à qui le pouvoir a été délégué. Aussi, d'après le jugement de Grotius, l'obligation contractuelle (*obligatio ex consensu*), est-elle la

chap. 7, § 4). — Toute cette construction de l'ordre éthique chez Grotius s'explique simplement par l'influences des principes de la scholastique qu'il trouvait en vigueur. Ce que celle-ci distinguait et mettait à part, du point de vue subjectif, comme constituant autant de vertus différentes, Grotius le pose objectivement comme se détachant des sphères de la vie. Le domaine de la justice commutative, c'est ce qu'il tient pour droit dans le sens rigoureux ; il distingue ensuite comme droit dans son sens plus large l'empire sur les passions, lequel, d'après Thomasius, est l'objet d'autres vertus, mais non de la justice, et la sage distribution des biens et places, eu égard au mérite intrinsèque et à la vocation des personnes, laquelle, d'après Thomasius, est l'objet de la *justice distributive*. Mais en la transportant aux domaines objectifs de la vie, cette distinction se transforme naturellement en une pure fixation du domaine du droit respectivement à la morale et à la politique.

mère de tout le droit civil. C'est sur elle que se fonde le pouvoir d'où émane le droit civil (1). Que dis-je ? même dans la sphère du tien et du mien, il déduit encore la légitimité du démembrement de la propriété de l'établissement par convention de ce démembrement. C'est donc le contrat qui lie immédiatement d'après la loi naturelle ; tout le reste en est déduit et l'on peut dire que l'ensemble de la doctrine du droit naturel de Grotius n'est, sans qu'il s'en doute, autre chose que le lien des contrats.

Grotius, faisant partout reposer le droit sur un fondement de l'ordre éthique, est amené naturellement aussi partout et en conformité de cette idée première à attribuer à l'Etat une mission du même ordre. L'Etat est la parfaite union d'hommes libres par le moyen de laquelle doit être réalisé ce qu'il appelle la loi de la nature, une communauté paisible et réglée (2). L'Etat est en harmonie avec ce caractère éthique, distinct de la personne du prince comme communauté humaine, concentrant en lui les rapports du droit public et de la puissance publique. Il reste donc le même et immuable ; ses droits et obligations se continuent à travers les temps, quel que soit le changement des souverains, des dynasties, des formes du gouvernement elles-mêmes. C'est ce qu'il entend par l'immortalité des Etats (*civitas immortalis*), de telle sorte que les actes du chef du gouvernement obligent ou lient chacun de ses successeurs, lors même qu'il ne fut pas son héritier, tandis qu'il en est autrement des actes qu'il accomplit comme particulier (*actus regii* par opposition aux *privati*) (3). Le but de l'Etat est également en harmonie avec ce caractère moral ; c'est la jouissance commune des droits (reconnaissance réciproque des droits) et l'utilité commune. Le bien public est donc la suprême règle à suivre (*salus publica suprema lex esto*). Tous les droits individuels doivent lui céder. De là est tiré notamment le droit d'expropriation (*dominum super eminens*) (4).

(1) Prolég. 15-16. Comp. aussi liv. II, chap. 5, §§ 17 et 23.
(2) Liv. II, cap. 9, § 8.
(3) Liv. II, cap. 14, § 1.
(4) Liv. II, cap. 14, § 7.

Tout cet ensemble de vues l'amène à identifier entièrement l'Etat avec la nation, avec la communauté humaine, et le mot *public* signifie donc aussi pour lui uniquement ce qui est d'une utilité commune pour tous et non ce qui est de nécessité supérieure s'imposant à tous. Il ne considère ainsi la nation qu'en tant qu'Etat et comme remplie d'un seul et même esprit, de cet esprit inhérent à une communion parfaite de vie entre ses membres (*vitæ civilis consociatio plena*) dont le premier produit est la puissance suprême. L'Etat ne lui apparaît nulle part comme unité ou établissement distinct de la nation, ce qui ressort notamment de ce qu'il emploie partout indifféremment, comme ayant une signification équivalente, les mots *civitas*, *communitas*, *cœtus*, *populus*. En conséquence, il fonde cette identité de l'Etat et cette perpétuité de ses droits et obligations non sur l'unité de l'organisation qu'il forme, mais sur cette unique raison que ce sont les droits et obligations du même peuple (1). Aussi pour lui, ce n'est point par l'Etat que l'obligation contractée par le chef du pouvoir se transmet aux successeurs de celui-ci, mais bien par le peuple, en tant que ce dernier se trouve lié par les actes du gouvernement antérieur qui n'est que son représentant, et qu'il transfère ainsi, d'une manière tacite, cette obligation devenue sienne au pouvoir subséquent lequel tire de lui sa force. Partant, il regarde aussi le peuple, et c'est là un point capital de sa doctrine, comme l'incarnation de la puissance suprême (*summa potestas*). Dans les Etats libres, celui-ci ne cesse pas un instant d'être l'organe de cette puissance ; dans les Etats monarchiques il n'en conserve pas l'exercice, ne retenant que le droit (*imperium in se retinet quanquam non exercendum a corpore sed a capite*). Le peuple est donc ici encore le représentant général de la puissance, tandis que le prince auquel il l'a transférée en est le représentant spécial (*subjectum commune et proprium*). Il est en quelque sorte, eu égard au prince, ce que le corps tout entier est par rapport au visage en tant que le premier résume principalement et presque uniquement son image visible dans le

(1) « Non desinit debere pecuniam populus rege sibi imposito quam liber debebat ; est enim idem populus » (liv. II, cap. 9).

second. Aussi, à l'extinction de la dynastie, le pouvoir revient-il au peuple d'où il est sorti (*redit*) (1). Mais Grotius n'est pas amené, par l'admission sans réserve du principe de la souveraineté du peuple, à celle de conséquences pratiques mettant en péril la royauté : au contraire, il combat expressément la théorie révolutionnaire et subversive d'une puissance supérieure des peuples sur leurs rois et du droit des premiers de punir les seconds. La raison en est que, d'après sa doctrine, le roi n'exerce sa puissance que par délégation du peuple ; mais à ce titre il l'exerce d'une manière réelle et irrévocable, le peuple demeurant ainsi, pour tout le temps du règne, assujéti par sa propre volonté et en vertu de ses propres actes. Il proclame donc à la fois la souveraineté du peuple et la souveraineté du roi ; mais la première n'est qu'en puissance et ne peut, par suite, jamais porter atteinte à la seconde qui s'exerce seule d'une manière effective (2). Une semblable manière de voir permet à Grotius de rejeter les suites naturelles du point de vue qu'il avait adopté ; mais elle implique un défaut de logique, une pénétration insuffisante de ce point de vue même, ce qu'on peut d'ailleurs, d'une manière générale, lui reprocher.

En opposition avec la mission éthique absolue et partant nécessaire qu'il attribue à l'Etat, Grotius interprète le contrat qu'il tient dans l'ordre du pur droit privé, comme pouvant comprendre telles clauses qu'on voudra. Il est ainsi forcément amené à tirer du contrat, aussi bien que l'Etat lui-même, les diverses formes du gouvernement ; et il tient toutes les formes pour légitimes, dès l'instant qu'il les fait reposer sur un contrat ou titre analogue, sans en excepter notamment la conquête qui, au point de vue de Grotius, peut être simplement considérée comme un contrat nécessaire. En ce sens, il reconnaît encore la légitimité d'une classe d'Etats qu'il distingue sous le nom d'Etats patrimoniaux avec les rapports du droit privé qui

(1) « Nam imperium, quod in rege est ut in capite in populo manet ut in toto, cujus pars est caput. Atque adeo regis familia extinctâ jus imperandi ad populum redit » (liv. II, cap. 9, § 8 ; liv. I, cap. 3, § 7).

(2) Liv. I, cap. 3, § 8

y sont inhérents, de ceux qu'il appelle Etats usufructuaires dans lesquels le conquérant a en sa pleine propriété, la jouissance de l'Etat, comme ayant ou subjugué le peuple par la guerre, ou amené celui-ci à consentir à se livrer pleinement et sans rien réserver de son pouvoir (1). Sans doute la signification qui s'attache à l'Etat patrimonial s'applique d'abord uniquement aux conditions du pouvoir inamissible et absolu (au nombre de ces conditions il faut compter la faculté légale d'aliénation (2) et non l'exercice sans limites de ce pouvoir). Mais dans d'autres passages Grotius fait d'une manière aussi explicite dépendre d'un contrat facultatif l'objet, le but, l'étendue des attributions de l'Etat. A l'instar de l'individu qui peut, par un acte de sa libre volonté, se mettre en servitude, la nation peut concéder à son gré et selon tel mode qu'elle juge convenable la puissance souveraine sur elle: car du point de vue légal, ce n'est point l'utilité, mais bien uniquement la volonté qui détermine cette puissance. On va ainsi jusqu'à justifier aussi les Etats où le pouvoir souverain est réglé en vue de l'avantage du prince et non en vue également de celui du peuple, de la même manière absolument que s'exerce le pouvoir sur les esclaves selon le mode de voir d'Aristote qui faisait alors autorité (3). Il commet évidemment une inconséquence et se met en contradiction avec lui-même, ayant admis le caractère général et nécessaire de l'Etat. Si le fondement juridique se trouve, pour tous les rapports, uniquement dans la satisfaction des conditions inhérentes à une communauté paisible et réglée conformément à la raison, on ne saurait valider en droit une condition d'après laquelle la puissance publique ne serait pas employée à un semblable but, mais bien pour l'avantage du maître. Cette inconséquence devait disparaître, et l'on fut ainsi conduit des autres prémisses admises par Grotius, à la doctrine de Rousseau.

S'il y a des règles applicables à l'Etat et aux hommes qui en font partie, il doit aussi y en avoir pour les nations dans leurs

(1) Liv. I, cap. 3, § 11.
(2) Liv. I, cap. 3, § 11, et liv. II, cap. 6, § 3.
(3) Liv. I, cap. 3, § 8.

rapports respectifs. Les conventions réciproques forment aussi la base de ces dernières règles (et par convention il est évident qu'il ne faut pas entendre seulement un accord exprès, mais encore un accord tacite), lesquelles ne se proposent pas l'avantage d'un Etat pris individuellement, mais bien celui de cette grande unité des Etats qui se forme de leur ensemble (*magnæ universitatis*). Par suite, la guerre est spécialement soumise à des lois fixes. On détermine exclusivement les cas dans lesquels elle est entreprise légitimement, et le pur intérêt ne saurait être ici une raison légitime, comme aussi il y a des règles et limites tracées pour la manière dont on doit la faire, de telle sorte que, d'après certains tempéraments que l'humanité a fait adopter, on ne doit pas être admis, dans la pratique, à faire usage de ce qui serait permis, à s'en tenir aux principes rigides du droit.

Grotius, par cet ensemble de conceptions, a ouvert une nouvelle voie aux différentes branches de la science. Déjà, pour l'éthique, il a posé le fondement de la vraie méthode en revendiquant pour elle un domaine indépendant, distinct de la religion, et une connaissance indépendante qui se distingue de celle obtenue par la révélation. S'il est tombé ici dans l'erreur de séparer pleinement l'éthique dans ce but de Dieu lui-même, il y a néanmoins gagné de connaître et pénétrer plus profondément dans leur essence les commandements moraux, qui ne sont plus simplement envisagés comme ordre donné accidentellement par Dieu (1). Il est encore d'une manière plus prononcée le fondateur du droit naturel comme science tout à fait nouvelle n'existant pas avant lui. Il n'a pas seulement établi un nouveau principe pour la philosophie de droit, la nature sociable dans le sens large où il l'entend, mais il a encore posé à cette philosophie les nouvelles limites que comporte son objet. Il a le premier séparé et mis à part la sphère proprement dite du droit qui, jusque-là, avait été mêlée avec les autres. Il institue un droit naturel (*jus naturæ*) qui est à la fois distinct de la morale et de la politique, aussi bien que du droit positif. Ce droit naturel est censé avoir des règles qui ne se fondent pas

(1) Voy. le 2e vol. de cet ouvr., liv. I, §§ 24 et 28.

sur les lois positives, et qui néanmoins non-seulement répondent, par leur valeur intrinsèque, à ce qu'on doit en attendre, mais encore ont par elles-mêmes une efficacité réelle et un effet obligatoire reconnu par la loi ; elles restent étrangères à la question du mérite relatif de la constitution de l'Etat et de ses institutions, mais s'appliquent indifféremment comme règles de droit absolues sous toutes les constitutions et sous tous les régimes. Une telle science de droit universel qui ne soit ni morale ni politique, ni un pur résumé des principes du droit, ni un emprunt au droit positif lui-même, voilà justement ce qui constitue le caractère spécifique de cette branche du droit naturel que fonde Grotius et dont, d'une manière déjà si sûre, il fixa et délimita tout au moins la sphère. Quelque difficulté que l'on ait à concevoir et à admettre un semblable droit, on ne saurait s'empêcher de reconnaître qu'il a été fait ici un grand pas, celui de distinguer l'idée du droit de l'idée politique (1). Grotius eut aussi le mérite de faire consacrer dans le domaine des sciences publiques et du droit public le point de vue de la communauté publique par rapport au caractère purement privé de la puissance et des droits de souveraineté du prince, admis jusque-là, comme nous l'avons déjà montré dans d'autres passages de ce livre (2). Mais c'est surtout dans le droit international, qui fut l'objet principal de ses études, qu'il a rendu les plus grands services. Depuis que l'Eglise ne maintenait plus parmi les souverains l'ordre inhérent à une communauté chrétienne, et que l'empereur n'était plus reconnu comme l'arbitre souverain de leurs querelles, il n'y avait aucune règle qui pût prévaloir dans les rapports internationaux, lesquels étaient abandonnés à la merci de chaque souverain pris individuellement ; et déjà gagnait du terrain ce principe de la pure utilité qui livrait l'ordre et l'équilibre européen en proie à la soif insatiable d'agrandissement des cours. Ce fut donc un grand bien de montrer que dans les rapports des peuples ce n'est pas seulement l'intérêt, mais le droit qui doit servir de règle ; que dans la guerre il y a des lois à suivre,

(1) Comp. le 2e vol. de cet ouvr., liv. II, § 17.

(2) Rapprochez également ce que nous disons, 2e section, § 37 du 2e vol.

qui plus est, que l'humanité ne tolère pas ce que la loi permet. Grotius dépasse tous ceux qui, jusqu'à Kant, ont marqué après lui dans le droit naturel, non-seulement comme fondateur de cette branche, mais encore par la manière dont il a traité le sujet; il leur est de beaucoup supérieur par la richesse des pensées, la force de conception, par le sentiment puissant des exigences de la réalité, qui fait que notamment le faux chez lui n'apparaît point d'une manière aussi accentuée que chez eux, se dissimule même en partie à ses propres yeux (comme on le voit pour les points où il s'affranchit des idées du christianisme).

Mais, si incontestables que soient ces mérites durables de la doctrine de Grotius, il n'en est pas moins devenu, par cette doctrine, le créateur et le fondateur par excellence de cette méthode exclusive et partant fausse, qui poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences logiques finit par détruire la morale et le droit. Il montra la manière d'élever l'édifice du droit, abstraction faite non-seulement du fondateur de l'ordre moral, mais encore de cet ordre lui-même tel qu'il s'est réalisé dans le monde, en ne prenant d'autre base que celle tirée de la nature de l'homme. Il formule le premier ce principe que l'Etat n'a pas la même autorité sur les hommes et ne l'obtient qu'en vertu du contrat par lequel ils s'y soumettent, qu'il n'a d'un autre côté aucun but propre, mais sert uniquement à l'accomplissement des fins des hommes pris individuellement. Ce point de vue est vraiment décisif. Il devait être fécond en conséquences pour l'avenir, et certes, elles ne pouvaient être arrêtées par ce fait que Grotius, pour sa part, était néanmoins resté fidèle à toutes les vérités de la révélation chrétienne.

On aperçoit clairement le rapport de Grotius avec Aristote. La nature sociable de l'homme prise pour fondement du droit et de l'Etat, voilà la tradition qui depuis Aristote se continue jusqu'à Grotius; et dans ces limites le système qui s'y appuie eût pu ne pas être considéré comme œuvre nouvelle ou exclusive de Grotius. Mais chez celui-ci l'expression de nature sociable revêt un tout autre sens que chez Aristote. Ce dernier entend par là la nature qui, comme puissance régissant

l'univers, poussait les hommes à la société, tandis que le premier fait de cette nature sociale un attribut ou une condition nécessaire d'existence de l'homme. D'après Aristote, la nature poussait dans l'Etat le perfectionnement de ce qu'elle a commencé dans de plus petites sphères ; et l'instinct de sociabilité n'est dans l'homme qu'un auxiliaire pour cette œuvre. D'après Grotius, au contraire, l'homme a besoin de vivre en société, et partant, l'Etat est un but de la nature. Aussi Aristote arrive-t-il à une théorie objective, en recherchant comment doit être constitué l'Etat pour répondre à sa nature, tandis que Grotius formule une théorie subjective dans laquelle il s'agit de savoir les conditions que doit remplir l'Etat pour satisfaire aux exigences de la nature de l'homme pris individuellement. C'est ainsi que Grotius mit au jour et inaugura un principe qui, plus largement développé dans la doctrine de Kant et de Rousseau, devait aboutir nécessairement à la Révolution française. La théorie d'après laquelle le devoir de soumission des sujets a son fondement dans le contrat qu'ils auraient directement consenti n'apparaît dans ses propres écrits que tout à fait à l'arrière-plan et sous des dehors peu dangereux. Mais elle n'avait besoin que d'être pleinement développée dans son fond et dans ses conséquences pour devenir ce puissant levier qui un siècle plus tard devait renverser l'ordre européen. C'est ainsi qu'est d'abord invisible le flocon de neige en fusion sur le haut d'une montagne, mais il se grossit peu à peu jusqu'à devenir plus tard un courant irrésistible qui engloutit tout sur son passage.

CHAPITRE II.

LES DOCTEURS DU DROIT NATUREL DE GROTIUS A KANT.

A la doctrine de Grotius Hobbes en oppose une autre en se plaçant au même point de vue, mais en partant d'un principe tout contraire : le fond de la nature humaine n'est point selon lui, un besoin de vie commune (satisfaction commune), mais bien l'égoïsme : on cherche la communauté non pour l'avantage qu'elle procure à ceux qui en sont membres, mais

uniquement en vue de son propre intérêt. L'origine des grandes et durables sociétés n'est donc pas due à la bienveillance mutuelle, mais plutôt à la crainte que les hommes ont eue les uns des autres. A se référer à l'état dans lequel les hommes se trouvent par nature, c'est-à-dire avant de s'être engagés mutuellement par contrat (*status naturalis*), tous ont un droit égal à toutes choses, mais en même temps un égal penchant à se nuire, surtout à raison de ce qu'ils convoitent les mêmes choses. L'état de nature est donc une guerre permanente et une source perpétuelle de danger et de crainte. Mais si la loi de nature (*lex naturæ*) ou, selon l'expression équivalente de Grotius, la raison droite, *recta ratio*, se réduit à la conservation de soi-même (la protection de la vie et des membres) ce qui s'opère selon cette loi est conforme à la justice et au droit (*justè et jure*). C'est donc une prescription fondamentale de la nature de chercher la paix. De là deux conséquences : la première, c'est qu'on ne retient pas le droit illimité inhérent à l'Etat de nature, mais qu'on le transfère en partie en vue de posséder en paix la partie qu'on se borne à conserver ; et la deuxième, c'est qu'on garde la foi des contrats parce que c'est l'unique moyen d'obtenir la paix. De là se déduisent également les devoirs de la compassion, de la reconnaissance (bref tous les devoirs moraux), vu que ceux-ci s'exerçant tous dans les relations d'homme à homme contribuent au même but, la conservation personnelle. Hobbes ramène ainsi tout ce qui est du domaine du droit et de la morale à l'unique mobile de l'intérêt personnel. Tous les commandements qui suivent de la loi naturelle ne sont point néanmoins, d'après lui, obligatoires tant que dure l'état de nature, en vertu même de son propre principe. Car tant qu'on n'est pas assuré qu'autrui remplisse son engagement, il ne sert de rien d'accomplir le sien propre en vue de la conservation personnelle. Aussi, dans l'état de nature, ce ne sont pas uniquement les lois civiles, mais encore les lois naturelles elles-mêmes dont la voix ne saurait se faire entendre, et il n'y a dans un semblable état d'autre critérium du juste (*mensura juris*) que l'utilité effective. Voilà pourquoi il y a lieu de renoncer à la loi purement naturelle, à l'état de nature (*status naturalis*) et de fonder l'état civi

(*status civilis*), c'est-à-dire de s'unir en nombre considérable, de manière à former, par un accord mutuel, une alliance de garantie contre le trouble de la paix. Une semblable union est l'Etat, et c'est seulement lui qui donne naissance au mien et au tien, qui oblige à respecter la propriété d'autrui, parce que c'est seulement avec lui que s'obtient la garantie que les autres rempliront de leur côté leur engagement. Mais pour obtenir une semblable sûreté, il ne suffit pas que l'engagement soit contracté à la suite d'un accord mutuel (*consentire*); il faut qu'il y ait une véritable alliance (*unio*); en d'autres termes ceux qui s'associent doivent dès ce moment cesser de vivre à l'état d'individus indépendants et séparés pour ne former plutôt qu'une volonté, de telle sorte que les individus ne conservent plus par-devers eux ni volonté ni droit, mais transfèrent tous leurs droits et tous leurs pouvoirs (*jus virium et facultatum suarum*) à un homme ou à une assemblée en renonçant à toute résistance et à la rétractation de la délégation. C'est là la suprême puissance (*summa potestas*, *summum imperium*) ou, comme nous disions, la souveraineté. Par là l'Etat lui-même est une personne (*persona civilis*), distinct de tous les individus qui le forment, de telle sorte qu'à les prendre tous ensemble ils ne sauraient être considérés comme constituant l'Etat, à l'exception de ceux qui le représentent ainsi par leur union (*repræsentant*). Il est donc besoin, pour la fondation de l'Etat, d'un double contrat : de l'un par lequel les individus s'associent entre eux, et de l'autre par lequel tous réunis contractent vis-à-vis de celui auquel ils délèguent pour l'avenir la puissance suprême l'engagement de se soumettre à son autorité et de s'y soumettre absolument et sans condition.

Cette translation complète de tout droit et de tout pouvoir au chef suprême de l'Etat rend nécessairement son gouvernement absolu (*imperium absolutum*). Il ne saurait, s'exerçant dans ces conditions, rencontrer hors de lui ni une puissance supérieure, ni même une borne quelconque qui présupposerait l'existence d'une semblable puissance. Il ne saurait non plus être assujéti à des lois. Il n'y a pas possibilité pour le sujet de faire valoir le moindre droit à l'encontre de ce pouvoir; propriété, conscience, jugement du bien et du mal, tout s'efface

devant lui, qui en vertu de sa plénitude de souveraineté est seul le juge suprême du sujet lequel ne saurait par suite être en faute, dès l'instant que ce qu'il fait est conforme à l'obéissance absolue qu'il lui doit. L'opinion que le sujet conserve le discernement du bien et du mal et qu'il peut être en faute lorsqu'il ne fait qu'accomplir une action mauvaise par l'ordre du souverain est tenue pour fausse et qualifiée de doctrine révolutionnaire (*seditiosa opinio*). Finalement aussi l'enseignement du dogme, c'est-à-dire l'explication de la sainte Ecriture, doit être fait par le pouvoir de l'Etat (quoique par l'intermédiaire des évêques successeurs des apôtres ;) parce que si on laissait ici au particulier la faculté d'interprétation, il pourrait se donner à lui-même la règle suprême de sa conduite, ce qui rendrait toute obéissance des citoyens, toute société impossible. L'Eglise se confond donc aussi pleinement, chez Hobbes, avec l'Etat chrétien, puisqu'il entend par Eglise l'union des chrétiens sous une même puissance temporelle. L'Eglise invisible, formée par l'union des âmes, n'est ici-bas qu'une Eglise en puissance (*potentia*) et non en acte (*actu*). Mais cette puissance temporelle à laquelle se soumettent les chrétiens ne peut être autre par la raison déjà invoquée que la puissance suprême de l'Etat. C'est seulement cette volonté une qu'elle représente, contre laquelle ne sauraient prévaloir d'autres volontés se heurtant ou se combattant les unes les autres, qui est à même de procurer la sûreté de la paix, la sécurité qui est la loi suprême de nature. L'intérêt personnel ou l'égoïsme, qui est le fond de la nature humaine, ne saurait être dompté que par une puissance s'exerçant ainsi sans limites et partant d'une manière irrésistible.

Hobbes s'en tient ici incontestablemen aux mêmes principes que ceux qu'a formulés pour la première fois Grotius et que son siècle s'est appropriés. Il ne reconnaît aucun ordre providentiel avec les lois morales qui lui sont inhérentes, imposé aux hommes ; mais il prétend déduire uniquement cet ordre de la nature de l'être humain pris individuellement. Il fonde donc aussi l'état civil sur le contrat d'union formé à volonté par les sujets, de telle sorte même que ce que l'on obtient par la majorité des suffrages, ce qu'il appelle le *com-*

mencement de l'ordre civil ne peut être parachevé que par l'unanimité. Ajoutons qu'il n'admet d'autre injustice (*injuria*) que celle produite par la violation du contrat, de telle sorte qu'on ne saurait concevoir qu'il en puisse être commis vis-à-vis de ceux avec qui l'on n'a pas contracté. Ce qui lui est propre c'est qu'il enlève tout élément moral au droit et à l'État, et que la morale elle-même perd avec lui son caractère. La loi de la nature (*lex naturæ*) sur laquelle il fonde uniquement le droit et la moralité n'emporte en soi aucune idée morale ; c'est plutôt uniquement l'instinct physique de la conservation personnelle, la raison droite (*recta ratio*), une pure loi de prudence. Le résultat auquel il arrive en politique ne lui est pas moins propre : je veux parler de l'absolutisme de l'Etat, qui jamais avant lui et tout au moins depuis, n'a été poussé au point d'en venir à exclure toute responsabilité morale des sujets et à admettre que les citoyens, au lieu d'être soumis, comme chez Platon, à une harmonie ou loi supérieure, ne dépendent que du bon plaisir de celui qui les gouverne. Hobbes arrive d'ailleurs logiquement à un semblable résultat. Ce vide absolu des rapports sociaux qui forme son point de départ, le soin qu'il prend de les dépouiller des idées morales qu'ils recèlent pour ne leur donner d'autre base que la volonté humaine, devait le conduire à l'admission de ce pouvoir illimité et absolu produit de l'union des volontés humaines. On verra plus tard Rousseau arriver d'une autre manière à un résultat analogue. Grotius y eût été aussi infailliblement conduit, s'il eût tiré avec toute leur rigueur de son principe fondamental *salus publica suprema lex esto* toutes les conséquences qu'il renferme. D'un autre côté le milieu dans lequel vécut Hobbes et les nécessités pratiques qu'il crut entrevoir ne furent pas sans influence sur lui pour l'adoption de sa doctrine absolutiste. Les divisions religieuses et politiques, la guerre civile, l'effervescence des passions religieuses, toujours promptes à en appeler aux armes, en un mot cette atmosphère si agitée où il vivait dans sa patrie le remplissait d'un unique désir, celui de voir, avant tout, la paix et l'union assurées. Il fut, par cela même, obsédé de cette pensée qu'une semblable paix est impossible, dès l'instant qu'on laisserait un moyen quelconque de résister, notamment

quand les motifs de cette résistance seraient pris de la conscience et de la religion. Eu égard à sa conception matérialiste de la vie aussi bien qu'à la ferme énergie avec laquelle il applique son principe politique, Hobbes est le représentant et organe le plus accrédité des tendances qui ont reçu dans l'Occident leur plus complet développement. Ces tendances contrastent justement avec la voie ouverte par Grotius et suivie de préférence en Allemagne, où l'on s'est attaché au côté plus contemplatif et de nature à satisfaire davantage aux exigences de la morale et de la conscience. Toujours est-il que la direction où s'était engagé Hobbes finit par le conduire justement à l'opposé du point où il voulait à l'origine arriver. Il ne faut pas moins lui reconnaitre un vrai mérite scientifique pour avoir mis en lumière les éléments fondamentaux qui doivent entrer dans l'organisation de l'Etat. Il a formulé le premier dans toute sa rigueur le principe de l'unité de l'Etat mis en opposition avec ce qui constitue simplement l'agrégat social, et partant, comme n'en étant que le corollaire, le principe de la souveraineté. Là, Hobbes se montre supérieur à Grotius, puisqu'il distingue l'Etat d'avec la nation, tandis que ce dernier distingue uniquement l'Etat d'avec le prince (1).

(1) Chez Bodin, l'idée de la souveraineté est encore en vérité plus concrète, déterminée en un sens plus organique et plus vivant que chez Hobbes ; mais elle n'est point tirée de l'essence de l'Etat et a plutôt uniquement un caractère objectif. On a mis en parallèle sous plusieurs rapports Hobbes et Spinosa. On y a été conduit par la parenté de caractère et de force de ces deux grands esprits, aussi bien que par le résultat analogue auquel ils sont arrivés. Chez les deux, en effet, l'éthique proprement dite s'efface pour faire place à une puissance purement naturelle et qu'ils désignent par la même expression, la loi naturelle de la conservation personnelle ; néanmoins ils diffèrent au fond totalement. Hobbes met sans doute l'instinct de la conservation personnelle à la base du droit et de la morale ; mais ce qu'il déduit de cet instinct est néanmoins pour lui une vraie condition, une prescription absolue que l'homme doit accomplir librement et peut violer ; sa loi tient donc réellement de l'éthique, s'adressant à l'être moral du moins pour la forme, c'est-à-dire quant au mode d'accomplissement, bien qu'elle soit dans son fond purement physique. Spinosa, au contraire, fonde le droit et la morale sur la puissance de la nature, autrement dit la nécessité métaphysique de l'univers. Sa loi de nature, ce n'est point l'homme qui

D'un autre côté Hobbes a fait faire un pas essentiel à la méthode de la philosophie du droit inaugurée par Grotius en analysant plus complétement plusieurs données théoriques qu'on trouvait déjà à l'état de germe chez celui-ci, mais qui n'avaient point encore été nettement mises au jour. Je veux parler notamment de l'admission d'un état de nature, de la manière dont il démontre que le principe suprême du droit ne peut être réalisé dans de semblables conditions qui partant appellent nécessairement l'Etat, de son mode d'explication de la naissance du lien de droit (ou des rapports légaux) par la fondation de l'Etat sur les bases du contrat. Ces notions doctrinales, quoique fausses à les considérer en elles-mêmes, n'en sont pas moins les étais nécessaires du nouveau système et ont par suite contribué, jusqu'aux derniers temps, à soutenir l'édifice du droit naturel.

Puffendorf (1) passe pour avoir poussé plus loin les prin-

doit l'accomplir, mais c'est la nature qui l'accomplit elle-même et d'une manière inévitable, l'homme n'ayant pas la liberté de la violer. Il n'y a ici absolument aucun commandement, *aucun devoir* dans le sens vrai du mot; l'élément formel de l'éthique inhérent à l'intention de l'agent disparaît donc aussi, la loi ne s'adressant pas à l'*être moral*, mais seulement à *l'être naturel*. Le point de vue panthéiste n'exclut point un objet moral de la loi, par exemple le sacrifice de soi (ce qui se montre plus tard dans la doctrine de Hegel), bien que chez Spinosa lui-même on ne le rencontre guère; mais il ne comporte point un mode d'action de la loi dans un sens éthique. — D'un autre côté, Spinosa ne partage pas les opinions absolutistes; que dis-je, il n'a point à redouter le parallèle, sous ce rapport, de sa doctrine avec celle de Hobbes sur les points où ce dernier est le plus attaqué. Qu'on se rappelle ici la proposition de son *Tractatus* : les hommes ne sauraient transférer tout pouvoir à l'autorité, parce qu'ils ne le peuvent pas, et lui-même indique dans ses lettres (*epistola* 50) la différence de sa doctrine d'avec celle de Hobbes : « Quod ego naturale jus semper sartum tectum conservo, quodque supremo magistratu... non plus in subditos juris, quam justa mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu naturali semper locum habet. » Le principe de Spinosa n'exclut l'absolutisme qu'en ce sens que, d'après la loi naturelle, il n'est point possible, et la différence entre l'état de nature et l'état résultant du contrat ne saurait ici en aucune manière être faite, dès l'instant que partout la puissance de la nature est censée prévaloir exclusivement.

(1) Puffendorf, *De jure naturæ*, 1672; *De officio hominis et civis*, 1673.

cipes posés par Grotius et complété ainsi le système fondé sur la sociabilité. Si l'on entend par là qu'il a mieux connu ces principes, et pu par cela même les appliquer avec une plus grande rigueur de logique, rien de plus erroné. Le rigorisme de méthode et la force de dialectique n'atteignent pas chez lui au degré où on les rencontre chez Grotius lui-même. Mais le mérite de Puffendorf, c'est d'avoir su mettre en œuvre les matériaux de l'éthique et de la philosophie du droit, en les disposant selon leur ordre naturel et les coordonnant d'une manière plus complète qu'on ne l'avait fait jusque-là, et d'avoir ainsi imprimé à la doctrine de Grotius un cachet plus prononcé de méthode et d'exactitude. Ajoutons à cela qu'il entreprit de mettre la branche de la philosophie du droit en rapport avec la philosophie générale de son temps, telle que l'avait fondée Descartes, sans chercher, il est vrai, à harmoniser les doctrines de l'une et de l'autre, et en se contentant d'opérer un pur rapprochement entre elles, alors qu'il fait précéder son système du droit naturel de l'exposition des résultats auxquels est arrivée la science philosophique. On doit également lui faire un mérite d'avoir, conformément aux tendances générales de la philosophie de son temps, examiné à fond ce qui constitue la base anthropologique du droit, les facultés physiques et intellectuelles ainsi que la volonté, et d'avoir par là donné une salutaire impulsion à l'étude de doctrines juridiques importantes, notamment à l'imputabilité. Tout cela réuni lui assure une place dans l'histoire du droit naturel. Mais on ne saurait reconnaître qu'il ait contribué au fond aux progrès de cette branche. Il rétrécit les vues de Grotius plutôt qu'il ne les élargit : l'instinct de la sociabilité n'est point comme pour Grotius un sentiment de bienveillance de l'homme pour son semblable, mais plutôt un besoin qu'il éprouve d'être assisté. Il sacrifie résolûment le lien avec Dieu et avec la révélation chrétienne, lien que Grotius, par inconséquence peut-être, laissait encore subsister, et, malgré l'opposition des théologiens, proclame la raison naturelle de l'homme comme étant la source complète de la vérité morale. Il ne fait pas des préceptes du droit naturel, comme Grotius, une nécessité morale qui enchaîne Dieu lui-même;

mais se fondant sur ce que Dieu ne saurait conserver les hommes dans le monde physique autrement que par l'instinct de sociabilité, il recommence à mêler complétement les sphères du droit et de la morale, séparées par Grotius. Bien plus, il transforme la branche du pur droit fondée par Grotius, en une branche de la philosophie morale, de la science des devoirs. Il n'a fourni d'ailleurs aucun élément nouveau propre à servir à la construction régulière du système du droit naturel. Dans la dernière forme, plus complète, que le droit naturel a revêtue sous Kant, on s'est donc reporté à Grotius, à Hobbes et à Thomasius, mais non à Puffendorf. Le mérite principal de ce dernier, c'est plutôt uniquement d'avoir, par sa méthode claire et facile d'exposition, contribué à répandre au-dehors sa doctrine (1).

Thomasius (2) est au contraire un puissant promoteur de l'ordre moral. Il a réalisé même un progrès important dans la branche du droit naturel par la distinction qu'il propose entre le droit et la morale, laquelle consiste, comme nous l'avons précédemment indiqué, en ce que les prescriptions ayant pour objet d'assurer la paix de l'être spirituel ou de la conscience excluent la contrainte, tandis que celles se rapportant au maintient de l'ordre extérieur ont un caractère juridique et forcément obligatoire. On ne se trouve pas ici, sans doute, en présence d'un élément tout à fait nouveau. Car déjà Grotius lui-même a, ainsi que cela ressort de ce qui a été dit plus haut, distingué l'un de l'autre le domaine du droit et celui de la morale comme comprenant, le premier, le droit pris dans le sens strict, et le deuxième, ce qu'il appelle le droit moins étroit ou plus large ; et il a posé pour eux deux principes différents, celui de la sociabilité pour l'un, et celui de la vraie estime des choses pour l'autre. Certes le fond de sa doctrine est incontestablement de dégager les purs fondements du droit ; néanmoins, la distinction n'est point faite par Grotius d'une manière suffisamment

(1) Warnkönig, dans sa *Philosophie du droit*, p. 50, a fait la plus juste appréciation des œuvres de Puffendorf.

(2) Thomasius, *Institutiones jurisprudentiæ divinæ*, 1688, *Fundamenta juris naturæ et gentium*, 1705.

claire ni fortement mise en relief. Aussi ne tarda-t-elle pas à à s'effacer, même à se perdre pleinement chez ses successeurs, si bien que Hobbes fait découler, par exemple, de la même source, de l'instinct de conservation personnelle, les devoirs de la compassion, de la reconnaissance, le devoir de remplir ses engagements, comme étant du même genre. On voit également Puffendorf réunir dans un même chapitre ce qu'il appelle le juste emploi du langage (ne pas mentir) et le juste emploi des choses (la propriété), et agir ailleurs d'une manière analogue. Thomasius assure pour toujours la séparation des deux sphères, en assignant à chacune un objet ou but différent (paix interne et externe), un caractère éthique différent (*justum et honestum*) d'un côté, et *decorum* (1) de l'autre, et relevant leur mode d'action différent la *possibilité d'exécution ou non par voie de contrainte*) : il les délimite aussi sous tous les rapports et se propose pour tâche spéciale de poursuivre l'étude de leurs différences dans tout le champ de l'éthique. Thomasius, obéissant ici à une nécessité de circontances qui rentre dans l'ensemble des conditions où s'opérait le mouvement tout entier de son siècle, assit sa distinction sur des bases autrement solides que celles données à la science par Grotius. Mettre le for interne, le domaine de la conscience, et notamment la sphère religieuse, en dehors et à l'abri des atteintes de toute puissance extérieure, voilà le point important pour Thomasius. C'est principalement l'intérêt sacré de la cause de la liberté de conscience qui le pousse à la distinction des deux sphères. Aussi l'a-t-il proposée dès l'abord, et avant même de faire paraître ses fondements du droit naturel dans une occasion mémorable, alors qu'il s'efforçait de défendre les piétistes contre l'opposition religieuse venant des orthodoxes, dans son écrit du *Droit des princes appartenant à l'Eglise évangélique dans les querelles théologiques*. Il aboutit ici à cette conclusion, que pour

(1) Le *decorum* comprend chez Thomasius les devoirs envers autrui, l'*honestum*, les devoirs envers soi-même. Au fond, c'est le système de Puffendorf ; mais il oppose ensuite les deux réunis au *justum* comme étant une sphère tout à fait à part renfermant les obligations exécutoires par voie de contrainte.

ce qui intéresse le salut et par suite dans les matières de religion et de foi, il ne saurait y avoir, comme dans le droit, de prescription absolument obligatoire et comportant pour son accomplissement l'emploi de la contrainte (1). Il fait donc, par suite ressortir, non-seulement comme Grotius, la différence de source et de but des commandements moraux et des commandements juridiques, mais encore, et avant tout, leur différence de mode d'action, la possibilité et l'impossibilité d'en obtenir l'observation par voie de contrainte. Il n'a pas seulement, sous ce rapport, poussé à un haut degré de perfectionnement la science et la méthode du droit naturel; il a encore puissamment développé le principe de vie qui lui sert de base, de telle sorte que Kant n'eut plus ici qu'à couronner l'œuvre. A ces services scientifiques répondent aussi ceux qu'il a rendus dans l'ordre pratique, en combattant la torture et les procès de sorcellerie.

Ce signe caractéristique de l'élément juridique, la possibilité d'emploi de la contrainte, s'est toujours maintenu depuis lors; il a tout particulièrement été mis en relief et nettement accentué par les successeurs de Thomasius, Gundling, Gerhard, Fleischer et autres. La distinction des deux sphères, qui pour Thomasius était une question vitale, fut une vérité désormais acceptée par l'Ecole et conserve ce caractère jusqu'à Kant. Chez Gundling, le plus marquant parmi ceux qui succèdent à Thomasius, se montre en pleine évidence la valeur scientifique de cette distinction. Son droit naturel (*jus naturæ et gentium*) est la pure doctrine du droit d'où se trouve exclue la morale qu'il traite sous le nom d'éthique dans un autre ouvrage. Il ne faut pas oublier que Gundling est un simple successeur de Thomasius, bien qu'il ne se donne pas pour tel. Il se reporte

(1) Dans mon écrit, la *Constitution de l'Eglise d'après la doctrine et le droit des protestants*, j'ai appelé l'attention sur ce côté erroné, en ce qui touche l'Eglise, de la théorie de Thomasius, qui exclut aussi bien la contrainte pour ce qui concerne le salut individuel et la foi individuelle que pour la conservation de l'organisation ecclésiastique, partant, de l'enseignement public et notamment de celui donné du haut de la chaire chrétienne, confondant entièrement les deux choses. Voyez aussi, dans ce même écrit, l'exposition plus complète du système territorial, qui n'a point d'autre base.

sans doute à Hobbes sous beaucoup de rapports, et rectifie la mauvaise opinion qu'on a de lui et qui est si répandue. Il cherche aussi à faire rentrer dans le cadre de son système et à approprier à sa propre méthode tel et tel point spécial controversé, en choisissant parmi les vues de tous les auteurs précédents la plus juste. Mais au fond, ses idées et principes sont ceux de Thomasius. Le bonheur comme fondement et but de l'éthique, la division de celle-ci en droit et morale, eu égard à la double protection du for externe et du for interne, la délimitation de la sphère juridique dans laquelle rentrent seulement les devoirs parfaits ou dont l'accomplissement peut être forcé, voilà les bases de leur droit naturel. Il s'efforce d'approfondir encore davantage tout ce qu'implique le principe posé, le bonheur, lequel consiste précisément, d'après la loi assignée à l'être mortel, dans la conservation et le perfectionnement de sa nature ; mais cela ne vaut guère la peine d'être mentionné plus au long.

Avec Wolf apparaît une manière différente de traiter le droit naturel (1). Il transporte dans ce domaine simplement le principe de la philosophie morale. Ce principe, qu'il formule à nouveau, le *perfectionnement* de l'homme, est pour lui en somme la loi ou le droit de nature, et il en poursuit l'explication à travers tous les degrés de la sociabilité. Il n'y trouve pas les bases d'une séparation entre le droit et la morale telle que Thomasius l'avait faite. Sans doute il retient la distinction entre les devoirs parfaits ou forcément exécutoires et les devoirs imparfaits ou exclusifs de la contrainte; mais cette distinction n'est chez lui qu'incidente, secondaire, n'imprimant pas un cachet définitif à son système, et il ne possède point, comme Thomasius, un moyen sûr d'apprécier quel genre de devoir comporte ou non l'emploi de la contrainte. Il vit donc uniquement dans la division des matières de l'éthique l'ordre propre à la morale adopté par Puffendorf, devoirs envers soi-même, envers le prochain, envers Dieu ; le droit de les accomplir n'est pour lui que le corollaire de l'obligation

(1) Wolf, *Jus naturæ methodo scientificâ tractatum*, 1740-1750, et ses *Institutiones juris naturæ et gentium*, 1754.

imposée et se réduit, au fond, à une pure faculté en ce sens que je dois être libre de faire ce à quoi je suis obligé. Le principe moral de Wolf est certainement plus juste que le principe antérieur *du bonheur* (1). Toutefois, pour le droit naturel et en ce qui se rapporte exclusivement à ce droit, il n'a apporté aucun contingent nouveau. Il n'en a ni élargi, ni déterminé plus nettement les limites. Tout ce dont on peut au plus lui être redevable, c'est d'avoir développé plusieurs notions importantes, celle inhérente au *status moralis*, qui consiste à être à la fois sujet actif du droit et de l'obligation, la distinction des droits hypothétiques et absolus, et autres de ce genre de nature à répandre une plus grande clarté dans l'étude des matières de l'éthique. Mais, d'un autre côté, il a sacrifié ce qui constitue la sphère propre de l'éthique renfermée dans ses vraies limites, résultat conquis par Thomasius et que Gundling avait poussé plus loin. C'était là un faux pas, et l'on fut naturellement obligé plus tard de rentrer dans la voie abandonnée. En revanche, par l'application de la méthode démonstrative, il exerce une influence considérable sur le développement de l'élément formel ou purement scientifique du droit naturel. La philosophie de Wolf présente en somme ce cachet dominant que la démonstration en est le fond, l'essence pour ainsi dire. D'autres philosophes se laissent guider exclusivement par un point de vue fondamental quelconque qui est pour eux la vérité suprême ou du moins constitue le plus haut problème. Ainsi, par exemple, Spinosa ne voit que l'unité absolue de Dieu, partant son impersonnalité et l'épanouissement des créatures individuelles (*principium individuationis*). Au contraire, pour Wolf il n'existe en réalité aucun dogme suprême, unique critérium infaillible du vrai. Il emprunte à Leibnitz les deux principes de la démonstration, celui de la non-contradiction et celui de la raison suffisante (*principium rationis sufficientis*) et en poursuit l'application dans tout le domaine de la science. Ce qu'il sait, lui et tout autre homme également, il le présente sous une forme qui rend impossible la contradiction ; car l'essence d'une chose c'est sa possibilité,

(1) Rapprochez ici ce qui est dit au 2e volume de cet ouvrage, liv. I, § 29.

c'est-à-dire son intelligibilité, la non-contradition. Il dégage en même temps, partant de la définition, les caractères qu'il y a mis lui-même d'après la donnée expérimentale, et à cette condition seule il obtient la démonstration. Ainsi, par exemple, voir est inhérent à l'essence d'un animal qui a des yeux, c'est-à-dire une propriété de celui-ci, ce qui revient évidemment à dire que voir est la propriété d'un animal voyant (1). L'élément le plus caractéristique de cette méthode et du tour d'esprit de Wolf, c'est l'opinion qu'il exprime qu'on n'a soi-même de sa propre existence aucune certitude immédiate et qu'on n'obtient ici, quoique la plupart ne s'en rendent pas compte, qu'une certitude médiate qui n'est que la suite d'un raisonnement. Si nous voulons clairement nous expliquer la conviction de notre existence, nous trouverions qu'elle implique le syllogisme suivant : qui connaît soi et les autres êtres existe ; nous nous connaissons nous-mêmes ainsi que les autres êtres, donc nous sommes (2). Conséquemment Wolf ne se croit pas même existant s'il n'en est convaincu par des raisonnements, Il applique cette méthode syllogistique à l'éthique, et quoique en soi rien ne soit plus absurde, il n'en est pas moins vrai que par là a eu lieu pour la première fois la mise en œuvre du principe qui sert de base à la philosophie rationaliste consistant à demander à la raison l'obtention de tous les résultats. Il ne reste donc plus désormais pour l'avancement de la science et le vrai progrès de sa méthode d'autre alternative que de sacrifier le principe, ou de tenter de n'avoir recours en réalité qu'à des concepts rationnels. La méthode démonstrative que Wolf a employée dans l'ensemble des branches de la philosophie, et partant aussi dans celle de la philosophie du droit, n'a d'autre mérite que d'avoir amené Kant à faire du principe rationaliste un principe vraiment scientifique.

(1) Wolf n'est pas heureux quand il se permet d'aller au delà des données de sa méthode purement analytique. C'est ainsi, par exemple, qu'il essaie de démontrer que Dieu devant créer le plus parfait, les planètes doivent avoir des habitants ; il eût pu aussi bien, en s'appuyant sur la perfection de la création divine, chercher à démontrer que les hommes ne doivent pas avoir seulement des jambes, mais aussi des ailes.

(2) Wolf, *Concepts rationnels sur Dieu, le monde*, etc., § 6.

Wolf fait sans doute après lui école pour l'étude de la philosophie du droit; on pressent néanmoins, quoiqu'encore obscurément, la nécessité de revenir au point de vue plus juste de Thomasius dont on avait eu tort de s'écarter. Le disciple de Wolf le plus marquant et qui eut le plus de vogue, Daries, a sans doute conservé tous les fondements du système éthique de son maître, mais il met justement à profit la deuxième partie, celle qui traite des devoirs envers autrui, pour en tirer la sphère à part admise par Thomasius, celle *des devoirs forcément obligatoires*, ou, comme il l'appelle, la *jurisprudence*, par opposition à l'éthique. Ce n'est toutefois que Hopfner chez qui s'efface pleinement la théorie de Wolf, pour être remplacée par celle de Thomasius à laquelle il revient. Il rapproche le principe du perfectionnement de celui du bonheur, et de leur union n'en fait qu'un, abandonnant la division que Wolf et Puffendorf font du droit naturel en trois classes de devoirs, et admettant plutôt, à l'exemple de Thomasius et de Gundling, une sphère parfaitement limitée, celle de la science des devoirs *naturels obligatoires*. Il ne fait pas des devoirs des prémisses pour en tirer exclusivement les droits; mais partout il commence par traiter des droits. Il révèle partout en même temps des tendances générales d'esprit qui le rapprochent de Kant, en ce sens que déjà il fait valoir sous plusieurs rapports la volonté comme étant dans le droit le principe déterminant, notamment dans sa déduction de la propriété ainsi que du contrat. La doctrine de Wolf n'a par rapport à la philosophie du droit que l'intérêt d'un épisode qui sépare Thomasius de Kant.

Durant cette période de développement et de domination du système du droit naturel, il ne manque pas de se produire contre lui des réactions et résistances fondées sur cette idée juste qu'il rompt pleinement les liens de l'ordre humain avec Dieu. C'est là l'attitude que prennent Seldenus et Coccéius (1),

(1) Seldenus, *De jure naturali et gentium justa disciplinam Ebræorum*, 1640. Voy. spécialement, liv. I, cap. 7 et 8, Henricus Coccceius, *Dissert. de principis juris nat.*, 1699, et surtout, « *Positiones pauculæ et generalissime... prælectionibus Grotianis præmissæ.* »

et plus tard aussi, en regard de la philosophie morale, Crusius. Mais ces adversaires n'étaient ni en état de démontrer le point où se retranchait le plus l'erreur et où s'opérait la séparation d'avec Dieu, ni de fournir eux-mêmes une doctrine quelconque rétablissant le lien avec Dieu, et de nature à satisfaire aux exigences de la science. Seldenus reproche à ceux qui fondent le droit naturel sur la pure raison humaine le manque d'autorité de cette raison et la résistance de la raison individuelle d'une foule d'hommes et de savants, ce qui fait sentir ici la nécessité d'un législateur suprême et d'une sanction supérieure. Mais sa manière propre de le fonder équivaut à admettre que la loi naturelle provenant de Dieu contient une partie obligatoire et une partie facultative : la première consiste en ce qu'on doit rester fidèle aux contrats et aux constitutions politiques passées également selon le mode des contrats (*pactis ac regiminum formulis civiliter initis standum*); la seconde, en ce que ce qui est facultatif peut prendre un caractère obligatoire par le fait d'un accord entre les hommes (1). Mais dans ce cas, la force obligatoire ne provient pas du contrat lui-même (*ex simplici hominum ratione et consensu*), mais de Dieu qui permet que les hommes défendent ou ordonnent par un accord mutuel ce qui était auparavant libre en soi (*ex consensu mutuo inhibere*). C'est d'ailleurs, en définitive, la révélation qui nous fait connaître, par l'Ecriture sainte, les lois de Dieu lesquelles sont partout et absolument obligatoires. Seldenus s'attaque ainsi à un côté du système du droit naturel qu'il importait le moins de combattre, vu que les docteurs de ce droit se plaisaient eux-mêmes fréquemment à admettre que l'obligation a son dernier fondement le plus éloigné en Dieu ; et au fond il se rencontre avec eux dans les résultats auxquels il arrive personnellement, puisqu'il admet justement comme première source de tout droit les contrats. L'unique avantage qu'il a sur eux, c'est que, s'en tenant à l'origine divine de toutes les prescriptions morales, il peut mettre en tête les commande-

(1) « Simulatque ex ejus modi permissione quid ab hominibus sociatis coercitum, vetitum seu constitum est, ad illud in quod sic consenserant ipsi sive pacto, sive deditione, sive aliter... observandum obligatos esse. »

ments immédiatement révélés, lesquels demeurent pleinement de côté chez les moralistes purement rationalistes.

Coccéius s'accorde au fond avec Seldenus pour le mode de réfutation. Il fait également ressortir dans la raison humaine le manque de force obligatoire et, ce qui est peut-être moins clairement exprimé, il regrette que le principe de la vie sociale et réglée n'implique point un ensemble de commandements qui s'imposent par eux-mêmes. Mais en ce qui touche le côté original de sa doctrine, elle est plus fortement pensée et plus accentuée que celle de Seldenus. La volonté de Dieu, qu'il pose comme principe, doit se reconnaître par ses actions et ses œuvres et à la perfection de l'essence divine (il n'est pas ici fait mention de la révélation), et de cette volonté à laquelle la nôtre doit se conformer, il fait immédiatement découler l'ensemble des préceptes du droit naturel, ne les obtenant point ainsi seulement comme dérivés du contrat ou déduits d'un principe unique propre à tout renfermer en soi. Au nombre de ces préceptes figurent, avant tout, la liberté des actes de la personne, la défense de nuire à autrui, la nécessité de la vie commune parmi les hommes (*societas communis*) et les droits qui en dérivent, les effets légaux des déclarations de volonté, la disposition de ce dont on est propriétaire, le droit d'hérédité des enfants, la puissance domestique, la nécessité de l'État, le respect et l'obéissance dus à l'autorité. C'est en ce sens qu'en réalité Coccéius a combattu ce qui est l'erreur capitale du système du droit naturel, l'emploi abusif de la raison et la fondation de l'ordre juridique sur la volonté humaine et le contrat. Aussi était-on peu fondé à lui reprocher, dans le temps, de ne pas enseigner d'autre doctrine que Pufendorf, parce que ce dernier reconnaisssait aussi la raison comme venue de Dieu. Mais il manque d'un côté toute transition entre ce qu'il attribue à la volonté divine (ses actes, sa perfection), et les résultats qu'il en obtient et qui seraient l'objet du plan divin ; on ne voit pas comment de la perfection divine doit découler le droit d'hérédité des enfants, le respect dû à l'autorité, etc. ; de l'autre, l'ordre moral et juridique n'est point saisi en lui-même. Coccéius n'a guère même contribué à le faire approfondir, dès l'instant qu'il ramène tout à des données purement positives. Il faut même

reconnaître que les idées fondamentales de ce double ordre, l'idée du droit, de la simple faculté et autres de ce genre, ne sont pas étudiées par lui aussi complétement ni aussi sainement appréciées que chez Grotius et ses successeurs les plus marquants. Une semblable réaction contre le droit naturel ne pouvait donc aboutir à un sérieux résultat. Toutes les réfutations des doctrines de ce droit, notamment celle tentée par l'auteur de l'écrit très en vogue dans le temps intitulé *Dubia juris naturalis*, sont empruntées au pur pyrrhonisme et étaient, par suite, encore moins propres à ébranler sa domination.

CHAPITRE III

LE SYSTÈME DE KANT.

Le principe de Kant, on le sait, peut se formuler en ces termes : nous formons toutes nos connaissances par le moyen de certaines formes ou idées que nous ne puisons pas dans l'expérience, mais que nous devons avoir déjà en nous avant d'être capables d'expérimenter quoi que ce soit. Tel est le rapport de cause à effet. Nous ne percevrions jamais, dans le sens de ce rapport, la réalité des causes et effets et ceux-ci nous apparaîtraient comme des phénomènes isolés si, avant toute perception, nous n'étions pas en possession de l'idée de causalité. L'ensemble de ces formes et lois de la pensée est la raison. On se demande si la raison, sans laquelle nous ne pouvons faire d'expérience, est aussi en état de nous assurer en dehors de celle-ci et *à priori* des connaissances. Il ne s'agit pas des connaissances qui ne renferment que ce qui est impliqué par la raison elle-même, qu'une pure extension du contenu de ses formes logiques (connaissances analytiques), de cette vérité par exemple que la cause précède l'effet, ce qui est impliqué par l'idée de cause elle-même. Mais il s'agit de la connaissance d'objets en dehors de leurs formes propres (connaissances synthétiques) tels que Dieu, l'immortalité. Des jugements synthétiques sont-ils possibles *à priori*? C'est là la question que la philosophie rationaliste devait nécessairement se poser en abordant l'objet

de sa connaissance, d'où dépendait finalement cette connaissance elle-même. Le résultat de l'examen fait par Kant, c'est que nous n'avons aucune connaissance purement rationnelle (pas de jugement synthétique *à priori*). Car la raison ne procure que la forme de la connaissance ; le fond nous vient de l'expérience, c'est-à-dire par le moyen de l'impression des objets extérieurs sur nos sens. Ce n'est que par le concours des deux fonctions que s'obtient la connaissance. Ainsi, par exemple, la proposition purement rationnelle, *tout ce qui arrive a sa cause*, n'est point encore une connaissance ; pour cela, il faut encore un fait déterminé et un autre élément déterminé qui soit sa cause, et ceci n'est fourni que par l'expérience. Notre connaissance de tous les ordres est donc une connaissance expérimentale, et nous ne pouvons avoir absolument aucune connaissance de ce qui est en deçà du domaine de l'expérience, des êtres suprasensibles qui n'agissent jamais sur nos sens (Dieu liberté). Ce n'est pas tout : notre connaissance réelle, c'est-à-dire celle fournie par l'expérience, est fausse ; car nous ne l'obtenons que par le moyen de nos deux représentations sensibles, espace et temps, et celles-ci sont *uniquement des formes* innées à notre esprit ou n'ayant qu'une entité subjective sans véritable existence objective. La substance des êtres ne saurait être mise en doute. Sans quoi nous n'aurions en sens opposé ni impressions *sensibles* ni *représentations* ; mais leur véritable caractère (être en soi) n'est pas reconnu, parce que les êtres, objectivement parlant, ne subsistent point dans le temps et l'espace, tandis que nous ne pouvons les apercevoir que dans le temps et l'espace.

Nos connaissances ne fournissent donc que des phénomènes et non les êtres eux-mêmes, et les objets de notre savoir, ce qui ne comprend pas naturellement l'objet en soi, s'adaptent à notre manière de connaître, et non celle-ci aux objets. Voilà donc le résumé du système : nous n'avons aucune connaissance des êtres suprasensibles, et notre connaissance des êtres sensibles est erronée, ne nous fournissant que l'apparence et non l'être en soi. Il faudrait donc renoncer à toute connaissance ; mais ici le système nous fournit un échappatoire : tout ce que nous avons dit ne s'applique qu'à la connaissance théorique,

c'est-à-dire à la pensée qui tend à connaître les objets qui sont en dehors d'elle-même. Au contraire, la raison pratique, c'est-à-dire la pensée, alors qu'elle a pour tâche de produire des objets eux-mêmes (actions), qui n'existent pas encore, c'est-à-dire alors qu'elle apparaît comme devoir, faisant de ces objets un objectif à atteindre, les tire uniquement de ses propres lois sans le secours d'impressions extérieures sur les sens et partant sans le médium du temps et de l'espace. Il y a en nous une loi du bien que nous ne puisons pas dans l'expérience et qui nous ordonne de faire le bien sans égard à ce qui arrivera, c'est-à-dire à un résultat, à une utilité ou un agrément à en retirer et simplement pour l'amour du bien, ce qui est l'impératif catégorique. C'est là donc une connaissance purement rationnelle. De cette loi absolue du bien suivent aussi, liberté, immortalité, Dieu, comme pur concept *par à priori* : la liberté, parce que sans elle une loi serait absurde, l'immortalité ou un monde d'au delà, parce qu'ici-bas la récompense et la punition ne suivent pas toujours l'observation ou la violation de la loi, ce que la raison doit logiquement exiger, Dieu, parce que sans lui récompense et punition ne pourraient se réaliser. La raison pratique est donc la sphère dans laquelle il y a réellement de pures connaissances rationnelles (jugements synthétiques *à priori*); par elle seule nous obtenons une connaissance des êtres suprasensibles ; et ce sont aussi uniquement ces connaissances qui sont vraies et procurent la certitude, tandis que les connaissances représentatives, à raison même de leurs emprunts à l'expérience, n'ont rien de certain.

Evidemment, cette incertitude de toute expérience que Kant érige en principe n'est pas l'effet d'un simple doute ; c'est une affirmation positive reposant sur des bases certaines et qui se révèle en même temps comme le caractère propre de son système. Il faut donc montrer comment Kant fut poussé à une semblable affirmation pour bien faire comprendre l'essence de la philosophie critique.

Son point de départ, qui lui sert en même temps de fondement, c'est que le temps et l'espace, mais principalement le temps, est une pure représentation inhérente à la forme de notre propre être sensible à laquelle rien ne répond dans

l'objet. Ce qu'il y a de faux dans la représentation du temps l'empêche d'admettre que le temps subsiste en lui-même et ait une existence inhérente aux êtres, ou même qu'il soit une idée dérivée. Mais un semblable raisonnement, qui ne porte que sur un élément de la connaissance, ne saurait être le fondement et l'âme d'un système qui marque une ère nouvelle dans la philosophie. Avec un semblable raisonnement, Kant eût pu même refuser la réalité et l'objectivité à toutes les formes logiques (*rapport de cause à effet, absolu*). Mais il y a au fond un motif ici bien plus puissant, qui suffisait à lui seul pour justifier un semblable raisonnement.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur le monde pour apercevoir le changement, l'action ; mais l'ordre absolu qu'implique la raison est immuable, général, nécessaire. Pour connaître ce monde changeant, Kant devait admettre une cause première et un ordre de ce monde qui ne fût pas la raison et que celle-ci, par suite, ne pût trouver elle-même. Il ne le pouvait, parce que c'eût été aller contre le principe fondamental de la philosophie rationnelle. Mais, d'un autre côté, il trouvait impossible de dénier l'existence des êtres sujets au changement, puisqu'il apercevait et comprenait très-bien que sans l'existence de ces êtres on ne saurait s'expliquer pourquoi nous nous représentons tel et tel objet et non pas toujours la même chose (1) et que les formes de la pensée ne fournissent encore par elles-mêmes aucune connaissance mais doivent s'appliquer en outre à un objet ou contenu (2). Il n'avait donc plus qu'un parti à prendre : celui d'admettre à la fois l'ordre absolu qu'implique la raison et l'existence réelle des êtres, repoussant ici la pierre d'achoppement, le caractère changeant de ceux-ci. C'est sur ces bases qu'il édifia son système. Temps et espace ne sauraient être que dépourvus de réalité par cela même qu'ils sont les formes du changement. Si nous n'étions pas forcément soumis à ces formes, ces mêmes déterminations que nous nous représentons aujourd'hui comme impliquant le changement fourniraient une connaissance, d'où la représentation du

(1) *Critique de la raison pure*, p. 274-275.
(2) Même ouvrage, p. 146.

temps, par suite celle du changement, serait absente (1) ; et dès lors, nous aurions la véritable notion des choses. Mais l'espace et le temps ne sont que le médium de toute connaissance d'objets soumis à la perception ; elle ne peut donc, partant, fournir que des phénomènes. Il supprime donc la difficulté en déniant à la fois simultanément avec le temps tout changement, toute causalité et action, en allant jusqu'à nier la réalité elle-même comme n'étant rien autre que la réalisation du temps, de telle sorte qu'il ne reste plus que des rapports purement logiques et que tout rentre forcément et avec une rigueur en quelque sorte mathématique dans le cadre des pures déterminations de la pensée (2). Voilà l'idée fondamentale que la philosophie rationaliste ne tire pas de l'observation, mais plutôt s'est formée déjà *à priori* avant l'observation. Pour échapper à ce vide fait par la raison, Kant croit pouvoir se réfugier dans le domaine pratique. La pensée, appliquée aux conceptions nécessaires de l'ordre moral, veut dépouiller ses objets du temps, les concevoir comme éternels, invariables. A se reporter aux idées qui régnaient incontestablement du temps de Kant, l'éthique est censée un système de règles rattachées entre elles par des liens purement logiques ; et cette idée ne pouvait être ici contredite, comme celle de la corrélation purement logique entre les êtres de l'ordre physique, par le spectacle de l'univers. L'éthique seule pouvait donc être réputée

(1) Même ouvrage, p. 54.

(2) La fausse idée qu'on se fait du temps imprègne même, d'après Kant, nos jugements *à priori*. Ces jugements, par l'application des catégories à un objet (quoique non déterminée, mais du moins concevable), provenant du monde sensible et soumis à notre perception, impliquent une relation de temps. Ce jugement, par exemple, *tout fait a sa cause*, est fondé sur l'*unité du temps*. Il est par là dénié que quelque chose puisse commencer, se détacher de l'unité du temps. Partant nos jugements *à priori* de ce genre ne nous livrent nullement l'élément constitutif de la chose elle-même, mais servent uniquement de base à notre observation. Ce ne sont pas les lois du monde objectif, mais simplement notre point de départ et d'appui nécessaire pour pouvoir faire une expérience. Aussi Kant est-il amené à admettre dans la raison elle-même, par rapport à ses derniers résultats ou principes, des antinomies qui proviennent uniquement de ce que ces principes reposent partout sur l'aperception du temps.

reposer sur le pur ordre rationnel où il n'y a que pure connaissance *à priori* et où, par cela même, les résultats obtenus présentent la certitude des lois logiques elles-mêmes. De là doit être tirée la preuve de Dieu, de l'immortalité, de la liberté, de manière à ce qu'ils soient élevés au-dessus de tout doute. Le pivot du système tout entier c'est donc le principe fondamental du rationalisme qu'il n'y a point de changement. Spinosa prétend trouver dans le monde réel la loi logique absolue. Kant, au contraire, venant après et instruit à l'école de Wolf, comprend que l'ordre expérimental ne saurait livrer la solution de ce problème, qu'il se trouve là incontestablement changement, liberté, action. Il sacrifie donc cet ordre comme dépourvu de réalité et cherche, pour lui et pour son absolutisme rationnel, un abri dans un autre ordre qu'il crée lui-même seulement par la pensée, et qui lui permet d'atteindre un but pour lequel il l'a façonné lui-même. Il cherche un absolu, une *causa sui* dans le sens de Spinosa, c'est-à-dire un absolu qui, sans être le premier comme Dieu, soit conçu *à priori* et comme première idée par notre pensée. C'est le concept même de l'absolu, avec les caractères d'universalité et de nécessité qui lui appartiennent nécessairement. De ce concept doivent suivre tous les actes également en conformité de la loi logique ; et sur ce fondement repose l'éthique. Rien autre que cette loi ne peut les avoir engendrés ; autrement l'absolu ne serait pas, comme son idée l'indique, le fondement du fini ; partant, la liberté de la volonté est ici impliquée, ce qui exclut la détermination de la volonté par la convoitise, c'est-à-dire par des objets hors de la pensée, et ce qui, d'un autre côté, doit faire considérer comme antimoral tout motif tel que l'amour, l'enthousiasme, l'intérêt propre autre que le concept rationnel lui-même. La raison exige donc pour les actes le catégorique, l'absolu, qui ne sont que des produits de celle-ci. Bien et mal ne sont pas des des attributs qui précèdent notre pensée et la déterminent, mais ils se produisent seulement par l'élément formel de l'universel et du nécessaire inhérent à notre pensée (1). Toutefois, le devoir lui-même

(1) *Critique de la raison pratique*, p, 102.

n'en est pas moins une puissance réelle et renferme déjà en soi l'idée du changement, dès l'instant qu'il s'applique à la production d'un acte qui n'est pas encore. Il devait donc être rattaché à l'ordre phénoménal. Le devoir n'est conçu par la pensée que sous une forme impérative, sous celle de commandement et de défense, par la raison unique que *nous appartenons au monde trompeur du changement*, sans quoi il ne serait pas question de devoir ; la raison accomplirait plutôt infailliblement elle-même les actes qui suivent d'elle ; pour parler plus exactement, il n'y aurait ni devoir ni action véritable ; il n'y aurait place que pour la raison, qui interviendrait là avec toutes ses suites logiques (1). L'absolu inhérent à la raison, en dehors et abstraction faite de ce qui constitue le propre de l'action, se révèle encore ici où se rencontrent avec tous leurs caractères les lois de l'ordre intelligible. Le principe de l'universel (de la non-contradiction) implique une concordance parfaite entre l'acte qui y est conforme et ses suites pour le bonheur, et partant, un état où il y ait rétribution proportionnée au mérite (le bien suprême) et un régulateur universel réalisant cet état, *Dieu*. Ce Dieu, qui n'est ainsi que le produit de l'absolu, est donc aussi forcément soumis à la loi de cet absolu ; partant, il ne peut ni pardonner ni faire grâce. Le Dieu proprement dit est ainsi encore, dans cette sphère du monde intelligible, le concept abstrait de l'universalité et de la nécessité logique, un Dieu sans raison ni volonté, comme chez Spinosa.

Il ressort de là que Kant reconnaît et suit pleinement le principe de Spinosa. La construction de son ordre intelligible s'opère complétement en conformité de ce principe, bien qu'il y soit infidèle pour l'ordre des perceptions. Aussi le système de Kant ne saurait se comprendre en entier sans admettre un double ordre : celui de la phénoménalité, c'est-à-dire de la corrélation réelle de l'acte et du fait nouveau qui en résulte, et celui de l'être, c'est-à-dire de la corrélation ou de l'enchaînement logique des phénomènes. Spinosa ne reconnaît que le dernier qui est pour lui l'unique, et faute de

(1). ***Critique de la raison pratique***, p. 36.

pouvoir s'expliquer le premier, le confond et l'identifie avec lui. Pour Spinosa, le monde, tel que nous le percevons n'est que ce qu'implique son idée elle-même, l'absolu avec ses suites nécessaires : Kaut reconnaît dans ce monde les perceptions comme quelque chose de tout à fait autre et qui serait aussi partant dépourvu de réalité. Mais les *actes moraux*, l'ordre intelligible, c'est-à-dire la véritable nature des choses est aussi pour lui uniquement la substance que toute pensée présuppose (universalité et nécessité) et ses affections ou modalités. Spinosa dénie, dans le *monde réel*, la liberté (option de faire telle ou telle chose). Kant l'admet ici sous le nom de libre arbitre; mais il la dénie en même temps dans le monde véritable, le monde intelligible où tout est nécessité. La raison implique les actes qui lui sont conformes, la justice universelle et absolue et autres choses où il y ait exclusion de tout choix. Kant nomme liberté de la volonté cette détermination inévitable par la raison, l'opposant ainsi au libre arbitre absolu. Pour Spinosa, rien ne peut se produire dans le monde réel qui ne soit nécessaire et partant juste. La différence du bien et du mal n'a plus de sens. Pour Kant il peut en être de même, et une nécessité de ce genre se réalise seulement dans le royaume que nous-mêmes avons à former ou qui est au delà du domaine de notre expérience; il n'a donc pas besoin d'approuver le mauvais que montre l'expérience dans l'ordre phénoménal. Il peut louer et rejeter telle ou telle chose, est en droit d'établir des devoirs qui ne soient pas sûrement ou d'avance remplis, et pour lesquels, selon notre manière de nous comprendre, nous conservons notre libre arbitre, partant, de fonder une éthique réelle. On voit donc que ces deux systèmes, en apparence si peu rapprochés l'un de l'autre, et qui avant tout dans l'éthique forment le contraste le plus radical, se ramènent néanmoins en fait à un seul et même principe fondamental.

Quant au reproche qu'on fait à Kant généralement d'avoir été inconséquent sous plusieurs rapports, il faut reconnaître que ces inconséquences ont leur vraie source dans la tâche qu'il assigne à toute philosophie et qu'il devait nécessairement lui assigner en s'en tenant en même temps à la philosophie rationnelle sans céder néanmoins à l'aveuglement qu'elle pro-

duit. Car cette tâche en elle-même implique contradiction. Il demande à la raison pure des connaissances synthétiques c'est-à-dire des connaissances où l'on ne tire point de la chose les attributs ou éléments qu'elle implique déjà par elle-même, mais où il s'en ajoute d'autres qu'elle ne contient pas. Ces mots, *qu'elle ne contient pas*, indiquent bien que ces éléments nouveaux n'étaient point d'ores et déjà, d'après les lois absolues de la raison, inséparables de l'existence de la chose, et dès lors qu'il existe *hors de la raison* une cause qui les rattache à cette existence. Si Kant n'eût donc voulu admettre que l'absolu de la raison et qu'une connaissance qui y soit purement conforme, il n'eût point dû avoir recours aux jugements synthétiques, il eût dû justement en nier la possibilité. Or, si une synthèse est possible, il existe des effets, des *prédicats* qui ne sont point contenus dans leur cause active, mais pouvaient être produits ou non produits par elle. S'il y a en vérité action et changement, lors même que la forme du temps et de l'espace ne serait qu'une tromperie, *qu'un leurre* des sens, il n'est ni possible de considérer la réalité des êtres comme excluant véritablement le changement, puisque celui-ci est supposé exister, ni possible de la reconnaître par la faculté qui nous révèle uniquement le nécessaire (la raison) parce qu'il y a ici liberté excluant le concept *à priori*, et qu'il faut se reporter non à *la loi de la pensée*, mais à la cause qui opère le changement. Ce dilemme lui-même fût-il un produit de l'illusion de nos sens, on pourrait tenter de considérer que ce qu'il y a de vrai justement dans ce fait que le non-variable étant néanmoins un composé de nouveau devient par là un objet de connaissance synthétique, est seulement pour nous incompréhensible. On serait ainsi transporté d'un bond au delà de toute sphère de la pensée humaine et de la représentation, sur un terrain inaccessible à toute expérience où possibilité de vérification. Mais ce moyen de tourner la difficulté ne serait nullement conforme à l'esprit de Kant. Il ne rejette en effet que les formes de la perception sensible, et nullement la loi logique de la contradition. Nous avons déjà montré qu'abstraction faite du temps et de l'espace et en ne se reportant qu'à la loi logique de la pensée, connais-

sance synthétique et changement s'impliquent l'un l'autre et qu'au contraire la connaissance synthétique et le pur absolu invariable de la raison érigée en source et centre de tout sont entre eux contradictoires, autrement dit s'excluent. Il est donc très-naturel que ce grand penseur, qui, par la rigoureuse discipline qu'il impose partout à son génie, mérite incontestablement le premier rang parmi tous les philosophes rationalistes dont il est à la fois le plus profond et le plus honorable, ait été conduit par ses recherches à reconnaître que la raison ne procure dans l'ordre expérimental aucune connaissance synthétique. Si néanmoins il se contredit en pratique, l'illusion provient uniquement ici de la confusion suivante : Notre sentiment du devoir, l'impulsion de la conscience, l'attrait de notre volonté précèdent en nous en réalité toutes les impressions sensibles ; il y a donc en ce sens un *à priori* qui certainement aussi a virtuellement un caractère synthétique puisqu'il pousse à des actes déterminés, implique des conditions particulières et dénote sûrement un rapport avec Dieu, avec la vie future et le bonheur qu'elle comporte. Cette impulsion de la conscience n'est pas la raison ; c'est une force ayant une virtualité réelle par elle-même et qui opère l'acte et le changement, mais n'agit nullement dans un sens purement logique ou selon le mode de la raison. Cette impulsion qui, venant du fond de la conscience, échappe aux influences de l'ordre visible et s'élève au-dessus d'elles, n'en est pas moins une forme initiale, sauf qu'elle est réalisée par une cause supérieure, antécédente, distincte d'elle. Toutefois le caractère justement de cette force, ce qui la fait être ce qu'elle est, cela seul peut lui faire obtenir la puissance synthétique d'engendrer d'elle autre chose ; je veux parler de l'élément réalisateur, de la vertu active, de ce qui en est le propre en un mot. Tout cela est nié par Kant et tenu pour illusion. Ce qu'il laisse à la place subsister en elle comme la constituant véritablement, le concept d'où s'élimine entièrement l'*à priori*, n'a pas la vertu synthétique. Il utilise ainsi le réel comme premier moteur (dénié par lui) pour attribuer sa force à la pensée qui ne saurait par sa nature l'avoir.

De là proviennent les inconséquences de sa raison pratique,

parmi lesquelles nous en relevons principalement trois : 1° il déduit de la raison pure une loi réelle des mœurs ; 2° il fait ordonner par cette loi morale non-seulement des actions, mais encore des états nécessaires ou permanents, et, finalement, 3° il en fait dériver non-seulement des *connaissances pratiques*, mais encore des notions spéculatives. Justement, le monde de l'action qui va nécessairement au delà des lois de la pensée toutes les fois qu'il s'agit de reconnaître un fait actuel, était nécessaire à Kant pour la connaissance de ce qui *doit être produit*. De même que toute idée ou représentation, tout commandement doit avoir également un objet, et cet objet, l'action, le fait humain, rentre dans l'ordre réel qu'il tient pour celui de la phénoménalité purement contingente, et en reproduit sous tous les rapports le caractère. Mais il ne saurait être par là mis obstacle à ce que l'essence de la raison pratique elle-même ne nous apparaisse sous un tout autre aspect que celui que lui imprimerait cette contingence phénoménale, c'est-à-dire comme devoir moral, libre production de quelque chose de nouveau. La loi rationnelle de l'*universalité et de la nécessité* peut aussi peu être un *commandement pratique* que les catégories ou conditions de l'aperception une connaissance. Lors donc que Kant donne à cette loi rationnelle une formule telle que celle-ci : *Agis de telle sorte que tous les êtres raisonnables puissent subsister d'après ce mode d'agir*, il a par là fait appel au monde tout entier de la contingence phénoménale et tenu ici pour vrai ce qu'il déniait dans la philosophie spéculative. Car l'existence d'être vivants, d'être capables de se maintenir les uns à côté des autres ou de s'entre-choquer et combattre mutuellement, reste étrangère à la pensée pure. Une blessure donnant la mort, une suppression de nourriture causant la faim qui n'est qu'un état passager, bref, la *continuation ou la destruction de l'être*, impliquent déjà en elles-mêmes le changement. La vérité suprême et le couronnement du système, la *justice universelle* implique l'action véritable, l'action pleinement libre, le changement. Ce qui est dénié en principe est donc fourni ici par l'analyse. Mais comment la raison pratique, eu égard même à la nécessité d'avoir recours à l'expérience, pourrait-elle aller au delà des *limites de l'expérience possible* et

par suite, comment arriverait-on au vrai ? Admettons qu'elle n'appelle point à son aide l'expérience : on ne se trouve plus qu'en présence de la loi de l'universel et du nécessaire, qui dans ses prescriptions implique comme résultat qu'une chose ne se détruise pas elle-même : cette chose se réduit à son tour à n'être qu'une forme de l'unité d'essence inhérente justement à la raison théorique. Que la pensée soit toujours la pensée, voilà ce que pourrait être l'unique objet de l'impératif.

Si la raison est la cause des prescriptions pratiques et, partant, détermine *leur contenu*, elles ne s'adressent, comme on l'a montré plus haut, qu'à l'individu dont elles doivent régler les actions.

Mais chez Kant, leur objet se renferme dans la réalisation de conditions générales, telles que la formation immédiate de l'Etat avec toutes ses institutions, avec la justice rétributive et répressive. Kant concède que ce règlement, appliqué aux *actes de l'individu*, est en contradiction avec le caractère primordial de la raison, qu'elle n'arrive que successivement et par voie graduelle à élargir *à priori* les limites de son cadre par l'admission de semblables postulats ; cet élargissement a besoin de recourir à un monde situé hors de nous, n'est point l'œuvre de la raison, mais *bien de la force réelle* qui nous vient du devoir.

Par un semblable élargissement, Kant en arrive finalement à ce point de tirer de la raison pratique des résultats spéculatifs. Je veux parler de Dieu, de l'immortalité, de la justice universelle, au sujet desquels la raison pratique ne saurait faire entendre que nous en opérions la réalisation ou qu'ils aient une existence nécessaire, mais simplement qu'ils existent en fait; en quoi cette raison, contrairement à sa propre essence, ne s'appliquerait pas à la *production d'objets nouveaux*, mais à la *connaissance d'objets déjà existants*. Kant s'appuie ici sur sa négation du temps et du changement; car, avec cette négation, disparaît en réalité la différence entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique; avenir et présent, devoir et être ne font qu'un. L'acte, le choix qui déjà, dans le langage ordinaire, sépare l'élément pratique de l'élément spéculatif, voilà justement ce qu'on sacrifie comme

non vrai. C'est ici avant tout que devait ressortir le plus tout ce que le système offre en lui-même de contradictoire. La raison implique-t-elle des états ou concepts soumis au temps et au changement, Kant tient pour vrai ce qu'ils demandent (*le futur réel, ce qui dépend du choix*), mais non la réalité de l'accomplissement, comme l'indiquerait cet exemple de l'existence en fait de tel état. La raison implique-t-elle des états ou concepts de l'autre espèce non soumis au temps et au changement, Kant ne reconnaît pas seulement la condition qui leur est logiquement inhérente, mais encore la réalité inévitable de leur accomplissement, et cite, à titre d'exemple, Dieu, l'immortalité, la justice universelle. Il eût dû dire ici : La raison implique l'Etat, la répression pénale, Dieu, la justice universelle et ce qu'ils demandent, *cette nécessité de leur contenu* est vraie et le serait par cela seul qu'ils sont imposés par la raison qui ne saurait avoir d'autre mesure de la vérité qu'elle-même. Mais quant au point de savoir s'ils existent en fait, c'est une question avec laquelle la raison pratique n'a rien à démêler. Ou bien encore il devait dire : Ce qu'exige la raison pratique existe par cela même aussi nécessairement. Mais, dès lors, ce n'est pas seulement Dieu et l'immortalité qui suivrait de là, mais encore la *conformité absolue à la raison* de nos actions ; et ceci est évidemment contredit par la réalité.

Telle est l'attitude de Kant vis-à-vis du dogmatisme rationnel, aussi bien vis-à-vis du dogmatisme conséquent de Spinosa que vis-à-vis de celui de l'école de Wolf, aussi vague qu'arbitraire. Ces systèmes font découler le *monde changeant actuel* de ses lois logiques invariables. Kant montre tout ce qu'a de contradictoire une semblable admission, mais il n'échappe pas lui-même à cette contradiction, alors qu'il déduit à son tour de *prémisses analogues* un monde moral qui implique également en soi acte et changement.

La critique de Kant avait au fond pour conséquence d'inaugurer un nouveau système, lequel devait sortir de la contradiction de la pensée pure et du monde réel. Aussi devait-il appliquer tous ses efforts à mettre nettement en relief ces oppositions. La philosophie rationaliste était par là, non-seulement

amenée à se rendre compte de son entreprise, mais aussi elle avait un caractère plus profond par suite de cette nécessité d'analyse, la raison se prenant elle-même pour l'objet de ses réflexions. Les anciens systèmes considèrent le monde dans lequel ils ont transporté implicitement la pensée ; Kant considère la pensée elle-même. Pour tout dire, il s'élève à une philosophie transcendentale, la vraie philosophie qui arrive à se connaître elle-même en s'assimilant ses objets et à se rendre compte de sa fonction et des moyens par lesquels elle la remplit. Cette sage séparation de la faculté de connaître et des objets fait naître nécessairement un nouveau problème philosophique. Comment est-il possible, en principe et d'une manière absolue, de connaître, et non pas seulement de connaître le vrai existant? Comment s'unissent ces deux mondes séparés, la raison et les objets qui sont hors d'elle, de manière à ne former, par leur concours, qu'une *représentation*, fût-elle erronée? Une semblable question a ses racines les plus profondes dans le caractère de la philosophie abstraite et du principe subjectif. L'homme qui, par sa nature, se détache si complétement du monde, doit se demander comment ce monde peut néanmoins susciter ce luxe des représentations? Cette question a déjà son retentissement dans les recherches de Descartes, de Spinosa, et de Leibnitz sur le mode d'union du corps et de l'âme : tout l'effort de la philosophie se concentre en elle aujourd'hui. Toute autre question telle que celle de Dieu, de l'immortalité, de la liberté, qui doit finalement aussi être résolue et dont Kant lui-même fait l'objet principal de sa tâche, est mise par suite pour le moment à l'arrière-plan, ou plutôt refoulée. Le développement ultérieur de la philosophie dépend de la solution du problème en question et il semble que l'humanité ait atteint son but, alors qu'elle se peut expliquer comment elle en *arrive* à se *représenter quelque chose* (1).

L'explication qui se présente d'abord et à laquelle Kant

(1) Ce problème nous paraît avoir été examiné de même sous toutes ses faces dans l'ouvrage de Deutinger, *Le Principe de la philosophie moderne et la science chrétienne (Note du trad.).*

commence par suite le premier à se rattacher, c'est celle-ci : Les choses opèrent des impressions sensibles sur nous ; nous leur prêtons la forme rationnelle, et le concours du double élément fournit la représentation. Mais un examen plus attentif fait ressortir l'insuffisance d'une semblable explication. On était ainsi conduit au système de Fichte. L'impression sur les sens, en effet, est entièrement étrangère à la raison purement physique ; elle ne saurait donc, quelque extension qu'on lui donne, *rentrer dans l'ordre intelligible*. Autant faudrait-il dire qu'il se pourrait aussi bien, par des moyens tirés de l'ordre matériel, former une pensée. Un être n'est point une pensée et ne saurait jamais en devenir une ; et la forme de la pensée ne peut être affectée que par une pensée, non par un corps et une impression corporelle. L'union des deux choses en une représentation est donc impossible. Kant a ici, dans la raison spéculative, conquis par voie d'usurpation non la vérité expérimentale de la représentation comme dans ses déductions pratiques, mais la pure *existence de celle-ci dans l'esprit*. A quoi tient-il qu'il ne puisse établir aucun lien entre la raison et les choses, alors que ce lien existe néanmoins en fait comme le prouve l'expérience ? Cette impuissance s'explique (1), d'après Fichte, par cela seul que Kant considère la raison comme forme passive, partant comme constituant elle-même un être. Un être et tel autre qui lui est opposé resteront toujours séparés l'un de l'autre. La raison devait être conçue comme active, et non comme consistant dans les déterminations et lois logiques, en un mot comme entendement ou intellect actif. C'était la condition première pour expliquer la manière dont s'opère l'union entre la raison et les choses ; l'explication à donner, voilà à son tour le problème que dut se poser Fichte en présence du résultat auquel était arrivé le système de Kant. La philosophie précédente a cette conviction absolue que la raison seule fournit la vérité. Kant suit cette conviction, mais ce qu'elle implique que la vérité

(1) Cette transition de Kant à Fichte se montre de la manière la plus saisissante dans les articles que ce dernier fit insérer dans son journal philosophique et celui de Niethammers.

n'est point inhérente aux choses, il l'a formulé en même temps à sa manière. La vérité des êtres ne lui apparaît que comme voilée, ce qui revient à dire que si les êtres étaient connus dans leur vérité, on comprendrait forcément qu'ils ne sont rien que raison, en d'autres termes, qu'ils ne sont pas, que la raison seule est. Kant a posé ainsi le principe sans s'en rendre pleinement compte. Fichte n'eut besoin que de l'analyser et d'en poursuivre les conséquences. Il a par là aussi, d'un autre côté, achevé ou complété son explication de la représentation intellectuelle. Cette explication, c'est que la raison est aussi *bien les formes logiques que les êtres* et qu'elle n'est les deux à la fois que parce qu'elle les produit activement. Qu'on analyse, par exemple, le rapport de cause à effet qui appartient à la raison et non à l'expérience; on voit qu'il implique par lui-même ce résultat qu'une chose, un être quelconque, en produise un autre. La raison pure implique donc par elle-même la réalité des objets, tandis que séparer, comme fait Kant, cette réalité des objets pour s'en tenir à leur existence idéale, est inadmissible. La transition inévitable de l'élément formel de la raison à la réalité de l'objet qui est hors d'elle démontre bien plutôt que, pas plus que le dernier, cet élément ne constitue un être séparé, qu'en réalité il n'y a pas ainsi deux choses à part, mais qu'il existe simplement des produits d'une activité s'appliquant aux deux simultanément et sans division. Il n'y a donc plus lieu de se demander comment, par le moyen de la faculté de connaître et de l'élément objectif, il est possible de se représenter et de connaître quelque chose. Car il n'y a ni élément de ce genre, ni faculté *propre de connaître*, mais simplement concours de la représentation et connaissance.

La marche du rationalisme dans ce sens était ainsi inévitable, dès lors qu'il s'appuyait sur ce qu'il n'existe hors de la raison aucune vérité et qu'il devait néanmoins faire comprendre la possibilité d'une représentation.

CHAPITRE IV.

DOCTRINE JURIDIQUE DE KANT.

Kant poussa résolûment à bout le caractère rationaliste de l'éthique et du droit naturel et le mit en pleine lumière. Il met aussi nettement à part dans le domaine de la pratique tout l'élément empirique, tout ce qui provient d'autres objets que de la loi logique elle-même, et y cherche uniquement l'objet du moral. Tel est le rôle qu'il prend dans le développement de la philosophie morale et du droit.

Il se rallie sans hésiter à l'opinion de Grotius et à ce qu'il appelle la *perseitas* du bien, sans distinguer entre le *principium cognoscendi* et le *principium obligationis*. Dieu peut bien être représenté comme première cause du caractère obligatoire de la loi, et d'un autre côté comme celui auquel tous sont tenus d'obéir, mais non comme auteur de la loi même. Celle-ci n'est et ne saurait être que la raison ; autrement la loi serait accidentelle ou contingente (1). Dieu est si peu l'auteur de la loi qu'il est plutôt lui-même régi par elle. Dieu ne saurait lui aussi agir autrement que d'après une règle ; il ne saurait considérer et traiter d'autres êtres raisonnables que comme but et non comme moyen. Il est censé partie intégrante du royaume des buts, bien que, comme chef de ce royaume, il n'ait pas une souveraineté effective et qu'il ne puisse rien ajouter au contenu et au fondement de la loi morale (2). Ce n'est ainsi au bout du compte, à proprement parler, que le roi constitutionnel du royaume de la raison. Kant explique d'un autre côté avec précision et clarté ce que ses devanciers ne faisaient entendre qu'obscurément ; je veux dire que les rapports et relations de la vie (tels que Dieu et non la raison les a faits) n'impliquent aucune morale, laquelle n'a sa source que dans le fond le plus intime de notre pensée, une fois que celle-ci s'est affranchie

(1) *Principes de la métaphysique de la doctrine du droit*, l. II, 1re édit., 1707 ; 2e édit., p. 28.

(2) *Métaphysique des mœurs*, 1re édit., p. 74, 75, 85.

par l'abstraction de toutes les impressions du dehors. De cette source la morale pénètre dans les actions et partant dans les rapports. Donc pour Kant, il n'y a pas à se préoccuper de ce qu'est en lui-même l'acte individuel qui prend possession du monde réel, est conforme ou contraire aux lois de ce monde, mais seulement des *règles générales conçues en elles-mêmes sans égard au présent*, *des principes* dont tout acte implique comme terme la non-contradiction. Ici se montre le résultat auquel tendaient les essais de Grotius et de Puffendorf, alors que le premier soutient que les lois morales n'auraient pas la certitude de celles de la géométrie (1), parce qu'elles ne sauraient faire abstraction de l'élément matériel ou objectif, tandis que le second cherche à établir l'exactitude mathématique de ces mêmes lois et attribue ce qu'elles présentent *nécessairement d'instable* aux rapports eux-mêmes, de telle sorte que la loi morale n'est nullement affectée de cette instabilité (2). Puffendorf était donc déjà imbu, quoique moins nettement que Kant, de ce principe que la morale ne repose que sur la règle et non sur l'action.

Kant élimine dans le même sens les *mobiles de la volonté*. Il n'y voit nulle part apparaître le motif moral, alors que la volonté est déterminée par un objet hors de la pensée, tel que le plaisir, le besoin, le penchant, l'amour. L'unique motif moral est le respect de la loi, en tant qu'il s'agit de la loi rationnelle. Les actes louables inspirés par l'amour de Dieu ou des hommes sont aussi peu moraux que ceux inspirés par l'ambition et l'intérêt personnel. Penchant et amour, bien loin de renforcer la qualité morale de l'action, lui sont plutôt contraires. C'est ce que fait ressortir avec pleine raison l'épigramme de Schiller :

« *Je fais du bien à mes amis : mais je le fais malheureusement par inclination naturelle, et je déplore ainsi souvent de ne pas être vertueux.* »

Finalement pour lui aussi le contenu de toute morale n'est que la loi de la pensée, la loi logique. Ses prédécesseurs,

(1) Grotius, liv. II, chap. 23, § 1.
(2) Puffendorf, *Jus natur.*, l. I, c. 2, § 9.

même des philosophes comme Leibnitz., font de tout ce qui doit exister une nécessité de la raison et ils arrivent tout de suite à trouver le contenu du bien dans l'amour, l'humanité, l'équitable récompense et punition, sans savoir et expliquer comment ce bien est inhérent aux lois de la pensée ou même ne fait qu'un avec elles. Mais Kant n'admet comme morale rien qu'il ne démontre être tout au moins inévitablement impliqué par les lois de la pensée, et élimine par là sans réserve tout ce qu'il sait clairement ne pouvoir se prêter à une semblable démonstration. La loi morale doit, d'après Kant, être catégorique, non hypothétique ou subordonnée à telle ou telle donnée expérimentale. Elle doit donc, par cela même, être purement *formelle*, c'est-à-dire n'avoir ni objet, ni *critérium*, ni *matière propre*. La loi des mœurs n'est donc en d'autres termes que la loi de la pensée; *universalité et non contradiction*. Elle peut se formuler en ces termes : agir d'après une maxime qui, *érigée en loi générale*, *ne se contredise pas elle-même* (pour mieux dire) qui, *observée comme loi générale, n'exclue point l'état social inhérent au monde réel*; ou bien encore ou pourrait adopter cette autre formule : *agir d'après un but catégorique*, c'est-à-dire qui ne soit pas posé à plaisir, mais que tout être raisonnable doive se poser. Mais comme il n'y a qu'un but de ce genre, la raison, ou ce qui constitue l'être raisonnable lui-même, de la formule se tire cette déduction : Tu dois reconnaître comme but l'être raisonnable aussi bien toi-même que les êtres raisonnables autres que toi (Kant confond ici, sans s'en douter, la raison, les lois de la pensée, la logique et ce qui constitue l'être raisonnable, la personnalité, *le sujet réel*. Sur ce fondement il construit le monde moral qui est pour lui un royaume des buts : tous les êtres raisonnables se posant comme but, que chacun se traite uniquement soi-même ainsi que les autres comme but et jamais comme moyen. D'après tout cela, le bien, ainsi que Kant le fait lui-même énergiquement ressortir, n'est point une idée originaire qu'aurait par nécessité la pensée, mais plutôt il ne s'obtient lui-même qu'autant qu'on le déduit de la loi de la pensée. De même aussi, dans la doctrine juridique, la liberté extérieure est dès l'origine censée contenue dans l'essence de la

raison, dans l'idée de l'absolu, du général et du nécessaire. Cela s'opère de la manière suivante : l'essence de la raison consiste en ce qu'elle-même, c'est-à-dire sa loi de la nécessité, soit dès l'origine le principe unique efficient de l'action. Pour cela il est nécessaire que la volonté ne soit pas réellement déterminée par les impressions du monde extérieur : d'où il suit comme postulat qu'elle doit avoir la possibilité de ne pas être déterminée par ces impressions, (*liberté de la volonté*). Ces impressions et influences extérieures sont de deux sortes : les besoins et passions que recèle l'être intérieur et la force extérieure. La pensée doit surmonter les deux pour être l'absolu. Dans le premier cas elle se pose comme morale, dans le second comme loi de droit. La morale est donc une loi qu'on s'impose intérieurement, une contrainte qu'on exerce sur soi-même ; la loi juridique est une loi régissant les rapports externes, autrement dit avec autrui, laquelle implique la suppression de tout obstacle provenant d'une force matérielle, ou, pour mieux dire, la contrainte exercée sur autrui (1). Mais une fois l'idée de la liberté extérieure obtenue par le moyen de la raison, on est amené par voie de suite à se demander si une semblable idée serait contredite par ce qu'on pourrait considérer comme *son contraire.* par l'idée d'une organisation permanente, protectrice de cette liberté ; et c'est seulement à cette condition que celle-ci est reconnue, comme l'implique par exemple la possibilité de garantie inhérente à la possession de tout objet extérieur, qui par sa nature est entièrement à la disposition de l'intéressé. Rien donc de plus injuste, en d'autres termes, rien de plus contraire à la raison qu'une maxime d'après laquelle si elle était loi, un objet sur lequel la volonté a plein pouvoir devrait en soi rester sans maître. Kant est donc ici d'accord

(1) Ce n'est point le sujet envisagé dans son activité raisonnable, dans la fonction *à priori* de la raison qui est contraint par la loi juridique comme dans la morale, mais bien plutôt autrui. C'est ainsi que la raison, en dictant l'une et l'autre loi, alterne entre les sujets auxquels elle s'adresse. Ceci ressort de l'inconséquence plus haut relevée que Kant fait ordonner par la raison des *états objectifs*. Son commandement peut ici se formuler ainsi qu'il suit : « d'un côté, tu dois surmonter les convoitises ; de l'autre, il ne doit point se faire dans la réalité que tu sois forcé. »

avec son siècle qui sapait par la base tout ce qui n'avait pas une nécessité rationnelle absolue. Les institutions du droit féodal, l'Eglise qui chez les anciens ont leur place marquée dans le droit naturel, en sont bannies. L'économie nationale tombe et ce qui se rattache à l'impôt reste uniquement dans la sphère de la protection des droits. Kant est le premier qui en théorie déduise comme moyens de réaliser cette protection les établissements non dérivés de la liberté, mais indispensables à tout Etat, tels que l'assistance des pauvres, l'enseignement, la défense de l'immoralité publique, la police prise dans son sens le plus large et le plus vrai, les conditions se rattachant à la fonction du sacerdoce. Dans cette voie il a été suivi par tous les hommes d'Etat des temps modernes et docteurs du droit naturel.

Sans doute, Kant, en reconnaissant le monde phénoménal à côté de la raison, arrive à trouver les lois en ramenant toute la série des phénomènes divers à une loi rationnelle générale; aussi est-il soumis à la même nécessité que les autres, celle non-seulement de réduire à l'unité les objets de l'expérience, mais d'en prendre les résultats comme prémisses de la règle elle-même. Mais Kant est le premier qui comprend que la philosophie rationaliste ne se prête pas à un semblable procédé, et qui sait tout ce qu'en implique le principe rigoureux (*continuo ratiocinationis filo deducere*). Il fait donc tous ses efforts, bien que comptant peu sur le succès, pour démontrer qu'il n'a pas obtenu l'Etat par des moyens tirés ainsi de l'observation expérimentale (1).

Ce qui répond à ce développement du caractère abstrait de la philosophie du droit, c'est son changement de nom depuis Kant. Les anciens avaient admis pour principe, comme on l'a montré plus haut, un mobile de l'ordre empirique; les consé-

(1) *Principes métaphysiques de la doctrine du droit*, 2e édit., p. 192, § 32. Ce que Kant démontre ici *à priori* que les hommes se sont pas purement raison, mais qu'ils tombent aussi dans l'injustice de même qu'ils dévient dans les jugements, Puffendorf le démontre certainement avec plus d'autorité par l'expérience. *Quis est qui ignoret?* Puff., *Jus natur.*, l. VII, c. 1, § 10.

quences tirées de ce principe effectif, voilà ce qui était pour eux le pur rationnel. Par suite, ils avaient conservé, comme n'ayant cessé d'être conforme à la vérité des choses, le terme de droit naturel qui venait des Romains. Mais le principe de Kant est la rigueur logique, la nécessité de la pensée elle-même, et, à ce titre, ne saurait recevoir d'autre nom que celui de droit rationnel.

Kant, d'un seul coup, pousse à sa dernière expression le caractère rationaliste des lois morales, tandis qu'il ne fait rien qui seconde le développement du principe subjectif, mais plutôt contribue à l'enrayer; car l'homme agissant dans sa libre sphère d'action relève de ce monde des apparences dont il a été parlé et qui est tenu pour non véritable, et tout en admettant que, comme le monde de la vraie réalité, il soit soumis au principe de la nécessité Kant le subordonne à son monde supérieur, à la loi rationnelle. Cela se manifeste aussi bien dans la déduction scientifique des idées fondamentales que dans les résultats de sa doctrine juridique.

La liberté légitime n'est point inhérente à l'homme lui-même et ne découle pas de sa nature d'être vivant, mais elle découle de l'existence des formes de la raison et a pour objet de permettre que l'action soit conforme à une loi *à priori*, en d'autres termes, que la loi logique soit la cause première d'un monde intelligible. Elle n'est pas tant liberté de l'individu que l'idée de la liberté, de la liberté égale pour tous (maxime de la coexistence); donc elle est pour chacun dès l'origine limitée. Il existe une loi conforme au droit (suite de cette idée) avant toute convention, qui ne peut être que le corollaire des actes de la liberté individuelle. De cette idée, suit nécessairement l'Etat. Il est donc un impératif immédiatement et absolument exigé par la raison. L'autorité a aussi pour source cette idée rationnelle; son caractère sacré et sa force ne sauraient donc être révoqués en doute ou relever de l'arbitraire des hommes qui se meuvent dans la sphère contingente et phénoménale; de là l'horreur qu'inspirait à Kant la condamnation prononcée par les Français contre leur roi. De l'idée de l'égale liberté de tous, qui ne consiste pas dans la pure faculté, mais seulement dans l'égale limitation de tous, les uns par les autres, suit, en premier lieu,

la liberté (droit de l'homme en tant qu'être vivant), et indirectement une sphère libre qui lui est laissée et qui comprend ce qui n'est point défendu. La raison fait par là ici du droit de l'homme son droit propre ; ce droit suit d'elle et est pour elle qui le soustrait par suite, pour la plus grande part, au domaine de la libre disposition de l'homme, domaine dans lequel il pouvait uniquement se manifester.

Elle apparaît en outre comme étant investie de droits immédiats et prescrit aux hommes des devoirs forcés qui n'ont plus même pour cause l'idée de la *liberté générale.* Kant nomme l'humanité *ou l'homme en soi le sujet de ces droits*, par opposition à l'homme individuel rentrant dans l'ordre phénoménal ; c'est-à-dire que ce sujet est alors l'homme qui n'agit pas, mais qui est inévitablement déterminé par la raison, la loi logique elle-même. De ce droit de la raison, bien qu'ils n'en suivent pas d'une manière immédiate, sont déduits les devoirs de la famille, ceux entre époux, entre parents et enfants, qui ne proviennent pas évidemment de la liberté des individus ; et ils ne sauraient par suite aussi, d'après Kant, être omis dans les rapports qu'implique la loi de réciprocité. Ce droit de la raison appelle la peine à titre de sanction. La peine est donc, non le moyen d'empêcher que les hommes ne soient lésés à l'avenir, mais une suite nécessaire de la raison, qui serait d'ores et déjà immédiatement compromise par la suppression de la peine. La loi de la non-contradiction, de l'égalité proportionnelle, a droit de subsister, et ce droit maintenu est justement le *talion*. La non-punition du crime serait justement ce qui va contre la loi rationnelle, une violence faite à l'homme vivant (*1*). Le droit de la raison érige encore en violation du droit des actes qui ne

(1) C'est ce qu'on peut le moins comprendre, et Feuerbach croit par suite devoir admettre, en présence de cette théorie du talion, que Kant était déjà très-*affaibli* par l'âge alors qu'il écrivait sa *Doctrine juridique*. Il est naturel que les conclusions tirées du principe rationnel purement objectif de Kant n'aient pas été comprises, le développement de la doctrine ne pouvant s'arrêter là, mais devant se poursuivre dans le sens purement subjectif de Fichte, pleinement adopté par Feuerbach dans ses vues sur la peine. Compar. Link, *Du droit actuel de notre époque comme étant la base des théories du droit criminel.*

violent celui d'aucun homme vivant (les péchés contre nature). De même aussi c'est seulement l'homme en soi (la raison) qui, comme représenté par l'assemblée nationale, concourt à l'œuvre de la justice et édicte, par exemple, la peine.

L'existence de deux principes du droit de la raison et du moi apparaît, dans le système de Kant, pleinement logique puisqu'ils répondent à ses deux mondes opposés. Il est par son système pleinement en mesure de contenir le développement des contradictions qui abondent dans le droit naturel et peut à ce titre passer pour le vrai représentant de ce droit. Par là s'explique l'adhésion générale qu'il trouve de son temps, l'autorité qu'il possède encore aujourd'hui chez tous les représentants de la philosophie abstraite du droit. Sa doctrine du droit ressemble à l'équilibre momentané d'un corps sur le point de tomber, équilibre qui retarde la chute en le faisant tenir en quelque sorte *suspendu ou en l'air*. Le renversement réel s'opéra seulement avec Fichte, qui par suite aussi trouva moins d'adhérents.

La justification de son système n'implique nullement celle du principe lui-même. Le droit de l'homme tel qu'il existe dans le monde réel et celui de l'homme en soi n'ont entre eux aucun lien d'union, aussi peu que dans le système tout entier le monde contingent et celui de la raison : on n'explique pas ici pourquoi il y a des faits contingents et accidentels et pourquoi tout n'est pas raison. Par suite il ne peut être posé des limites certaines pour déterminer jusqu'où, dans nos connaissances, s'étend la vérité et où commence l'illusion. On ne saurait non plus concevoir dans l'éthique pourquoi l'on admet la liberté de l'arbitraire de l'homme et non pas uniquement la liberté de la volonté (de la raison), pourquoi la contrainte, lorsqu'elle est impliquée par la raison, est subordonnée au bon plaisir de l'ayant droit, pourquoi il existe, en dehors de l'*homme* pris en soi, un droit qui reste encore propre à l'homme qui n'agit pas d'après la raison. Même ici il n'est donc pas possible de déterminer avec une exactitude absolue ce qui appartient à l'un et à l'autre, dans quelle mesure la raison doit limiter la liberté individuelle ou la laisser intacte; pas de principe supérieur aux deux pour poser à chacun ses vérita-

bles limites. Le droit de l'homme en soi exclut d'après son concept toute liberté des hommes tels qu'ils existent en réalité et *vice-versâ*. Kant ne saurait donc faire autrement que d'agir très-arbitrairement en faisant ici telle part à la raison, là telle part à l'homme. Il fait rentrer dans le système de libre action et disposition de l'homme, la propriété, tandis que d'après lui les rapports de famille relèvent de la raison. Il fait de l'Etat une condition nécessaire et néanmoins ne veut pas *sacrifier le contrat politique*. Pour que le souverain ait un droit illimité, il est nécessaire que chaque sujet lui-même, dans sa personnalité active, exerce en même temps une part de la souveraineté; ce n'est pas néanmoins la personnalité *réelle et individuelle de l'homme*, mais la mesure dans laquelle il représente la raison, qui agit au sein de l'assemblée nationale par le vote et qui concourt à l'administration de la justice, tandis que le sujet envisagé en lui-même est absolument différent.

Ce dualisme, cette contradition inhérente au fond du principe et dont le système tout entier était entaché, fit comprendre la nécessité de marcher en avant à la conquête d'un principe unitaire et pleinement logique : ce mouvement fut également secondé par les obstacles que rencontrait la liberté personnelle. Celle-ci, qui fut en quelque sorte l'âme de l'évolution, ne put recevoir que la première impulsion de la réaction de Kant qui, obéissant à l'esprit rigoureux de sa méthode, la fit dépendre de la loi rationnelle; mais, grâce à cette impulsion, elle s'élève résolûment au-dessus de cette loi. Kant mit au jour les difficultés insolubles inhérentes à la déduction de la loi juridique *de la raison*, l'impossibilité de faire découler de cette dernière le droit et la faculté d'agir individuelle, la question de savoir pourquoi la raison, — si c'est elle qui doit garantir la liberté par voie de contrainte, — peut employer la même voie pour d'autres buts et pourquoi elle protége ici les mêmes actions qu'elle défend ailleurs. Il était indispensable de cesser de faire de la loi rationnelle la *base de la liberté légale*, et de faire servir à ce *dernier but* l'homme tel qu'il existe réellement avec sa libre activité.

Le système de Kant devenait donc avec cette manière de voir une étape pour arriver à Fichte.

CHAPITRE V.

LE SYSTÈME DE FICHTE.

La raison est devenue chez Fichte autre chose qu'elle avait été dans la période philosophique antérieure. Elle n'est plus le contenu des déterminations ou lois de la pensée, mais l'être pensant, l'homme lui-même, en tant qu'il règle son activité sur ces lois. La raison est le *moi*, la *connaissance de soi*. C'est le plus haut point de la conviction rationaliste qu'il n'y a de raison qu'à cette condition, de raison qui mérite véritablement ce nom, point de vue qui diffère totalement de celui qui régnait autrefois. Il n'y a plus ainsi que la conscience de soi. L'être pensant est, par cela même, personnel; lui seul a de la réalité. Ce qui ne se connaît pas, la chose, y compris les formes mêmes de la pensée, n'existe pas, et qui pense autrement ne se comprend pas lui-même. Tel est le principe que Fichte pose résolûment comme premier et dernier résultat de son système. Sans doute notre propre connaissance paraît elle-même rendre témoignage de l'existence des choses matérielles qui *ne se connaissent pas*, mais c'est là une illusion. Les choses ne sont pas en réalité, elles ne peuvent donc opérer en nous une représentation d'elles-mêmes; mais notre conscience seule est, et c'est parce qu'elle se représente les choses qu'elles sont; elles ne sont donc pour nous qu'en tant que représentation, mais non comme être en soi ou pour soi. Se demande-t-on pourquoi nous nous les représentons, bien qu'elles ne subsistent pas en elles-mêmes hors de nous et pourquoi nous avons ici le sentiment que la représentation est forcée? Voici la réponse : C'est justement la loi de la connaissance, ou, pour parler plus exactement, celle-ci implique par elle-même la représentation des choses. Ceci ressort de l'observation de soi, qui est le point de départ et la condition préalable de la philosophie. Je ne me connaîtrai absolument d'aucune manière, ce qui équivaut à dire que je n'existe pas, sans que je me représente un objet, soit même mon propre moi, comme quelque

chose de distinct de moi. Cet acte n'est pas chose de la *conscience*, *qui existait déjà avant lui ;* mais la conscience ne commence plutôt qu'avec lui ; je me replie dans cet acte par lequel j'ai posé l'objet et je me distingue (comme subjectif) de ce que je me suis opposé (objet), quoique cet opposé ne soit pareillement rien autre que le moi, puisqu'il n'est en réalité que mon activité même. Le sujet et l'objet ne sont donc tous deux que le moi unique dans son action, et constituent l'identité de la connaissance propre, et cela n'a lieu qu'autant que le moi réalise son activité sous ce double mode opposé, devient *sujet-objet*. Cette double unité, l'activité qui pose les objets (le moi réel) et celle qui les contemple et les distingue d'elle (le moi idéal), en tant que toutes deux sont inséparables l'une de l'autre, *constitue la raison*. Les objets ne peuvent donc rien être *hors d'elle*, puisqu'elle implique par sa propre idée *ce qui les pose*. Je dois poser les objets avant toute expérience ; car avant de les avoir posés, *je ne suis pas*, ce qui équivaut à dire : il n'y a aucune expérience, c'est-à-dire point de représentation qui soit opérée par des causes existant hors *de qui représente ;* il n'y a que l'activité qui, suivant sa nature, pose les objets et les contemple, la raison ; c'est elle qui constitue l'unique être. Les effets de la loi de cette activité n'apparaissent comme sphère expérimentale que pour la connaissance non philosophique. Le mode dont le moi s'oppose à lui-même et s'en distingue est multiple et c'est de là que surgit la diversité du genre de représentation. Il faut distinguer avant tout deux modes principaux de cette activité : d'un côté, en premier lieu, vient l'acte qui pose les objets (le non-moi), et c'est lui qui détermine la contemplation (connaissance) de l'autre ; c'est la contemplation l'idée (le moi originaire) qui précède, et c'est la pose de l'objet qui se règle d'après elle (*activité*). Dans le premier cas, tout est nécessaire ; car la loi du moi, sans que je sache comment, opère ce résultat que je dois poser ces objets ; l'activité réelle est donc *nécessaire*. Dans le second cas, commence en moi l'*idéal*, la pure activité qui, par cela même qu'elle n'a point d'objet, peut choisir telle ou telle chose. *Je suis donc* libre. L'idée de l'activité implique donc que le *moi pur*, le *moi libre* ne soit en aucune manière déterminé en fait à agir par

un objet, mais qu'il détermine *plutôt* l'*objet* par ses propres lois. C'est là le devoir.

Poser les objets est impliqué en principe par la connaissance de soi ; c'est ce que Fichte, comme nous venons de le voir, a cherché à démontrer. Si l'on doit admettre qu'il n'y a ni objet hors de nous, ni expérience véritable, il reste à montrer comment la connaissance de soi est forcée, par la loi de sa propre activité, à se représenter justement tels ou tels objets, et sans doute tous ceux que chacun se sent tenu de se représenter ou qui existent hors de lui, suivant une manière de voir peu philosophique. Le monde expérimental tout entier doit être trouvé *à priori*, d'après la loi de la connaissance propre. Voilà donc en quoi consiste le système de Fichte : De la raison, il y a lieu de déduire ici, non-seulement la forme de la connaissance, mais encore sa *matière*, les objets eux-mêmes ; ce sont, non-seulement les règles éthiques, mais encore les rapports qui sont déterminés par elle. Que des plantes, des animaux, d'autres hommes existent hors de moi, que l'espèce se conserve par la procréation et mon corps par la nourriture que la terre me fournit, tout cela est impliqué par la connaissance propre, aussi nécessairement que la limitation des droits de chacun par les droits de tous, et *vice-versâ* des droits de tous par les droits de chacun (*le mariage*, *la propriété*). Car d'où me viendrait autrement la connaissance de tout cela, alors que je ne reçois en somme du dehors aucune représentation et ne puis en recevoir aucune, à supposer que les choses n'existent pas (1)?

(1) C'est en ceci seulement que, d'après ses principes, on peut faire consister le critérium du réel. Nous distinguons les représentations d'objets réels (chevaux, lions) d'êtres fantastiques (dragons, fantômes) par ce seul fait que les premiers existent dans l'ordre extérieur, tandis que les derniers n'existent que dans nos représentations. Chez Fichte, il n'en saurait être de même, puisqu'il fait tout exister seulement dans la représentation, et que, d'après lui, la seule différence entre ces deux ordres de représentation, c'est que les unes s'opèrent, d'après la loi de la connaissance propre, d'une manière nécessaire, tandis que les autres sont en dehors de cette loi et le produit d'actes arbitraires. Quant à l'autre question de savoir comment il se fait que, parmi ces objets qui forment nécessairement le cercle de notre représentation, je me représente justement avec nécessité ceux dont je me suis entouré (la maison par exemple, la rue où je demeure, les hommes qui

Cette tâche, que devait se poser inévitablement Fichte, a produit la plus grande admiration ; mais son éloignement de toutes les idées reçues, ainsi que sa tendance à aller contre l'état réel des choses, ne pouvaient que contribuer à empêcher l'expansion du système. Toutefois, si ridicule que l'entreprise paraisse et si inextricable qu'elle se montre pour qui n'est pas aveuglé, elle contient néanmoins cette vérité que la matière des choses et leur sage délimitation, les règles éthiques et les rapports pour lesquels elles existent ne sauraient être séparés les uns des autres, aucun n'existant isolément et tous étant également le produit d'un seul acte. L'erreur est seulement de tenir cet acte pour celui de la conscience humaine. Ce ne sont point seulement les objets extérieurs, mais les formes de la pensée elle-même que Fichte *déduit à priori*. Pendant que Kant dresse en quelque sorte une table des catégories, les dispose méthodiquement, Fichte eutreprend d'expliquer leur nécessité, de la faire découler de l'unique principe de son système, *celui de la réalisation actuelle et eontinue de la conscience du moi*, d'après la *loi du moi-non-moi*. Il se montre ici le prédécesseur de Hegel, qui n'admet pas non plus les catégories comme déjà existantes, innées, mais entreprend de montrer leur genèse comme étant inhérente au mouvement dialectique.

Fichte a fait entrer dans son système le *réel*, lequel n'est que l'élément qui reste après toute abstraction, le moi agissant, se connaissant ; et ce système en reçoit un cachet plus vivant.

L'ancienne méthode employée par l'école de Wolf, par les docteurs de droit naturel et Kant, était la *subsomption*. Elle repose sur ce que, hors de la règle rationnelle, de la majeure du syllogisme, il y a encore un autre élément, soi-disant la mineure, qui reste séparé. La fonction de la science est d'unir ces deux termes l'un à l'autre et de conclure. Fichte n'a pas deux moitiés de ce genre à unir, et peut s'en passer parce que son principe vivant a une action génératrice et produit hors de lui. La tâche de la science consiste pour lui non à réunir

passent justement dans la rue) ; cette question, à laquelle mène inévitablement son système, n'occupe pas un instant Fichte.

ce qui est séparé, mais à suivre dans ses deux mouvements indivisibles cette production. L'organe indispensable de la connaissance philosophique est pour lui l'intuition ; ce qui veut dire que celle-ci saisit en elle-même l'activité du *moi*, tandis que l'entendement chargé d'abstraire déduit de cette activité des caractères propres et imprime à leur ensemble ce cachet purement rationnel, cet état idéal et permanent, qui ne tient plus de celui de l'être vivant. Comme il est facile ici de le vérifier, partout où il reste encore une étincelle de vie et d'activité, les formes rationnelles ne suffisent plus à la connaissance, mais on exige une faculté pleinement active, qui ne sépare pas les éléments ou rapports simples, mais les prenne dans leur totalité, ce que nous nommons justement intuition. Pour mieux dire, le contenu de l'éthique est chez Kant la loi de la raison ; la liberté de l'homme, d'être déterminé par la loi morale, n'est que la condition préalable de l'accomplissement de cette loi. Chez Fichte cette liberté du moi de se déterminer par la raison qui n'est ici que l'*idée de son existence propre*, est précisément ce contenu des lois morales. Le devoir est donc le moteur de l'activité propre absolue. La liberté légale n'est donc plus une suite de ce que commande la raison, mais bien plutôt un acte immédiat par lequel le moi se pose comme libre. Le lien qui tient réunies les différentes sphères d'action est ainsi, d'après Kant, purement logique. La loi rationnelle implique les formes de *la connaissance*, les lois qui président à l'activité et le commandement de la liberté légale. Chez Fichte, ce lien est *réel*, vivant, le moi actif *connaît* ; il est déterminé par soi à la morale, se pose comme libre.

Ce système répond à l'intérêt prédominant de la philosophie moderne : Le monde n'impose plus ici à l'homme aucune nécessité de se représenter les objets déterminés et de reconnaître des lois. La nécessité est seulement en lui et dans la nature de sa connaissance. Il ne fait tout ceci par aucun autre motif que parce qu'il est ; rien ne le lie que son propre être (ressemblance à Dieu) ; de l'autre côté, l'intérêt de la logique rationaliste est satisfait, en ce sens que tout ce qui existe est tellement impliqué par l'idée de la connaissance propre, qu'il ne saurait être éliminé de la pensée ; mais c'est là justement au fond ce qui

réduit à néant cette première satisfaction ; car l'homme, bien que dégagé de tout monde extérieur, a un maître inexorable dans la loi logique de sa connaissance. On peut lui dire *à priori*, d'après cette loi, quels objets il doit se représenter, quelles conditions il doit remplir ; et cette loi ce n'est pas néanmoins lui-même ; car bien que ce puisse être sa nature, ce n'est pas néanmoins sa volonté. Il n'a rien gagné à l'échange. Néanmoins c'est le point le plus élevé qui pouvait être atteint pour la liberté humaine ; car que l'homme se crée à son gré les objets et les lois morales, que par suite sa libre volonté soit la cause première des représentations et du précepte, c'est ce qui ne saurait être prétendu, parce que c'est en contradiction avec les lois incontestables du monde réel. Le plus extrême était de représenter la loi nécessaire de sa connaissance comme la cause, et c'est seulement une satisfaction apparente, un avantage peu réjouissant : Par suite aussi, dans ce système, on voit éteindre l'étincelle de vie chaque fois qu'elle est prête à se rallumer, semblable au dieu grec qui dévore ses enfants au fur et à mesure qu'ils naissent. L'acte général de la connaissance est conservé par le moyen de l'intuition et est chose tombant sous l'expérience, de telle sorte que son *existence* seulement et non sa *nécessité* se puisse démontrer. Mais cet acte prend immédiatement le caractère d'une idée, et, comme dans les autres systèmes, fait place à ce qui se déduit de l'impossibilité du contraire. On abonde pleinement par là dans le sens des règles de Spinosa. Le *moi* est la substance et le monde ses affections nécessaires. Ce n'est point l'activité du *moi* qui produit ce monde comme on pouvait le croire chez Fichte, mais il est impliqué par l'idée de la connaissance propre, et sa réalité n'existe que conforme à ce qu'est cette idée.

Pour le fond de la doctrine, Fichte est entièrement opposé à Spinosa. Il met en lumière l'illogisme du rationalisme objectif. La loi du monde impersonnelle ou l'être universel de Spinosa n'est pas, par cela seul que l'être individuel et conscient existe. Telle fut la marche de la philosophie abstraite. L'affirmation du panthéisme logique par Spinosa, le procédé de l'école de Wolf de tout démontrer par les lois de la pensée

poussèrent Kant à examiner si la corrélation et l'harmonie de fait entre les êtres répond au *nexus* logique ou de la raison qui les unit entre eux, par suite à séparer la pensée et ses objets, ce qui conduit immédiatement à se demander à quel signe on peut les reconnaître. Et ceci amenait avec Fichte à comprendre qu'il n'y a de personnalité qu'avec la pensée active seulement, et par suite à rejeter le panthéisme logique conçu à la façon de Spinosa. Fichte prit le contre-pied de Spinosa, voulant remplacer le rationalisme objectif par le rationalisme subjectif qu'il développe dans toutes ses conséquences. Kant ramenait tout déjà naturellement à l'être pensant, à l'exemple de l'école de Wolf, qui l'avait devancé dans cette voie en faisant converger la multitude des perceptions diverses vers un point central, la raison, qui en était en quelque sorte l'unité. Mais d'un autre côté il détache la *raison de soi* et la traite comme puissance *objective* indépendante. Chez Fichte la raison ne subsiste que sous la *forme de moi*. Ce moi est donc véritablement et absolument l'unique principe générateur, il est le Dieu et il est le monde comme la substance chez Spinosa, et on ne saurait réellement distinguer entre l'un et l'autre unis en lui indivisiblement ; car il ne cesse pas d'être lui-même en s'imaginant le monde (dans les deux sens) et le monde n'est que sous cette condition d'être le produit de l'activité du moi.

Mais au fond, à parler clairement, cela revient à cette conception stupéfiante qu'il n'y a d'être que le *moi*, l'individu tel qu'il est dans l'acception *véritable du mot*. Je suis donc le monde entier, et si je cesse d'être et d'agir, que je meure, il n'y a plus rien. Fichte ne saurait admettre qu'il existe plusieurs êtres conscients. Comment ces *moi*, différents entre eux pourraient-ils être en concours, agir les uns sur les autres et apporter au *moi invividuel* la conscience de son existence? Tout non-moi n'est donc en vérité que *moi*. Ma représentation d'autres hommes ne saurait, comme toutes les autres, être opérée par l'existence de ceux-ci ; elle est le produit de ma propre activité intellectuelle ; celle-ci est suffisante pour l'engendrer, et en dehors d'elle rien autre ne saurait la fournir. Ces autres hommes avec qui je suis en rapport, étrangers,

amis, parents, ne sont pas des êtres réellement conscients et agissants, mais seulement des êtres que je me représente tels nécessairement; ce sont en quelque sorte les êtres qu'on entrevoit dans le songe. Il en serait de même de Dieu si un adepte de Fichte voulait y croire. Il ne pourrait être que le produit, la créature de *son intelligence*, son *moi* qu'il s'oppose à lui-même; il ne pourrait être absolument rien autre, n'existant point pour soi mais uniquement pour lui, n'ayant, en un mot, rien de l'être, mais n'étant que pure représentation. C'est folie de penser de semblables choses, et Fichte ne s'avoue pas même que son système y conduit forcément. Il se fait ici illusion envisageant dans le *moi* non le sien propre, mais celui de tout autre individu, ou même l'être purement raisonnable. Mais un *moi* semblable remplit d'ores et déjà le monde entier, et on ne saurait entrevoir comment encore un autre pourrait subsister à côté de celui-là. Fichte voudrait-il ériger en Dieu le *moi* universel qui s'individualiserait seulement et poserait ses différences dans les divers individus? Ce serait là un pas que Schelling fit immédiatement après lui, mais qui ruina le système de Fichte. Car, d'après Fichte, le *moi* n'existe pas encore absolument avant de s'être opposé à lui-même et d'être arrivé ainsi à se connaître. Mais, par cela même, c'est un *moi* individuel, Fichte ou tout autre qui est considéré comme l'unique. Le *moi universel* serait un moi qui n'a pas encore conscience de lui-même. Ce *moi* individuel est donc, quoiqu'on en dise, le pivot de tout le système. Si le *moi* universel, se posant comme libre, était le principe du droit, il n'y aurait de posé comme libre que ce qui serait néanmoins loi nécessaire, comme l'homme de Kant en soi, ou même la nature de Spinosa. On n'affirmerait pas par là, mais on nierait plutôt la liberté des individus tels que *moi*, *toi*, *lui*. Le droit naturel de Fichte n'a pas néanmoins d'autre fondement que la pluralité des moi individuels. Si l'on cherche à démontrer dans le droit naturel que le moi doit s'opposer d'autres moi, ceci ne saurait avoir de sens qu'autant qu'il s'agit de l'individu. Fichte a bien, dans des écrits postérieurs qui au fond s'écartent des précédents, reconnu un moi universel qu'il ne sait pas d'ailleurs employer dans une juste mesure. Mais ce système, qu'il inti-

tule alors le *pur moi* (1), n'a qu'une influence bornée sur la marche de la philosophie et sur sa propre doctrine de droit. Fichte est donc celui qui a poussé le plus loin l'individualisa-

(1) Le *moi* de Fichte est du reste comme l'unité percevante de Kant, dont il est l'expression plus simple et plus vivante, le *pur moi*, non le *moi empirique* ; il est fait abstraction dans ce *moi* de toute détermination matérielle que j'aperçois dans le mien, et il n'est ici retenu que la pure activité de la pensée. Mais par cela même qu'il est moi pur, il n'est en aucune manière moi objectif. Il reste toujours, au même degré que l'unité percevante de Kant, activité subjective de la pensée, pose des objets pour être subjectivement connus, comme le révèle déjà à elle seule la désignation *de moi*. C'est donc nécessairement l'individu, bien que ce ne soit pas tel ou tel, mais qu'il soit plutôt simplement l'*indiridu*.

C'est ce que dit en effet Fitchte lui-même dans son *Système de la doctrine des mœurs*, page 307. Il est donc inhérent à l'essence *même du moi* que chaque moi soit individu, mais purement individu, et non pas tel ou tel individu déterminé. Comme par suite il n'entre qu'accessoirement dans cette essence que je sois l'individu A et non point l'individu B, et qu'au contraire cette essence par elle-même implique nécessairement l'indépendance du moi propre, ce caractère d'indépendance inséparable de l'essence n'aboutit pas à l'indépendance de l'individu déterminé A, mais plutôt au fond à celle de la raison que cet individu représente partiellement. L'indépendance de la raison comme telle est notre dernière fin, non l'indépendance d'une raison en tant que raison individuelle. On peut se représenter ainsi le moi de Fichte tout au plus comme la loi générale de la connaissance subjective, mais jamais comme quelque chose d'objectif distinct de cette connaissance, comme peut être le moi absolu de Schelling. Dans ce cas c'est encore un *abstrait*, comme la raison de Kant ; pour être réel, il doit justement être la pensée de l'*individu*. Même lorsque Fichte en arrive, dans la suite, non sans avoir subi l'influence de Schelling, à ce point qu'on doit conclure du moi, qui n'en est pas moins la pensée réelle subjective, à un principe de celui-ci, par suite aller au delà de ce moi et remonter jusqu'à ce principe, jusqu'à Dieu, il ne saurait néanmoins concevoir ce Dieu comme une réalité, mais purement comme un cadre, un moule, duquel sort l'activité du moi, laquelle consiste justement dans l'unique fonction de représentation, de formation, d'image. Ce type premier de toute représentation, le Dieu n'est encore ici rien pour soi et en soi ; mais il est purement la source ou la loi d'activité du moi agissant et formant des représentations ; le monde n'est point par suite immédiatement sorti de ce Dieu, mais bientôt plutôt représenté par le moi subjectif, la conscience, d'après cette loi de première activité du moi. La doctrine de Fichte demeure donc, à toutes ses phases, un pur idéalisme, un pur subjectivisme et un pur mouvement où l'être manque ; elle se réduit en quelque sorte à animer le système des catégories de Kant.

tion de l'homme. Ce moi abstrait se considère comme le centre auquel tout aboutit et, partant, aussi nécessairement comme la cause première du monde. Mais on ne tarde pas à s'apercevoir, pour peu qu'on fasse ici la lumière, que tout lien de ce moi avec un monde réel et avec des hommes réels existants hors de lui, est par là supprimé, que ce moi ne saurait se remettre en rapport avec eux après s'en être pleinement détaché. L'homme et sa pensée, en un mot, ne saurait être le point central de convergence de tous les êtres ou de leur connaissance.

CHAPITRE VI.

LA DOCTRINE JURIDIQUE DE FICHTE.

Sur le terrain pratique, aussi bien qu'au point de vue spéculatif, Fichte imprime au système de Kant un cachet nouveau, dès l'instant qu'il rapporte à l'activité du moi tout ce qui, dans ce système, était pure forme innée et simple cadre de la pensée. Le système, au fond, demeure le même dans son plan général ; les traits seulement diffèrent pour répondre au nouveau point de vue. Le grand principe de Kant, que la morale consiste uniquement dans ce qui est action *à priori*, est conservé. Mais, d'après Kant, agir *à priori* c'est agir d'après la loi logique de l'universel et de non-contradiction, soit d'après une maxime qui ne se contredise pas dans l'exécution. Chez Fichte, au contraire, agir *à priori* s'entend du moi qui agit uniquement par lui-même, d'après sa conviction, d'après ce qu'il tient pour devoir. Dans les deux systèmes, l'action qui s'accomplit sous l'influence des choses extérieures, du plaisir ou de la peine qu'elles provoquent est qualifiée d'empirique, d'opposée au moral ; et être moral c'est être dégagé et pleinement libre de toutes ces influences, comme Fichte le déclare expressément en ces termes : Tu dois employer la nature comme moyen mis au *service de la raison*, c'est-à-dire la loi d'activité du moi pensant, pour ses fins supérieures, mais non employer la raison comme moyen mis au service de l'être naturel pour la satisfaction propre de celui-ci. Agir du dedans,

en dehors de toute influence extérieure et en n'obéissant qu'aux mobiles intérieurs, c'est pour Kant se conformer à la loi logique, par suite, à la maxime censée d'une application universelle possible ; c'est pour Fichte l'actuelle et continue réalisation du moi *comme tel*. Agir par *enthousiasme* est donc le dernier terme et le couronnement de l'éthique de Fichte. Le principe de l'enthousiasme de Fichte a d'ailleurs aussi peu un *contenu*, un objet déterminé que la loi de Kant de l'universel et du non-contradictoire. Si l'éthique est, d'après Kant, une loi purement formelle, abstraite, l'enthousiasme revêt chez Fichte un caractère analogue. La tâche que Fichte impose au monde moral, cette union des êtres raisonnables, de s'enflammer mutuellement, afin qu'ils agissent par conviction, n'implique évidemment par elle-même aucun objet réel auquel s'applique la conviction. En accord avec cette modification du point de vue de Kant, les *deux postulats*, *rétribution suivant le mérite*, et *Dieu comme juge*, revêtent chez Fichte une autre forme, ou plutôt, alors que chez Kant ils se réduisent déjà à de vaines apparences, à des ombres, ils s'évanouissent pleinement chez Fichte, pour qui en toutes choses l'objet s'efface. La récompense du juste, notamment sa félicité, ne saurait être cherchée dans une jouissance de quelque nature qu'elle soit, mais seulement dans l'affranchissement de toute dépendance, dans l'unique bien de l'activité supra-sensible (rationnelle). C'est une loi de l'ordre moral universel, bien que non compréhensible (en fait, elle est très-facilement concevable), que cette activité, réglée sur la raison, dégagée, par conséquent, de toutes les choses extérieures, conduise ainsi à ce plein affranchissement. Il n'est point ainsi question des suites extérieurement (dans l'ordre objectif) attachées à l'action telles que Kant les déduit de son principe, en s'élevant au delà de la vie temporelle ; partant, il n'est besoin d'aucun juge ou exécuteur de la justice qui garantisse ces suites, en un mot, d'aucun Dieu, Dieu étant simplement l'ensemble des *rapports de cet ordre supra-sensible* à *l'activité morale* (1). La reli-

(1) Que l'homme résume et fixe dans l'idée d'un être existant qu'il peut appeler Dieu les rapports de cet ordre suprasensible à lui-même et à son ac-

gion elle-même se réduit donc, chez Fichte, à vouloir cette activité en soi, dégagée de tout joug empirique, et à croire que la félicité, c'est-à-dire l'affranchissement de toute dépendance, est attachée à une semblable, activité quelles qu'en puissent être les suites dans le monde réel. Cette foi est la religion, laquelle n'a donc absolument aucun objet, n'impliquant ni un Dieu en dehors de nous, ni un monde futur après cette vie, ni des préceptes spéciaux; elle n'est que le sentiment de l'activité morale étrangère à l'ordre empirique par sa nature propre. Aussi la collectivité morale et l'Eglise se fondent-elles l'une dans l'autre. Elles sont justement appelées à s'encourager à une activité de ce genre ou *à priori* (1). Cet enthousiasme réfléchi, surexcité, s'élevant au-dessus des biens extérieurs, mais sans objet déterminé, se montre dans tous les discours de Fichte à la nation allemande. Fichte est justement prôné, entre tous les philosophes allemands, comme étant le représentant de la plus haute moralité pratique. Il mérite également ce renom par la raison qu'il fut en quelque sorte l'âme de la nation en l'élevant au-dessus des intérêts et des mobiles de l'ordre matériel. Fichte anoblissait ainsi le génie national, auquel il présentait un but supérieur à la possession et à la jouissance, un but inspiré par un dévouement enthousiaste et absolu pour une idée. Tantôt il atteignait ce but directement par un des côtés de la vraie morale (*le côté formel*); tantôt il l'atteignait par le côté réel, l'enthousiasme que provoquait la *délivrance de la patrie*. C'était alors de toute part un appel aux puissants élans de l'âme en face des triomphes de la puissance matérielle et de la torpeur qui en était résulté. Mais on ne saurait trouver dans la

tivité, quand il doit en parler avec ses semblables, c'est une suite des bornes de son esprit; mais cela n'a aucun inconvénient pourvu qu'il ne pousse pas plus loin cette idée dans l'application... Dans sa défense contre l'accusation d'athéisme, page 41, Fichte s'exprime de la même manière. Il faut en vérité être passablement naïf pour supposer qu'en faisant une semblable déclaration on se lave de l'accusation d'athéisme, et il y a encore une plus forte dose de présomption de la part des philosophes de croire que nous pouvons admettre une semblable justification.

(1) Comparez sur tout cela Fichte : ***Système de la morale ramenée aux principes de la science.*** **Voyez surtout page 304 et suiv.**

doctrine de Fichte, pas plus sous le rapport pratique que du côté scientifique, un vrai et permanent modèle, un porte-étendard de la véritable et complète moralité. Dans ce qui lui est propre, elle serait plutôt la déchéance de cette moralité. C'en serait fait d'une nation qui n'aurait d'autres liens pour sa collectivité morale que ceux inhérents à l'enthousiasme, seul mobile de son activité, au dévouement à une idée quelconque n'impliquant aucun but moral déterminé ni aucun précepte particulier pour le règlement des rapports de la vie humaine; elle serait inévitablement condamnée à périr. Si tout but à la poursuite duquel on s'attache avec enthousiasme, comme étant élevé au-dessus de ce qui se rapporte à l'être matériel et sensible, devait par cela seul paraître moral, tout effort pour remplir les plus saintes lois de l'ordre moral objectif serait dès lors sans objet; et même ces lois pourraient être violées. C'est simplement la grandeur et la satisfaction propre du sujet et non point l'ordre moral avec ses propres bases qui s'impose ici comme faisant le fond de la doctrine subjective. La fausseté de cette doctrine s'est révélée plus tard dans le monde des lettres aussi bien que dans l'ordre pratique par les plus palpables égarements. Cette conception de l'activité du *moi* pour elle-même et sans but déterminé a été également introduite dans la méthode d'enseignement par Fichte qui, dans ses discours à la nation allemande, visait, avant tout, à bannir toutes les données positives de la science du domaine de l'éducation et de l'instruction, en donnant à l'élève le moyen de tirer de sa pure activité de pensée tous les fondements et matériaux de l'édifice futur de la complète synthèse scientifique.

Par rapport à la doctrine juridique, il faut d'abord considérer que Fichte trouve non-seulement *à priori* les règles éthiques, mais encore les fondements et objets de ces règles, l'existence de l'air, de la terre, des autres hommes, de mon propre corps, etc. Si je dois, d'après la raison qui est en moi, m'attribuer un corps, admettre l'existence d'autres êtres, ce n'est point parce que je trouve tout cela hors de moi, mais bien plutôt parce que, chose remarquable, ces objets extérieurs sont déduits non des idées *de la nature*, mais des *idées éthiques*·

La philosophie naturelle disparaît ainsi complétement, il n'y a plus de place que pour l'éthique. D'après le point de vue de Fichte, la nature, en effet, n'a d'autre valeur propre que d'exprimer des pensées, et elle n'existe que pour permettre aux êtres raisonnables de la prendre pour objet de leur activité rationnelle, notamment des limites qu'ils se posent mutuellement dans l'exercice de leurs droits. Le monde n'est que la sphère sensible du devoir, c'est le réel proprement dit dans les êtres, le véritable fondement de tout fait ou phénomène. La vraie signification du monde ne réside donc point dans sa manière d'être, mais en ce qu'elle est un théâtre commun de l'accomplissement du devoir. Tout ceci n'est qu'une suite de ses vues sur la connaissance et se rapporte à sa méthode en général, sans avoir eu, au fond, une influence marquée sur sa doctrine juridique. Le caractère essentiel de cette doctrine, c'est qu'il a mis pleinement en relief le caractère subjectif du droit naturel, autant que Kant avait fait ressortir le côté rationnel de ce même droit.

La liberté légale n'émane pas chez lui de la morale, (*celle de la raison pratique*), mais de l'existence réelle du moi. Elle est donc, d'ores et déjà, véritablement la liberté de l'individu et non le concept de la liberté et égalité de tous. Elle n'a pas la moralité pour but, elle est à elle-même son but. Elle n'est pas seulement chose à réaliser, un objet du devoir, mais bien chose déjà subsistante par elle-même. Le moi se pose comme libre par sa force réelle, et en s'observant il ne peut se trouver que libre. La liberté est *de nécessité philosophique et non morale*. Elle implique à elle seule la possibilité de la contrainte laquelle, par suite, ne saurait être impliquée par la loi morale. La liberté de l'homme individuel chez Kant comporte déjà, à l'origine, des bornes, par cela seul qu'elle émane de la liberté générale laquelle, en déterminant la part de la première, fixe nécessairement à celle-ci sa mesure. Chez Fichte elle est sans limite, parce que le moi la pose immédiatement lui-même. Elle consiste dans le droit inhérent à l'être raisonnable d'être, dans le monde extérieur ou sensible, l'unique cause. Aussi illimité qu'elle-même, doit naturellement apparaître le pouvoir de contrainte qui y est inhérent. La liberté ainsi conçue, comme

faisant partie du moi immédiat, et partant comme ne pouvant être renfermée dans des limites et comportant l'exercice de la contrainte, voilà le principe de la doctrine juridique de Fichte.

La loi de la connaissance propre exige que le moi admette d'autres êtres pensants, comme on devait l'expliquer dès d'abord dans la philosophie spéculative. De cette opposition seule sort l'individualité, la *connaissance de soi*. En posant vis-à-vis de lui d'autres êtres pensants, le moi doit nécessairement aussi leur attribuer le même pouvoir illimité qu'à lui-même. Mais il ne saurait, d'un autre côté, abdiquer sa propre liberté, la première posée par lui en tant qu'être raisonnable ; et il doit par suite exiger des libertés posées en face de lui la reconnaissance de la sienne. A cet effet, il faut d'un côté qu'il se limite volontairement pour elles, sans quoi il ne se comporterait pas à leur égard comme être raisonnable ; car c'est seulement la modération qui est le critérium de l'être raisonnable. De l'autre, il est nécessaire que les autres, agissant de même et liés entre eux par des rapports réciproques, se limitent à leur tour pour que la liberté de chacun soit assurée. Ainsi se trouve justifiée la première conclusion que la communauté de droit est nécessaire pour que l'homme puisse, dans son activité, conserver à la fois sa nature raisonnable et sa liberté en même temps que respecter la liberté d'autrui qui est forcément déduite de la sienne, sans supprimer l'un des termes et sans tomber par là en contradiction. Ce qu'implique cette communauté, c'est la loi obligatoire, laquelle est tirée, par voie de conséquence, de l'idée de l'individu libre.

Par là Fichte a obtenu ce que veut le droit naturel : il a donné au droit sanctionné par la loi civile, un principe propre séparé de la morale sans sacrifier le lien d'union établi par la science entre le droit et la morale, et cela n'était possible qu'avec le principe fondamental de son système. Un semblable résultat paraît déjà se trouver chez ses devanciers, avant tout chez Kant : La morale est pour eux la législation du for interne (une contrainte exercée sur soi), le droit une législation du for externe (une contrainte exercée sur autrui) ; de là le caractère tout différent de l'une et de l'autre de ces législations. L'unité des deux *est la raison pratique*, la loi de l'universel et du néces-

saire; mais par cela même que l'unité des deux se trouve ici dans une loi ou concept de la raison, la séparation n'aboutit absolument à rien, elle ne fait point obtenir ce qui est cherché par ce moyen. Conformément à cette origine rationnelle commune, les deux législations agissent d'une manière concordante; et si elles prennent un caractère opposé, comme c'est réellement le cas, il ne faut voir là qu'une nouvelle contradiction inhérente à *la raison pratique* envisagée en elle-même. Fichte au contraire, a su ménager une semblable séparation entre les deux lois pour lesquelles il ne saurait admettre une unité logique mais uniquement l'unité vivante de l'être se connaissant. Tout être vivant peut agir d'une manière différente et partant conforme à la logique, selon sa nature, ce qui ne saurait se dire ni de la loi ni de l'idée abstraite qui lui sert de fondement. Le moi contient d'une part le principe virtuel d'une *activité déterminée*, *finie*. Ainsi s'engendre la morale. D'autre part le moi est dès l'origine une existence, une puissance en acte, un libre vouloir, un agent. Telle est l'origine de la loi sanctionnant le droit. Le principe virtuel et la puissance en acte sont distincts dans leur essence et produisent un effet opposé; et le moi qui les réunit en lui demeure néanmoins un et identique. C'est ainsi que Fichte pouvait dire : Si l'amour du devoir pour le devoir lui même rentre dans l'ordre moral, constitue l'intention morale, l'amour de soi-même pour soi-même, qui peut ainsi se formuler : « *aime-toi toi-même par-dessus tout et tes concitoyens pour l'amour de toi-même*, » rentre dans l'ordre politique, tandis que le principe rationnel de Kant ne peut avoir qu'un but, celui d'agir partout selon les exigences de la raison (1). Par une semblable séparation qui n'est ni une affaire de mots, ni faite uniquement pour satisfaire au *decorum*, mais qui produit un résultat sérieux et efficace, Fichte est mis en état de résoudre ces problèmes dont on s'occupait vainement avant lui. La raison ne se contredit pas en exigeant la possibilité de contrainte dans la sphère juridique, bien que les devoirs légaux soient aussi impliqués par la morale. Ce n'est point le moi comme trouvant en lui

(1) Introduction au droit naturel, nº III.

le principe de ses mouvements (en tant que morale), qui exerce ici la contrainte, mais bien le moi envisagé comme existence et puissance, de telle sorte que le *mien* force les autres et les autres à leur tour le *mien*. Que les mêmes actions ici défendues soient tolérées là, rien de contradictoire en ceci. La loi ne pouvait sans doute que les ordonner ou les prohiber absolument.

On ne saurait comprendre, dit-il, comment de la loi morale par elle-même essentiellement impérative, qui sous ce rapport s'étend à tout, pourrait être déduite une loi simplement permissive. Il est contre la nature d'une loi d'user d'un moyen-terme quelconque, tel que la permission, ce qui supprime d'ores et déjà et immédiatement son but, pour y conduire peut être d'une manière médiate. Mais le *moi* qui garantit ici les libres actions n'a point le caractère d'une loi, il est par lui-même l'être vivant par excellence. Aussi cesse en définitive cette antinomie, qu'une faculté puisse suivre d'une loi qui, comme expression du droit absolu, ne peut-être qu'impérative. Cette faculté ne dérive pas ici de la loi ; elle préexiste prenant sa source dans le *moi*, et la loi obligatoire en elle-même est seulement un dérivé de cette dernière source, et à titre de loi implique seulement limitation et non liberté. »

Les devanciers de Fichte cherchaient déjà à écarter ces contradictions ; mais le principe par le moyen duquel ce philosophe essayait uniquement de les lever, conduit en même temps à d'autres conséquences, qui n'avaient jamais été déduites auparavant dans le droit naturel. L'instinct inhérent à mon être raisonnable (morale) est de sa nature obligatoire, absolument impératif, mais il n'en est pas de même de la puissance illimitée, inhérente à mon *moi*, (base de la loi obligatoire) ; elle exclut au contraire par sa nature toute loi. Ce qui est déduit rationnellement de cette puissance ne saurait lui être imposé d'une manière absolue dans l'ordre pratique, par la raison justement qu'elle est liberté, elle doit toujours rester libre de s'y soumettre ou non. Les hommes étant posés comme libres, dit Fichte, il ne saurait exister ici, hors de la liberté elle-même, de limite du genre ci-dessus énoncé qui aurait pour effet, non de la limiter, mais de la supprimer en réalité. Mais tous devraient par

la liberté elle-même se poser ces limites, c'est-à-dire que tous devraient s'imposer comme loi de ne pas troubler la liberté de ceux avec lesquels ils sont mutuellement en rapport (1). La conséquence du concept de *ma liberté*, la communauté du droit ne s'impose nullement à moi comme une nécessité pratique, mais plutôt uniquement comme conseil auquel je dois me conformer si je veux *être conséquent*.

D'où suit nécessairement qu'il n'existe pas de prime abord ou *à priori* de droits à tel ou tel objet déterminé, comme la propriété, les droits de famille, semblables à ceux que Kant déduit de sa loi rationnelle. Car chacun a un droit illimité sur tout cela, à moins de se limiter volontairement lui-même, de telle sorte que toute limite dépend ici absolument d'un accord laissé pleinement au libre arbitre. Tous droits sur une chose quelconque se fondent sur un contrat (2). Le droit primordial qu'a l'homme avant la société civile, n'est pas pour Fichte, comme pour ses devanciers, la liberté qui se limite d'après la maxime de la coexistence, mais qui ainsi limitée est pleinement sanctionnée par l'éthique. Ce droit est plutôt la faculté illimitée, vis-à-vis de laquelle se pose, menaçante, une pareille faculté appartenant aux autres ; il n'y a donc ici d'autre garantie pour l'individu que la possibilité de s'entendre avec ses semblables et de fonder un Etat. L'Etat provient ici véritablement d'un contrat ; car sa fondation est laissée au bon plaisir et pareillement son développement. Les deux restent toujours en question et la loi civile ne les consacre que pour le cas où l'on veut être conséquent. L'Etat peut à chaque instant être détruit et réédifié de nouveau. Aussi Fichte approuve-t-il résolûment la Révolution française. Sans doute il autorise autant que Kant l'emploi de la force contre tout récalcitrant, de manière à ce qu'il soit forcé de respecter l'Etat (3). Mais chez Kant, cette contrainte est l'effet de la nécessité rationnelle, qui implique absolument l'existence de l'Etat. Chez Fichte elle est uniquement la suite de l'arbitraire sans limites

(1) Introduction au droit naturel, nº II.
(2) *Droit nat.*, 2e partie, p. 266.
(3) Introduction au droit naturel, nº II.

de ceux déjà liés entre eux par un contrat d'union. Ils pourraient forcer le récalcitrant avec autant de droit à danser un menuet et celui-ci a vis-à-vis d'eux la même faculté de contrainte, s'il est le plus fort. Qui l'obligerait à être conséquent ? Ce ne serait point une contrainte nécessairement inhérente à la loi rationnelle; car dans ce cas sa liberté ne se limitant point par elle-même serait détruite. Ici se vérifie ce que nous avons dit plus haut, que le rationalisme objectif fait de l'individu pensant ce que le rationalisme subjectif fait de la raison personnelle, un dieu. Le moi libre érigé dans la doctrine juridique en principe absolu du droit est aussi peu susceptible de limitation que la loi absolue universelle de Spinosa. Toutes les actions sont légitimes dans les deux cas, ici comme opérées par la nature, là comme opérées par le moi.

Le premier trait caractéristique de la doctrine juridique de Fichte est donc celui-ci : « la loi obligatoire n'a aucune puissance sur les hommes, mais il dépend de leur libre arbitre de l'accomplir ou non. Quel est le *contenu* de cette loi dans le cas où l'on voudrait s'y conformer ? C'est justement dans la réponse à cette question que se trouve le côté caractéristique du système. » Plus de droit inhérent à loi rationnelle, à l'homme de Kant pris en soi ; c'est l'individu seul, l'être *personnel* qui a tous les droits. La liberté de l'homme vivant est la cause excluant la contrainte. Ainsi se trouve détruit le droit du mariage, absous l'adultère. » L'Etat ne saurait pas plus règler le mariage qu'établir ici des peines pour en punir soit la violation, soit une satisfaction quelconque de l'instinct sexuel en dehors de l'union conjugale : « Car qui pourrait prétendre que ses droits sont violés par de telles infractions ? La peine ne peut ici également avoir pour effet de réparer le droit ; pas de droit qui soit inhérent à ce qui est conçu comme pur accord ; et quel serait d'ailleurs, dans ce cas, l'homme dont le droit devrait être réparé ou rétabli (1)? » La loi de l'égale rétribution (talion) qui chez Kant ne fait qu'un avec la raison se réduit chez Fichte à un pur néant dès l'instant que le moi manque. Fichte doit se demander : la loi de l'union conjugale ou la

(1) *Droit nat.*, 2e partie, p. 201.

justice réparatrice qui en est la sanction sont-elles une personne pour être à même d'exercer sur moi une contrainte? Y a-t-il en elles connaissance, distinction d'objets, pose de buts? Sont-elles un être actif conscient comme moi? et, si elles ne le sont pas, elles n'existent pas en réalité, elles sont purement mon produit : Comment pourrais-je les concevoir comme libres et ayant des droits, comme capables d'être cause dans le monde sensible, alors néanmoins qu'elles sont hors d'état de le poser? Ce qui est dit sous le premier rapport, la *liberté ne saurait être limitée que par la liberté*, est vrai aussi sous le second; elle ne doit être limitée qu'à raison et en vue de la liberté. Par là l'homme est seulement dans sa personnalité le principe exclusif de la loi obligatoire : Ce n'est que par ma volonté que je suis soumis à la contrainte, et si je m'y soumets, je dois le faire purement, d'après la raison, pour ma propre sûreté : « Aime-toi toi-même et ton prochain pour l'amour de toi. » C'est à ce point que fut forcément acculé le droit naturel, et à ce dernier terme de ses évolutions éclate d'une manière encore plus sensible tout ce que son principe renferme d'insoutenable.

La scission du moi devenant d'un côté le vrai mobile et restant de l'autre liberté se présentait comme l'unique moyen de lever les contradictions antérieures. Mais par là se trouve sacrifiée la compénétration mutuelle des deux éléments constitutifs du moi. La liberté peut et doit sans doute se soumettre au mobile, mais c'est là le caractère de la *moralité absolue*. Plus de besoin dès lors de ce qui fait le propre du domaine du droit, lequel par lui-même implique soumission et doit s'imposer à la liberté. Le moi vivant qui ne connaît qu'un *devoir idéal* et qui n'en garde pas moins son indépendance effective ne saurait être tenu à quoi que ce soit qu'autant que la cause première *de ce devoir* aurait pareillement une puissance *effective*. Chacun des problèmes que résout Fichte donne donc lieu à une difficulté nouvelle qui forme justement le pendant de celles agitées précédemment. S'il était auparavant impossible au droit naturel de déduire la liberté de l'impératif de la raison qu'il prenait pour point de départ, Fichte ne peut pas davantage, de la liberté qu'il érige en principe, remonter à une loi quel-

conque obligatoire. Le droit rationnel cesse en fait et il ne reste que l'arbitraire sans règle et sans limite.

Fichte cherche-t-il à justifier le caractère obligatoire du droit par la raison qu'il le déduit non de la morale mais de la liberté originaire du moi, il en arrive par là à sacrifier le caractère moral de la contrainte. Celle-ci se réduit purement à une force de fait et ne peut provoquer, chez celui qui la subit, que le sentiment d'une nécessité de soumission provisoire. Elle ressemble à ce qu'on appelle le droit imposé et nécessaire des anciens et de Kant. Qui cède devant un autre qui a la force et en l'absence de toute loi à laquelle l'un et l'autre doivent se soumettre, ne saurait estimer qu'il ne lui arrive ici que ce qu'il mérite, ce que doit croire le débiteur par exemple qui est contraint au paiement. Même dans l'Etat le droit n'a aucune garantie morale. Admettons que l'Etat se fonde sur le contrat, sur quoi donc se fonde le contrat lui-même? Si, d'après le principe du droit antérieur à l'Etat, je n'ai pas besoin de tenir le contrat et que tout dépende ici de ma volonté, il en sera de même pour le contrat qui implique la communauté du droit, pour l'Etat lui-même. Je ne puis être contraint, comme chez Spinosa, que par la force des membres de cette communauté, et cette force pourrait me contraindre à toute autre chose avec autant de raison qu'à ce qui est une juste conséquence de ma liberté. La contrainte que la communauté des citoyens exerce en cas de violation des lois de celle-ci, n'a par suite elle-même d'autre caractère que celui de la force dont cette violation a donné la première l'exemple.

Si l'on peut logiquement admettre que ce que la morale défend est permis dans le droit, par la raison que loi et permission n'ont ici d'autre source que la liberté, tout se réduit par là à n'être que facultatif et il n'y a plus de loi obligatoire. En tant que le précepte du droit lie réellement, comme mobile de conscience, il rentre dans la morale, comme Fichte lui-même le reconnaît, et, par suite, le séparer de la morale et le traiter à part comme fait Fichte est encore beaucoup plus illogique que ce qu'ont fait les autres. Mais s'il ne s'impose point à la conscience, il sort alors évidemment de la morale, partant il n'a rien d'absolument impératif. C'est simplement un

jeu de la pensée, un je ne sais quoi de tout à fait indifférent, un pur conseil pour l'observation duquel on doit s'en remettre pleinement, si l'on veut être conséquent, à l'arbitraire et au bon plaisir de chacun.

Fichte ne se dissimule rien de tout cela, et il tient néanmoins sa doctrine juridique pour bien fondée. Mais ce qui fait la base même du système sans laquelle ne saurait subsister nul droit rationnel ni même en somme aucun droit est bien peu solide. Cette limitation, qu'on s'imposerait pour d'autres, ne saurait avoir rien de certain et est soumise à une pure éventualité. Fichte se dissimule ici les conséquences de son principe; parce que, s'il se les avouait, il devrait le sacrifier, ce qu'il ne peut faire s'il ne veut retomber dans les anciennes contradictions. Aussi Fichte s'en est-il tenu à l'idée de la faculté, de la plénitude effective du droit, lequel n'est point érigé en loi rationnelle impliquant limitation mais posé comme principe primordial. Mais s'il est possible d'en déduire par voie de conséquence une limitation, il faudrait encore se demander si une semblable conséquence pourrait ou devrait être acceptée eu égard à ce qui n'est que faculté, laquelle par elle-même est indéterminée et s'exerce indifféremment. Le principe, au contraire, implique cette conséquence que je ne me limite pas, mais que j'assujétisse les autres. C'est la maxime « *aime-toi toi même par-dessus tout,* » qui suit de ma liberté illimitée, mais non cette autre maxime « *et aime ton prochain pour l'amour de toi.* » Fichte n'arriva à cette limitation et *communauté* du droit que par un double leurre. Le point de départ de son raisonnement se formule en ces termes : « par cela même que comme être raisonnable je me suis posé et j'ai posé les autres comme libres, je dois aussi vouloir que ceux-ci me reconnaissent à leur tour comme être raisonnable (libre) ; je n'obtiens ce résultat qu'en me limitant moi-même. La véritable limitation n'est point inhérente à l'essence de la liberté, mais bien à celle du mobile ou but moral ; c'est comme libre et non comme déterminé par la raison que je me suis fait la base et la source du droit. S'il en était autrement il n'y aurait plus dès l'origine place pour ma liberté ; je ne pourrais l'exercer que dans un sens absolument déterminé, devant n'agir que

pour être reconnu par les autres comme être raisonnable, de telle sorte qu'on se trouverait au même point que ceux qui tirent le droit de la morale.

Mais l'inconséquence évidente que je commets si je me pose comme infiniment libre et que je me limite ensuite, Fichte cherche bien sans doute à l'écarter en disant que la limitation n'est elle-même opérée que dans l'intérêt de la liberté. Mais c'est là une confusion de ma liberté avec la liberté générale ou la liberté des autres, bien que le propre de ce système repose sur la distinction de l'une et de l'autre. A la première proposition fondamentale du système, d'après laquelle ma liberté ne peut être limitée que par ma liberté (non par celle des autres), sans quoi elle n'est pas limitée mais supprimée, répond cette seconde : ma liberté ne doit logiquement se limiter que pour ma liberté (non pour celle des autres ou la liberté générale, sans quoi elle cesse également d'être liberté). L'une implique l'autre : Fichte rétracte-t-il la première proposition, il a dès lors un autre principe que le *moi* libre, qui exerce la contrainte, il est revenu au point de vue de Kant. Si au contraire il la maintient, il doit par cela même se tenir aussi à la deuxième ; et, dès lors, deux conséquences nécessaires à tirer de ma liberté. L'une peut se formuler ainsi : « conserve ta liberté, ne te mets pas en servitude, sois prudent et limite-la : si autrement tu étais exposé à la perdre, sache agir suivant les circonstances et fais de nécessité vertu, selon la maxime de Machiavel. » La seconde dans son sens positif peut se concevoir comme suit : « Ta liberté que tu as d'abord posée comme infinie et à laquelle tu n'en as opposé d'autres que pour arriver par l'opposition à les connaître, applique-toi à la rendre infinie d'une manière pleinement effective en t'assujétissant ceux qui sont doués de liberté et toujours capables de résistance et en les maintenant dans cet état de sujétion. Fais-toi, si tu peux, le souverain du monde. » Voilà où conduit nécessairement la liberté de l'individu prise comme principe de la doctrine juridique.

Partout la logique s'impose plus efficacement à l'ordre pratique qu'à la science. Tandis que la méthode rationaliste sépare illogiquement les deux principes, la nécessité de penser

et le moi réel, mais hésite encore à accepter ce dernier dans la plupart de ses conséquences et cherche plutôt à les pallier en s'abritant derrière les résultats du premier, l'histoire en France les montre résolûment juxtaposés l'un à l'autre. De là un rapprochement évident et qui est par suite très-connu entre le droit naturel et la Révolution française. Ce rapprochement ne s'en tient pas aux généralités, mais même se poursuit jusque dans les nuances. La République répond au point de vue de Kant, non à cause de la manière dont elle est inaugurée, par la condamnation du roi, mais par les principes sur lesquels elle repose. Elle détruit sans doute tout ce qui ne découle pas directement de l'idée de la liberté, mais il n'en est pas moins vrai qu'elle fait du concept de la liberté et de l'égalité une nécessité dominant tous les individus et de laquelle ceux-ci seulement reçoivent leur droit. C'est la raison, la raison impersonnelle qui tient le sceptre, mais elle n'avait, *comme celle de Kant*, aucune *puissance effective* pour s'imposer. L'être humain, dans sa plénitude de vie libre, ne veut se renfermer dans les lignes tracées mathématiquement par la raison ; cette dernière voulait bien régir la personnalité individuelle, mais celle-ci fut la plus forte. On vit surgir le système de la personnalité effective du moi, d'un Napoléon qui ne reconnaît plus d'autre principe au-dessus de lui que celui inhérent à une liberté qui se limite à volonté et seulement pour elle-même. Cet homme, en qui la puissance du moi a atteint ses dernières limites, ne se trouve lié que par les déductions logiques qui se tirent de sa propre volonté ; ce qui le distingue des autres conquérants et l'empêche de s'abandonner à des entreprises éphémères, à des fantaisies sans but. On dirait qu'il se plaît davantage à l'exercice calculé de la puissance qu'à son exercice effectif, mais arbitraire. D'un autre côté, il n'est lié que par sa propre volonté ou par ce qui se tire logiquement des actes antérieurs de celle-ci.

Fichte, ayant sous les yeux un tel exemple, put se faire illusion et croire pouvoir logiquement attribuer une limitation à son moi posé dès l'origine dans sa liberté. Mais le moi réellement vivant qui ne doit sa liberté qu'à lui-même, à la force première dont il est doué et non à la loi de la Républi-

que ou au principe par elle admis de l'égalité, ne pouvait commettre une semblable inconséquence et s'imposer une limitation pour d'autres. Un tel *moi*, s'il veut aller jusqu'au bout de son idée, n'a d'autres limites que celles de l'univers.

CHAPITRE VII.

Combinaison des éléments fournis par les systèmes précédents. — Le droit naturel dans sa dernière forme.

Avec Kant, le droit naturel tel que Grotius l'a fondé est arrivé à sa perfection scientifique. Son élaboration ultérieure par Fichte n'a nullement changé l'état des choses. Il ne put faire prévaloir son principe sur celui de Kant, qui demeura dans toute sa force ; mais la critique à laquelle il soumit le système de ce dernier, il dut la subir à son tour. Ils gardent l'un et l'autre leur position respective. Des deux points d'appui entre lesquels le droit naturel ne peut trouver son équilibre par la raison qu'il ne lui est pas possible de s'appuyer à la fois sur les deux, le libre moi et la nécessité logique de la loi, Fichte adopte purement le premier, Kant, au contraire, s'attache de préférence au dernier. La doctrine de Fichte, pour tout ce qui en fait le fond, apparaît ainsi plutôt comme poussée à l'extrême en regard de la modération dans les bornes de laquelle Kant sait renfermer la sienne. La forme dans laquelle le droit naturel a finalement pris possession de la science allemande est donc avant tout celle inhérente au système de Kant. L'édifice tout entier de ce droit repose sur les fondements empruntés à ce système. C'est seulement pour certains résultats à obtenir que l'on est disposé à suivre Fichte. Il est évident, en effet, que pour l'intelligence du vulgaire, l'arbitraire de l'homme (le moi empirique) se fera plus facilement accepter que l'impératif purement nécessaire de Kant (*homo noumenon*). C'est le juste milieu qui a été adopté, notamment dans le manuel qui s'emploie le plus à cette époque, celui de Gros. Le contenu du droit naturel, ainsi porté à son dernier développement, à l'envisager en lui-même et abstraction faite de tous les liens par lesquels il se rattache à un système

déterminé de philosophie, peut, selon la manière de voir qui prévaut aujourd'hui dans la science, se résumer comme suit :

La théorie du droit naturel ou du droit rationnel doit avoir son point de départ dans l'état de nature opposé à l'ordre civil, c'est-à-dire dans un état où règne le pur arbitraire et où le droit et l'organisme social du droit font défaut. Ce n'est pas prétendre qu'il soit nécessaire qu'un état de nature ait existé réellement à l'origine ; mais il doit être admis *à priori* comme base du raisonnement. On doit par la pensée faire pleinement abstraction du droit existant et de l'Etat pour déduire purement de la nature ou de la raison de l'homme la nécessité du droit ou de l'Etat, la manière dont ils doivent agir et la mesure dans laquelle ils peuvent lier. De la raison de l'homme se déduit cette conséquence que l'homme, comme être à la fois sensible et raisonnable, doit avoir une double liberté, celle du for interne consistant à être déterminé en dehors de toutes les influences et impressions extérieures et uniquement par la raison (la loi logique), celle du for externe, la possibilité d'agir d'une manière effective dans l'ordre sensible ou extérieur comme être raisonnable, c'est-à-dire d'après la loi logique dont il vient d'être parlé. Ces lois qui émanent de la liberté interne et servent à l'assurer forment le domaine de la morale ; les lois qui résultent de la liberté externe et l'assurent forment le domaine du droit.

La liberté extérieure qui appartient à l'homme comme être raisonnable est en soi illimitée. Mais comme une semblable liberté appartient à tout homme et que la liberté de tous s'applique à un seul et même objet, le monde sensible, ces libertés en contact et conflit permanent se détruiraient mutuellement. Il suit de la raison et de la loi de la *non-contradiction* ce principe que chacun doit renfermer sa liberté dans des limites qui permettent à celle des autres de subsister à côté de la sienne. C'est là précisément la maxime si connue de la *coexistence*. Elle est le suprême, l'unique principe du droit naturel. Tous les autres, ceux inhérents à la propriété, au mariage, à l'Etat, ne sont pas des principes de droit substantiel se suffisant à eux-mêmes comme celui-là, mais simplement des applications de ce dernier aux divers rapports de

l'activité ; et ce qui ne découle pas de cette maxime, ce qui ne vise pas à la reconnaissance et limitation réciproque de la liberté peut bien rentrer dans le domaine de la morale, mais nullement dans celui du droit, et ne saurait jamais s'imposer par la contrainte. C'est cette liberté en soi illimitée, mais limitée par la liberté égale des autres, qui est le droit primordial de l'homme. (Le droit primordial n'est que l'expression subjective de ce qui se traduit objectivement par la maxime de la *coexistence.*) Ce droit désigne donc celui de l'homme de n'être tenu vis-à-vis des autres à rien que ce à quoi ils peuvent à leur tour être obligés vis-à-vis de lui (1). Il s'ensuit également que l'homme n'est point un simple *moyen* pour les autres et ne cesse point d'être but.

Cette déduction du principe du droit, voilà la tâche première et capitale du droit naturel. Il lui reste ensuite à réunir et faire converger tous les rapports vers cet unique principe, de manière à les y faire rentrer.

Il suit d'abord de la coexistence des libertés le respect mutuel de la personnalité, de l'existence corporelle, de la faculté de locomotion, de l'honneur. Ce sont les droits innés, qu'il ne faut pas confondre avec le droit primordial. Il en découle aussi immédiatement la propriété. Car la liberté extérieure et la causalité absolue de l'homme dans le monde sensible exigent qu'il puisse assujétir toute chose à sa volonté, et la coexistence de cette liberté demande que si l'un s'est emparé déjà d'une chose, il ne soit pas troublé par l'autre dans l'exercice de sa puissance sur cette chose. L'acte par lequel on fait tomber ainsi la chose sous son pouvoir est l'*occupation.* Enfin de cette coexistence découle la force obligatoire des contrats. Car en vertu de cette causalité absolue dans le monde extérieur, l'homme doit pouvoir soumettre à sa volonté les actes d'autrui alors qu'ils se rattachent à ce monde (donner à cette volonté l'existence la plus arbitraire de manière à en faire l'unique raison déterminante des actions), sans néanmoins pouvoir sur ce ter-

(1) Dans cette idée que Kant donne et se fait du droit primordial on ne saurait méconnaître l'influence de ce principe de Rousseau que la liberté repose sur la réciprocité absolue.

rain où il rencontre une liberté de son semblable égale à la sienne, aller au delà de ce que ce dernier consent lui-même. Ce semblable a la faculté de donner tel consentement qu'il juge bon, parce que la liberté extérieure implique par essence le pouvoir de détermination propre. L'acte d'un consentement de ce genre impliquant l'extension de la liberté d'un côté et sa limitation par elle-même de l'autre, est le contrat. Cette réunion des volontés étant l'unique fondement du caractère obligatoire des contrats, il s'ensuit que le contenu du contrat est en droit indifférent et que tout contrat, quelque puisse être son objet, oblige de la même manière ; ce qui n'empêche pas les docteurs du droit naturel de ne traiter que les espèces de contrats qu'ils trouvent dans le droit commun.

Il n'y a point d'autre déduction ou conséquence immédiate à tirer de la maxime de la *coexistence*. Toutes les règles ou institutions que présente d'ailleurs le droit dérivent donc uniquement par voie médiate du contrat. Le mariage est un contrat ayant pour objet les rapports réciproques qu'implique l'union sexuelle. Un autre but tel que celui inhérent à la communauté de vie, n'est pas de l'essence juridique du contrat de mariage, sauf qu'il y ait une stipulation accessoire ; et tout contenu de ce contrat (mariage pour un temps, polygamie, union incestueuse) est tenu pour bon et valable en droit, dès l'instant qu'il y a le consentement des deux parties. Telle est, par exemple, l'opinion de Gros, qui suit ici Fichte. Toutefois l'on cherche à démontrer que le lien exclusif et permanent de communauté entre deux personnes de sexe différent est le *contenu* nécessaire du contrat de mariage, ce qu'on déduit immédiatement de la maxime de la *coexistence* et du *droit primordial de l'homme*, l'opinion contraire faisant de l'autre partie contractante *un pur moyen*. Le devoir, pour les parents, d'élever leurs enfants, n'est point obligatoire ni sanctionné par le droit (non-seulement d'après les anciens, Grotius, Thomasius, mais encore d'après Gros et autres), bien que Gros reconnaisse à chacun (et non pas uniquement aux parents), le droit d'élever l'enfant, même contre son gré, comme étant encore incapable de volonté. Toutefois, Kant prétend encore ici faire rentrer dans le droit naturel l'obligation

des parents d'élever leurs enfants, par la raison que qui a mis au monde une personne sans son consentement (en quelque sorte en ne respectant pas sa volonté) est tenu, de la rendre contente de son état. Le droit de l'héritier institué repose également sur un contrat, avec cette seule modification qu'il se produit un intervalle entre l'offre (qui n'est irrévocable que par la mort et devient alors seulement offre réelle) et l'acceptation, durant lequel la collectivité sociale conserve la chose à l'héritier. L'hérédité *ab intestat* n'est naturellement consacrée par le droit qu'à titre de succession testamentaire présumée. Les rapports de famille n'ayant d'autre fondement que le contrat et étant livrés, par suite, à l'arbitraire de volonté qu'il comporte, se détachent de la sphère juridique, selon l'opinion de la plupart des docteurs de droit naturel.

Il y a une espèce particulière de contrat qu'on appelle le contrat de société, autrement dit la libre union entre plusieurs en vue d'un but commun, à raison duquel sont stipulés les droits et obligations des contractants. Comme rentrant dans cette catégorie on peut signaler la société d'acquêts, le mariage, l'Eglise, et, par-dessus tout, l'Etat. Toutes les sociétés autres que cette dernière sont en droit indifférentes, c'est-à-dire qu'au point de vue du principe du droit, il importe peu quelles soient ou non contractées. Il en est ainsi des sociétés commerciales, du mariage, de l'Eglise. Il n'y a qu'une société qui est en droit nécessaire et dont le principe du droit implique l'existence : c'est l'Etat. Le principe suprême du droit rationnel dont il a été plus haut parlé demande que la reconnaissance mutuelle de la liberté soit garantie (inviolabilité de la personne, de la propriété, des contrats). Mais les hommes isolés, en vertu de leur faiblesse native, ne sauraient se procurer par eux-mêmes une semblable garantie. Le seul moyen de l'obtenir, c'est que les hommes s'unissent, et, en mettant leurs forces en commun, établissent une puissance qui contraigne tout individu à respecter la liberté des autres, s'il tentait d'y porter atteinte. La société instituée à cet effet est l'Etat. Partant il n'y a que l'Etat qui soit un véritable et nécessaire postulat du principe du droit.

L'Etat est par suite la société appelée à réaliser d'une manière

effective, même par contrainte, la maxime de la *coexistence*. Son but est de protéger les droits des particuliers tels qu'ils dérivent de cette maxime. Ce qui ne découle pas immédiatement de celle-ci et n'en est que l'auxiliaire ne saurait rationnellement rentrer dans la sphère de protection de l'Etat, dans la sphère juridique proprement dite, en un mot être susceptible d'exécution par voie de contrainte. Il en est ainsi de tout ce qui touche à l'intérêt général, aux mœurs publiques, au bien-être public, à la culture sociale. User ici de la contrainte blesserait le principe du droit. Les nombreuses institutions qui, dans les Etats tels qu'ils sont en fait organisés, impliquent l'emploi de la contrainte pour de tels buts, sont rejetées par quelques-uns d'après les principes rigoureux de la logique; d'autres les justifient par des voies détournées. Selon ces derniers, ces buts servent indirectement à la protection des droits, l'homme moral, cultivé ou ayant de l'aisance risquant moins de porter atteinte à la vie ou à la propriété d'autrui; ou bien encore, on peut dire que les membres de l'Etat, en formant entre eux le contrat politique proprement dit, ont conclu encore accessoirement une sorte de contrat implicite pour les buts en question.

Bien que l'Etat envisagé sous son côté général soit impliqué par le principe du droit, il ne saurait néanmoins, à considérer la société déterminée dans laquelle il se forme, se réaliser qu'en vertu de la liberté inhérente à l'être raisonnable et par le consentement propre des hommes faisant partie de cette société, en d'autres termes par le contrat. Que les Etats tels qu'ils existent, soient ou non effectivement issus du contrat, la chose ici est indifférente. Mais ce qu'il faut reconnaître en droit, c'est que la puissance réelle de l'Etat et le devoir d'obéissance des sujets ne sont fondés que sur un contrat tacite et ne sauraient être appréciés qu'à la lumière des conséquences qui découlent d'un semblable contrat.

Voilà en somme tout ce que contient de fondamental la doctrine qui porte le nom de droit naturel ou droit *rationnel*, dès l'instant qu'on en élimine ce qui a pu y être importé d'une autre source et qu'on met purement en relief sa propre genèse. La méthode qui y est inhérente, c'est de déduire le droit et

l'Etat, de la nature et de la raison de l'homme (pris individuellement). Son principe caractéristique est, d'un côté, de limiter à la protection des droits du particulier les prescriptions obligatoires et le but de l'Etat, et de l'autre, de nier toute puissance subsistant par elle-même et de la fonder exclusivement sur le consentement et la délégation de ceux qui s'y soumettent. Droit et Etat trouvent donc uniquement leur raison d'être dans la liberté individuelle et n'existent que dans l'intérêt et comme garantie de celle-ci.

SECTION IV.

APPRÉCIATION DE LA PHILOSOPHIE ABSTRAITE DU DROIT.

La philosophie abstraite du droit doit être considérée comme étant arrivée au terme de son développement avec Fichte, bien que le rationalisme domine encore dans des systèmes ultérieurs et n'ait atteint en un certain sens son apogée que dans Hegel; car ce dernier système n'a fait que répondre complétement aux exigences de la méthode inhérente à la doctrine rationaliste. Mais pour le fond, cette doctrine a obtenu avec Fichte le plus haut point qu'elle soit en somme susceptible d'atteindre. Avec les événements du jour et les tendances nouvelles de la science, elle décline, insensiblement du moins, pour faire place à un nouveau courant d'idées qui bientôt est en lutte avec le précédent. De là vient que dans les systèmes ultérieurs où règne toujours le caractère abstrait et par suite incontestablement le principe de l'individualisme, ce principe n'en est pas moins tenu dans l'ombre et non avoué; de là encore la tendance à ce que les résultats de la philosophie du droit, jusque-là favorables à la poursuite de la liberté individuelle, soient interprétés dans un sens opposé, et à ce que, bien qu'obtenus par le moyen de l'abstraction, ils ne répondent pas néanmoins au but que ce procédé était destiné à faire atteindre, comme on le voit clairement chez Hegel. Au besoin de donner pleine satisfaction au rationalisme s'en adjoint un autre opposé à partir de Fichte, quoiqu'on n'en ait pas tou-

jours pleinement conscience ; celui d'en secouer le joug. Aussi longtemps que le principe du rationalisme continua à prévaloir dans l'ordre social, il put se montrer tel qu'il est et fut accepté partout. Il n'est plus aujourd'hui qu'un principe d'Ecole ; il demeure en opposition avec les tendances du jour, auxquelles il doit chercher à s'adapter sans pouvoir pleinement y satisfaire. Aussi le système de Hegel n'a-t-il point eu le sort brillant des autres qui l'avaient précédé. Ceux-ci eurent sur leur siècle une immense influence ; les représentants les plus autorisés de toutes les branches de la science s'empressaient à l'envi de les commenter et s'en faisaient gloire ; et même dans la partie la plus humble des classes éclairées ne tarda pas à pénétrer et à prévaloir la nouvelle manière de voir, tandis que ce dernier système, celui de Hegel, reste emprisonné dans le cercle étroit de l'Ecole, ne trouvant aucune faveur auprès des hommes éminents, leur inspirant souvent la répulsion la plus marquée. Chez Schelling, ce fut précisément le côté antirationaliste de ses opinions qui de prime-abord saisit les plus riches imaginations, et c'est le sentiment que ce côté n'a pas été encore suffisamment approfondi qui, dans la suite, a arrêté l'expansion du système. Tout ceci sera confirmé par ce que nous exposerons plus tard. Une remarque sur ce point en passant suffisait ici pour justifier que déjà chez Fichte la critique du droit naturel tint une large place, au point qu'elle embrasse presque aussi les systèmes ultérieurs, alors qu'il est question des caractères généraux propres à ce droit qu'ils reproduisent.

CHAPITRE PREMIER.

CRITIQUE DU DROIT NATUREL CONSIDÉRÉ DANS L'ORDRE LOGIQUE.

Il est facile de poser *à priori* et *in abstracto* ce principe : tout est le produit d'une loi agissant nécessairement : cette loi (Dieu) implique en elle-même et par sa nature le monde ; rien donc ne pouvait être que ce qui est, et ce qui est seul devait être. Cette conception paraît être la plus simple et en soi la plus concordante, propre à satisfaire le penseur par ce prin-

cipe d'unité supérieur auquel elle ramène toute existence. Mais on ne saurait en vérifier l'exactitude qu'autant que la loi en question revêt en fait une formule déterminée, et que l'on tente de faire comprendre comment tous les êtres peuvent en dériver. C'est ce que négligent d'exiger ceux qui croient trouver le salut dans une telle philosophie, se contentant de son point de départ, croyant *à priori* à l'exactitude de celui-ci sans le soumettre au contrôle de la réflexion, justifiant une fois de plus ce dicton toujours vrai, qu'une demi-philosophie éloigne de Dieu et que la véritable y ramène. Qui aurait trouvé cette loi et la manière dont elle produit les êtres devrait être en état de tirer de soi-même l'ensemble de tous les êtres de l'univers, sans en rien savoir par l'expérience, puisqu'il ne doit exister que ce qui ne pouvait pas ne pas être en vertu de cette loi. — Un tel homme devrait, par cela même aussi, connaître l'avenir, être un prophète à un bien plus haut degré que ceux de l'ancien monde. Ce ne sont pas de simples lueurs projetées au delà du présent, communiquées par un autre être qui l'éclaireraient. L'avenir tout entier jusqu'à la fin du monde devrait être à découvert devant lui, et il ne pourrait avoir puisé une semblable connaissance que dans sa propre pensée, la mieux à même de pénétrer cet inconnu, puisqu'elle-même est le Dieu qui a produit le présent et accomplira l'avenir. On devrait donc être finalement arrivé, après le travail de tant de siècles, à connaître la loi génératrice et la manière dont elle produit le réel, alors qu'on a sous les yeux une si grande masse de ses productions; et cependant aucun système ne peut se glorifier d'une semblable découverte. Spinosa s'en est tenu à l'assurance que les êtres ne sont que les manifestations nécessaires de la substance une. Il n'a pas démontré pourquoi la substance devait justement ou même pouvait seulement revêtir ces formes ou modes de manifestations. Fichte, Schelling à la première phase de son système, Hegel, ont tenté cette démonstration, et il n'est pas difficile de se convaincre qu'ils ne l'ont point faite. Kant l'a au fond sacrifiée dans l'ordre pratique. Nul besoin ici d'insister sur la preuve fournie par l'expérience de l'impuissance sans exception de tant de systèmes imaginés pour une semblable démonstration.

Cette impuissance provient uniquement de ce que le point de départ inhérent à cette preuve est en soi contradictoire et rend impossible toute autre déduction. C'est une simple négation qu'on pose en principe, et il ne peut être raisonné que sur une semblable base, laquelle ne peut fournir évidemment un résultat *positif*.

La science ne peut pas plus sacrifier l'unité que la multiplicité, laquelle est un fait appelant nécessairement une explication. On se demande donc comment le multiple peut subsister avec cette unité inhérente à la loi rationnelle. Il y a ici deux manières de résoudre le problème : d'après l'une, le multiple se tire du simple lui-même ; c'est là le rationalisme déclaré et pleinement conscient de lui-même, celui de Spinosa, de Fichte, de Hegel ; d'après l'autre, le multiple existe déjà hors de la raison, ce qui fait que celle-ci, qui serait autrement simple dans ses manifestations, en a de multiples. Ainsi raisonnent Kant et l'Ecole qui le précède. Ce qu'a de contradictoire la première solution saute aux yeux : le simple, l'indistinct, qui n'agit que d'après une loi nécessaire et toujours égale à elle-même, ne saurait produire le multiple. Pourquoi de l'indéterminé (infini), — que ce soit la substance universelle de Spinosa ou le principe de la connaissance du moi propre de Fichte, — déduirai-je une première fois les plantes, une autre fois l'animal, et non pas toujours une seule et même chose ? Cela est radicalement impossible, si je prends pour point de départ la substance ou intelligence encore absolument indéterminée. Il me faudrait encore nécessairement admettre, avant une semblable déduction, une pluralité de déterminations distinctes dans ce qui est supposé indéterminé ; mais alors l'unité elle-même est sacrifiée, elle qui consiste justement en ce qu'il n'y ait rien de distinct avant la déduction opérée, et à ce que ces différences ne soient obtenues que par le procédé dialectique, bien qu'uniforme, de la raison. La seconde solution, qui suppose *à priori* l'existence de l'élément multiple et ne le ramène à l'unité que par le moyen de la raison, est impuissante à établir un lien entre lui et cette dernière : la loi simple de la pensée et la multiplicité sont hétérogènes l'une par rapport à l'autre et ne peuvent rien produire en commun. Pour obtenir ce lien né-

cessaire avec le multiple, il fallait trouver dans la pensée elle-même des déterminations de nature différente répondant à cet élément, c'est-à-dire y trouver un *multiple préexistant*. On a néanmoins, en prenant pour point de départ les simples ou pures lois de la raison et cet élément multiple combinés, obtenu comme nécessaires des résultats de nature différente. Ce fut le procédé de la philosophie dogmatique antérieure à Kant, de Kant lui-même dans la partie pratique de son système. Mais ici c'est la conclusion qui n'est point légitime, pas plus que ne l'était la mineure du syllogisme qui servait de base à l'autre solution. Le vice du raisonnement dans les deux cas, c'est de prêter au principe dont l'indétermination est requise *à priori* des déterminations diverses antérieurement à toute déduction, et de faire comme si on les eût préalablement obtenus par voie de déduction. Pour être conséquent dans le dernier cas, il faut admettre que la multiplicité des êtres, des lois, n'a pas sa source dans la raison, mais qu'elle lui est préexistante et que cette dernière n'est pour rien dans ce fait qui s'impose à elle. Il faut reconnaître ensuite que l'unité qu'on obtient n'est toujours que l'unité de la pensée elle-même. L'élément multiple qu'elle s'est assimilée et avec lequel elle n'est nullement dans un rapport nécessaire ne devient pas un pour cela. On devait ainsi, ou sacrifier ici l'unité qu'impliquait la rigueur logique, ou se mettre en quête d'un principe hors de la pensée, duquel pût réellement sortir le multiple, c'est-à-dire abandonner la philosophie rationaliste. Kant a reconnu et on ne peut mieux approfondi cette insuffisance de la raison. Si nous n'admettons point d'élément hors de notre pensée (l'existence des êtres), impossible d'expliquer pourquoi nous avons des représentations diverses ; mais si nous admettons cet élément de la multiplicité, dès lors la raison, qui ne comporte aucun multiple dans le sens propre du mot, ne peut plus être le principe, la cause des êtres, et ne peut plus tirer d'elle-même rien de réel. C'est là le côté faible du système de Kant. La genèse de l'univers, qu'il fait sortir des lois de la pensée pure et le savoir *à priori*, il eût dû, pour être conséquent, les sacrifier, non pas seulement dans la philosophie spéculative, mais encore dans la philosophie pratique; il eût

dû, qui plus est, le faire dans la première d'une manière définitive et absolue et non d'une manière en quelque sorte provisoire et incidente, sur l'unique fondement de l'impossibilité dans laquelle nous serions autrement de nous représenter le changement. Au lieu de cela, il cherche à répondre à des exigences contradictoires en admettant *à priori* la nécessité d'un dualisme d'éléments opposés pour la connaissance. Il obtint ainsi une connaissance d'où le changement était éliminé, c'est-à-dire qu'il crut obtenir un multiple qui ne conservât plus rien de ce qui le faisait tel.

Le droit naturel montre donc les deux mêmes tentatives et l'impossibilité de les mener à bout. Fichte et Hegel veulent, de leur principe simple, déduire par la voie du même procédé logique, non pas seulement les règles de droit, mais encore les différents rapports de la vie humaine. Laissons pour le moment Hegel, dont il sera ultérieurement plus au long question. Le principe simple adopté par Fichte est le concept de la connaissance de soi réduite à sa plus simple expression, c'est-à-dire n'ayant d'autre contenu que ce qui constitue l'opposition d'un non-moi au moi. Cette opposition est inhérente à la connaissance de soi et s'opère sans que telle ou telle chose en dût être nécessairement l'objet. Pourquoi une semblable connaissance, qui, par nature, sera toujours égale à elle-même, implique-t-elle au même moment l'opposition d'un corps organisé, celle d'autres hommes, et de tout ce qui se rapporte aux besoins de nourriture, de logement, d'éducation, etc., qui donnent naissance à la multiplicité des règles et institutions juridiques, sans qu'il y ait jamais ici le moindre arbitraire et de telle sorte que ces éléments divers d'opposition se produisent nécessairement tels qu'ils sont et à point nommé? La réponse que Fichte a toujours prête est la suivante : Le résultat de ma première déduction fournit un élément nouveau de détermination pour une seconde, lequel fait que le résultat de celle-ci sera différent du premier obtenu par l'autre. J'ai d'abord, par exemple, connu d'une manière immédiate, comme nécessairement existant hors de moi, d'autres hommes raisonnables; je dois dès lors, mais pas plus tôt, en inférer qu'il doit m'être possible d'agir sur eux, que je dois avoir un corps. Ce

qui ne paraît pas juste ici tout d'abord, c'est qu'il suive du point de départ abstrait, la *possibilité d'agir*, que j'aie tel ou tel corps déterminé ; et ce défaut de justesse remonte au premier point de départ lui-même qui, bien qu'abstrait également, a donné un *résultat déterminé ou concret*. Si ce concept de la connaissance propre étant déjà réellement constitué par l'opposition du non-moi est dès l'origine *quelque chose*, il n'est, d'après aucune règle de la pensée, possible qu'il fournisse un non-moi déterminé, soit un corps, soit d'autres hommes, soit tout autre objet. Entre l'abstrait et un concret quelconque, il y a un abîme infranchissable. Kant, au contraire, et avant lui tous les docteurs du droit naturel, admettent en principe l'existence des rapports multiples hors de la raison ; c'est seulement le vrai de ces rapports qui doit toujours cadrer avec la règle simple fournie par la raison. La vérité d'un rapport est subordonnée à cette condition nécessaire, de se ranger sous cette règle, bien que susceptible de se prêter indifféremment à tout contenu moral. Cette règle s'assimile le contenu supposé du rapport, mais pourrait aussi bien s'appliquer à tout autre. Les deux néanmoins ne s'assimilent jamais pleinement de manière à ne faire qu'un tout indivisible. La doctrine morale de François Moor, par exemple, poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences, rentrerait aussi bien que celle de Kant dans la loi logique de *non-contradiction* que ce dernier philosophe, sous le nom d'universalité et de nécessité, érige comme pure loi rationnelle ou principe de la morale, à moins qu'on n'admette qu'il existe réellement hors de cette loi un but de la vie humaine et des rapports y afférents, qui serait contredit par une telle morale exclusivement rationnelle. Dans ce dernier cas, c'est ce but et non la loi rationnelle en question qui forme le principe positif de la morale, et que réalisent la multiplicité et la différence des prescriptions. Le concept abstrait de la liberté et d'une égale limitation de celle-ci dans l'intérêt d'autrui conduit aussi peu à une règle ou institution de droit déterminée. Cette liberté ne comprend pas encore, avant qu'on ne l'y ait fait rentrer par le raisonnement, le droit à la vie propre ou à la propriété des choses et autres. Cette liberté illimitée, s'étendant à tout objet, doit avoir pour conséquence, avec la pure

limitation à une protection égale pour tous, de déterminer immédiatement les objets auxquels elle s'applique. Si l'on déduit de là le droit aux choses qui exclue celui d'autrui, on peut aussi bien, en appliquant les mêmes règles et procédant également par déduction, obtenir le droit de sûreté personnelle. La protection des membres d'autrui n'est-elle pas encore, plus que celle de son droit de propriété sur les choses qui lui appartiennent, la conséquence plus naturelle de cette liberté illimitée et, à l'origine, sans contenu déterminé? Même en admettant un lien de continuité de fait entre le moment de la promesse et celui qui suit, on ne saurait assigner aux contrats un caractère d'absolue nécessité, en se plaçant au point de vue de la liberté. Si celle-ci n'est point violée, alors que j'émets une fausse assertion, pourquoi le serait-elle, si je fais une promesse mensongère? pourquoi Kant, notamment, tient-il pour une violation de la liberté de l'être intelligent, rabaissé à servir de moyen, le fait par un *conjoint* de n'avoir pas exclusivement comme *tel* des relations avec son *conjoint*, tandis qu'il n'en serait pas de même dans d'autres cas, si par exemple on a un domestique et qu'on en prenne un autre pour le même service? Tout ceci pouvait être réglé de telle ou telle autre manière, et ce, sans qu'il y ait la moindre contradiction, en partant du principe de l'égale liberté de tous et de la possibilité de ramener à ce principe les rapports de la vie humaine. Ce qui produit ici nécessairement la justesse du règlement, c'est uniquement le but divin pour lequel nous avons reçu en partage la liberté, la sphère réelle qui est assignée à celle-ci et non celle qui est censée devoir l'être d'après les lois logiques. C'est la destinée de l'homme de se conserver pour l'ensemble des rapports établis entre lui et ses semblables, d'être lié par des contrats, de vivre dans l'état de mariage avec une seule femme. C'est uniquement la destination des choses, le mode et l'objet de leurs emploi qui tranchent la question de savoir si elles doivent être *res communes*, choses de la communauté ou des particuliers. Une multiplicité de buts moraux est déjà inhérente aux rapports envisagés en eux-mêmes, avant que la raison, qui ne fait que les reconnaître et ne les engendre pas, arrive par voie de déduction à la connaissance de ces

buts ; et si ceux-ci n'existaient pas déjà, la raison ne suffirait pas certes pour les découvrir. La pensée n'est pas le *facteur* de la morale, et la science doit chercher un autre principe que la raison pour reconnaître les préceptes moraux nécessaires, aussi bien que pour y trouver et maintenir l'unité. Le vrai ne peut certes nulle part être en contradiction avec les lois de la pensée ; et ces règles logiques dont il a été parlé plus haut, les caractères rationnels obtenus par voie d'abstraction comme inhérents à telle ou telle institution donnée, doivent se retrouver dans toute morale. Une prescription qui se contredirait elle-même ne serait point juste, puisqu'elle n'aurait pas un caractère absolu. Liberté et limitation sont les signes indestructibles de tout droit ; la loi éternelle de justice sans eux ne serait donc pas concevable. Mais elles ne sont nullement encore pour cela un droit, et ne sauraient en produire un qui soit tant soit peu conforme à la justice ou qui s'affirme en réalité, quel que soit le contenu qu'on leur prête. Elles sont purement les limites de ce droit et s'allient avec le contenu le plus opposé. C'est là justement ce point de vue faux qui, depuis Spinosa jusqu'à Hegel, se reproduit toujours, sous des formes différentes, l'éternel leurre de la méthode rationaliste, empruntant au monde réel les êtres, les règles éthiques, les soumettant à son propre développement et admettant comme nécessairement impliqué par cette méthode ce qui ne va point contre une règle ou forme logique quelconque de l'entendement.

Tout ce qui existe nécessairement ne saurait être obtenu que par l'analyse. Ce qu'il était déjà *à priori* et ce qu'il est par essence nécessairement, antérieurement à toute déduction, peut être posé uniquement par la voie de la dialectique et les règles de la logique. Si on s'attache fermement au principe de Spinosa, ce pivot du rationalisme, avec la cause, l'effet est immédiatement donné ; tout devient analyse, il n'y a plus qu'un principe. De deux choses l'une : ou celui-ci est simple *indistinct*, et malgré toutes les évolutions des lois logiques de la pensée, impossible de tirer de ce principe autre chose que le simple et l'*indistinct* ; ou l'on admet d'ores et déjà comme point de départ un multiple déterminé, et alors on a com-

mencé par une idée complexe, ce qui est incompatible justement avec la loi de la pensée. Ce que demandent la science et l'ordre humain, que l'unité subsiste dans la pluralité des êtres et des règles morales, n'est point ainsi rempli par le procédé abstrait qui cherche cette unité dans la raison. Car si elle y était, il n'y aurait plus dès lors aucun multiple. Au contraire, si la multiplicité incontestablement existante doit être opérée par le moyen de l'unité, le monde et la morale ne peuvent plus dès lors avoir pour cause une loi nécessaire.

On ne veut pas disconvenir par là que nous n'obtenions toute connaissance et partant aussi celle du juste par le moyen de notre faculté d'entendement qu'on peut continuer à appeler raison. Mais les déterminations logiques de la pensée que la philosophie abstraite entend par raison sont uniquement propres à conserver tel qu'il est un contenu que nous avons déjà par-devers nous, à empêcher sa perte, sa confusion, par le mélange avec un élément étranger ; elles impliquent un emploi purement négatif. Et même la pensée active, la raison dans un sens supérieur et plus riche, laquelle ne consiste pas dans ces vaines formes isolées, n'est pas moins toujours uniquement le moyen de la connaissance et non l'objet de celle-ci. Cet objet est hors de nous, l'esprit divin et ses libres actions, la nature qu'il a créée, les événements de l'histoire qu'il a dirigés, la parole qu'il a révélée, le terme qu'il a posé au monde. Le vrai, le juste, est en conséquence l'aboutissant de l'activité de la raison, mais non ce que celle-ci est elle-même, ce qui s'obtient par son moyen, non ce qui s'en déduit. Elle voit la lumière et témoigne de la lumière ; mais elle n'est pas la lumière et n'a pas fait la lumière. C'est là le côté faux du rationalisme qu'il tient l'organe de la vérité pour cette vérité même et croit par suite, en analysant et scrutant cet organe, avoir trouvé le contenu du vrai qu'il est censé devoir lui procurer. Même Fichte, quoiqu'il envisage en apparence la raison comme agissante, créatrice, cherche néanmoins toute connaissance dans ce qu'elle est, dans cette distinction nécessaire d'éléments, inhérente à la connaissance du moi propre, tirée par abstraction de l'activité rationnelle. Nul n'a été encore assez insensé pour prétendre que les instruments corporels par

lesquels se reçoivent et se distribuent dans tout l'organisme les aliments soient ces aliments eux-mêmes.

Le procédé du rationalisme ressemble à une semblable prétention. La raison ignore tout objet de connaissance hors d'elle et n'envisage que soi et son activité dans la connaissance. Elle dédaigne la nourriture qui lui est offerte pour se replier sur elle-même où elle se stérilise comme l'a prouvé l'expérience dans tous les domaines de la science.

La raison, comme principe de la science, ne renferme, comme on l'a montré, aucune unité ; elle ne présente même aucune garantie de la vérité, ne satisfaisant ainsi, dans aucune branche scientifique, à ses exigences légitimes. Kant montre l'insuffisance de la preuve ontologique sur laquelle sont édifiés tous les systèmes rationalistes. L'idée de l'essence absolue, qu'on veuille entendre par là le Dieu personnel ou même seulement le pur vide de l'existence, n'implique pas encore comme nécessaire l'existence réelle de l'être. La non-existence de l'être n'est en rien contradictoire avec l'idée de l'être. Kant ne fait pas ici attention, ce qui cadre d'ailleurs avec l'ensemble de sa doctrine, qu'en érigeant purement en règle la loi de la pensée, il trouve la garantie proprement dite d'une semblable preuve dans l'existence de celui qui l'emploie et qui, s'appuyant sur le principe de contradiction, ne peut qu'affirmer sa propre existence. On pourrait, sous un autre rapport, aller plus loin que Kant et poser la question ci-après : qui garantit l'exactitude du principe de contradiction lui-même, lequel servirait ou non de garantie à la preuve ontologique ? C'est seulement un être réel et son identification avec la certitude obtenue par la raison, autrement dit un être se connaissant qui peut fournir la preuve de son existence et de celle des autres. Voila le principe admis partout par Fichte qui analyse cette certitude propre au commencement de sa doctrine scientifique et y ramène tout. Une semblable certitude n'est pas fournie par l'existence propre dont la vérité n'est dans un être fini qu'une bien faible assurance. Car je n'ai aucune certitude véritable de mon existence dès l'instant que je ne puis être assuré que j'existerai encore dans l'instant qui va suivre. Dès lors, tout ce qui se dérive logiquement de ce principe de

la connaissance de l'existence propre disparaît avec lui. Dans un des plus remarquables passages d'Homère, qui entre tous les autres est d'une vérité saisissante, on voit Hector frissonner à la pensée du cruel sort d'esclave réservé à Andromaque après sa chute ; mais il se console ensuite : « Ce sort ne sera pas, dit-il, quelque certain que soit l'événement, puisque lui-même, Hector, n'existera plus à ce moment. » La substance abstraite dont la nécessité logique est impliquée par mon existence ne saurait être *causa sui*, parce que moi-même je ne suis point *causa mei* ; ma vie elle-même n'est qu'un phénomène, un mode d'existence variable, passagère, impliquant comme antécédent et support un être éternel. Cet éternel ne saurait être fourni par la pensée qui est seulement une suite, un effet appelant une cause, et non une pure conséquence de mon être. La pensée implique forcément comme antécédent mon existence réelle. et ce n'est pas celle-ci qui est elle-même impliquée par elle. Il faut donc admettre hors de moi comme éternelle l'existence d'un être réel qui assure une garantie permanente à mon existence et par là à la réalité de ma pensée. Ce n'est point ce qui suit logiquement de l'idée de mon existence prise pour point de départ qui me fournit l'élément de certitude, mais ce qui explique mon être tout entier dans sa réalité effective. Une preuve et une confirmation plus grande ne saurait être demandée par aucune âme humaine.

La méthode du droit naturel se traduit dans cette formule : « *Telle et telle chose est éternellement*, *absolument* juste, dès l'instant que je suis un être pensant. On peut, à cela, faire deux objections : d'un côté, s'il n'y a d'autre source de certitude que celle inhérente à mon être et à ma pensée, on peut aussi bien tenir telle ou. telle autre chose pour juste; de l'autre côté, lors même que certains résultats seraient obtenus, rien néanmoins ne garantirait leur éternelle et absolue vérité. Car ma pensée n'a pour elle *aucune réalité*, et moi je n'ai même qu'une existence passagère, relative.

Nous avons déjà montré que la méthode du droit naturel se contredit elle-même en reconnaissant la multiplicité des prescriptions morales et voulant néanmoins en même temps les déduire du principe unitaire de la raison. La même contradic-

tion se rencontre dans ses principes comme nous l'avons déjà fait ressortir précédemment ; il suffit ici de nous résumer sur ce point.

Deux postulats comme fondements du droit servent de base à la méthode abstraite ; liberté de l'individu et loi de la raison pure qui la limite. Mais ces deux principes sont inconciliables : la loi rationnelle est-elle le point de départ de la méthode, la liberté est exclue ; si c'est la liberté individuelle, point de limitation possible. Il ne reste qu'à opter entre l'absolu de la logique et l'arbitraire individuel. L'opposition radicale de ces deux principes apparaît en effet dans les systèmes de Kant et de Fichte, et on y voit confirmé au fond tout ce que nous venons de dire : Kant, prenant pour point de départ la nécessité logique, ne peut arriver par voie de déduction à admettre qu'un droit facultatif et non un droit légal et, comme tel, obligatoire. Fichte, au contraire, parlant du moi érigé en causalité réelle, arrive à l'anarchie. Un troisième parti se forme ici de la masse de ces docteurs du droit naturel qui, se séparant de ces systèmes absolus, érigent en principe, sans en avoir pleinement conscience, tantôt l'un tantôt l'autre de ces éléments opposés. La contradiction chez eux se montre partout : Wolf prétend ainsi en politique arborer le drapeau de la liberté ; point de société, dit-il, point *d'imperium* sans la pleine liberté de consentement, tandis que dans l'ordre civil il fait découler la famille et bien d'autres choses des prescriptions rationnelles qu'implique l'éducation des enfants. Le représentant de ce parti est Feuerbach. Il se distingue entre tous par le rigorisme de sa méthode, la lucidité et la perspicacité de son esprit. Le droit naturel, en tant qu'indépendant de tout système général de philosophie, et en tant que ne relevant que du discernement juridique et ne se réglant que sur les exigences du droit, a atteint avec lui son plus haut degré de développement. Dans la déduction même, il se montre partout conséquent, et si parfois il tombe dans des contradictions, cela ne peut provenir que de l'erreur inhérente au point de départ. Sa profession de foi, dans sa critique du droit naturel, renferme en effet un singulier mélange des deux points de vue de Kant et de Fichte ; car le dogmatisme juridique ne saurait en effet s'en passer,

lors-même que la spéculation pure aurait le courage d'en sacrifier un. Ce qu'il y a en eux d'inconciliable ressort précisément davantage chez lui à raison de l'exactitude rigoureuse de ses déductions. Il veut, comme Fichte, faire du droit individuel le principe de la loi civile, afin que cette dernière se distingue de la morale. D'après ce principe il ne saurait y avoir de permission purement négative; la sanction positive du droit, la faculté de détermination juridique sont seules admissibles. Mais comme Kant il veut aussi que la raison pratique soit le principe de la loi civile. Cette faculté de détermination juridique dont il est parlé doit découler de ce principe et tourner à l'utilité de cette raison (la morale) afin, que le double but de sanctification dans l'ordre moral et de limitation de la liberté dans l'ordre juridique soit atteint. Il se préoccupe incontestablement des deux choses; mais par cela même, Feuerbach se voit enfermé dans une impasse. Comment la sanction positive du droit peut-elle découler de la raison pratique? comment peut-elle s'en déduire? Il ne peut se dissimuler que la chose est impossible et il élude la difficulté en recourant aux antinomies de Kant, à l'impossibilité qui en résulte d'arriver à une connaissance réelle des êtres finis. Il ne peut non plus se dissimuler que cette impossibilité découle forcément de la raison, sans qu'on puisse comprendre de quelle manière. Il y a là évidemment un emploi tout à fait erroné de l'être en soi. Cela n'empêche pas Kant de tenir pour connaissable la manière dont quelque chose peut suivre réellement de la raison ; car autrement il devrait sacrifier toute connaissance. L'inintelligibilité du comment se rapporte chez lui uniquement à notre sentiment *réel* du devoir, non à ce qui est l'objet de ce devoir et à la manière dont la raison le tient pour nécessaire. Pas moyen, au fond, pour Feuerbach, de s'abriter derrière l'inintelligible de Kant. Et ainsi la critique de Feuerbach, qui est le nec plus ultra *des doctrines du droit naturel* n'a d'autre aboutissant que de justifier la formule plus haut exprimée : le droit naturel exige qu'il *soit reconnu des droits positifs à l'individu et que ces droits découlent d'une loi rationnelle*, mais le mode de possibilité de cela, voilà ce qui reste incompréhensible.

On pouvait laisser passer la contradiction quand il s'agissait

de déduire les principes généraux, une semblable déduction n'ayant qu'un intérêt purement scientifique ; mais dans les institutions et règles déterminées du droit, les principes opposés dont il a été parlé conduisent inévitablement à des résultats opposés, et l'homme d'état partisan du droit naturel se voit partout entraîné à des institutions contradictoires. Si l'on penche du côté de la liberté de l'activité humaine, on doit lui concéder la faculté de produire des changements et reconnaître en conséquence le légitime produit de cette activité, l'inégalité des conditions juridiques, propriété, droits des corporations, avantages politiques, bref tous les droits bien acquis, de quelque nature qu'ils soient. Mais on a alors violé l'égalité invariable qu'implique la loi rationnelle. Si on veut au contraire satisfaire à celle-ci, on doit supprimer tout avantage qui a son fondement dans l'histoire, non pas seulement les prérogatives de classe, de métier, mais encore l'inégalité de propriété, les droits de créance résultant des contrats. Car l'égale faculté originaire de chacun d'avoir des droits égaux à ceux des autres ou n'est nulle part, ou est partout une justification de l'inégalité aujourd'hui existante. Ainsi donc les mots inhérents à la formule traditionnelle du droit naturel, liberté, égalité, impliquent logiquement contradiction. Ils ne servent nulle part de fondement à une affirmation positive; mais il est certain qu'*à priori* ils s'excluent l'un l'autre dans un sens négatif. La liberté implique l'action, c'est-à-dire le changement, l'inégalité; au contraire, l'égalité implique toujours l'invariable, exclut l'acte et la liberté. Si l'on s'attache tantôt à un principe, tantôt à l'autre, on ne saurait évidemment tenir une semblable méthode pour impliquée par la raison.

CHAPITRE II.

CRITIQUE DU DROIT NATUREL CONSIDÉRÉ DANS L'ORDRE PRATIQUE.

Nous avons vu qu'un examen critique dont le contrôle n'est pas fourni exclusivement par la logique mais en même temps par les besoins pratiques de l'homme et la manière d'y satisfaire est impliqué par la méthode la plus sûre. On montre ainsi

quels sont les résultats obtenus par le raisonnement et comment d'un principe inadmissible on arrive à une conséquence inadmissible. A l'inverse, d'un autre point de vue, peut ici se montrer la fausseté du principe adopté par les résultats inacceptables obtenus dans la pratique.

La morale elle-même, et non pas seulement son contenu déterminé, est ici tout d'abord tirée de la pensée, soit de l'idée de mon être pensant (rationalisme subjectif), soit de la pensée prise comme cause première du monde (rationalisme objectif). Le vrai caractère de la morale est par là supprimé, lui qui consiste dans le rapport inhérent dès l'origine à la vraie puissance effective de l'action. La moralité n'a plus d'autre mérite que celui de la logique, et l'immoralité n'est qu'une sorte d'inconséquence, autrement dit consiste dans une contradiction logique entre la pensée et l'action. Kant et Fichte possèdent clairement la notion de cette contradiction : seulement les moralistes qui ne se rattachent à aucun système tiennent la morale de leur choix, conformément à l'idée que leur en donne le sentiment immédiat de la conscience, pour quelque chose de substantiel et indépendant. La source de la morale, la pensée, est donc bien plus gravement atteinte par un faux raisonnement que par une action qui la contredise. Celui-ci serait donc une faute bien plus grande. On se raidit contre un semblable résultat, quelque sûrement qu'il se déduise du principe. Néanmoins, il s'en trouve une trace dans la prétention de Hegel, que l'opinion qui tend à restreindre notre connaissance est le vrai péché mortel (1). De l'idée que j'ai de mon être suit uniquement la conséquence que je suis quelque chose, non que je doive quelque chose, car ma pensée n'a aucune puissance réelle sur moi. On ne saurait ici comprendre un moteur impliqué par le devoir, et opérant par la pensée, aussi peu que le mobile de la crainte venant s'allier avec la loi morale dont il assure l'accomplissement. La science est condamnée à l'erreur, dès l'instant qu'on admet deux êtres *réels*, non pas uniquement celui qui agit, mais encore celui qui prescrit. Il est même plus évident que la loi nécessaire de la

(1) *Encyclopédie* de Hegel, édit. 2, § 386, p. 863.

pensée érigée en cause première absolue du monde exclut tout devoir. Car le devoir consiste en ce que ce qui est demandé par l'un, l'autre peut ne pas le faire ; mais ce que la nécessité logique entraîne avec soi dans tout cas déterminé ne saurait être qu'inévitable, sans quoi il ne serait pas la suite d'une loi nécessaire. Aussi, Spinosa sacrifie-t-il hardiment, et sans la moindre hésitation, l'idée du devoir, du bien et du mal. Et avec Hegel, la philosophie, pour être conséquente, en revient au même point, comme on le montrera.

Le contenu de la morale qui se déduit de la raison ne saurait donc présenter qu'un caractère négatif. La raison ne produit rien hors d'elle, elle se borne à éliminer; qu'il s'agisse pour elle d'ordonner de faire ou de ne pas faire, tous ses commandements ne tendent qu'à prévenir ce qui ne peut être fait ou qu'à empêcher une omission. Toute la morale repose *à priori* sur une semblable idée ; ses préceptes ne s'appliquent point à tel ou tel acte, mais n'ont d'autre objet que de sauvegarder, maintenir intacte cette idée. Ce qui est à faire n'est autre que ce dont le contraire irait contre la loi de la raison. Toute vertu se réduit à l'accomplissement de ce qui est *obligatoire*, *à ne pas commettre d'infraction*. L'acte n'a donc pas dès l'abord en soi de valeur propre intrinsèque reconnue ; il n'en a d'autre que celle inhérente à la conséquence logique qu'il traduit extérieurement. La concordance rationnelle des maximes suivant lesquelles on agit, voilà ce qui est décisif dans l'acte, et non ce qu'il est lui-même. Toute vraie vertu positive (foi, amour) est un pur acte, et ce, d'une manière permanente, sans qu'il puisse un instant être conçu comme ne l'étant pas. L'accomplissement du devoir est au contraire en soi quelque chose de positif. N'y aurait-il pas de commandement positif qu'il n'en est pas moins comme vertu constamment obligatoire ; et s'il en est ainsi, c'est justement parce que l'action pour elle-même n'est pas l'essentiel dans une semblable vertu ; c'est le principe seul de l'action que l'on considère ici, l'acte n'étant que le moyen brut d'en empêcher la non-observation. La morale présente donc des problèmes à résoudre semblables à ceux des mathématiques : il faut pouvoir démontrer ce qui est devoir et ce qui ne l'est pas, et partout il n'y a qu'accomplissement ou non-accom-

plissement du devoir. Cet accomplissement ne saurait être susceptible du plus ou du moins, par cela même que le devoir ne comporte en lui-même et dans la réalité aucun degré. Mais contre une semblable manière de voir, ne peut-on pas dire que ce que toute âme généreuse honore et tient pour le but le plus élevé comprend des vertus positives qui, considérées dans leur source et leur essence, consistent avant tout dans l'action, dans cet effort créateur vers l'infini et qui, par suite, ne s'obtiennent ni ne s'épuisent par une pure idée, quelque pleinement développée qu'elle soit? Qui pourrait, par exemple, faire découler l'essence de l'amour de la loi de la pensée ou du devoir? Et quels sont les actes qui se déduisent nécessairement de l'idée de l'amour, ou encore le véritable amour effectif se contentera-t-il d'actes qui découleraient nécessairement de son idée? La pensée reste toujours en arrière de ce que peut un semblable sentiment, lorsqu'il existe dans sa plénitude, et aucune philosophie morale n'oserait prescrire ou même seulement vouloir prévoir ce qu'il accomplira. Toute grande action, toute manifestation de la vertu du héros, du cœur vraiment rempli de Dieu, est donc une surprise inséparable de cette impression qu'elle ne pouvait être trouvée *à priori*. Car elle est une nouvelle création, merveilleuse au fond comme la création elle-même. Le moindre objet hors de nous nous remplit, à le considérer sérieusement, de ce sentiment qu'on ne peut s'en rendre pleinement compte. Il y a l'impression en quelque sorte du merveilleux qui se traduit dans ces mots : *Cela est.* Tu as tel père, tel ami; tu es placé dans telle situation. Le pourquoi de tout cela t'échappe. Pourquoi es-tu toi-même précisément ce que tu es en ce moment? Tu ne le comprends même pas. Et cette incompréhensibilité vient de ce que l'être ne saurait se résoudre ou fondre dans la pensée, qu'il n'est point logiquement nécessaire, mais a son fondement dans une puissance libre supérieure. Que d'abîmes insondables doit renfermer seulement cette puissance première elle-même, Dieu, sans compter les vertus positives, œuvres de sa volonté et qui cadrent avec son essence? Elles sont d'une profondeur incommensurable. On ne saurait, comme Spinosa, dire du Dieu personnel : Je le connais ou je ne le connais pas, mais bien plu-

tôt ; je le connais ; néanmoins, je pourrais encore infiniment plus le connaître. Il en est de même pour les vertus chrétiennes : l'homme qui les pratique peut encore toujours les pratiquer davantage, mieux accomplir ce qu'elles demandent ; que dis-je, les mots *infiniment plus* ne sont pas ici de trop ; il n'y a aucune limite extrême, aucun degré, quelque élevé qu'il soit ; qu'elles ne puissent atteindre. L'amour et la foi peuvent toujours croitre en chaleur, en force, en intensité, parce que vie et action ne sont pas simplement un élément de leur manifestation, mais leur essence même, ce qui, en eux, est le culminant. Le rationalisme, au contraire, ne saurait vouloir que ce qu'il *maîtrise* ou régit *pleinement*. Il fait donc de Dieu l'abstrait de l'être dont il ne peut se passer et de la vertu l'accomplissement du devoir dont la vertu éthique consiste uniquement en ce que son contraire supprimerait la pensée. Avec de semblables abstractions, il peut procéder à sa guise les tirant de lui, il peut les comprendre, les faire rentrer dans le cadre de sa pensée. Elles sont moins mystérieuses, moins merveilleuses qu'une petite fleur des prés. Toute vertu positive devait ainsi disparaître de l'éthique moderne. L'amour est repoussé par Kant comme mobile contraire *à la raison et à la morale*. Hegel le tolère comme un degré inférieur où la raison ne fait pas encore corps avec son élément. Le plus haut point est également ici l'accomplissement du devoir qu'implique inévitablement le *procès logique* et s'opère uniquement dans la connaissance de soi (1). Avant tout, la foi devait voir méconnaître ce principe qu'elle fait partie de la morale. Elle est, en effet, dans le sens le plus élevé du mot, positive, virtuelle, constituant une sorte de synthèse et formant le plus extrême contraste avec le caractère purement analytique de la pensée. Elle ne se ramène point comme la pensée au seul principe de *non-contradiction*, consistant à exclure simplement la possibilité d'une autre chose, et ne se réduit point à poser purement ce qu'on a déjà par-devers soi. Ce qui implique dans la pensée la possibilité, même la probabilité d'être autre, par exemple, ce fait que le Christ est ressuscité, que nous ressuscite-

(1) *Encyclopépie* de Hegel, § 447.

rons nous-mêmes, s'accomplit par la puissance de la liberté; par suite, il ne suppose pas un antécédent qui le renferme, mais il est son propre commencement, s'accomplissant par un acte créateur qui tombe sous la connaissance; il est, en un mot, le plus pur acte de la volonté, de même que le courage seul donne et atteste la liberté, et non ce froid et anxieux calcul qui n'a un bon résultat que dans le cas où on ne saurait en concevoir un plus mauvais. De même aussi, cette liberté est un effet de la foi et non d'une déduction nécessaire. Si la foi est en elle-même positive, il est également positif qu'elle est une condition de l'ordre moral. Un acte libre seul pourrait établir cette condition. Elle ne saurait se déduire d'aucune loi nécessaire, parce que, pour exister, une semblable loi n'a besoin d'aucune foi, par suite, ne peut en exiger aucune, la rend même sans objet, puisque finalement on doit *savoir* ce qu'elle implique et ce qu'elle exclut. Avec le Dieu du christianisme, se maintient ou tombe la valeur morale de la foi. Ce Dieu peut l'exiger, parce que ce qu'il fait il pouvait aussi ne pas le faire, et que, par suite, les créatures ne peuvent savoir encore, mais seulement croire qu'il a fait ou fera telle chose. S'il exige la foi, c'est parce qu'il voulait l'exiger, et non parce qu'elle serait, en dehors de son acte libre, nécessairement impliquée par son existence et l'idée de son être.

A se reporter à la méthode abstraite, on voit que l'excellence du droit naturel consiste uniquement à exclure ce qui contredit l'idée du droit. Par là il est le droit complet, le droit juste et absolu. Il ne subsiste que parce qu'il est impossible qu'il en soit autrement, puisqu'il ne contient rien autre que les règles et déterminations sans lesquelles le droit ne saurait se concevoir, tandis que toutes les institutions positives du droit, qu'il s'agisse de la plus haute ou de la moindre, contiennent encore, en dehors de ces déterminations, bien des choses qui peuvent se modifier sans que l'idée même du droit fût par là compromise. Le plus haut point où l'on puisse arriver ici et où l'éternel seul apparaît n'a donc d'autre mérite que celui de n'impliquer rien qui varie ou qui du moins puisse varier. On dirait que, parce qu'au plus haut point de l'être on trouve l'éternel et l'immuable, toute chose ayant ce caractère dût être censé la

plus élevée. Cette idée du droit, les caractères de la liberté (*in abstracto*) et de sa limitation sont pleinement donnés dès l'origine avec les rapports de la vie humaine; ceux-ci constituent l'unique élément nécessaire pour reconnaître et établir l'ordre le plus parfait du droit. Ce n'est point quelque chose de nouveau, de supérieur qu'il faut imaginer ; il suffit d'éliminer simplement ce qui ne rentre pas dans le cadre de ces rapports, et une médiocre intelligence est en état de consolider et achever pour toujours l'édifice de l'ordre légal qui après cette élimination n'est plus susceptible d'aucune amélioration. Une doctrine aussi positive du juste exclut ce qui est en contradiction avec l'idée du droit, tel que le serait l'arbitraire d'un homme ou l'anarchie. Elle exclut non moins tout ce qui sort de l'ordinaire, tout imprévu, étant aussi peu compatible avec les deux éléments caractéristiques du droit (liberté et limitation) que l'amour et l'enthousiasme avec l'idée du devoir. De même que de la morale étaient bannies les vertus *positives*, de même aussi l'était du droit tout ce qui peut être trouvé autrement que par le procédé d'abstraction, tout ce qu'a produit un libre élan vers de nobles institutions. Cet ensemble d'Etats chrétiens du moyen âge reliés les uns aux autres, vrai chef-d'œuvre dans l'ordre politique, devait, en *dehors même du contrôle critique ultérieur des institutions où telle où telle chose serait à blâmer*, être écarté par cette seule raison qu'on peut le concevoir autrement qu'il n'était en réalité. Cela ne portait effectivement aucune atteinte au principe du droit, puisqu'on admettait ici la production d'une force capable de faire du nouveau et que la raison est impuissante à imiter. La destinée la plus élevée de l'humanité à l'idée de laquelle Kant s'élève, c'est la paix éternelle, c'est-à-dire la cessation de la guerre, de la destruction. Voilà la seule chose que la raison est à même de mettre à la place de cet état positif de perfection auquel font allusion par quelques traits particuliers la *République* de Platon et les écrivains vraiment chrétiens.

Ces visées *purement négatives* offrent néanmoins quelque affinité avec ce qu'il y a de plus positif dans les aspirations les plus hautes par rapport à leur contraste avec ce que les institutions réelles présentent de variable et de moins parfait.

C'est seulement par ce côté qu'au premier examen et par leur énoncé seulement elles disposent l'opinion en leur faveur. Elles n'en sont pas moins absolument opposées à ces hautes aspirations. C'est par une semblable affinité que le principe égalitaire (égalité des hommes devant la loi) a excité l'enthousiasme général; et même aujourd'hui, après que ce premier moment de vogue est passé, nul ne pourra se dissimuler que la réalisation de cette égalité de droit entre les hommes ne soit seule vraiment de nature à satisfaire l'opinion et que le contraire de ce but ne soulève certainement une répulsion marquée. Une semblable égalité n'est pas ainsi généralement reconnue et acceptée comme étant impliquée par l'idée de l'être humain, mais bien plutôt parce qu'elle est inhérente à l'idéal de l'homme à sa vocation divine; c'est seulement de ce dernier point de vue et non du premier qu'elle s'impose de cette manière à tous les esprits.

La liberté, envisagée dans son idée *pure*, n'est égale pour tous que parce qu'elle n'est déterminée pour aucun; c'est l'égalité de la *pure faculté*, vide d'objet. Dès l'instant qu'elle en *a un*, elle fait acquérir des droits déterminés, devient liberté déterminée, est par cela même aussi inégale. Mais la liberté à laquelle l'homme est finalement appelé par Dieu est positive, et dans sa réalité, dans son contenu par où elle vaut uniquement, la même pour tous. Elle ne tolère pas comme la liberté pure une différence dans la possession, la jouissance des biens, dans les connaissances de l'esprit, etc. La liberté des nobles de Platon de pouvoir, dégagés de tout soin terrestre, purement vaquer au divin est cette liberté positive à laquelle tout homme est appelé. L'attachement aux choses terrestres de la majeure partie des hommes obligés de se nourrir à la sueur de leur front est aussi contraire à cette égalité de leur sublime destinée que l'incapacité d'acquérir d'une classe d'hommes est en désaccord avec l'égalité de la *liberté pure* : ce n'est ici qu'un exemple de cette liberté positive égale pour tous au point de vue du but à atteindre. Car ce but dans sa plénitude échappe à toute mesure ici-bas et reste insondable, à la différence de celui de la liberté pure ou négative; mais il empiète sur l'ordre futur, implique une ascension indéfinie dont le dernier terme nous

est caché. On pourrait objecter que cette égalité positive ne rentre point dans le plan de la justice éternelle : mais, répondra-t-on, que t'importe qu'à côté de toi se déploie une vie encore supérieure, se réalise une félicité encore plus grande que la tienne! n'est-ce pas assez que tu aies le droit d'être ce que tu es? La *paille* peut-elle se plaindre de n'être pas l'arbre fruitier ou le cristal de n'être pas le diamant? Certes une semblable plainte serait le comble de l'injustice. Il n'est ainsi permis à aucun homme d'être ce qu'il est, aussi longtemps qu'il ne saurait être ce qu'implique son idée, et celle-ci, qui est la même pour l'un comme pour l'autre, consiste à être la ressemblance de Dieu. Conformément à cette *destination*, chacun doit atteindre *à son droit le plus élevé*, mais au delà de ce terme il n'y en a point pour lui de supérieur. Donc ce principe qui implique l'égalité finale des hommes justifie également l'inégalité qui ne saurait être évitée dans l'ordre humain d'ici-bas. Ce n'est point l'humanité dans son tout collectif qui doit réaliser ce principe, ce n'est pas non plus l'individu comme tel, mais la pluralité comportant une différence entre l'un et l'autre. Aussi est-il juste qu'on abandonne la paille et qu'on cultive l'arbre fruitier, que le cristal soit préféré au verre et le diamant réservé pour la couronne du roi. L'homme doit avoir un autre droit que la femme et l'enfant, le propriétaire foncier affranchi de la nécessité de travail un autre droit que l'ouvrier ignorant appliqué à des travaux grossiers, tant que la vocation différente du sexe, de l'âge, de l'état ou de la condition entraînera une semblable conséquence. La liberté négative au contraire est dès le premier moment de soi complète et implique un état permanent invariable, tout homme répondant en effet à l'idée pure de l'être pensant, tandis qu'au point de vue de l'autre liberté et de l'idéal final qui lui est assigné, l'homme a besoin de se former à atteindre à cet idéal ; *il doit* y être élevé par Dieu. A ne considérer que l'idée pure de l'être pensant, la différence de foi doit être par elle-même exclue du domaine du droit, cette idée pure n'impliquant aucune religion déterminée et autorisant chacun à avoir celle qui lui plaît par la seule raison qu'elle n'en consacre aucune. Au contraire, eu égard à l'idée véritable de sa destination, l'homme ne peut être que chrétien.

Avec cette idée véritable, il ne saurait plus y avoir de différence de droit à raison de la foi, et chaque confession a autant de droit qu'une autre, à l'envisager sous le côté particulier par où elle rentre dans le christianisme. Mais tant que l'humanité ne s'est point élevée à cet idéal véritable, l'inégalité de droit entre les sectes religieuses se justifie précisément par l'égalité de la destinée finale. Quant au maintien de l'égalité positive dès ici-bas entre les confessions religieuses, on ne saurait l'obtenir par la suppression de ce qui les distingue, parce que ce serait en même temps détruire dans son fond la différence de manière dont elles concourent au même but final, différence qui est précisément inhérente à l'inégalité de la vocation actuelle et se relie avec elle. Il n'appartient qu'à la liberté et égalité pure qui n'a besoin d'aucun *contenu* déterminé de supprimer cette inégalité pour en rétablir ensuite les bases. Conformément à ce principe négatif toute différence du droit, en tant qu'elle reste en dehors de la sphère de l'égalité et n'y porte aucune atteinte, doit être tenue pour juste, tandis que dans l'autre cas elle sera rejetée comme constituant une injustice. Le principe positif au contraire s'appuie ici pour le maintien de l'inégalité sur un élément décisif, je veux parler de l'imperfection, qui, dans un sens relatif, est légitime pour ce qui tient du temps et des rapports passagers, tandis qu'elle est illégitime en ce qui touche l'ordre final et éternel. Dans une semblable manière de voir on distinguera, d'un côté, les avantages qui en eux-mêmes ne peuvent être l'apanage de quelques-uns qu'au détriment des autres, et on les considérera suivant les cas comme contraires à l'idée de perfection ou injustes, de l'autre, les avantages qui ne restreignent nulle part les droits des autres ou qui du moins ne comportent que des restrictions impliquées déjà par une organisation donnée de l'état social. Parmi ces derniers je citerai par exemple la garantie accordée aux familles aristocratiques de ne jamais perdre leur rang, leur fortune, de maintenir au sein des générations le culte des grands souvenirs et d'en faire un lien puissant et non interrompu entres elles, le droit pour le clergé de n'avoir jamais besoin, pour pourvoir à son entretien, de vaquer à d'autres fonctions que celles de son ministère,

Les avantages de cette dernière espèce sont considérés d'un œil d'envie par les partisans du principe négatif et ils ne cherchent qu'à les détruire comme contraires aux exigences de l'idée pure. Dans l'autre manière de voir de semblables avantages répondent déjà au vrai *contenu* d'une liberté positive qui doit être un jour égale pour tous, sans que l'on approuve tel ou tel mode déterminé sous lequel ils se présentent, soit en principe soit en fait. On ne s'efforce pas, en définitive, de les détruire, mais bien plutôt d'y élever les autres. On veut ainsi non rabaisser l'état de la noblesse à celui de la bourgeoisie, mais bien plutôt anoblir les bourgeois. C'est ainsi que dans son ensemble le droit positif de la justice ici-bas et au delà de cette vie (en tant que d'ailleurs il puisse être question de droit dans cet état final de perfectionnement absolu de l'homme) put prétendre, comme le droit fondé sur l'abstraction, à une durée éternelle. Toutefois, il ne se tient pas comme ce dernier pour le suprême parce qu'il est invariable, mais bien plutôt pour invariable parce qu'il est le suprême. Il se résout lui-même en des institutions déterminées; et le degré de son élévation se mesure par son étendue, les facultés qu'il met en mouvement, l'appropriation à des notions supérieures, à tel ou tel régime de vie. Il tient pour sujettes au changement les institutions juridiques qu'offre le monde réel, non parce que toute institution donnée devait être de sa nature passagère, mais parce que toutes celles qui existent ne réalisent pas encore l'idéal qui lui est assigné et où elles doivent parvenir un jour.

Le propre du principe historique appliqué à la morale ne consiste, en conséquence, nullement en ce que l'on ne pourrait jamais ici apprécier que le relatif, ou consacrer que le culte du passé, mais en ce que l'absolu ne saurait d'ores et déjà y trouver place appartenant à l'avenir, étant seulement le but final des choses à réaliser un jour.

La méthode abstraite qui ne reconnait que le logiquement nécessaire n'a pas au fond d'autres résultats. Ils sont donc inévitables dans tout système rationaliste, quoique apparaissant sous une forme différente et d'une manière plus ou moins voilée. Il faut encore étendre sa vue aux suites inhérentes au

principe subjectif doué d'une entière et immédiate virtualité ; car elles permettent de séparer et distinguer la période antérieure à Fichte d'avec celle subséquente. La vraie notion de la morale était moins altérée par le mobile subjectif dans l'ordre scientifique que dans l'ordre pratique, où la violation des plus saints rapports fut bientôt excusée, même tenue pour licite, pourvu qu'il n'en résultât point de mal immédiat pour les hommes. La science, au contraire, ne pouvait renoncer à la dignité morale et trouva dans la nécessité logique dominant l'ordre humain une égide derrière laquelle purent venir s'abriter, en cas de danger pressant, les rapports en question. Leur choix ne laissait pas néanmoins d'être ici arbitraire ; car la défense illimitée de l'adultère et de l'inceste, par exemple, ne saurait pas plus se justifier par la logique que par l'avantage qu'y trouve autrui. Dans la sphère proprement dite du droit, au contraire, la philosophie ne reculait pas devant les résultats, pourvu que la liberté et le droit de l'homme, comme principe des lois, fussent pleinement respectés. Elle trouvait justement dans sa morale une sorte d'antidote et pouvait, quelque sacré que fût ce qu'elle détruisait dans le droit, donner toujours pour excuse qu'elle ne faisait qu'en supprimer le caractère obligatoire, mais non l'existence elle-même. Conséquemment il ne fut tenu aucun compte de la beauté et de la dignité de l'État, en tant qu'elles se manifestent par les lois de son organisation. On ne put réputer crimes le blasphème, le suicide, le parjure, d'où il ne résulte aucune atteinte pour telle ou telle personne déterminée, ni même le meurtre d'un condamné à mort, qui n'a plus désormais de droit propre à la vie. Le mariage devait se dissoudre à volonté, la violation du mariage être laissée facultative. Toute limitation dans le droit de disposer des choses (lors même qu'elles seraient destinées par la nature, telles que les bois, aux générations successives, ou dans l'exercice des industries (fût-ce dans le but d'assurer le bien-être général), était, abstraction faite du résultat, déjà en soi illicite. Les idées de patrie, de nation, qui impliquent un ordre déjà existant et que l'homme n'a pas choisi, n'ont aucune place dans cette doctrine abstraite du droit. Toute agrégation d'hommes peut devenir une nation, et il ne saurait y avoir de na-

tion, si les hommes qui en sont membres ne le veulent. Le fond du droit naturel, tel qu'il résulte de son principe philosophique, n'est pas tant la souveraineté du peuple que la souveraineté des individus, et il ne saurait être question, par cela même, de la souveraineté de la nation s'imposant à ceux-ci dans son tout collectif. Nul n'est lié en quoi que ce soit auquel il ne se serait pas volontairement soumis. C'est seulement ce que tous veulent en fait qui est loi, et s'il n'y a pas accord entre tous sur un point donné, on ne saurait l'ériger en loi. Cette souveraineté de tout individu fait que l'Etat a sa base dans un contrat politique pour la durée et l'étendue duquel il faut donc qu'il y ait unanimité. Elle ne perd jamais ses droits sur l'Etat ; car tout pouvoir, qu'il s'agisse de celui d'un monarque, d'une représentation ou même du simple pouvoir de la majorité, ne puise son autorité que dans cette unanimité de volonté dont il est le produit. Le roi, la représentation, la nation tout entière, en tant que se conformant à la loi du suffrage pour les décisions à prendre, ne sont que les fondés de pouvoir et mandataires de ce peuple envisagé dans sa source, autrement dit des particuliers pris séparément et non dans leur union collective. Dans l'Eglise, une semblable vue conduisit au perfectionnement du système corporatif d'après lequel ce n'est plus l'Eglise, avec le *contenu* invariable de ses dogmes, qui fait loi pour les membres, mais c'est la volonté des membres qui fait loi pour l'Eglise. Avec de tels résultats, comme déjà avec le principe qui les produit, l'idée du droit public est supprimée. Plus d'Etat, plus d'Eglise, plus de famille dont le droit serait reconnu. Il n'y a plus qu'un droit des individus pris séparément et formant tous ensemble un total ; tout devient droit privé. Les hommes sont dans l'Etat, non pour former une unité, mais pour assurer leur existence séparée. S'il y a reconnaissance des rapports ci-dessus énoncés sous la pression d'une inévitable nécessité, cette reconnaissance ne s'appuie pas sur leur légitimité intrinsèque, mais uniquement sur ce que les hommes se sont entendus pour cela. Le droit soi-disant public n'est qu'une translation du droit privé purement volontaire et partant révocable. La morale universelle se perd ainsi, le divin disparaît de l'ordre terrestre.

Les hommes restent libres d'en conserver le culte au fond de leur conscience; mais jamais, à ces lois saintes primitives et à ces aspirations de leur cœur, ne saurait répondre dans l'ordre réel une institution qui fût l'expression visible de leur état spirituel et où se traduirait leur sentiment intime. Un monde conforme à de semblables principes ne serait tolérable pour aucune âme humaine. L'élément de notre être fait pour la sainteté devait repousser cette absorption dans le profane; ce qu'il y a de plus vivant en nous se raidit contre le vide et le pur négatif de cette doctrine abstraite. La mort, qui eût été le résultat de cette non-satisfaction des aspirations et besoins de l'âme ou de cette langueur incurable occasionnée par l'état d'inertie des facultés de l'être, était un châtiment auquel ne pouvait échapper le droit rationnel, qui se l'infligerait en quelque sorte lui-même s'il eût été en mesure de mettre en pratique les conditions qu'il posait comme nécessaires et d'en assurer le maintien.

L'erreur du droit naturel se rattachant au principe le plus intime qu'il comporte et qui saute aux yeux de tout esprit impartial dès l'instant qu'on l'énonce, c'est de ne tenir aucun compte du but propre et inhérent aux rapports de la vie; tout rapport de la vie humaine renferme en soi un but proprement dit et impose par cela même aux hommes le devoir d'en procurer une réalisation conforme à ce but, d'en opérer le règlement en harmonie avec ce but. Là-dessus repose ce que demandent les exigences de la morale, aussi bien que celles de l'ordre légal pour ce règlement. Ainsi, par exemple, est-ce le but inhérent au mariage (l'union des époux pour l'entière communauté de la vie) qui préside au règlement d'ensemble de cette institution (et non l'abandon que se font mutuellement les époux de leur liberté); dès lors, le devoir pour l'un et l'autre conjoint de garder la fidélité, d'unir et confondre pleinement leurs destinées, la défense de la polygamie, de l'adultère, de la séparation arbitraire; ce sont autant de conséquences naturelles du principe adopté. Il y a parfaite conformité entre ce règlement inhérent au mariage et celui qu'impliquent, d'une part, le droit de la puissance paternelle, de l'autre le devoir des parents de nourrir leurs enfants. Il en

faut dire autant de tout autre rapport de la vie humaine : commerce, industrie, ordres politiques, commune, Etat, Eglise. Le but inhérent ainsi aux rapports de la vie, voilà le principe de leur règlement tant dans le domaine de la morale que dans celui du droit. Tout droit réel vise en fait à la réalisation de ce but; et le droit est plus ou moins rationnel selon qu'il y conforme plus ou moins complétement le règlement des rapports. Mais pour le droit naturel, cette fin intrinsèque des rapports de la vie n'est pas censée exister ; il ne la prend dans aucun cas pour mesure ou base de leur règlement, mais s'attache uniquement à la liberté et à la reconnaissance mutuelle de la liberté par les hommes. Par suite, lui échappent nécessairement les vraies conditions d'un droit rationnel ou répondant à la nature. Ce que Dieu ou la nature veulent atteindre dans tout rapport et par tout rapport n'est pas poursuivi. Le principe uniforme qui prévaut seul ici dans chaque cas, c'est que les hommes conservent leur liberté et que nul ne soit contraint à quelque chose qu'il n'ait pas lui-même voulu. Aussi le droit naturel se montre-t-il destructif dans toutes les sphères de la vie ; car destructif est synonyme de renversement de l'ordre nécessité par la nature d'un rapport. Il a ainsi un effet destructif dans la famille ; d'après sa doctrine, il est laissé une latitude complète à l'adultère, à la polygamie, au divorce. Il est destructif du lien social, vu qu'il n'a point pour objet de garantir de telle ou telle manière la conservation de tous, mais uniquement d'assurer la liberté de se procurer une semblable garantie. Il est enfin destructif pour l'Etat. Il ne reconnaît point les devoirs inhérents à la mission de celui-ci de maintenir un ordre supérieur au-dessus des hommes ; il ne lui reconnaît, par suite, ni le droit d'établir l'ordre hiérarchique des fonctions et d'en nommer les titulaires, ni l'autorité et la puissance qui lui compète naturellement et dès l'origine pour cette nomination. Il considère plutôt l'Etat comme le résultat d'un concert purement volontaire des hommes pour protéger simplement leur liberté, concert qui implique en tous une égalité de droit à l'origine et l'absence de tout pouvoir autre que celui qu'ils constituent volontairement en créant l'Etat. Le droit naturel tout entier aboutit uniquement, au fond, à

ignorer les véritables conditions de l'ordre objectif vivant, lesquelles sont précisément inhérentes à la destination des rapports de la vie, et à vouloir tirer cet ordre de la nature de l'homme, à mieux dire de sa liberté. Le résultat final ne peut donc être que la destruction de cet ordre. La destination des rapports de la vie, voilà le point par où la vraie doctrine philosophique du droit forme un contraste radical avec la fausse doctrine du droit naturel.

Dans l'Etat tel qu'il le forme, Platon viole le droit *individuel* et se trouve justement par là empêché d'atteindre l'idéal du beau pour lequel il sacrifiait ce droit. C'est l'opposé qu'on rencontre ici : tout est sacrifié à l'autonomie de l'être humain pris individuellement, et à force d'éliminations, celle-ci s'annihile elle-même. Car avec un semblable procédé d'exclusion, la personnalité de l'individu ne saurait reconnaître aucune existence libre au-dessus d'elle, et elle s'enferme dans le cercle de fer de la nécessité, des formes pures de la pensée qui ne comportent ni personnalité, ni liberté. Dans le langage de l'Ecole, on a dit avec raison : La subjectivité comme principe mène nécessairement à l'abstraction, et celle-ci détruit à son tour la subjectivité. Un moteur de la volonté, lequel se détruit lui-même, ne saurait être le vrai, du moins dans la forme qui implique un semblable effet ; mais, d'un autre côté, un semblable moteur qui, durant quelques siècles, mit en mouvement les esprits les plus éminents, et donna naissance à une doctrine qui a compté parmi ses adeptes tant de gens de bien et des plus dignes ne saurait manquer entièrement de vérité. C'est ce fond de vérité qu'il s'agit de découvrir.

Ce qui pousse forcément l'homme à l'abstraction, c'est le monde inintelligible et inexplicable de l'aveugle phénoménalité au sein duquel il se meut. Le sentiment de sa dépendance comme créature n'a jamais manqué à l'homme ; mais il ne pouvait se tenir pour le produit de cet ordre variable et impuissant à se gouverner lui-même comme celui que manifeste le monde. Spinosa aperçoit ainsi, dans son être intérieur, l'unité et l'intelligence, et se tient muet d'étonnement et de crainte devant lui comme devant un autre être supérieur à ce qu'il est lui-même. Pour ne point mépriser cet univers, il doit y

trouver imprimé ce double caractère d'unité et d'intelligence. Puisqu'il ne possède en fait aucune puissance de modifier les manifestations de l'ordre universel, il tient ce qu'il y a d'invariable, de passif dans son intelligence pour la cause génératrice et la loi même de cette intelligence; mais la suite logique du développement d'une semblable idée fait que cette intelligence fut élevée de l'état soi-disant passif à l'état opposé, à celui d'activité absolue. En suivant la filière des systèmes jusqu'à celui de Fichte, on arriva finalement à un résultat qui peut se formuler ainsi : Il n'y a d'existant que ce qui est conscient de soi. Tout être impersonnel n'a qu'une existence dérivée et appelle comme cause une personnalité. C'est seulement l'être parvenu à l'état de personne qui a des droits et peut être but à lui-même. La vie véritable reconquiert ainsi réellement ses droits et prévaut dans la science philosophique sur ce qui n'en est que l'ombre, l'intelligence sur ce qui est aveugle et inconscient; et le pur et vrai mobile du rationalisme trouve ici sa consécration finale. Mais à ce point se rencontre un écueil : c'est de continuer à ne voir que la personnalité humaine qui joue ici le même rôle que la loi passive de l'intelligence absolue chez Spinosa, et de tenir cette personnalité pour l'être unique, partant pour l'absolu, ou bien encore d'attribuer ce rôle à l'idée pure de la personnalité qui ramène toujours forcément à celle de l'être humain. De là, des conclusions révoltant le sens commun, telles que celles-ci : Le monde, qu'on ne peut en l'état de la science concevoir aujourd'hui que comme l'œuvre d'une première cause intelligente et consciente, ne saurait être que l'œuvre de notre connaissance propre. Notre faculté de connaître qui nous est communiquée et partant n'est apte qu'à recevoir (*est réceptive*) doit ainsi prendre le rôle d'une faculté tirant sa source d'elle-même et créatrice. L'univers même, puisque sa forme réelle est pour nous nécessaire et invariable, cessait au fond d'être l'œuvre d'une intelligence libre. On doit, en effet, soutenir que la création est forcée pour le créateur. On n'aboutit ainsi par cette voie qu'à une négation; la vérité se dégage par l'impuissance même de tout effort fait pour s'en écarter. Le monde ne saurait être tiré de l'intelligence humaine; il faut lui chercher

une autre cause. Mais cette cause, à s'en référer au résultat positif obtenu plus haut, ne peut être que personnelle, puisque tout être inconscient ne saurait avoir qu'une existence dérivée. Toute connaissance tant soi peu profonde de la marche de la philosophie moderne, ne garantit donc pas moins contre la divinisation de la matière que contre la divinisation de la loi rationnelle impersonnelle par où cette philosophie commença, se méconnaissant elle-même, et dont elle ne put se dégager par le principe de la raison active aussi longtemps que celle-ci est purement conçue du côté humain ou comme raison *in abstracto*. Cette dernière abstraction, non inhérente au rationalisme se développant dans sa sphère propre et naturelle, est le terme des évolutions de cette doctrine sortie de ses limites et qui, arrivée à ce point, doit être sacrifiée. Le rationalisme tire non moins sa raison d'être du besoin de concevoir le monde comme régi par une intelligence qui lui est immanente, qui s'y imprime en quelque sorte. Dieu, en tant qu'intelligence absolue, a formé sa création sur le type conçu éternellement par son intelligence et non d'après un plan purement arbitraire et contingent. L'homme, qui est une image de Dieu, ne devait-il point, quelque altéré que soit son état après la chute, connaître, pour le moins par voie de pressentiment et d'aspiration, et d'une manière en quelque sorte approximative, les lois d'une telle intelligence? L'erreur consiste ici uniquement à tenir la pure raison, les déterminations et formes logiques de la pensée pour cette suprême intelligence et activité créatrice, dont le monde est l'expression et le produit.

Dans la morale également, le vrai motif de l'abstraction c'est la nécessité de se dégager de tout le créé qui ne se connaît ni se gouverne lui-même. L'homme ne saurait pas plus être un pur moyen pour l'Etat qu'il ne peut être un pur produit de la nature. Il est au-dessus des deux par la dignité inhérente à la personnalité. Ce qui doit être réalisé, c'est son bonheur, sa liberté, son activité, et le type le plus parfait d'un Etat qui se réaliserait sans la connaissance et l'activité des individus serait sans valeur morale. Mais au-dessus de l'homme, se trouve une personnalité suprême dont il est appelé à accomplir les desseins,

soit dans le détail de ses actes, soit en travaillant au maintien des rapports permanents qu'il a établis. Au lieu de la rigide vertu politique du monde antique, et de la vertu aussi mesquine que profane des temps modernes, d'après laquelle un homme devient à lui seul pour un autre une idole, on eut dû remettre en honneur cette vertu primordiale, qui a pour fondement la crainte de Dieu. Mais, dans le domaine de la morale aussi bien que dans l'ordre spéculatif, on ne prit pour base que la personnalité humaine; et cette sorte de déchaînement d'une personnalité sans frein ne tarde pas à soulever toutes les craintes et répulsions de l'ère actuelle, à creuser le vide où nous sommes. Aux nobles efforts faits antérieurement pour secouer le joug de l'impersonnalité on est au contraire redevable de grands résultats politiques, en même temps que des bienfaits durables de ce siècle et de ce qui assure en regard de tous les autres sa gloire et sa supériorité. Ce qu'on entend par humanité dans le sens le plus noble du mot comprend toutes ces conquêtes. C'est au nom de l'humanité que la torture et le servage ont été détruits. C'est elle qui garantit la liberté d'examen et de publication, la liberté d'action dans la plus haute comme dans la plus petite sphère, par suite garantit la faculté d'indépendance sous ces rapports vis-à-vis de l'Etat et de l'Eglise, tout au moins la protection des droits privés à toute confession religieuse. L'humanité engendre par cela même la tolérance qui estime l'homme pour lui-même, reconnaît sa volonté, tient compte de ses biens et facultés, et, par suite, apporte partout une juste mesure, de sages ménagements dans les affaires intéressant la foi ou l'activité de l'homme, combattant ici l'aveuglement de quelques-uns ou quelquefois l'opinion de tout un peuple. Combien, au contraire, dans l'antiquité, et au moyen âge, l'homme était séparé de l'homme et par de telles différences de religion d'Etat, de classe, qu'on cessait presque totalement de voir un égal dans son semblable! Et ceux qui pensaient autrement, à quelles persécutions n'étaient-ils point exposés, et comme on faisait peu de cas au fond de leurs plus pures aspirations! Ces biens ne sont plus sans doute goûtés avec le même sentiment de joie intime qu'autrefois, parce qu'on y est aujourd'hui habitué et

qu'on les a obtenus à travers de grands troubles et ébranlements. Il ne s'en faut guère qu'on ne tente légèrement de les sacrifier et de les détruire encore. Nous voyons déjà plusieurs historiens défendre le servage comme étant conforme à la vérité historique, soutenir le fanatisme comme étant de l'essence de la religion. Les sectes chrétiennes qui, poussées par leur propre intérêt à un rapprochement, avaient brisé ou tendaient à briser les anciennes barrières les séparant, recommencent au contraire à se retrancher dans une attitude hostile les unes vis-à-vis des autres. Au lieu de l'éducation libérale qui assure une noble et virile indépendance, on croit devoir reprendre les errements d'une discipline ou contrainte abrutissante. Mais ces efforts de la réaction sont de leur nature passagers et impuissants; l'opinion publique leur est contraire; l'humanité ne veut pas se laisser arracher ce qu'elle a acquis au prix de tant de sacrifices. Nul ne saurait méconnaître sans injustice que cet état où l'humanité est aujourd'hui parvenue dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre public et politique est un noble fruit de la science moderne. C'est cette science qui est restée dépositaire de ce qu'il y a de bon dans le principe subjectif tombé aujourd'hui dans le mépris public à raison de ses extrêmes déviations. Si l'œuvre de destruction qu'il accomplit par là nous force de chercher un autre principe qui nous permette de regagner tout le terrain perdu, nous devrions néanmoins n'en accepter un autre qu'à condition qu'il sauvegardât en même temps ce bien que nous avait procuré à l'origine le premier.

Affranchir l'homme du joug de la nature et des exigences aveugles de l'ordre moral, voilà ce qui est immédiatement obtenu au point où en arrive tout d'abord Fichte. Le besoin d'un être supérieur à la personnalité humaine et la connaissance de cet être comme personnel, c'est là une conséquence naturelle et nécessaire du point de vue nouveau inauguré en dernier lieu par Fichte, quoique la philosophie, en s'en écartant, ait suivi d'autres voies pour n'en laisser aucune d'inexplorée.

SECTION V.

LE SYSTÈME DE LA RÉVOLUTION SERVANT DE COMPLÉMENT AU DÉVELOPPEMENT DU DROIT NATUREL.

CHAPITRE PREMIER.

DÉVELOPPEMENT DU PRINCIPE DE LA SOUVERAINETÉ DU PEUPLE JUSQU'A ROUSSEAU.

L'événement par lequel se termine en France le dix-huitième siècle, et que nous nommons simplement la Révolution, tire sa grande portée historique, non de l'acte insurrectionnel lui-même, mais de la doctrine pleinement harmonique dans toutes ses parties qui fut réalisée par là. La Révolution n'est point une pure attaque, un bouleversement de l'ordre établi; elle est un ensemble logique de principes et d'institutions, un système de droit public et politique. Peu importe pour ce système qu'il s'établisse par voie de développement paisible ou par des moyens sanglants. Il continue à rester toujours le même. Aussi ce qu'on nomme libéralisme, dans le sens technique du mot, tel que le consacre l'histoire, doit-il bien se distinguer de ce qu'on entend, dans un sens purement naturel et grammatical, par opinion libérale et institutions libérales. Peu importe aussi qu'on en poursuive dans toute sa rigueur l'extrême application, ou qu'on n'en ait qu'une image affaiblie, telle que la fournissent ou la comportent les conditions naturelles de la vie, la résistance des milieux sociaux ou la torpeur à laquelle on se laisse inévitablement aller; il ne faut y voir que le système révolutionnaire proprement dit.

Le libéralisme ou la Révolution dans ce sens est justement l'œuvre des principes sur lesquels repose le droit naturel. Ils apparaissent là appliqués dans toute leur rigueur et jusque dans leurs extrêmes conséquences; ils sont de même dans ce droit creusés jusque dans leurs derniers fondements, recevant ainsi le plus haut développement pratique et théorique. Le

droit naturel cherche l'explication et la justification *à priori* de l'Etat, et la Révolution, à son tour, le moyen de fonder et de former *à priori* l'Etat. En d'autres termes, le premier tente de supprimer toute idée ou donnée préexistante de l'Etat et de le déduire purement de la raison; la seconde de le supprimer tel que le montre la réalité et d'en fonder un nouveau sur les seuls fondements de la raison. Dans les deux cas l'Etat rationnel a uniquement pour base le concept de la liberté rationnelle ou de la volonté pure de l'homme. Le droit naturel partant de ce principe use de ménagements lorsqu'il a contre soi la réalité; il s'accommode de tout ordre existant, et pour satisfaire aux exigences de sa théorie cherche à la justifier par la supposition d'un consentement tacite. La Révolution, au contraire, veut briser la puissance de la réalite. Elle anéantit toute institution qui ne découle pas des principes purement rationnels. L'un admet implicitement pour toute constitution que les hommes l'ont voulue en vue de maintenir l'idée de leur liberté; l'autre ne tolère aucune constitution qu'ils n'aient réellement voulue, afin qu'ils soient véritablement libres.

L'écrivain qui représente au plus haut degré le libéralisme est Rousseau. Chez lui le principe de l'ancien droit naturel est poussé avec une rigueur inflexible de logique jusqu'au point où il fournit la doctrine complète de la Révolution, et il ne restait plus qu'à la mettre en pratique. Il précède donc la Révolution française, ressemblant en quelque sorte ici au physicien dont l'explication précède l'expérience. Du reste, il se montra fort mauvais physicien, car l'expérience échoua.

Mais le droit naturel ne s'est nullement élevé par lui-même et par ses propres forces à la doctrine de Rousseau et de la Révolution. L'énergie avec laquelle cette doctrine s'est accusée et a passé promptement dans la pratique vient d'une autre source, d'un courant d'idées qui imprime un cachet particulier à l'histoire moderne, et dont le concours seul avec le droit naturel a pu fournir la doctrine de la Révolution. Il s'agit de montrer l'origine et l'influence de cet autre courant d'idées.

La réforme des Eglises du seizième siècle a, chez les peuples d'origine latine et dans la fraction réformée, pris en même temps un caractère politique décidé. Il fut enseigné dès l'abord

en ce qui touche la constitution ecclésiastique, que, d'après l'ordre divin invariable (*jure divino*), la communauté chrétienne doit exercer comme communauté des saints la suprême autorité dans les matières ecclésiastiques. Dans plusieurs pays, dans ceux surtout où le pouvoir politique résistait à la Réforme ou tout au moins à la souveraineté de l'union des Eglises, on en vint à ce point de soutenir que la communauté des saints, le peuple de Dieu a, de par Dieu, d'une manière absolue, et par suite aussi dans l'ordre civil, la suprême puissance, le droit même, le devoir de déposer, de juger et de punir les rois qui résistent à l'ordre de Dieu. De cette doctrine sortirent les grands mouvements révolutionnaires de l'Ecosse et de l'Angleterre, notamment la révolution politique d'Angleterre qu'on a continué de considérer, à part les profondes différences qui les séparent, comme le précurseur de la Révolution française. Sous cette forme qui fut imprimée au mouvement, sous le point de vue théocratique qui fit prévaloir la souveraineté des saints s'appuyant sur l'inspiration du Saint-Esprit et sur les analogies tirées de l'Ancien Testament, la révolution anglaise n'a jamais été approfondie par la science. Mais ce mouvement et le besoin surtout de la défendre, donnèrent naissance à des théories qui tendaient à justifier, par d'autres moyens empruntés à l'esprit et à la méthode de la science du jour, le point de vue nouveau que cette renaissance de l'idée théocratique avait fait prévaloir dans l'ordre pratique. C'est ce que firent les écrivains qui appartiennent à la période des guerres et insurrections politiques et religieuses, et qu'on désigne sous le titre d'adversaires de la royauté (*Monarchomachen*), notamment Languet, Buchanan et Milton (1).

Ces écrivains puisent à la même source leur opinion, de même que leurs écrits se produisent dans des occasions et pour des buts analogues. Languet écrit comme huguenot français, en face de la puissance royale qui opprimait la foi évangélique (2). Buchanan justifie la conduite des Ecossais contre leur

(1) *Junius Brutus* (Hubert Languet † 1581), *vindiciæ contra tyrannos*. Buchanan († 1582), *De jure regni apud Scotos*. Milton, *pro populo anglicano defensio*, 1651.

(2) La pensée qui revient avec le plus de force chez Languet, c'est que

reine catholique, Marie Stuart. Milton entreprend la fameuse défense du peuple anglais à l'occasion de l'exécution de Charles Ier, contre l'accusation de *Salmasius*. Tout le fond des pensées leur est commun ; ils puisent dans le même arsenal en grande partie tous leurs arguments, sauf que chez Milton la couleur démocratique est plus prononcée que chez les autres, et qu'il dépasse ceux-ci par la richesse de ses pensées et la manière magistrale dont il traite le sujet.

Ils combattent d'abord cette doctrine que *le prince n'est pas soumis aux lois*, doctrine empruntée au droit romain de la dernière période, et qu'on interprétait dans le sens le plus avilissant pour s'en servir comme d'une arme et repousser le mouvement. D'après le principe propre qu'ils soutiennent, les peuples sont au-dessus des princes ; toute puissance émane du peuple et est transférée seulement par lui au roi, de telle sorte que le premier garde partout la prépondérance et la supériorité sur le deuxième ; d'où il suit que, si ce dernier gouverne mal, la nation a le droit de reprendre le pouvoir, en vue précisément d'atteindre le but pour lequel elle l'a transféré, et finalement, qu'elle a le droit de répression à l'égard du roi. Voici comment ils le démontrent : Ils invoquent d'abord la nature des choses (*lex naturæ*), puisque la puissance n'existe que pour le peuple et dans l'intérêt de celui-ci, un peuple pouvant bien se concevoir sans roi, non un roi sans le peuple dont l'existence est nécessairement antérieure à la sienne (l'argument est présenté chez tous deux d'une manière uniforme). Ils s'appuient ensuite sur l'Ecriture sainte, sur ces paroles que les maîtres ne doivent être que des serviteurs, que qui n'invoque point le nom du Seigneur (même le roi) doit être puni de mort, sur les exemples fournis également par l'Ancien Testament, notamment sur l'élection de Saül par le peuple. Ils rappellent, d'un autre côté, le vrai type de la royauté chez les Romains (Milton surtout), et soit les opinions d'hommes éminents, tels que Cicéron, Tibère, soit les lois politiques, notamment la *lex regni*, par la-

si le roi opprime la véritable Eglise, il introduit l'idolâtrie; dès lors le peuple est appelé à résister et à punir le roi, d'après cette parole de Dieu : qui n'invoque pas le nom du Seigneur doit être puni de mort (*Quest.* II).

quelle le peuple a transféré la puissance aux empereurs. Ils font valoir enfin l'analogie qui se rencontre ici avec les lois de la constitution ecclésiastique (Buchanan et Languet), où déjà dans l'Eglise catholique un parti puissant prétendait que l'Eglise représentée en corps (l'épiscopat) est au-dessus du pape, qu'on doit distinguer le pape et l'homme quel qu'il soit qui est pape, etc.

On voit donc ici un premier développement de cette pensée que toute puissance et majesté réside originairement sur la tête du peuple et n'appartient au roi que par voie de dérivation (1). Mais cette pensée n'apparaît encore qu'isolée et sans se combiner avec une vue scientifique nouvelle de l'Etat, telle que la fournit la doctrine du droit naturel de Grotius et de Hobbes. Chez tous ces écrivains manque la pensée qui fait le fond du droit naturel de Grotius, d'après laquelle l'Etat se fonde sur le contrat, ce qui assure en principe la prépondérance à la volonté humaine sur toute autorité. On voit bien percer chez eux, sans doute, l'idée de contrat ou d'alliance dans leur manière de concevoir le rapport existant entre le prince et le peuple. Mais l'union du peuple et la constitution de celui-ci en Etat ne dérivent pas pour eux du contrat. Ce dogme fondamental de la puissance supérieure dont le peuple est investi par rapport au roi ne sert point chez eux à représenter la souveraineté du peuple comme faisant partie intégrante d'un ordre constitutionnel nécessaire et permanent, mais uniquement à justifier l'acte isolé de la révolte. Nulle part, il n'est question pour eux de savoir si le peuple doit retenir par-devers lui et déléguer simplement la puissance; et la reprise ou révocation des pouvoirs du roi se limite partout uniquement au cas où ses fautes le rendent indigne de les exercer (2). Hors de là, on ne lui refuse pas ce qui constitue le droit réel et *héréditaire* de la royauté. Par la même raison, ils entendent par la nation appelée à juger le roi les corps ou autorités constituées qui les

(1) « Ut potestatem sic majestatem etiam populo adimere et in regem conferre studes, vicariam si vis et translatitiam, primariam certe non potes uti nec potestatem. » Milton, cap. 7.

(2) Même dans Milton, chap. 6 et 7.

représentent, partant les divers ordres de magistratures, les officiers royaux (bref les grands du royaume) (1), les considérant eux aussi comme des fondés de pouvoir du peuple, tirant de lui leur autorité. Ils entendent tout au moins par là l'unité de la nation, telle qu'elle est déjà fournie par la nature elle-même et en-dehors de tout concours des particuliers.

Le droit naturel se réduisit alors à n'être qu'une théorie politique savante, se gardant de la moindre innovation pratique, notamment d'ébranler les pouvoirs existants. Aussi la doctrine insurrectionnelle qu'il comporte en dehors de la conception scientifique de l'Etat n'aboutit qu'à ce résultat, de faire du peuple le juge des rois et le destructeur de la tyrannie. C'est d'abord Sidney et après lui Locke qui relièrent l'une à l'autre cette doctrine justificative de la révolte et la théorie scientique de l'Etat inhérente au droit naturel, et jetèrent par là les premiers fondements du système révolutionnaire auquel Rousseau apporte le dernier complément. Sidney marche sur les traces principalement de Milton, combat la doctrine de l'absolutisme de la puissance royale dépourvue de frein et de l'obéissance illimitée, notamment à l'encontre de Filmer, démontre, par la nature des choses, la supériorité des peuples sur les princes, la liberté des hommes pour faire les constitutions politiques et pour le choix de leurs souverains. Il s'approprie, à cet effet, la manière dont le droit naturel déduit l'Etat, en procédant ici comme l'a fait Hobbes, son compatriote, alors qu'il se fonde sur la condition naturelle de pleine indépendance des hommes à l'origine, lesquels sont amenés ensuite par la crainte qu'ils s'inspirent mutuellement à fonder l'ordre civil

(1) Hubert Languet, notamment à la fin de la *quæst. III.* « Hujus vero fœderis seu pacti (c'est-à-dire entre le prince et le peuple) regni officiarii vindices et custodes sunt. » Comme tels sont comptés ceux chargés de protéger les libertés et franchises nationales dans tout le royaume (*Connestabuli, Mareschalli, Patricii, Palatini*) et ceux dont les pouvoirs de ce genre se renferment dans une circonscription (*marchiones, comites, consules, majores*). Pareillement il est dit, *quæst. II*, « qui universum populi cœtum repræsentant. » Milton revendique pour l'Angleterre en conformité de la constitution d'alors le pouvoir suprême de juridiction de *la plèbe* sans le concours du suffrage particulier des grands ou nobles.

sur un contrat. Mais en suivant ainsi l'impulsion donnée ; il met la royauté sous la dépendance du peuple et modifie ainsi la doctrine du droit naturel qui, de purement spéculative, devient révolutionnaire. Ceci s'opère résolûment, alors qu'il écarte le contrat tacite que jusque-là, en général, le droit naturel avait supposé avoir servi de base à l'établissement des Etats. Il adopte la première règle du droit naturel que les sujets de la puissance de l'Etat ne peuvent être liés autrement que par leur consentement ; mais il repousse sa seconde règle que partout, et notamment sous le régime despotique, ce consentement soit accordé ou doive être présumé, et partant dénie que les sujets soient réellement tenus d'obéir. On doit, dit Sidney (1), renoncer à ces suppositions mensongères que l'avénement à la couronne par voie de succession (2), de conquête ou d'usurpation, soit réellement l'équivalent d'une élection par le peuple. Il serait vraiment ridicule de dire que les habitants de la Grèce, de Naples ou des Toscanes consentent tacitement à être gouvernés par le Sultan, le roi d'Espagne ou le grand-duc, tandis qu'il est certain que ces peuples infortunés maudissent la tyrannie sous laquelle ils gémissent. De tels peuples, quoique persistant à garder un profond silence, consentent aussi peu à la tyrannie de leurs souverains qu'un homme consent à sa spoliation, alors que sans dire mot il présente sa bourse à un voleur qui est plus fort que lui. Avec une semblable manière de voir, le droit naturel, c'est-à-dire la théorie du contrat politique de Grotius, passe de la phase purement spéculative à celle de l'action. Ce n'est point ainsi que les choses sont envisagées par Grotius, Hobbes, Puffendorf, Thomasius, Wolf, Kant, pas même par Fichte. Le point de vue en question ne se rencontre que chez Sydney, et après lui chez Locke, chez Rousseau, et sépare les deux phases principales de la philosophie moderne, la doctrine du droit naturel et le système révolutionnaire.

Locke (3) qui, par sa doctrine de la division des pouvoirs,

(1) Sidney † 1683. *Discourses of government*, cap. II, sect. I.

(2) Cap. II, sect. bis.

(3) Locke, Deux traités de gouvernement. *Treatises of governement* 1680. Ce

ouvrit dans un autre sens une voie nouvelle se rattachant au développement du système constitutionnel, se rencontre, sous ce rapport seulement, sur le même terrain que Sydney, quoique peut-être il ait la supériorité sur lui en ce qui touche l'application des principes. Il allie également, et de la même manière que Sydney, la théorie du droit naturel, — la pleine indépendance, *perfect freedom*, de l'état naturel et la fondation de l'Etat sur le contrat, — avec les tendances à combattre la royauté. Néanmoins, ici, il se rapproche un peu plus de Rousseau en formulant plus nettement la pensée qui déjà d'ailleurs perce chez Milton, que la puissance royale n'est jamais la véritable souveraineté (*supreme power*) (1). On ne peut du moins que dans un certain sens la considérer comme telle. Du reste, toute sa doctrine repose encore ici sur ce fondement que le roi obtient par contrat et délégation un droit effectif (sinon la souveraineté dans le sens propre du mot); et, à l'instar de ses devanciers, il consacre, par suite, un chapitre de son livre à la justification de la révolte contre les tyrans, pour prouver que la puissance transférée au roi (d'une manière vraiment effective) peut, en cas d'abus, être reprise. Il restait donc, pour compléter la théorie de la souveraineté du peuple, à montrer que le peuple ne transfère pas réellement son pouvoir et que le roi n'obtient jamais, à proprement parler, un droit. Dès lors, il ne peut plus être question de révolte; ce mot même est vide de sens, puisque le détrônement du roi, même sans raison, n'est rien autre qu'un acte de la juridiction toujours permanente du *seul souverain légitime*, *le peuple*. C'est ce que fit Rousseau.

que la théorie elle-même de droit naturel de Locke renferme de plus propre et qui se fonde sur son point de vue empirique n'a pas ici une grande influence. Il en sera traité plus au long dans le supplément qui va suivre.

(1) Le peuple comme légiférant est le *supreme power*; mais comme l'assemblée législative n'est point toujours réunie ou un exercice, on peut aussi nommer *suprême pouvoir* le pouvoir exécutif qui participe en même temps à la fonction législative; mais celui-ci n'est *justement tel* que comme exécuteur des lois, § 149. De même aussi Milton avait dit du roi anglais, chap. VIII: « Neque enim ad leges ferendas sed ad custodiendas a populo latas constitutus fuerat. »

A la même époque, la doctrine justificative de l'insurrection, bien que d'un tout autre point de vue, fut propagée par les Jésuites. Ils enseignèrent, dans l'intérêt de la papauté, que la puissance temporelle n'est point, comme la puissance de l'Eglise, directement émanée de Dieu, mais du peuple ou de la collectivité, quoiqu'elle tire sa source de Dieu quant à son fond (*materialiter*) tandis que, quant à sa forme déterminée (*formaliter*), il en est autrement, c'est-à-dire qu'en ce qui touche les formes gouvernementales et la personne des gouvernants, elle est non de droit divin mais de droit humain venant du peuple ou de la communauté (*a populo vel communitate*) (1). C'est la même pensée qu'avait exprimée antérieurement Milton et que reproduisit dans la suite Rousseau, lorsqu'ils disaient, le premier, que la puissance vient de Dieu, mais non les princes, et le second qu'il n'est pas clair que Dieu veuille qu'on préfère telle forme de gouvernement à telle autre ou qu'on obéisse plutôt à Jacques qu'à Guillaume; et c'est précisément ce dont il s'agit. Mais la conclusion est d'un autre côté très-raide : si, sans porter atteinte en principe aux droits de l'autorité, les hommes se bornent à déposer tel ou tel roi qui, à ce titre, tient en vérité d'eux ses pouvoirs, ils ne pêchent pas contre une institution divine. « C'est ainsi également que dans le même esprit, dès le commencement du dix-septième siècle, le jésuite espagnol Mariana est encore allé plus loin, sous un certain rapport, que la Révolution française elle-même. Il autorise la révolte, non-seulement de la part du peuple qui, dans l'assemblée de ses représentants, se prononce en ce sens, mais même dans le cas où la réunion d'une semblable assemblée est impossible (*si publici conventus facultas erit sublatas*), tout particulier a le devoir de tuer le tyran. Car de ce qu'on enlève aux citoyens la possibilité de se réunir, il ne s'ensuit pas qu'on ait réussi à annihiler leur volonté d'abattre la tyrannie, de punir les crimes du prince, etc. Seulement l'usage du poison est ici interdit, soit parce que la mort par le poison n'est pas une peine en usage dans la chrétienté, soit parce que

(1) Suarez, *De legibus*, liv. III, cap, IV. Voyez aussi mon essai sur le *Protestantisme comme principe politique*.

en usant d'un semblable procédé on met aussi en péril la vie d'autres que le tyran. Il va jusqu'à prôner notamment l'assassinat d'Henri III par un moine (1). A l'instar des représentants du système papal, ceux de l'*Episcopalisme* gallican (2) soutiennent également le bien-fondé de la théorie insurrectionnelle.

Il est hors de doute qu'en agissant ainsi les Jésuites contribuèrent grandement à miner le prestige de la royauté et à préparer l'opinion publique à accepter la transformation imminente des institutions politiques. Néanmoins, leur doctrine n'a en soi rien de commun avec celle du droit naturel et de la Révolution, quoiqu'il y ait conformité des deux pour certains résultats et même dans le mode adopté d'argumentation. Car cette dernière met la royauté sous la dépendance de la volonté purement humaine du peuple, tandis que les représentants de l'autre doctrine ne combattent finalement la royauté que pour faire prévaloir la puissance théocratique à laquelle le peuple doit être assujéti sans limites, de la même manière que les princes.

CHAPITRE II.

ROUSSEAU.

Rousseau (3) présente combinés dans un ensemble harmonique tous les principes ci-dessus tels qu'ils avaient été développés jusqu'à lui, d'un côté, par les docteurs du droit naturel (tels que Grotius et Hobbes), de l'autre par les défenseurs du droit d'insurrection (Languet, Buchanan, Milton et finalement par ceux qui puisent à l'une et à l'autre source (Sidney et Locke). Il admet ainsi que les hommes libres et indépendants dans l'état de nature forment, par le moyen du contrat, l'Etat pour leur avantage, que l'autorité et la puissance, nul n'en ayant de soi sur son égal, ne se fondent que sur la dé-

(1) Mariana, *De rege et regis institutione*, liv. I, chap. 6 et 7.
(2) *Petrus de Marca, De concordia*, etc., liv. II, cap. 2.
(3) Rousseau, *Du contrat social*, 1762.

légation, que le peuple pourrait retirer la puissance qu'il a déléguée et juger son roi. Tout cet ensemble d'idées lui vient de ses dévanciers ; c'est un pur legs qu'il a recueilli du passé. Mais si l'on demande en quoi consiste son originalité, quel est le nouveau et puissant principe qui fait de Rousseau la suprême incarnation de la doctrine en question, laquelle atteint son dernier développement avec lui qui peut être considéré comme la cause déterminante du cataclysme révolutionnaire éclatant dans le monde entier, la réponse peut se formuler dans ces seuls mots : Ce principe, c'est l'inaliénabilité de la liberté. Si c'est la liberté qui, antérieurement et jusqu'à lui est le pivot de la doctrine, c'est lui qui, le premier, érige en principe l'inaliénabilité absolue de la liberté et l'applique dans toutes ses conséquences. C'est là le caractère et le résumé de sa doctrine.

Il réfute donc avant tout la proposition de Grotius qu'à l'instar d'un homme qui peut par contrat se mettre en esclavage, un peuple peut également se livrer à un prince, s'abandonner à sa merci et sans réserve. Renoncer à sa liberté, objecte-t-il, équivaut à renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, à ses devoirs, et il ne saurait y avoir lieu à aliénation lorsqu'il n'y a ni dédommagement, ni équivalent possible. Le contrat, servant de base à l'établissement de l'Etat, avait chez Grotius un caractère de droit privé et partant temporaire et relatif ; il présente chez Rousseau un caractère de généralité et de nécessité absolue. C'est le devoir de l'homme et du peuple d'être libre ; la conservation de la liberté est donc une nécessité publique sur laquelle se règle la validité du contrat politique.

De ce principe découle la recherche d'une forme d'association telle que la liberté ne soit pas réellement aliénée, mais que chacun obéissant à l'Etat n'obéisse qu'à lui-même et demeure aussi libre qu'auparavant. Cette forme d'Etat est alors nécessairement celle commandée par la nature, la seule admissible, toute autre même avec la moindre modification qu'elle impliquât étant nulle. Tandis que les anciens admettaient la possibilité d'un principe du droit qui variât avec telle ou telle constitution, il n'apparaît ici qu'un principe censé lé-

gitime et valable pour tous les Etats existants. Cette formule unique (les clauses de ce contrat), la solution du problème, est, d'après Rousseau, que tout membre de l'association fasse une aliénation complète de lui-même et de tous ses droits en faveur de la communauté tout entière. L'opinion de Rousseau, d'avoir vraiment résolu par là ce problème, repose sur un double fondement : D'un côté, l'aliénation doit avoir lieu en faveur de la communauté tout entière et non d'un représentant de ce tout collectif dont il serait distinct tel qu'un roi, un sénat, une assemblée représentative; car alors ce n'est pas vraiment s'aliéner, dès l'instant qu'on reste soi-même partie égale d'un même tout, et qu'on gagne par là autant qu'on sacrifie. C'est l'absolue réciprocité, par le moyen de laquelle la liberté, en dépit de l'aliénation apparente, demeure inaliénée, et par suite les obligations sociales n'ont le caractère de lien juridique qu'à raison de cette réciprocité. De l'autre côté, il doit y avoir aliénation totale et sans réserve; car par cela même que chacun se livre avec tous ses droits, la condition est égale, et il n'y a de place réelle que pour la réciprocité absolue. Si un membre de la société retenait par-devers lui une chose quelconque, un droit acquis, il commettrait envers les autres une injustice. L'aliénation de ceux-ci étant entière comprendrait l'abandon d'un semblable droit, qu'il s'agit de protéger, de telle sorte que, s'ils ne le retenaient pas à leur tour, ils auraient réellement aliéné une partie de leur liberté. L'aliénabilité de la liberté dans ce sens emporte en conséquence avec soi l'égalité, et c'est donc aussi le principe de l'égalité, faisant défaut chez les anciens, que Rousseau le premier met en relief et approfondit en théorie. De la sorte, la liberté n'est point sacrifiée, et le lien auquel donne naissance le contrat politique, se réduit à ce que l'association force le membre d'être libre (*on le forcera d'être libre*).

Par cette aliénation complète de tous en faveur de tous, il se produit donc la volonté une de l'association tout entière prise comme unité. C'est la volonté générale à laquelle tous les individus concourent dans une égale mesure; mais qui néanmoins, comme unité, est au-dessus de tous les individus. Voilà le vrai souverain, ce qui veut dire : le pouvoir ne peut appar-

tenir qu'à cette volonté, laquelle est *le résultat permanent de la volonté de tous*, en tant qu'ayant les mêmes droits et y coopérant dans une mesure égale. La souveraineté est inaliénable dans la collectivité, et par cela même se réalise l'inaliénabilité de la liberté; peuple, Etat, souverain, volonté générale sont donc tout à fait la même chose.

Toute constitution autre de l'Etat est par suite inadmissible. On ne saurait admettre qu'un prince, un corps aristocratique, une assemblée populaire, composée d'après un cens, exerce la souveraineté; mais c'est uniquement la volonté collective des citoyens réunis qui est souveraine. Ce n'est point le cas de dire ici, *cela doit être*, *il faut faire telle ou telle chose*, mais bien plutôt uniquement, *cela est*. Voilà partant ce qu'implique le vrai principe du droit. En dehors de lui, nulle constitution valable, légitime. La volonté collective a toujours et partout le droit et le devoir de faire prévaloir sa souveraineté légitime à l'encontre de toute usurpation de souveraineté.

La pensée fondamentale, toute la substance de la doctrine de Rousseau se résume donc dans la puissance ou souveraineté inaliénable, incessible de la nation. L'indivisibilité, l'impossibilité de représentation et de limitation de ce pouvoir compétant au peuple ne sont que les corollaires du principe.

Le pouvoir du peuple est indivisible : on ne saurait séparer les branches du pouvoir, notamment celle du pouvoir exécutif, et transporter celle-ci au prince (quelque différente que soit l'opinion de Montesquieu et de Locke). Par là n'y aurait-il pas, en un certain sens, scission de la puissance et prédominance d'une volonté autre que celle du peuple (1)?

La puissance du peuple ne saurait être représentée. Des délégués du peuple ne sauraient établir des lois, car elles n'en sont pas moins toujours autre chose que la volonté collective; elles sont une volonté à laquelle chacun ne concourt pas pour une part égale. Des lois que le peuple n'a pas établies lui-même ou, suivant les cas, approuvées, ne sont pas de véritables lois et n'ont aucune autorité. Il n'y a donc que peu d'Etats qui aient des lois véritables. Le peuple anglais croit être libre,

(1) Liv. II, chap. 2.

mais il n'est que libre au moment des élections pour le Parlement; une fois celles-ci passées, « il est esclave, il n'est plus rien (1). » Finalement, il doit être aussi tenu régulièrement des assemblées du peuple entier, qui se réunira *motu proprio* et sans qu'il y ait nécessité de convocation par les magistrats; et une fois que le peuple est assemblé, toute autorité des magistrats s'efface; car la présence du représenté enlève tout pouvoir au représentant (2).

La puissance du peuple ne comporte aucune limitation. Il ne peut être assujéti à des lois fondamentales; car un tel assujétissement ne pourrait néanmoins reposer que sur le contrat, tandis que le peuple (le souverain) ne saurait contracter avec lui-même, s'obliger par contrat vis-à-vis de lui-même. Il ne peut être limité par des droits acquis, car chaque citoyen s'est aliéné sans réserve. Il peut sans doute se tromper sur ce qui lui serait ou non le plus avantageux; mais il ne saurait commettre d'injustice, vu qu'être injuste envers soi-même ne se conçoit (3).

Ces propositions : *la souveraineté est dans le peuple incessible, indivisible*, ne comporte *ni représentation, ni limitation*, ne sont que l'expression variée d'une seule et même pensée de la liberté inaliénable de l'homme dans le sens de Rousseau. Elles caractérisent le principe fondamental de la société politique véritable.

Point d'autre guide ou but inhérent à la doctrine de Rousseau, et pouvant servir à une élaboration plus complète de la constitution politique. Il ne peut être ici en vérité question de la bonté des ressorts composant le mécanisme gouvernemental

(1) Liv. III, chap. 15.

(2) Liv. III, chap. 13 et 14.

(3) Liv. I, chap. 6. — Sans doute Rousseau reconnaît les limites de la puissance souveraine dans les droits naturels des citoyens, leur vie, leur liberté, mais ils doivent sacrifier tout ce qui est de quelque importance pour la communauté, et c'est le souverain qui décide uniquement de cette importance (liv. II, chap. 4). Ce n'est pas une somme de droits déterminés auxquels le souverain ne saurait toucher, mais bien la liberté abstraite dont il fixe chaque fois les limites suivant son bon plaisir. C'est là-dessus que repose l'absolutisme de l'Etat.

et d'autres choses semblables, mais uniquement et exclusivement du maintien de la puissance du peuple inaliénable et non aliénée. Que la masse collective ne puisse pas par elle-même et sans intermédiaire gouverner, c'est là une nécessité d'expérience dont on ne saurait s'empêcher de tenir compte. Aussi Rousseau concède-t-il que c'est seulement pour la fonction législative qui implique le pouvoir suprême de décision (lequel pose des règles générales applicables aux objets d'intérêt général), que le peuple souverain ne peut être représenté, tandis qu'il peut l'être pour le gouvernement. Il est représenté dans ce cas par ce qu'on appelle le gouvernement, qui peut être exercé par un prince, un sénat, une aristocratie, une représentation nationale, etc. Souverain et gouvernement sont donc quelque chose de pleinement différent. Mais ce qui est décisif en faveur de la puissance inaliénable du peuple, c'est le rapport à établir entre le souverain (le peuple) et le gouvernement (prince ou sénat). Rousseau enseigne à ce sujet qu'il n'y a point translation par contrat de la puissance; bien plus, qu'il n'y a point en somme de contrat, qu'on doit plutôt envisager les choses en ce sens que le peuple détermine *comme souverain* par une loi la forme du gouvernement, et désigne ensuite en la même qualité, par un acte d'élection, les personnes qui doivent concourir à ce gouvernement. La loi et l'opération électorale ne sont ainsi absolument qu'une émanation de la plénitude des pouvoirs de la nation. Le gouvernement n'obtient donc par là ni un pouvoir, ni un droit propre ou dérivé du contrat vis-à-vis du peuple, mais simplement remplit un office pour lequel il est délégué. Les magistrats (roi, sénat) sont de simples officiers du peuple souverain, lesquels exercent en son nom la puissance dont ils sont de purs dépositaires. Le peuple peut donc limiter, modifier, reprendre cette puissance quand il lui plaît; et, en sens inverse, les magistrats (même un roi) ne peuvent la résigner, l'abdiquer, car elle n'est pas pour eux l'exercice d'un droit, mais l'accomplissement d'un devoir, un acte d'obéissance envers le souverain et la loi. En ce sens doivent s'expliquer et s'apprécier *juridiquement* toutes les constitutions existantes. C'est la loi de nature inébranlable contre laquelle ne saurait prévaloir aucune loi positive, le droit public

général. Il n'y a donc, d'après Rousseau, aucune différence de constitution. Il distingue sans doute encore les formes différentes de l'Etat, monarchie, aristocratie et démocratie; mais il voit en elles simplement des formes différentes du gouvernement et non de la souveraineté. Ce ne sont donc pas pour lui des constitutions différentes, car une différence véritable de la constitution ne peut que reposer en principe sur une différence du *sujet* exerçant la souveraineté, et non sur une différence de l'organisation du gouvernement; et cela est d'autant moins possible que ce gouvernement est encore en outre toujours révocable, partant s'exerce toujours uniquement de fait et non comme un droit. Laquelle de ces formes du gouvernement doit obtenir la préférence? C'est une question qu'il laisse en suspens, une question de mesure et de prudence; il va jusqu'à repousser même la forme démocratique du gouvernement, vu que dans cette forme le souverain et le gouvernement ne sont pas *distingués*, ce qui devrait être. Mais sous toutes ces formes du gouvernement n'en reste pas moins intact le caractère de démocratie absolue de la constitution inhérent à sa doctrine du peuple souverain et *irreprésentable* (1).

Rousseau distingue ainsi, de la même manière que ses prédécesseurs Locke et Montesquieu, le pouvoir législatif qui appartient au peuple, et le pouvoir exécutif ou administratif qui appartient au gouvernement, suivant les cas au roi ; mais il diffère de ses prédécesseurs en ce qu'il ne concède pas une puissance effective ou un droit réel quelconque au représentant de ce pouvoir exécutif, mais le traite simplement comme instrument sans droit et sans volonté de la collectivité. Plus de besoin dès lors de justifier la révolte, ce que Locke entreprend encore ; l'idée même de révolte disparaît tout à fait dans cet ordre d'idées et n'a plus de sens. Le peuple ne fait partout que disposer uniquement de ses propres pouvoirs dont il a transféré l'exercice d'une manière précaire ; ce n'est point un état légal qu'il modifie lorsqu'il détrône le roi, pas plus qu'on ne peut dire qu'un roi modifierait une situation légale en congédiant son ministre.

(1) Liv. III, chap. 1 et 4; chap. 16 et 17.

Finalement, le but que Rousseau pose à l'action, à la fonction propre de l'Etat, se détermine simplement par le principe de la liberté inaliénable, c'est-à-dire de l'égalité de situation faite invariablement à tous les membres de l'association. Ce but est pour lui le bien public, qui ne signifie pas ici le bien de tous déterminé par leur différence de situation et de condition sociale, mais veut dire uniquement ce bien qui doit être assuré à chacun également comme membre de l'association ; ce n'est point, en un mot, une satisfaction des intérêts collectifs lesquels impliqueraient une variété comme étant ceux de classes différentes, mais une satisfaction des seuls intérêts homogènes, de ceux pour lesquels un citoyen n'a pas plus de droit qu'un autre. Par là, il distingue aussi une *volonté générale* et une simple *volonté de tous*. Si chaque membre de la nation, notamment chaque classe se propose par son vote d'assurer *l'intérêt spécial qui lui est propre*, le produit total des volontés ne sera que la *volonté de tous ;* mais si le peuple, dans ses diverses classes, ne poursuit que la réalisation de ce bien égal pour tous, dans ce cas seulement s'obtient véritablement ce qu'on appelle la *volonté générale*. Quant à la garantie que le second cas se réalisera et non le premier, Rousseau n'en donne aucune ; il n'essaie pas même d'en donner, sauf qu'il cherche à écarter ce qui constitue la diversité des situations respectives vis-à-vis de la loi (notamment celle inhérente à tout lien de corporation), comptant qu'en vertu d'une semblable élimination se supprimera d'elle-même toute différence d'intérêt.

C'est là le point à partir duquel Rousseau devait être logiquement poussé vers le communisme. Car pour atteindre son but et égaliser absolument l'intérêt, il ne suffit pas d'écarter simplement la différence de la situation juridique, il fallait encore écarter toute différence de position, et avant tout, celle fondée sur la différence de fortune. D'un autre côté avec le vote collectif ou par classe, on aura toujours deux intérêts en conflit: celui des riches et celui des pauvres ; on n'obtiendra ainsi toujours que ce que nous avons appelé la *volonté de tous* et non la *volonté vraiment générale*.

Rousseau se rattache donc, pour les principes, à cet ordre

d'idées auquel Grotius imprima le cachet scientifique, au système du droit naturel ; il en assure le plus complet développement et le pousse à ses extrêmes conséquences. Il appartient d'un autre côté à la fraction romaniste qui professe ces doctrines, envisageant ici la volonté de l'homme dans un sens purement empirique et détruisant tout reste d'une loi, d'une nécessité morale supérieure. Chez Kant, c'est la liberté des autres comme commandement rationnel (commandement de l'*homo noumenon*) qui pousse à la formation de l'Etat. Chez Rousseau, c'est uniquement le soin de soi-même, l'utilité propre (1). Ce qui appartient en propre à Rousseau, c'est d'ériger la conservation de la liberté de l'homme lui-même en loi absolue ; aucun sacrifice librement consenti de la liberté, même pour le plus petit point, n'est toléré. C'est là sa doctrine de la liberté inaliénable de l'homme, de l'égalité immuable de la condition de tous, d'où il tire ensuite comme conclusion la puissance ou souveraineté inaliénable et intransmissible du peuple. Les écrivains antérieurs (les défenseurs de la théorie insurrectionnelle) tiennent la souveraineté du peuple pour une pure force virtuelle (latente) laquelle ne fait explosion et ne met fin au gouvernement des tyrans qu'en cas de nécessité, tandis que, dans l'ensemble des éléments qui le constituent, le peuple ne peut cesser un seul instant de l'exercer lui-même d'une manière réelle et complète. La volonté de l'homme et partant la volonté des hommes réunis conçus comme formant un tout collectif bien qu'il y ait parfaite égalité dans la position de chacun, préside d'une manière continue au gouvernement de l'ordre social et en est une source active, permanente.

Sans doute, on a voulu prétendre que Rousseau a dans sa volonté générale un principe *supérieur à la pure somme des*

(1) Sa première loi (de la nature humaine) est de veiller à sa propre conservation ; ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même (liv. I, chap. 2). Comment les engagera-t-il (sa force et sa liberté) sans se nuire et sans négliger les soins qu'il se doit ? (chap. 6.) Comme fondement obligatoire des engagements sur lesquels repose l'Etat, on fait valoir qu'en les remplissant on ne peut travailler pour d'autres sans travailler aussi pour soi (liv. II, chap. IV).

volontés individuelles, parce qu'il la distingue de la volonté de tous. Mais cette distinction, comme on l'a montré, a précisément la signification contraire, en ce sens que la volonté générale, relativement à son objet, n'implique point un ordre harmonique supérieur mais ne tend qu'à assurer le bien égal, *abstractivement* parlant des individus. Elle se rapporte dans tous les cas uniquement aux conditions que doivent remplir individuellement les votants, non à la situation qui leur est faite par la constitution. Rousseau se prononce plutôt partout d'une manière très-nette, en ce sens que la volonté générale (le souverain) ne saurait être autre que la volonté de tous, en d'autres termes; celle à la manifestation de laquelle tous les individus concourent d'une manière égale. Cette idée de Rousseau n'a rien de commun avec la volonté générale de Schelling et Hegel. Ce que Rousseau érige en principe et en régulateur de l'ordre social est ainsi uniquement la volonté de l'homme, sans nécessité supérieure, sans une autorité, une loi qui soit au-dessus de lui. La volonté de l'homme est purement réglée sur soi, détachée de tout but moral, de tout plan harmonique dont elle aurait à poursuivre la réalisation. Partout elle se réduit à n'être que le droit de l'homme sans être accompagné de son corollaire, le devoir. Ce qui reste comme objet de la loi morale, comme devoir ou vertu, se réduit encore uniquement à l'homme lui-même, le bien-être sensible de l'homme, la dignité de l'homme et, par voie de suite, de la nation. L'enthousiasme n'a pas non plus d'autre objet avec une vertu purement passive, celle de soumission sans réserve à la majorité, de reconnaissance de l'égalité, de la fraternité. Les lois divines et naturelles, toutes celles destinées à régler la vie individuelle, la famille, l'Etat, le culte tombent *devant* l'autorité sacrée de la volonté du peuple érigée en puissance absolue. C'est cette volonté unique qui tient lieu de religion, de morale, de justice. Voilà l'esprit de Rousseau, voilà l'esprit de la Révolution.

Si, mettant à part ce manque de l'élément moral, on considère la doctrine de Rousseau, en se plaçant à son point de vue, comme un système tendant à réaliser la liberté égale et l'égale satisfaction de chacun, laquelle doit être reconnue en principe

et assurée par la force matérielle, elle ne laisse pas d'être inacceptable, présentée sous ce jour. Rousseau commet l'erreur palpable, alors qu'il s'agit d'assurer la liberté et la satisfaction de la personne, d'identifier l'unité abstraite des votants (le pur résultat du vote) avec les personnalités qui la forment. Il attribue, comme chose nécessaire, le droit et la puissance à cette unité abstraite, tandis que liberté et satisfaction ne s'adressent qu'aux personnes individuelles ou concrètes, et n'ont de sens qu'appliquées à des personnes et non à un être collectif. Là-dessus repose le faux calcul de la réciprocité d'après lequel, si je me soumets à mille voix par exemple, tout en ayant une part au vote égale à celle de chacune d'elles, je ne sacrifie pas ma liberté, puisque, à compter exactement, je m'assujétis à mon tour un nombre de volontés aussi grand qu'est celui auquel je me suis soumis moi-même. On dirait qu'il n'y a d'autre critérium ici que l'élément formel numérique, que le reste est indifférent, que la question du fond, l'*objet même de la décision*, n'est pas d'un intérêt décisif pour ma liberté et pour la garantie de celle-ci. De là aussi cette fausse proposition que la volonté générale ne peut mal faire, parce que nul ne peut être injuste envers lui-même. De ce que cet être collectif ne peut agir injustement vis-à-vis de soi en tant qu'unité abstraite, il ne s'ensuit nullement qu'il ne puisse agir injustement vis-à-vis de soi en tant qu'il s'agit des personnalités concrètes qui la composent. Le résultat réel de la doctrine de Rousseau n'est donc pas même en fait la liberté (arbitraire) et la satisfaction de l'homme, dans ses besoins, pas plus que de la majorité des hommes pris individuellement (car ceux qui étant aujourd'hui en majorité font guillotiner sont eux-mêmes guillotinés le lendemain étant en minorité). On peut dire plutôt qu'on n'obtient ici, pour mieux parler, que la liberté et la satisfaction inhérentes à l'unité *abstraite des majorités*.

Dès l'instant que Rousseau croit que le vote abstrait doit coïncider avec l'intérêt des hommes, tout au moins de la majorité, parce que tous ont le droit égal et par suite un titre égal à voter, il devait dès lors en venir jusqu'au point de niveler les fortunes. Encore même cela devait-il être insuffisant, puisqu'il restait toujours quelque inégalité sous le rapport de

la santé, de la vigueur pour le travail, de la beauté, de l'intelligence, de la culture intellectuelle et morale. Autrement, ce serait perdre de vue que les hommes, quelque égale à l'origine que fût leur position, travailleraient incessamment à la rendre inégale, par cela même qu'ils cherchent leur profit; et l'égalité de la concurrence ne fournit aucune garantie que le vote ne consacrât quelque résultat contraire à la justice et à l'équité.

L'inaliénabilité de la liberté doit être pleinement concédée à Rousseau. Mais la vraie liberté n'implique point une égalité absolue et irrévocable. Le possesseur anglais d'un bien franc est libre, quoique le lord ait une position *encore plus favorable.* Qui vit de ses revenus est libre, bien qu'il y en ait de plus riches, et on ne saurait être fondé à conclure de l'inaliénabilité de la liberté au pouvoir souverain du peuple. La souveraineté n'a jamais appartenu au peuple, de telle sorte qu'il l'ait sacrifiée par le moyen de l'aliénation; elle est, dès l'origine, inhérente à l'Etat policé, devant s'entendre d'une autorité conforme à la constitution, et la souveraineté n'appartient point, comme la liberté, à l'essence de l'homme; elle ne fait pas non plus partie intégrante des droits et devoirs de l'humanité.

Du reste, quand Rousseau combat la translation irrévocable de la puissance au roi de la part du peuple comme une inconséquence de Grotius, il commet lui-même une semblable inconséquence en enseignant une translation irrévocable de la puissance à la masse collective du peuple de la part des particuliers. Ma liberté inaliénable fait, dit-il, que je ne peux me lier irrévocablement à la masse collective des autres; et dès l'instant que Rousseau exige lui-même l'unanimité pour la première fondation de l'Etat, il devait aussi l'exiger pour tous les actes subséquents du gouvernement, sans quoi la théorie du contrat devenait lettre morte. Si la forme éthique de la communauté repose uniquement sur la volonté des particuliers, ils doivent pouvoir la supprimer à volonté. La souveraineté du peuple ne mène donc pas uniquement à l'anarchie, mais elle est l'anarchie.

Dans l'exposition de Rousseau, le principe de la révolution apparaît comme étant l'expression de la logique la plus rigou-

reuse. Dans l'ordre pratique, il se résout en une série de postulats isolés, qui se relient néanmoins entre eux et forment ainsi un tout indivisible. Tout le monde sait que ce sont les suivants :

1° La souveraineté du peuple : D'après elle, la masse collective du peuple et, suivant les cas, la réciprocité se maintiennent d'une manière permanente comme autorité et puissance suprême, de telle sorte que tous les magistrats, de quelque ordre qu'ils soient, ne l'exercent que comme mandataires du peuple, et par suite puissent être révoqués de leurs fonctions à volonté, mis en accusation et punis.

2° La démocratie : Elle signifie que la masse collective (en tant que comprenant tous les individus) exerce au même degré le suprême pouvoir (le pouvoir législatif), c'est-à-dire l'exerce d'une manière effective et immédiate (1793).

3° La liberté : Elle consiste en ce que le citoyen ne subisse d'autre entrave dans sa liberté que celle nécessaire pour assurer l'égale liberté des autres, de telle sorte qu'elle ne rencontre aucune limite dans ce qu'impliquent le bien public, les mœurs et croyances publiques, ce qui exclut par suite tout obstacle apporté au morcellement, à l'immobilisation des biens, à l'exercice de l'industrie, à la fondation des sectes, et conséquemment donne prise aux plaintes qui peuvent s'élever du point de vue moral contre cet état de choses (Déclaration des Droits de l'homme). Ce principe ne trouve pas tant son expression dans Rousseau que dans Locke, les Américains du Nord, Turgot et autres.

4° L'égalité : Dans tous les rapports de la vie sociale, toute différence du droit, suivant qu'on est propriétaire foncier, attaché à tel ou tel ordre de profession, à telle ou telle corporation, doit disparaître tout à fait (Déclaration des Droits de l'homme).

5° La conformité à la raison : Par là est impliqué l'établissement immédiat et absolu de l'institution rationnelle, c'est-à-dire de l'institution tenue pour raisonnable par la majorité du jour, sans qu'il y ait lieu de tenir compte de l'élément historique et de la tradition, et sans égard aux droits acquis. Ces derniers, en effet, non-seulement doivent céder, mais ne

peuvent au fond s'opposer comme droits à ce qui est commandé par la raison.

6° L'abolition de la religion d'Etat : Il faut que l'Etat reste indifférent à la profession religieuse, autorise tout culte, n'en sanctionne aucun comme public, établisse les institutions (telles que le mariage) sans égard à la loi révélée, assure aux citoyens, sans distinction de la confession religieuse à laquelle ils appartiennent, la pleine égalité du droit politique. Seulement, sous ce rapport, Rousseau ne laisse pas de s'écarter des principes posés. Son profond coup d'œil lui faisait entrevoir que l'Etat ne pouvait subsister sans la force des croyances religieuses. Mais aussi prévenu contre le christianisme que son siècle tout entier, il en vient à cette conclusion qu'il doit être trouvé et introduit une religion qui néanmoins ne se rapporte qu'à l'Etat. Voici le résumé sur ce point de sa doctrine : « Il existe un Etre suprême, et les lois civiles sont sous sa protection. Chacun doit admettre cette religion sous peine de mort ou de bannissement, et toute autre ne saurait subsister dans l'Etat. »

Ce sont là les principes que la Révolution entreprit de mettre en œuvre ; c'est là la sphère dans laquelle le libéralisme se meut jusqu'ici tout en ne produisant pas au grand jour, en regard des institutions monarchiques existantes, les conséquences extrêmes de la souveraineté du peuple et de la démocratie, et en faisant céder sous plusieurs rapports l'application conséquente de la liberté individuelle devant la force irrésistible des conditions naturelles de la vie, surtout lorsque les intérêts matériels l'exigent.

Ce qui est dit du droit naturel, doit s'appliquer aussi au système qui n'est que la mise en pratique de ce droit. Ce système a sa raison d'être dans la séparation de la liberté humaine d'avec la puissance ou autorité supérieure, destinée à le régir, dans la désagrégation de l'Etat constitué organiquement et se résolvant en une masse indistincte, dans la mise en oubli des rapports différents de la vie et de la destination qui leur est inhérente. Même ici, sur le terrain pratique, cette doctrine manque son but véritable. Elle fait de la liberté individuelle le principe exclusif. Mais le but de la liberté individuelle

n'est point atteint, si on ne lui garantit point une sphère à part, et si le peuple souverain, ou ceux qui agissent en son nom, n'ont par-devers eux une puissance illimitée pour satisfaire aux besoins vrais ou présumés de la liberté. De même que le droit naturel oscille entre deux pivots, la liberté individuelle et la loi logique, sans pouvoir prendre sur l'un d'eux de ferme appui, le libéralisme, qui, comme système, a quelque chose de plus vivant, oscille entre ces deux pivots, la liberté individuelle et la volonté commune. A l'exemple de Turgot, Bayle et de beaucoup d'autres promoteurs de 1789, le libéralisme tantôt s'appuie sur le respect pour l'individu auquel il n'est porté aucune atteinte, et en vient ensuite à l'impuissance, à la dissolution du système de communauté ; tantôt il s'appuie sur la puissance du peuple qui est censé former une unité morale, sur l'autorité absolue inhérente à la paternité, anéantissant finalement la liberté individuelle suivant l'exemple donné par Rousseau, Robespierre et les socialistes du jour. La coordination des rapports de la vie formant des degrés successivement supérieurs, les belles proportions achevées du monde moral lui échappent partout, et par là aussi la vraie limite de la liberté de l'individu, de la puissance de l'Etat, la juste part à faire à tous les divers éléments de la société humaine. Et néanmoins, le progrès de l'ordre public, que nous avons prôné plus haut comme suite du droit naturel, a été obtenu incontestablement par cette reconnaissance pratique des principes de ce libéralisme, et naturellement avant tout par eux. C'est encore le fruit spécial des doctrines libérales qu'elles n'arrêtent pas leur action au droit et à la liberté de l'individu, comme le droit naturel, mais l'étendent aussi au peuple envisagé comme être collectif. La pensée de l'inviolabilité des individualités nationales est un produit glorieux, quoique peut-être inconséquent, de ces doctrines. Ce produit n'a pas été obtenu par la méthode déductive du droit naturel. Il en est de même de ce que demande l'indépendance effective du peuple pour la formation de son ordre public. Le droit naturel ne va que jusqu'à la liberté personnelle et civile. Mais il reste étranger au point de savoir par quelle forme de gouvernement cette double liberté est protégée, si même elle peut l'être d'une manière sûre. Le libéralisme

s'avance jusqu'à la liberté politique, de telle sorte que le pouvoir de faire des lois est lui-même un droit inaliénable des hommes. Mais il commet ici cette grossière erreur que la vraie condition de la liberté et de l'indépendance de la nation, le droit de conserver et de régler en même temps sa constitution publique, se transforme en la fausse nécessité de la souveraineté du peuple, autrement dit du droit de régler dès l'origine, d'une manière immédiate et exclusive, son régime public, de telle sorte que le peuple soit conçu, non comme *unité réglée ou coordonnée*, mais comme simple agrégat ou collection. Que ce faux alliage qui trouble la pureté de la doctrine disparaisse, et dès lors ressortira au grand jour ce qu'on doit tenir dans le vrai sens du mot pour le principe libéral, pour la source féconde du libéralisme et des institutions qui s'y rattachent.

SUPPLÉMENT AU LIVRE III.

PHILOSOPHIE MATÉRIALISTE DU DROIT.

La doctrine qui forme le plus de contraste avec le rationalisme inauguré par Dèscartes et arrivée à son apogée avec Hegel est celle qu'on désigne ordinairement sous le nom d'empirique et qui compte en Angleterre et en France de nombreux adeptes. L'expression d'empirique, appliquée à cette doctrine, a ici un autre sens que celui assigné plus haut à la philosophie du droit d'Aristote. Là, l'expression se rapporte à l'objet, au monde expérimental actuel, ici, au côté subjectif de la faculté de connaître, à la perception sensible. Là, empirique signifierait donc l'opposé de l'idéal, de cette intuition produit de nos facultés, mais qui relève d'un autre ordre supérieur; ici, au contraire, empirique est simplement l'opposé du rationnel, de ces pures déterminations logiques ou lois de l'entendement, de ce qui constitue l'activité même de la raison. En un mot, il s'entend de l'impression sensible faite par l'objet extérieur et qui est érigée en loi primordiale, en loi unique de l'entendement, tandis qu'on considère les formes de la raison, toute pensée même et tout élément spirituel, comme un pur produit de l'impression sensible. Il serait donc plus exact de qualifier une semblable

doctrine de sensualiste, ou, dans ses diverses applications, de matérialiste, plutôt que de la désigner sous le nom d'empirique.

La doctrine de Locke sur la connaissance humaine, suivant l'impulsion donnée par Bacon, continue à poser ses fondements sur le terrain théorique ou spéculatif. Mais tandis que le rationalisme déduit toute connaissance de la raison (des idées innées ou catégories logiques), Locke soutient, au contraire, que la raison, comme cause productrice, ne fournit nullement ce qui concourt à former notre connaissance, mais que toute connaissance dérive de l'expérience, de l'impression que l'objet extérieur fait sur nos sens. Locke ne nie pas que nous ayons des idées innées, des catégories rationnelles, des axiomes par le moyen desquels nous pensions, mais il les tient uniquement pour un produit des impressions sensibles. Il considère l'esprit ou l'intellect humain comme une table rase. Les qualités des objets extérieurs opèrent des impressions sensibles sur nous, et ces impressions forment à leur tour une image ou représentation dans ce vide de l'intellect (par exemple, le ton, la couleur, la résistance au toucher). Par la combinaison de ces impressions et ce qu'on tire d'elles à l'aide du procédé de l'abstraction, la raison forme les idées de rapport ; par exemple, de la perception sensible d'impressions successives naît l'idée du temps, de cette perception sensible qu'une impression se produit à la suite et par le moyen d'une autre se forme l'idée de cause et d'effet. Tandis donc que les rationalistes considèrent la raison, abstraction faite de toute activité propre et eu égard à son contenu seulement, comme source de toute connaissance, Locke la considère en sens inverse comme n'ayant absolument aucun contenu, et c'est seulement son activité (abstraction, combinaison) qui doit, des impressions sensibles, former les connaissances, même les idées pures de rapport. C'est ainsi que toute connaissance prend son origine dans la sensation et la réflexion. Cette faculté rationnelle n'est elle-même purement qu'une aperception intime, ce qui revient à dire qu'elle n'est autre au fond qu'une forme de la sensation. Cela explique ce mot significatif de Kant : « Leibnitz spiritualise les phénomènes de la même manière que Locke matérialise les concepts de la raison. » Cette fonction de l'entendement n'a plus, à proprement parler, qu'un

rôle passif; la pensée devient une chose matérielle qui est mise en mouvement par une impulsion matérielle. La suprême certitude est conséquemment aussi pour Locke la certitude de l'impression sensible, et partant, de l'existence des choses extérieures, tandis qu'à l'inverse, pour les rationalistes, cette existence est pleinement mise en doute, et que la forme logique est uniquement tenue pour le certain absolu. Ce principe est admirablement approfondi par Locke dans toutes ses conséquences et forme tout le pivot du système. Seulement, ce philosophe perd ici de vue que les impressions sensibles telles qu'il les décrit ne sont guère possibles sans l'existence préalable d'idées rationnelles. Ainsi, par exemple, pour percevoir ce qu'il y a de successif dans les impressions, on doit avoir déjà par-devers soi l'idée du temps; pour percevoir qu'une impression, prend sa source dans une autre, on doit posséder l'idée de la causalité, ce qui explique comment Hume, de ce point de vue, en arrive également pour sa part à mettre en doute le *nexus causal*; l'expérience n'implique nulle part que la succession de deux phénomènes ou faits soit équivalente à leur dérivation l'un de l'autre. Cette faculté de l'entendement qui n'impliquerait aucun contenu sensible, cette faculté d'abstraire et de combiner, la réflexion, ne doit-elle pas cependant avoir une loi? Cette loi serait donc alors une idée innée, une catégorie indépendante de l'impression sensible.

En pratique, ce point de vue amène comme but final la *satisfaction* et en définitive la satisfaction des sens. Si l'impression sensible est *la source et la vérité suprême de la connaissance*, elle doit aussi nécessairement être la source et *la règle suprême de l'activité*. Locke est donc le premier à nier qu'il existe des idées pratiques innées ou en soi nécessaires; il ne trouve pas la vertu louable comme étant innée en nous et conforme à notre nature, mais plutôt parce qu'elle nous est utile; et un point de vue de ce genre forme le trait dominant soit de la philosophie morale anglaise dans la majeure partie de ses représentants, soit des philosophes français partisans de ces doctrines. Le principe éthique se réduit ici à n'être que la satisfaction, le bien-être; le bonheur, la valeur propre, l'estime du bien pour le bien lui-même sont méconnues et sacrifiées. Plu-

sieurs d'entre ces écrivains, surtout au début de la doctrine, s'efforcent de tempérer la rigueur du principe, obéissant ainsi à la noblesse naturelle de leurs sentiments ; toutefois le principe ne se laisse point par là pénétrer tout de suite dans ses véritables conséquences, dès lors qu'ils enseignent à trouver dans le bien, dans la bienfaisance le principe de la satisfaction. Mais une semblable manière de voir avant tout personnelle se perd à la longue, au fur et à mesure que la doctrine se déroule dans ses vrais éléments, et la satisfaction sensible reste comme le pivot de la morale. Ce n'est qu'avec le temps, et après de nombreuses variations, que la doctrine s'accentue, la satisfaction propre (égoïsme) étant plus ou moins admise comme principe (sans l'être nécessairement aussi comme but et objet final), et la satisfaction commune étant aussi plus ou moins dès l'origine prise pour base (1). L'application dernière et pleinement conséquente du principe sensualiste érigé en une loi générale régissant l'univers, c'est finalement le système de la nature de Mirabeau. D'après lui, il n'existe pas d'être spirituel ; l'univers ou la nature n'est que la matière agissant d'après ses lois nécessaires. En fait, on ne saurait faire d'autre supposition, à reconnaître le bien fondé du système de Locke, d'après lequel la connaissance n'est que l'effet des impressions sensibles. Dès lors, en vérité, point de Dieu : l'idée qu'on s'en fait n'est qu'un produit de la crainte ou de l'ignorance. L'homme est un être absolument matériel, la pensée un résultat du mouvement matériel des nerfs du cerveau. Toute pensée tire uniquement son origine des impressions sensibles produites par les objets de l'ordre physique. Avec

(1) La succession des systèmes de philosophie morale sensualistes et leurs diverses ramifications, qu'il n'y a point lieu d'exposer ici, sont très-bien mises en relief par Erdmann dans son histoire de la philosophie moderne. Il y a du reste au fond une vérité commune à ces systèmes de morale fondés sur le bonheur : c'est que dans l'ordre providentiel permanent la satisfaction de la personnalité n'est pas moins un but propre absolu que l'observation de la loi supérieure (divine). L'erreur est seulement qu'ici cette observation est érigée en pur moyen pour arriver à cette pleine satisfaction de la personne, et que le plus souvent la satisfaction est mise dans le bien-être de l'homme envisagé dans son existence corporelle et sensible.

l'existence terrestre, s'éteint et finit pour toujours la vie humaine. Il n'y a d'autre immortalité que celle inhérente au renom qu'on acquiert, au souvenir que conserve la postérité. Point de liberté véritable de l'*agent;* toute action n'est qu'un effet nécessaire de l'attrait et de la répulsion. Une chose est bien ou mal, selon qu'elle mène ou non au bonheur qui s'entend de la continuité du plaisir sensible. Ce qu'il y a de plus mauvais est donc la religion qui, inspirant la terreur par ses peines, trouble la jouissance, sacrifie le présent au nom d'un avenir lointain. On ne saurait méconnaître qu'en dernier résultat, cette doctrine du matérialisme absolu donne la main au rationalisme conséquent, à la doctrine logico-panthéiste. Dieu est remplacé par un mouvement nécessaire, réglé, inconscient de lui-même, qu'il s'appelle matière, substance, loi, logique ,idée. Point de liberté de l'homme, point d'immortalité. Même le rejet de la religion comme étant chose immorale a son pendant dans le système panthéiste, Hegel tenant le rôle modeste fait à la science dans le christianisme pour le comble de l'immoral (1). En posant des limites à la jouissance humaine, le christianisme attaque dans son fond le panthéisme matérialiste autant qu'en limitant l'orgueil de la pensée humaine il atteint le panthéisme rationaliste. Le contenu de la morale, cela va sans dire, qu'il se rapproche du rationalisme ou du panthéisme, est radicalement l'opposé de celui de la morale chrétienne.

En ce qui touche la philosophie du droit, Locke lui-même n'a nullement créé une philosophie propre de ce genre répondant à son point de vue empirique, mais bien plutôt il a en somme admis le droit naturel (2), ce produit du rationalisme répondant le mieux aux idées d'alors. Comme les autres docteurs de droit naturel, il fait de l'homme individuel pris à l'état d'isolement le principe de l'ordre juridique, proclame par suite la pleine liberté et égalité d'origine inhérente à l'état de nature

(1) *Encyclop.*, § 386 (deuxième édit., III, 36) et introd. à la philosophie de la religion d'Heinrich.

(2) Voyez les traités plus haut cités de Locke sur le gouvernement : *Treatises of gorvernment.*

et fonde sur le contrat l'Etat dont il restreint la mission à la protection des droits des particuliers. Il n'envisage point comme eux l'homme dans un sens rationaliste sous l'aspect de la volonté pure, de la liberté abstraite, mais du point de vue sensualiste, par rapport à son existence comme être corporel et sensible. Par suite l'état de nature, celui antérieur à la fondation contractuelle de l'Etat, est pour lui une loi naturelle impliquant tout ce que comprend dans le monde de la réalité l'existence individuelle de l'homme (vie, liberté, santé, possession). Ce n'est pas seulement une vérité générale de laquelle par voie de déduction se tire telle ou telle autre vérité. Il enseigne en particulier, comme s'appliquant à l'état de nature, l'exercice immédiat du droit de propriété. Tandis que ses prédécesseurs déduisent ce droit de l'admission d'un contrat et que même Kant, partant d'un point de vue analogue, ne laisse pas de le faire découler d'un accord réciproque de volontés, ce qui fait qu'il trouve le fondement de l'acquisition dans la manifestation de la volonté (l'occupation), Locke déduit simplement la propriété du besoin empirique, puisque sans elle et en l'état d'une possession commune, les hommes ne pourraient se servir des choses pour leur usage personnel (*the use of men*). Il trouve par suite la cause d'acquisition de la propriété dans le travail comme étant justement le moyen pour l'homme d'employer les choses à la satisfaction de ses besoins, non dans l'occupation par laquelle se manifeste simplement la volonté. Il est donc amené à assigner une limite à l'acquisition de la propriété, limite inhérente à la possibilité de l'employer à son travail et de l'appliquer à ses propres besoins. Une acquisition illimitée de propriété n'a de sens et de but qu'avec la liberté des transactions et la libre circulation de l'argent, et tout cela n'a de fondement que le contrat. Finalement, Locke proclame comme déjà inhérent à l'état de nature, et par suite comme compétant à tout individu, un droit répressif contre qui enfreint la loi naturelle. Ce droit est immédiatement reconnu en vertu de tous les éléments constitutifs de l'homme et de l'ensemble des conditions de son existence, telles que les montre le monde réel, et n'a nul besoin d'avoir été d'abord consacré par le contrat, c'est-à-dire par l'assentiment de celui qu'il s'agit de

punir. La fondation de l'Etat elle-même se réduit pour lui à ce que chacun renonce à l'exercice de ce droit de punir qui lui compète originairement, et le laisse exercer par la commnauté. Aussi partage-t-il en principe le pouvoir de l'Etat en deux fonctions, celle de pouvoir législatif et celle de pouvoir exécutif. La première détermine les lois dont la violation entraîne après soi une peine; la seconde applique la peine; tout se réduit à une semblable répression protectrice pour faire respecter les droits des particuliers. Voilà l'essence et le rôle de l'Etat. Tandis que les autres docteurs du droit naturel (les rationalistes) ramènent tout à ce principe, que la volonté humaine, abstraction faite de tout contenu et de tout objet, est la cause unique de tout ce qui constitue l'ordre humain, Locke fait prévaloir partout que l'homme, dans les manifestations de son existence, est protégé et indépendant, et que ce qui forme surtout la base réelle de cette existence, c'est la possession. Aussi, tandis que chez les docteurs en question domine le contrat comme étant pour la pure volonté un moyen de se déployer pleinement, chez Locke, au contraire, c'est la propriété; ce droit compétant immédiatement à l'homme, ce qui lui appartient, qu'il s'agit de protéger par la peine et les mesures préventives. Un des traits les plus caractéristiques de la méthode empirique de Locke, c'est que, pour assurer la durée du lien conjugal en opposition avec l'union passagère des sexes, il fait valoir, sinon comme raison unique, du moins comme argument principal, la nécessité que les parents habitent ensemble pour l'éducation des enfants. Il n'est pas non plus, à la différence des autres docteurs du droit naturel, en peine de fonder la puissance paternelle. Elle rentre justement dans les conditions effectives de l'existence des enfants, tandis qu'elle est exclue par la nécessité de manifestation de la volonté que les autres prennent pour principe. Ce point de vue trace pour toujours ici une ligne de démarcation bien marquée, et fait ressortir la différence de principe entre Locke et Rousseau. Quoique le premier, par sa doctrine sur la souveraineté du peuple opposée à la puissance royale soit le précurseur immédiat de l'autre, Locke reste toujours inébranlablement attaché à l'indépendance de l'existence individuelle dans le cercle où elle se circonscrit et où

elle se manifeste d'une manière sensible. C'est au profit de cette existence que la communauté doit tourner, tandis que Rousseau la laisse s'absorber comme unité indistincte dans la volonté générale. La pure volonté abstraite des particuliers, quoique se réduisant à l'égoïsme, peut se résoudre en une pure volonté générale qui soit également sans contenu, tandis que l'existence sensible des individus résiste à une semblable confusion Chez Locke, ce n'est donc pas la volonté commune qu'on cherche à faire prévaloir, mais la loi commune, la règle (*standing rule*) servant à protéger les droits individuels et qui a pour interprète dans son explication, en cas de contestation, le juge civil. C'est cette loi commune qui forme pour lui l'opposé, soit de l'état de nature dans lequel tout individu se fait à lui-même sa règle, soit de l'absolutisme du roi donnant seul et appliquant seul la règle. C'est là un des traits les plus caractéristiques par lequel l'Anglais se sépare du Français. Quoique Locke du point de vue abstrait et philosophique ne se pose pas comme Burke en champion des droits acquis et des lois consacrées par la tradition, il n'en est pas moins vrai qu'il est le défenseur de lois déterminées ayant un caractère inviolable et assure, avec une existence réglée, l'établissement des conditions légales qui lui sont inhérentes. On ne trouve nulle part chez lui qu'il admette une participation imaginaire à une volonté collective, souveraine, et disposant de tout arbitrairement.

L'influence du point de vue sensualiste sur la philosophie du droit ne s'étend pas plus loin chez Locke. Le sensualisme a reçu son application pleinement logique et radicale, et a revêtu la forme extrême de matérialisme dans le système de Bentham qui reste isolé et ne sort pas des limites d'une conception individuelle. Ce système est particulièrement digne d'attention comme rejetant les droits de l'homme et les autres principes purement formels du rationalisme auxquels il oppose le bien matériel, l'utilité. Le même ordre d'idées a engendré les théories sociales modernes que la France a vues à l'œuvre, et toutes leurs ramifications qu'on désigne sous le nom de communisme, saint-simonisme, socialisme. Toutes ces théories ont un point culminant commun : c'est que la jouissance est le su-

prême et dernier but de la vie humaine, et que la communauté humaine n'a d'autre mission et d'autre règle que de procurer à chacun une égale part et la plus grande mesure possible de jouissance. La philosophie du droit rationaliste était ainsi arrivée à ce résultat que les hommes ne sont pas soumis à un ordre moral réglé par Dieu, et qu'ils peuvent tous faire valoir, les uns à l'encontre des autres, des droits égaux, des droits dont l'égalité est *inamissible*. Mais elle prit uniquement la liberté abstraite pour le contenu de ces droits, soit la liberté d'action dans la sphère individuelle, à l'instar du droit naturel, soit l'égale participation à la souveraineté commune, à l'instar du libéralisme de Rousseau. On était ici pleinement en droit d'objecter qu'on n'est guère avancé avec une semblable liberté et égalité abstraite dès l'instant que, par suite de l'inégalité de possession, la situation réelle de l'homme est susceptible de changer, de telle sorte que l'un ait en partage l'abondance, le bonheur, la liberté, tandis que l'autre serait condamné à l'indigence, à la souffrance, à la dépendance. On objectait justement que si, à raison de l'égalité de nature entre les hommes, nul ne pouvait avoir le dessus sur son semblable et le surpasser en puissance et influence, il devait en être de même, et nul ne devait être mieux partagé qu'un autre pour les jouissances de la vie, la fortune et le degré d'instruction. J'ai, dans la première édition de cet ouvrage (1830), fait la même objection au droit naturel, alors qu'en Allemagne les théories socialistes nous étaient encore inconnues. Une fois clairement démontré qu'il faut considérer les satisfactions de l'être corporel et sensible comme le dernier but de l'existence, on est nécessairement conduit à admettre une théorie de la communauté humaine ne reconnaissant à celle-ci d'autre tâche que de procurer par le travail des moyens de jouissance, et de les répartir de manière que la jouissance reste égale. Ce travail procurant la jouissance est l'occupation par excellence, la classe ouvrière la première de toutes. Jouir, c'est accomplir la fin de notre existence; et ce qui reste encore comme moralité ou plutôt n'en est que l'apparence, c'est qu'on doit s'efforcer de procurer la jouissance de tous, sans préjudice de la sienne propre. L'ardeur à se procurer une jouissance égale est l'uni-

que stimulant dans cette doctrine matérialiste, de même que l'ardeur à s'assurer une participation égale au pouvoir suprême dans les doctrines rationalistes de la Révolution. Au contraire tout ce qui est accomplissement d'une loi supérieure imposée à l'homme, la sainteté du mariage, le maintien de la justice, l'aspiration de l'âme humaine et de toutes ses facultés vers de sublimes régions laissant bien loin derrière elles les jouissances de la terre, et l'attachement aux institutions de la religion et de la civilisation qui y acheminent, l'affermissement d'une autorité et d'une puissance qui, comme organe de cet ordre supérieur, doit commander le respect de la royauté et de toute autre magistrature souveraine, tout cela n'a point de place dans ce milieu où prévaut la jouissance et où l'on ne cherche que les moyens de l'universaliser.

Ce qu'est pour le rationalisme le pur droit, abstraction faite de sa fin légitime dans les diverses sphères de l'ordre moral, la jouissance l'est à son tour pour le matérialisme.

Le socialisme de Fourier et la doctrine de répartition de Saint-Simon ne sont pas tout à fait conséquents alors qu'ils laissent encore une porte ouverte à l'inégalité. Faire prévaloir, en effet, soit l'influence du sort qui assure à un homme plus d'aptitude pour tel ou tel travail qu'à un autre, soit l'influence même de l'équité qui veut qu'une plus grande somme d'efforts soit récompensée par une plus grande somme de jouissances, ne se concilie guère, en définitive, avec leur suprême axiome, l'égal droit à la jouissance de la nature humaine. On doit en dire autant de la doctrine de Proudhon, qui maintient le droit de propriété privée et d'acquisition et règle le salaire, non sur la valeur du produit, autrement dit sur le degré d'aptitude de l'ouvrier, mais bien sur le temps qu'il a employé au travail. L'application pleinement conséquente du point de vue matérialiste ne se trouve que dans le communisme. Dans le fait la guerre à la propriété devait être le résultat final de la doctrine matérialiste qui était contenue en germe dans celle de Locke; car le droit de propriété est justement une vérité de l'ordre rationnel et qui ne tombe pas sous les sens. Si on dépouille l'idée de propriété de l'élément rationnel, partie intégrante de son essence, il ne reste plus que la jouissance. Dans le commu-

nisme tout ce qui constitue l'idée de droit est conséquemment sacrifié en principe. Il ne reste plus même trace de ce tempérament de sagesse inhérent à la théorie socialiste, qui admet que le travailleur, suivant qu'il a été plus habile ou plus appliqué, doit toucher une plus forte part de salaire que les autres.

A bas le christianisme, la royauté, le mariage, la propriété! Voilà les quatre mots d'ordre qui répondent, de nos jours, à cette nouvelle conception matérialiste de l'univers, laquelle tend à prévaloir pleinement dans l'ordre pratique. Les théories socialistes, et en particulier le communisme, ont pris au sérieux et veulent appliquer la philosophie matérialiste (inaugurée par Locke, Helvétius et autres), de la même manière que la théorie révolutionnaire de Rousseau et de Sidney prit au sérieux et voulut appliquer la philosophie rationaliste (celle de Descartes, de Grotius et autres).

Nous avons ainsi caractérisé par leur côté subversif ces vues novatrices, et c'est incontestablement le côté qui prévaut sans comparaison. Elles détruisent le royaume de Dieu, l'ordre moral du monde, mais elles n'en recèlent pas moins en germe également, à l'instar du système de la Révolution, une force créatrice. La liberté, la liberté égale de l'homme est aussi une partie de l'ordre moral, sinon l'unique, et c'était un devoir de la revendiquer en présence de la prépondérance abusive d'une seule classe et de l'oppression certes en partie dégradante qui pesait sur la partie la plus considérable de la nation. De même la satisfaction des besoins matériels et la répartition entre les hommes des choses de première nécessité qui assurent cette satisfaction, sont également une partie de l'ordre moral. C'est un devoir de les demander, puisqu'en l'état des conditions sociales il y a excès d'abondance d'un côté et excès de pénurie de l'autre, quoiqu'on n'ait pas toujours ici poursuivi cette revendication dans un sens légitime. Par le libéralisme les hommes indépendants, les possesseurs sont arrivés à faire reconnaître leurs droits et la part qu'ils doivent avoir à la formation du pacte social. La théorie socialiste imprimera à tout le moins un premier mouvement pour faire arriver le non-possesseur à un état où la satisfaction de ses premiers besoins lui sera as-

surée dans une mesure convenable. De même qu'il y a aujourd'hui impossibilité à ce que la noblesse prive la bourgeoisie de ses droits comme avant la Révolution, il sera un jour impossible qu'on laisse les enfants dépérir dans les fabriques et qu'on use prématurément les travailleurs en leur imposant une tâche excessive, ou qu'on abandonne aux hasards chanceux de sa profession celui qui demande du travail sans prendre les moyens de le lui assurer. Partant, si l'on doit résister à la théorie rationaliste révolutionnaire et basée sur le droit naturel, tout aussi bien qu'aux théories matérialistes du socialisme, comme étant également, en somme, toutes fausses et pernicieuses, on ne saurait néanmoins méconnaître les grands caractères de vérité ou tout au moins les motifs véritables sur lesquels elles s'appuient; on doit chercher à faire rentrer ces caractères dans le plan qu'implique une juste vue de la communanté humaine. Nous avons fait ressortir partout, dans les chapitres précédents, ce que l'éthique rationaliste et la philosophie de droit ont apporté de réelle amélioration. J'ai essayé de faire la même démonstration, pour ce qui touche les théories socialistes, dans le second volume de cet ouvrage, où j'ai cherché à les étudier de plus près et à les approfondir. La valeur et par suite aussi les traits de vérité des théories socialistes, sont moins empruntés à l'ordre éthique et à la philosophie du droit qu'à l'ordre économique. Par cette raison il faut renoncer à en poursuivre plus en détail l'exposition dans une histoire de la philosophie du droit. Elles seront examinées et exposées à part.

LIVRE IV

PHILOSOPHIE PRATIQUE DU DROIT

CHAPITRE PREMIER.

LA POLITIQUE MODERNE.

L'un des traits caractéristiques de l'époque moderne, c'est que sa doctrine de l'Etat (le droit naturel) et son art pratique de constituer l'Etat (ce qu'on appelle de préférence la politique), sont deux sciences tout à fait séparées. Cette séparation est due à l'esprit qui domine la science dans cette période. La morale est cherchée dans la raison, mais celle-ci n'a aucune puissance sur les événements et leur suite *naturelle*. Ce que demandent et impliquent les rapports de l'ordre extérieur peut ne pas concorder avec la rigueur de la loi logique, être même en opposition avec cette loi, de telle sorte que le règlement de ces rapports ne peut dans l'Etat relever purement de la morale. Ceux, d'un autre côté, qui de l'enchaînement naturel des faits et données de l'ordre juridique cherchent à tirer des préceptes pouvant servir au règlement pratique des institutions et affaires politiques sont amenés par là à sacrifier ce qui découle des principes abstraits ou purement rationnels, ou du moins n'ont pas l'occasion de s'y rattacher. L'histoire ne leur offre pas une autre source de morale. L'expérience qui met le sceau à la sagesse de l'homme d'Etat désireux d'atteindre un noble but, voilà tout au plus ce qui peut être ici de

quelque poids. On sacrifie l'histoire, source à la fois de toute réalité et de tout but idéal. Le régulateur de l'ordre moral, la raison, n'a donc aucune puissance sur les événements; la nature est indifférente aux prescritions morales. Par là le droit naturel et la politique sont sans aucun contact, constituent des sciences tout à fait hétérogènes. Le droit naturel prend uniquement pour base de ses déductions la conformité à la loi rationnelle sans égard au résultat pratique, à l'adaptation au but à atteindre, tandis que la politique s'attache purement à la conformité au but, sans examiner si le but est ou non conforme à la raison absolue. Les résultats obtenus dans le droit naturel ou le libéralisme, lequel n'est que la mise en œuvre des principes du premier, ont donc le caractère de conséquences et applications inflexibles des principes absolus de justice; ils rentrent par leur nature dans le cercle du droit public ou constitutionnel non dans celui de la politique. Les résultats obtenus dans l'ordre politique, au contraire, ont le caractère changeant de moyens et dispositions arbitraires. Une science organique qui partirait de la destination intrinsèque des rapports de la vie serait à la fois nécessairement la science de la conformité à la raison et de la conformité au but. A la place de cette science on a ici d'un côté une philosophie abstraite du droit, de l'autre une doctrine empirique, le mécanisme de l'Etat.

Malgré cette séparation, le droit naturel et la politique moderne ont entre eux les liens de la plus étroite affinité. Faire abstraction de tout le présent ne se pouvait guère avec une méthode d'examen qui aboutit justement à observer quel pourrait être le résultat de lois tenant compte de la nature réelle de l'homme, de sa manière d'agir et de sa fin. Le principe de la nouvelle ère devait ici néanmoins produire des effets analogues à ceux qu'implique le droit naturel. Le premier de ces effets, c'est que les suites naturelles des institutions doivent être uniquement examinées dans leur rapport avec les buts subjectifs qu'on pose arbitrairement *à priori*. Aristote et les philosophes modernes procèdent en un sens tout différent dans l'observation de la marche des événements humains. Le premier cherche à apprendre en fait par cette marche elle-même

la loi qui y est inhérente, à trouver par elle la volonté de la nature pour en déduire simplement le but qu'il doit se proposer lui-même. Les autres, au contraire, choisissent arbitrairement et selon l'occasion un but. Pas d'examen sérieux, du moins pour ce choix, et ils ne veulent apprendre de la nature que la manière dont ils doivent la faire servir à la réalisation de leur plan. Ils ne veulent point se soumettre à la nature comme Aristote, mais, à l'inverse, rendre la nature sujette de leur volonté. On peut nommer téléologique la méthode d'Aristote, tandis que celle des politiques modernes, serait justement appelée la méthode *pragmatique*. Le point le plus extrême auquel on peut arriver par cette dernière fut atteint par Machiavel. Il n'a, en réalité, d'autre règle que cette maxime : *est juste ce qui mène à mon but*. Cette indifférence révoltante de Machiavel envers le moral, Montesquieu sut sans doute s'en préserver par ses propres sentiments d'homme et ceux de sa nation. Mais le choix arbitraire du but et du moyen est aussi au fond de sa doctrine et par suite se trahit partout dans ses savantes études ; ce qui est en soi le but apparaît chez lui sous plusieurs rapports comme moyen pour en atteindre un autre. Il traite même la liberté politique comme un but facultatif pour les Etats et non pas nécessaire.

Machiavel, par son livre du *Prince*, est le promoteur de la politique moderne. Ce livre n'est qu'un ensemble de conseils bien calculés et énergiques, mais, à bien des égards, révoltants, pour affermir la puissance du prince (1). Machiavel ne connaît qu'une chose indigne, ce qu'il appelle la honte *de vouloir et de ne pas pouvoir*. Aussi a-t-on douté que son livre du *Prince* pût être réellement pris au sérieux. Il ne présente point d'autre caractère que les *Discorsi* et les *Histoires florentines*. Ici, comme là, l'assassinat n'est nulle part désapprouvé ; on ne blâme que le manque de résolution et d'adresse dans la perpétration. L'Italie ne présentait pas alors seulement le manque de nobles caractères ; mais même les vertus les plus ordinaires, celles de la bonne foi et

(1) Machiavelli, *Il Principe*, 1513.

de la fidélité y faisaient entièrement défaut. On ne mettait plus d'ardeur qu'à une chose, ou de ne pas se laisser assujétir par autrui, ou de l'assujétir. C'est là le double pôle vers lequel tend toute la sagesse d'homme d'Etat de Machiavel. De même que dans ses *Discorsi*, toutes les autres considérations s'effacent devant la nécessité de conservation de la constitution républicaine, de même, dans le livre en question, tout cède à cet unique but, l'affermissement de la puissance du prince. Machiavel prend les choses humaines non telles qu'elles doivent être, mais, d'après sa propre expression, telles qu'elles sont, nous devrions dire telles qu'elles étaient dans le milieu dégénéré où il vivait. Il recommande au prince de se débarrasser des rejetons des dynasties parentes de la sienne. Il examine quand il lui est avantageux ou non de tenir sa parole, comment, une fois arrivé au trône par le crime, on doit s'y prendre pour s'y maintenir et trouve dans César Borgia son idéal du prince prudent. Il est faux de prétendre, comme Schlegel et autres, expliquer le caractère politique de Machiavel par l'influence de la civilisation antique, notamment de la civilisation romaine. Ce caractère est au contraire un produit direct de l'esprit moderne. Ce choix arbitraire des buts et ce défaut absolu d'égard à la nature des moyens employés est absolument inconnu des Romains. Machiavel se rapproche si peu ici de leur manière de voir et de sentir, qu'il lui arrive souvent de se méprendre complétement sur les événements de leur histoire. Même il n'a rien de romain dans son genre d'élocution et son style d'historien. Il lui manque le tempéré, la fierté contenue de la *dignitas romana*. Il se signale plutôt par l'ardeur et la vivacité du tempérament florentin ; nulle part ne s'observe la liaison naturelle d'un fait à l'autre, l'exposition calme du sujet et où tout s'harmonise ; on dirait plutôt qu'à l'instar des effets produits par le vent du Midi, tout se sépare par des couleurs tranchées, le jour et la nuit se succèdent sans le moindre crépuscule. La doctrine de Machiavel a sa raison d'être la plus profonde sinon sa justification dans les tendances et les besoins de son temps aspirant à des institutions publiques nouvelles ; et c'est ce qui lui procura un grand retentissement. C'était l'époque, en effet, où devait prendre

fin le morcellement de la nation en principautés nobiliaires et où devait s'édifier sur de fortes bases une royauté qui pût représenter la puissance unitaire de l'Etat. Et de semblables aspirations devaient tout particulièrement se faire jour dans l'Italie, qui en était réduite, comme nation, au plus triste abaissement à raison de l'oppression des grands, de la revendication de leurs prérogatives et de leurs luttes réciproques. c'est là le but que poursuit ouvertement Machiavel, bien qu'il n'agisse point par des moyens licites. Il pose en théorie les mêmes principes que ceux qu'a appliqués Louis XI. Il jeta ainsi les premiers fondements des Etats modernes.

Au système politique de Machiavel en a succédé un autre plus savamment conçu, comportant non plus cet esprit de calcul qui doit présider aux actions des princes, mais l'existence d'institutions civiles permanentes répondant à un but donné. Les fondateurs de ce système sont Locke et Montesquieu (1). C'est là ce qu'on appelle la théorie constitutionnelle, système tournant à l'avantage du peuple comme celui de Machiavel tournait à l'avantage du prince. D'ailleurs, les deux théories, envisagées historiquement dans leur succession et marche progressive, se combinent très-bien l'une avec l'autre, la formation réelle des Etats ayant commencé avec la concentration de tout pouvoir dans le prince et donné lieu ensuite, en progressant, à la participation de la nation à ce pouvoir unitaire. Machiavel et Montesquieu réunis donnent le type de l'Etat moderne, tout en se conformant à l'esprit général qui domine dans cette période et à l'idée qu'on se fait de l'Etat envisagé seulement dans ce qui constitue son mécanisme.

Locke est le premier inventeur de la théorie constitutionnelle, c'est-à-dire de la théorie du dualisme nécessaire du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif. Cette doctrine est appuyée sur la base du droit naturel et du principe de la souveraineté du peuple. Locke en arrive à ce partage de pouvoirs par cette pensée que le peuple seul est en droit de se *donner des lois*, et que le roi, par suite, pour répondre à sa principale mission, ne

(1) Locke, *Two treatises of government*, 1680. Treat. II. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1748, liv. XI, chap. 1 à 7.

peut être que l'exécuteur des lois. Il appuie sa théorie moins sur un calcul dynamique que sur une nécessité de principe ; elle tient moins de la politique que de la philosophie du droit, et Locke est, par suite, autant le précurseur de Rousseau que de Montesquieu. C'est pour cela qu'il ne l'a point poussée comme Montesquieu à ce degré d'extrême application, en se référant au côté politique ou mécanique. Si Locke a influé puissamment sur l'idée que la nation anglaise se faisait de la constitution, et, partant sur cette constitution elle-même, Montesquieu en revanche a déterminé sur le continent les vues générales de la science politique, et il est devenu le point de ralliement d'un parti puissant, celui du constitutionalisme opposé au libéralisme. Il a mis le dernier sceau à un système qui a été, durant un long espace de temps, l'unique théorie politique en vigueur, de même que le droit naturel est la *théorie unique du droit*. Ce système mérite donc à juste titre d'être étudié dans sa forme réelle chez Montesquieu.

Les Etats ont, enseigne Montesquieu, en-dehors du but général de la conservation personnelle, un autre but particulier qu'ils se posent ; les Romains, par exemple, la conquête ; les Indiens, la religion ; les Chinois, la tranquillité publique ; les Phéniciens, le commerce. Un Etat peut donc se poser ainsi la liberté politique comme but particulier à atteindre. C'est ce que fit le peuple anglais, et les principes de sa constitution sont devenus les principes nécessaires de la liberté politique. Cette liberté, d'après Montesquieu, consiste dans l'indépendance du particulier et la sûreté qu'il a de ne pas être troublé dans la sphère d'action que lui concèdent les lois. Elle ne peut donc être obtenue que par un régime qui rende impossible l'abus de la puissance gouvernementale. Pour cela, il faut que le pouvoir, dans ses différentes branches, s'exerce par des personnes différentes, entre lesquelles il se divise, de telle sorte qu'elles se tiennent mutuellement dans le cercle de leurs attributions sans pouvoir en sortir (il faut que par la disposition des choses le pouvoir arrête le pouvoir). Les pouvoirs s'opposant ainsi mutuellement un frein salutaire, le particulier n'a plus à craindre d'être troublé dans sa sphère légale de libre action. La liberté est annihilée par l'union, dans les mêmes

mains, du triple pouvoir législatif, judiciaire et exécutif ; elle n'est fondée et garantie que par leur séparation. La première condition exigée est la constitution à part du pouvoir judiciaire, et en fait elle est réalisée déjà dans tous les Etats européens. Quant à l'autre condition, la séparation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, elle forme le principe par excellence de la constitution anglaise ; c'est sur elle que repose la liberté politique de l'Angleterre. La puissance législative doit appartenir à une assemblée de représentants de la nation, la puissance exécutive à un seul, à un monarque, soit parce que la nation seule est en droit de se donner des lois et ne peut le faire directement elle-même (Montesquieu s'en réfère ici, lui aussi, à la théorie du droit naturel), soit parce qu'une assemblée est plus apte à la délibération et l'individu plus propre à *la résolution active* et à l'action immédiate. La puissance législative doit elle-même à son tour se partager en deux corps ayant un droit de véto réciproque : L'un est formé des délégués choisis dans toutes les classes de la nation ; l'autre, de la classe supérieure, de ceux qui se distinguent entre tous par la naissance, la richesse, les dignités ; et cette classe se perpétue par voie d'hérédité, tant pour la protection de ses priviléges que pour se procurer une force de résistance contre la majorité. Le pouvoir exécutif (le prince) ne peut opposer une barrière salutaire au pouvoir législatif que par une participation à ce dernier pouvoir dans un sens négatif, le véto, sans lequel l'assemblée législative pourrait, par une loi, l'abolir lui-même. D'un autre côté, le pouvoir législatif ne peut efficacement combattre les empiétements du pouvoir exécutif qu'autant qu'il surveille et assure l'exacte exécution des lois, non sans doute en usant du droit d'empêchement qui précède, ce qui serait supprimer tout exercice du pouvoir, mais en le rendant responsable de ses actes et passible d'une peine le cas échéant. Toutefois on n'aboutirait ainsi qu'à rendre le pouvoir exécutif pleinement dépendant du pouvoir législatif et à le rendre impuissant à former le contrepoids de l'autre. On doit donc avoir ici recours à un expédient, et c'est là l'apogée de perfection du système. Le détenteur du pouvoir exécutif lui-même doit être irresponsable (sa personne doit être sacrée) ; mais en revanche,

ses conseillers doivent être responsables, et il ne doit pouvoir faire aucun acte qui ne soit revêtu de leur signature, qui ne soit cautionné par un conseiller. Ainsi est poussé à son dernier point de perfection ce qu'on appelle le mécanisme de l'Etat formé de contrepoids respectivement indépendants. Telle est, dit Montesquieu, la constitution fondamentale du gouvernement. Le corps législatif est formé de deux parties dont l'une tient l'autre en frein par un droit d'empêchement réciproque. Toutes deux sont liées par le moyen du pouvoir exécutif qui l'est lui-même à son tour par le pouvoir législatif. Ces trois puissances devraient, dans leur action mutuelle, s'équilibrer si exactement qu'il en résultât un état d'inertie et de repos; mais étant contraintes à l'action par la force nécessaire des choses, elles seront forcées d'agir de concert.

La différence entre Montesquieu et Locke est incontestable. Montesquieu ne tient pas cette coustitution comme absolument nécessaire, et n'en déduit pas les fondements de cette nécessité même. Il érige plutôt en un principe substantiel l'effet mécanique de la séparation des pouvoirs et l'élabore en un système. C'est ce principe qui lui sert de critérium dans l'appréciation de toutes les formes de gouvernement, et même des différences entre le gouvernement monarchique et le gouvernement despotique; et il en déduit un mécanisme constitutionnel perfectionné jusque dans les détails, dont on ne trouve pas l'approchant dans Locke.

Cette doctrine a le grand mérite d'avoir montré sous son vrai jour le côté mécanique de la constitution de l'Etat, et notamment de la constitution anglaise. Elle met en relief la nature et la condition propre des diverses fonctions du pouvoir de l'Etat, autant qu'elle fait ressortir cette vérité que la séparation de ces fonctions et le concours des divers éléments qui les constituent assure la garantie de la liberté. Mais la grande erreur de cette doctrine, c'est qu'elle tient ce côté mécanique pour le principal. Déjà le but de l'Etat est conçu par Montesquieu, fidèle à ses principes, dans un sens purement matériel et négatif. Ce but est pour lui la pure absence de troubles pour le particulier, non un bien positif, une jouissance effective de ce bien inhérent aux institutions et au régime social

dont l'Etat serait la forme, le représentant et le protecteur. Il ne consiste pas non plus à pousser à son dernier degré de perfection ce qui constitue l'ordre public. La puissance de l'Etat, dans ce système, n'est prise en considération que pour en empêcher l'abus ; elle n'a d'autre tâche, en quelque sorte, que de se neutraliser elle-même. Montesquieu ne reconnaît, d'un autre côté, dans les éléments de la constitution, que cette combinaison de ressorts se limitant mutuellement dans leur action. Il n'a point égard à ce qui constitue le principe de vie organique propre à chacun de ces éléments, à ce que valent en elles-mêmes la royauté, l'aristocratie territoriale, et il s'en tient à la séparation des pouvoirs sans rechercher entre eux le véritable lien d'unité. La constitution anglaise de laquelle est tirée cette théorie ne se forme pas d'éléments ainsi combinés et ne contient aucun partage de pouvoirs de ce genre. Le roi, dans la constitution anglaise, n'est point un individu pris du milieu de la foule dans le double but simplement de remplir les fonctions du pouvoir exécutif, qui ne demanderaient soi-disant que la promptitude de résolution et de limiter la puissance du parlement; il est la tête de la famille dynastique qui tient historiquement un rang supérieur à celui des autres membres de la nation, et il représente dans sa personnalité la majesté de l'ordre public. La pairie n'est pas un pur contrepoids tenant en balance l'assemblée des représentants du peuple; elle est en elle-même un élément national traditionnel, ayant une valeur politique propre. Semblablement, dans la constitution anglaise, le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif ne sont pas séparés chacun en soi et comme soudés par le moyen du *véto royal*, mais ils s'unissent à l'origine, ne faisant qu'un dans la souveraineté du roi. Le parlement concourt comme le roi au gouvernement, en y participant dans une mesure égale. D'après la constitution anglaise, il ne subsiste en vérité, même en matière législative, aucun pur véto du roi. Ce véto présupposerait que le parlement rende à lui seul les lois (les statuts et non pas de simples bills), auxquelles le roi puisse seulement faire opposition, à l'instar des tribuns du peuple chez les Romains. Le véritable état des choses est bien plutôt celui-ci : le roi rend les lois, mais seulement avec l'assentiment de la nation,

comme le dit la formule publique adoptée; il les rend uniquement sur la proposition du parlement. Il y a ici droit positif de sanctionner la loi par *son approbation* et non pas simplement droit de pur véto. Il est incontestable qu'en Angleterre le parlement détermine d'une manière effective les lois, mais il détermine non moins d'une manière effective la fonction exécutive et le gouvernement; bien plus, il tolère en fait difficilement *un véto du roi*. La puissance de l'Etat est, dans ce pays, légalement concentrée sur la tête du roi, mais le parlement l'exerce en fait dans une bien plus grande mesure. Rousseau dit avec raison, du partage des pouvoirs de Montesquieu, qu'il ressemble au démembrement d'un homme en trois parties, auxquelles on attacherait à l'une la volonté, à l'autre l'intelligence, à une troisième la mémoire. Les successeurs de Montesquieu ont poussé, en rigoureux logiciens, le mécanisme encore plus loin. Ils écartent le vote de cette aristocratie naturelle qui formait l'un des éléments, et veulent deux chambres homogènes qui se partagent seulement selon les chances du hasard ou de l'élection; ils écartent de plus ce qui devait tenir lieu d'unité organique, l'harmonisation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif par le moyen du véto, et ne veulent qu'un prince chargé purement de l'exécution : c'est ce qui a été enseigné dans la suite par un grand nombre et qui a été introduit dans plus d'une constitution éphémère de pays d'origine romaine. La puissance conservatrice inhérente au régime vraiment constitutionnel, à celui notamment des Anglais, repose principalement sur le caractère organique de leur constitution. Chacun des éléments naturels qui y figurent exerce la juste part de prépondérance qui lui appartient, et par là se maintient dans sa valeur propre, se limitant lui-même en même temps qu'il limite les autres. Au contraire, dans le pur mécanisme, tel que l'enseigne la théorie constitutionnelle, aucun élément, dès l'instant que tous sont de leur nature égaux, ne peut tirer de soi la nécessité ou raison naturelle de remplir le rôle qui lui est assigné, et chacun, par suite, tend à empiéter sur les autres. Ils en viennent entre eux à une lutte à outrance, laquelle se termine par la victoire définitive de l'un d'eux (le Conseil des Cinq-Cents, le Directoire et autres).

De la sorte, la science politique de cette période a un but négatif comme le rationalisme dont le principe est négatif, et si le droit naturel permet de déterminer par ses règles propres l'ordre humain en appliquant la loi logique, il en est de même de la théorie politique par rapport au but qui se détermine par le moyen de la loi mécanique.

Aussi, depuis les derniers siècles, s'était propagée cette opinion que les constitutions devaient sous tous les rapports être conçues de manière à ce qu'on ait la certitude que les gouvernants non-seulement rempliront leur tâche, mais ne pourront la laisser inaccomplie. Rien ne devait être laissé à la liberté, mais tout est censé devoir s'accomplir par une nécessité inévitable. Le motif de semblables théories n'est évidemment que le manque de confiance et de garantie. Les hommes, les gouvernants sont peu sûrs; leur volonté peut être bonne, mais elle pourrait aussi être mauvaise. La sûreté exige donc qu'ils soient soumis à une puissance qui domine cette volonté. On se demande quel est ce genre de puissance qui atteindra un semblable but. Un siècle croyant pourrait le trouver, sans préjudice de sa vocation propre, dans l'honneur, dans la crainte de Dieu selon les mots de Joseph : *Ne vous effrayez point, car je suis soumis à Dieu.* La puissance de Dieu immanente au monde laquelle dirigé les événements, sait procurer des sûretés là ou toute sagesse est en défaut. Mais si l'homme se détache par l'isolement du grand tout qui le porte et de son véritable centre, il ne trouve d'abri que là où il peut invoquer le secours d'une loi nécessaire et dont l'assistance par suite ne peut lui faire défaut. La loi mécanique est le seul expédient de ce genre auquel il puisse alors avoir recours.

La loi mécanique n'est pas censée seulement régler les rapports de la vie naturelle, tels que le service militaire, les finances, les relations commerciales, mais encore la nature humaine et ses mobiles irrésistibles qui tombent sous les lois du calcul. C'est d'une semblable source que provient l'équilibre européen, qui ne tient aucun compte des individualités nationales naturelles et s'opère en dehors de la reconnaissance de celles-ci ; tout se réduit à un pur calcul de ce qu'exige la sûreté de l'Etat. Il ne doit être permis ainsi à aucune nation

d'en soumettre une autre, à aucun pouvoir dans l'Etat d'outrepasser ses limites ; et nul besoin pour cela de l'assistance de cet être supérieur de l'existence duquel on n'a aucune certitude, puisque nul ne connaît ses desseins et que l'on pourrait ainsi être trompé dans la confiance mise en son assistance : mais ce sont bien plutôt les institutions qui doivent suffire à elles seules d'une manière en quelque sorte aveugle et inconsciente, et par leur propre nature à rendre impossible un semblable assujétissement ou empiètement. Le rationalisme cherche un principe du monde et une corrélation nécessaire des êtres avec ce principe, qui non-seulement soient comme Dieu et son action, mais qui ne puissent pas ne pas être tels; en d'autres termes, ce qu'il demande, c'est la loi absolue de l'être lui-même et ce qui y est logiquement contenu. La politique rationnelle en question cherche aussi de son côté un régime avec lequel il ne soit plus nécessaire d'avoir confiance, mais qui fournisse *à priori* et réalise tout ce qu'on peut désirer, parce que tout cela est absolument inévitable et ne pourrait pas ne pas exister. D'après le droit naturel ce doivent être uniquement l'homme et la loi logique qui déterminent le juste et le moral. Ici ce sont uniquement l'homme et la loi mécanique qui opèrent les événements et leur suite naturelle. Même sous ce rapport il y a parité entre la philosophie abstraite et la philosophie utilitaire du droit. Toutes les deux veulent affranchir l'homme, et toutes les deux, voulant l'affranchir et devant rechercher un lien supérieur à celui qu'elles comportent, en viennent à ce point de soumettre l'homme à *une loi aveugle et brutale*, la philosophie abstraite *à la nécessité rationnelle*, la philosophie utilitaire *au mécanisme de l'Etat*.

Platon a rattaché la tâche de l'homme à celle de l'Etat ; nous trouvons toujours plus naturel de suivre la voie opposée. Les institutions propres à garantir la constitution politique ont la même valeur que les mesures de précaution des individus pour leur sûreté ; seulement il y a une grande différence entre l'homme qui néglige d'user des paratonnerres, s'en remettant à Dieu pour ce qui doit lui arriver, et l'homme de *Jean-Paul* qui ne sort pas de sa maison sans porter avec soi un paratonnerre. Ce qui distingue ces deux hommes, ce n'est

pas seulement le degré de prévoyance ; mais le premier, sans s'écarter des lois normales de la vie, ne néglige pas ce qu'on peut se procurer d'ailleurs par son activité et qu'on ne doit pas en se croisant les bras attendre d'une assistance supérieure. Cette prévoyance inquiète au contraire qui veut tout calculer absorbe la meilleure partie des forces et de l'activité qu'il est bien plus noble d'employer aux choses de la vocation qu'à la recherche d'une sûreté semblable. A celui qui nous a mis en ce monde d'assumer le soin que nous ne pouvons prendre ainsi de nous-même. Il faut avoir confiance en lui ; et, par manque de confiance, négliger sa vocation pour se protéger soi-même, c'est un crime envers lui qui serait en outre livré à la risée des autres invoquant son assistance si elle leur faisait défaut. Il en est de même des Etats. Ce calcul de l'action respective des pouvoirs dans l'Etat et des gouvernements dans leurs rapports entre eux, ainsi que la tendance à un partage par le moyen desquels ces pouvoirs obéissant aux lois naturelles se contiennent mutuellement dans leurs limites, voilà ce qu'on peut appeler un avantage et un honneur pour l'ère moderne. Mais ce côté négatif du régime public ne doit pas être *transformé en positif*. Le mécanisme constitutionnel doit être une limite pour la puissance de l'Etat, mais il ne saurait en déterminer lui-même la mission d'une manière positive. Il ne doit pas être censé fournir à lui seul une pleine garantie que partout prévaudra le juste et le rationnel. Il doit rester à la liberté une vaste sphère d'action pour laquelle est demandée la confiance envers le gouvernement et non des précautions contre lui. La conviction que tout calcul humain reste néanmoins insuffisant doit partout préserver du choix des moyens ou mesures peu honnêtes comme pouvant seuls en apparence garantir le succès. Ce que nous disons s'applique aussi bien au gouvernement dans ses rapports avec le peuple qu'au peuple dans ses rapports avec le gouvernement. Si les événements ne sont dirigés que par l'homme seul et la loi mécanique, celui-ci n'a qu'une alternative : ou d'employer tout moyen conforme à cette loi, ou de se sacrifier, ce qui reviendrait à sacrifier aussi l'Etat ; et s'il ne veut ni ne saurait vouloir cette dernière chose, il ne lui.

reste que la première, et dans ce cas se trouve Machiavel. Par là il est clair que la figure de Machiavel s'explique naturellement et sans avoir besoin de recourir à des circonstances et raisons historiques spéciales. Sa doctrine ne représente que l'application conséquente du principe qui était tenu alors pour juste. Qu'on laisse encore une part quelconque dans la direction des événements à une puissance supérieure, tout ce système politique doit tomber ; qu'on veuille au contraire que tout dépende de l'homme lui-même, on en vient inévitablement à son point de vue. Machiavel est le *Spinosa de la politique*. Il est le représentant de cette séparation d'avec le Dieu vivant qui dans la philosophie conduit nécessairement au spinosisme, dans la politique au machiavélisme. Tous deux apparaissent à l'origine de cette direction nouvelle qui entraîne loin de Dieu, et qui s'affirme d'emblée résolûment à la fois dans le domaine philosophique et dans le domaine politique. Tous deux furent traités d'hérétiques par leurs successeurs, qui ne firent néanmoins que marcher sur leurs traces par cette unique raison qu'ils savaient ce qu'ils voulaient et avaient le courage de ne reculer devant aucun des résultats auquel aboutit la voie dans laquelle ils s'étaient engagés. La doctrine de Montesquieu entreprend non moins à sa façon de régler purement par la loi mécanique les rapports entre le prince et la nation et de faire ici abstraction des mobiles moraux.

L'histoire moderne montre autant ce qu'a de vrai cette politique négative que ce qu'elle a de funeste alors qu'elle veut s'affirmer comme positive : on lui doit la forme des Etats qui leur mérite seule ce nom, cette forme d'après laquelle l'ordre inhérent au tout pénètre pleinement chaque partie qui trouve ainsi en elle-même une protection permanente contre les caprices de la volonté individuelle. Mais cette politique négative a aussi, une fois érigée en but véritable, violé des droits qu'elle était précisément destinée à protéger. C'est ainsi que les individualités nationales ont été sacrifiées au système de l'équilibre pour assurer plus sûrement l'exécution matérielle des mesures de gouvernement. On n'a pas craint, d'un autre côté, de porter atteinte à l'honneur, au droit et à la liberté des citoyens par le moyen de la police secrète, des visites domiciliaires, de la

violation du secret des lettres. En sens inverse, le parti populaire, une fois arrivé au pouvoir, a voulu rendre le roi pleinement impuissant pour empêcher de sa part tout abus d'autorité; finalement, on en est arrivé à vulgariser cette maxime que la morale, la franchise et l'honneur doivent céder le pas dans les affaires politiques, que l'important est ici de se surveiller mutuellement et de chercher à l'emporter par l'astuce. La politique a donc par là abdiqué tout sentiment général d'humanité; car, comme dit Platon, il n'est pas possible que la même nature aime la vérité et le mensonge. A la voix de l'homme droit dont la conscience était blessée, elle ne pouvait faire que cette orgueilleuse réponse que celui-ci est hors d'état de comprendre : qu'en regard des grands intérêts des Etats, de ces garanties inhérentes à l'équilibre mécanique qui doit exister entre eux, pèsent bien peu de mesquines considérations, telles que le respect de la vérité et de l'humanité. Les hommes d'Etat jettent un coup d'œil de dédain sur les formes stériles ou rétrécies de la philosophie traditionnelle. Les doctrines politiques ne furent pas moins à cette époque dépourvues d'originalité et infécondes. C'est là qu'on en doit arriver lorsque la politique n'obéit qu'à ce besoin de conjurer toutes les éventualités. L'expérience qui en a été faite est suffisante pour comprendre que l'équilibre des pouvoirs ou des Etats, le mécanisme constitutionnel, les visites domiciliaires et tout cet ensemble de déloyautés et dissimulations qui fait le fond de ce système politique, n'ont pas produit néanmoins le résultat qu'on en attendait; les lois mécaniques règlent aussi peu la marche réelle des événements que les catégories logiques nous procurent les connaissances. En revanche, un peuple peut être assuré d'une bonne conduite de l'Etat et du maintien de la légalité, alors même qu'il n'a point à sa disposition les moyens extrêmes de protection inhérents au mécanisme des pouvoirs (tels que le refus arbitraire de l'impôt, la responsabilité absolue des ministres); et, d'un autre côté, un gouvernement honnête, pour se maintenir, n'a nul besoin de recourir péniblement à toutes sortes d'intrigues, de s'envelopper de mystères, de violer le droit et la dignité de l'homme; mais il peut avoir confiance en la bonté de sa cause et procéder toujours honnêtement et

loyalement. Qu'on se repose sur cette vérité que la bonne cause, si elle ne saurait protéger par elle-même, mérite dans tous les cas que Dieu lui prête appui, par cela seul qu'elle est la bonne et qu'on l'a choisie.

En dehors de sa vue approfondie de l'équilibre mécanique des pouvoirs de l'Etat, de la théorie constitutionnelle, Montesquieu a un autre mérite, celui d'avoir imprimé un cachet plus scientifique à l'étude du droit. Il observe, en effet, le résultat des lois, la convenance ou justesse des moyens adoptés eu égard à la forme du gouvernement et au but de la liberté politique; mais il poursuit même cette étude dans tous les domaines de la législation et pour tous les buts des Etats qui s'offrent à lui dans l'histoire. Il donne un système complet de l'art de gouverner. Dans ce système il s'écarte de ce vague dans lequel s'étaient renfermées jusque-là la philosophie du droit et la spéculation politique, qui avaient envisagé les principes et leurs conséquences d'une manière purement générale sans se référer à des situations données. Il considère les institutions juridiques (les lois) dans leur rapport avec l'ensemble des conditions de vie d'un peuple, la nature du terroir, le climat, le tempérament, les mœurs, le degré de culture, la religion. Il suit ici la trace qu'avait déjà ouverte Aristote et après lui Bodin. Mais chez ceux-ci cette vue se mêle à d'autres. Dans Montesquieu, au contraire, elle apparaît sans alliage, et l'examen approfondi auquel elle donne lieu forme l'objet unique du livre. Aussi réussit-il mieux qu'eux à faire ressortir dans toute son énergie et d'une manière radicale l'idée fondamentale, en même temps qu'il appuie sa théorie sur un nombre infiniment plus grand de données et de résultats. Sa doctrine se signale tout particulièrement ici par l'analyse des mobiles des diverses formes de gouvernement. C'est ainsi qu'il attribue au régime despotique le mobile de la crainte, à la monarchie celui de l'honneur, à l'aristocratie celui de la modération, à la démocratie celui de la vertu. De ces mobiles qu'il sait même définir avec rigueur et clarté et renfermer dans leurs véritables limites, il déduit aussi bien des maximes gouvernementales que des institutions applicables dans tous les genres de constitution, et son coup d'œil est ici aussi profond que juste. Les mo-

biles de la crainte et de la modération ont à peine besoin de plus amples explications. Quant à l'honneur, Montesquieu entend par là non l'ambition, mais l'estime proprement dite de soi, laquelle jusqu'à présent, parmi les peuples germaniques, découle de la naissance et du service du prince. Elle repose sur cette opinion que l'honneur propre, l'honneur attaché à la vocation personnelle, influe sur la manière dont on doit être traité et en décide; qu'il en est de même du lien qui rattache au prince, lien autour duquel viennent se concentrer tout le prestige de la naissance et toute la majesté de la fonction. Entretenir une semblable opinion par le moyen des mœurs et des institutions, voilà en vérité ce qui constitue la force de la monarchie jusqu'à l'ère constitutionnelle. Même dans cette dernière période ce mobile ne pouvait manquer d'agir, notamment chez les fonctionnaires publics, quoique aujourd'hui le service du roi et le service du bien public s'identifient dans leur objet. Le sens moral le plus profond inhérent à ce cachet de la race germanique, c'est d'ailleurs la haute estime simultanée en laquelle sont tenues la vocation morale commune à tous et la vocation sociale particulière à chacun, double extension de soi, de telle sorte que tout ce que perd telle vocation, la personnalité le perd également et *vice versâ*. C'est là un trait qui subsiste dans sa forme véritable ou dégénérée, selon que la grandeur de la vocation est plus employée à rehausser la personnalité, ou que la personnalité sert davantage à rehausser la fonction ou la vocation. Sous la première et légitime forme, un semblable trait n'eût pas dû aujourd'hui être annihilé chez la noblesse, mais bien plutôt devenir le patrimoine de la nation. En France il s'en conserve toujours quelque chose. Quant à la vertu, donnée comme mobile de la démocratie, Montesquieu, entend par là d'après sa propre explication, l'amour pour l'égalité, ou, comme on peut encore l'ajouter, l'amour pour la loi également applicable à tous, la satisfaction inhérente au maintien invariable de la loi (*lex est res dura, inexorabilis*), et le strict accomplissement personnel de la loi. La renonciation aux priviléges personnels et la jalousie que fait éprouver le privilége des autres, voilà ce qui sert de base à la démocratie. La vertu n'a pas ici proprement le sens qu'on lui prête généralement et dans le

langage ordinaire, celui de la pureté des mœurs, bien que cette idée se mêle dans une certaine mesure au sens aussi bien adopté par Montesquieu qu'inhérent à la vérité elle-même. Car une soumission rigoureuse de ce genre aux lois de la communauté n'est guère compatible avec l'absence des mœurs, mais implique plutôt une disposition intérieure de l'âme qui, même dans la vie privée, se soumet à la règle. Aussi peut-on affirmer que la démocratie peut encore bien moins que l'aristocratie ou la monarchie subsister véritablement sans la vertu des peuples. Le caractère de l'homme doit, en définitive, dans la démocratie, remplacer ce que procure dans la monarchie la solidité inhérente à la forme du gouvernement. Une force de conservation bien plus efficace que ces quatre mobiles est assurée à toutes les formes du gouvernement par le christianisme, ce principe intarissable de vie, comme Montesquieu lui-même l'enseigne (1). Les différents régimes des Etats, doit-on ajouter, peuvent conserver leurs conditions proprement dites, et par là aussi leur individualité morale propre, avec l'idée chrétienne, de telle sorte que le mobile de l'honneur continue à subsister dans la monarchie, et le respect rigoureux pour la loi dans la démocratie. Cette idée les consacrera plutôt d'une manière plus éclatante en les transfigurant à ses clartés. Par tout cet ensemble de vues nouvelles dont Montesquieu a enrichi son siècle il a rendu un service bien autrement considérable et fécond en résultats que par sa théorie constitutionnelle; celle-ci elle-même n'apparaît que comme une partie de sa doctrine générale. C'est là ce qui fonde sa gloire immortelle. Il est ici le précurseur d'une étude plus approfondie de l'histoire, telle qu'elle s'accomplit de nos jours par l'école historique des jurisconsultes, la philosophie spéculative et autres méthodes analogues. Toutefois son empirisme où domine cette idée préconçue

(1) « Les principes du christianisme bien gravés dans le cœur seraient infiniment bien plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques et cette crainte servile des Etats despotiques. » — Gotschel, dans ses *Mélanges divers* (III. 1. 305), a fait avec beaucoup de sens ressortir ce texte par lequel Montesquieu s'élève en quelque sorte au-dessus de lui-même, et marque en même temps le véritable rapport du christianisme avec les mobiles en question.

que tout sert ou doit servir de moyen pour atteindre un but, l'empêche encore d'approfondir pleinement son point de vue et d'en dérouler toutes les richesses, ainsi que nous le montrerons plus au long dans la section III de ce livre.

SECTION II.

RAPPORT DU RÉGIME CONSTITUTIONNEL AVEC LE RÉGIME LIBÉRAL.

Le droit naturel est, sous sa dernière forme le libéralisme, la doctrine philosophique du droit de l'ère moderne, le régime constitutionnel, sa doctrine politique. Tous deux s'appuient sur une même base, la liberté et la plénitude des droits de l'homme. Mais ils poursuivent une direction toute différente : celui-ci se règle par les principes de la justice ou de la raison renfermée dans de justes limites, celui-là par la maxime pratique de la conformation des moyens au but. Aussi, arrivent-ils à des résultats tout à fait opposés. Le régime constitutionnel n'envisage que le résultat, veut le partage des pouvoirs, parce que la masse, par son omnipotence elle-même, détruit sa propre liberté. Le libéralisme, pour être conséquent, partant de l'égalité de droit absolu des hommes, veut une royauté exclusive et sans partage des masses. Ils ont d'abord, de concert, au temps de la Révolution, renversé l'ancienne monarchie ; ce fut la victoire des droits absolus de la personnalité sur l'autorité objective. Mais ensuite ils en arrivèrent forcément à se combattre. L'un demandait le mécanisme des deux chambres et du véto royal, l'autre une représentation nationale directe et illimitée. La théorie philosophique du droit du siècle prévalut sur sa théorie politique. En présence des furieux assauts du libéralisme, les maximes de la théorie constitutionnelle furent emportées à tous les vents, les deux chambres, le véto du roi, finalement le roi lui-même, tombèrent. On entreprit d'appliquer dans toute son extension la théorie de Rousseau. Plus tard seulement, après la chute du gouvernement de la Terreur, on en vint au mécanisme du partage des pouvoirs, non dans le sens où

l'avait à l'origine entendu Montesquieu, mais dans le sens de Sieyes.

Si en considérant la théorie de Rousseau et de Montesquieu on les prend chacune sous sa pire forme, sous son côté le plus faux, et qu'on les rattache ensuite toutes deux l'une à l'autre, on obtient le système politique de Sieyes. Le principe de la volonté générale de Rousseau, laquelle, bien que se formant de volontés particulières, n'en a pas moins la fausse prétention de constituer par leur union une volonté unitaire, Sieyes le défigure en dépouillant de cette prétendue unité la volonté générale et en l'envisageant simplement comme addition, comme majorité des volontés individuelles. Le nombre est le principe suprême de Sieyes, et tout problème politique se résout par les règles du calcul. Lui demande-t-on quelle part il faut faire à la noblesse et au clergé dans la constitution, il répond qu'ils représentent le quatre-vingt-dix-neuvième des Français. Lui demande-t-on si le roi doit avoir un véto, il répond : Le roi n'est qu'un Français vis-à-vis de vingt-cinq millions de Français. Aussi Sieyes prend-il dans le sens exclusivement mécanique la limitation réciproque des pouvoirs de Montesquieu, laquelle conservait encore néanmoins, pour ce dernier, un caractère mixte et organique et impliquait l'action de pouvoirs réels, bien qu'ils ne fussent fournis que d'une manière artificielle. Les éléments appelés à se limiter doivent provenir d'une source tout à fait homogène, du tout collectif de la nation ; ils ne sauraient donc être les représentants permanents d'un seul pouvoir, mais seulement être mis en état pour le moment de se faire équilibre. D'après cela, il rejette le véto royal et la chambre de la noblesse, mais il veut, comme il l'exprime déjà dans son écrit sur le tiers état, que les représentants du peuple se divisent en deux, que dis-je, en plusieurs chambres pouvant se neutraliser par leur action mutuelle. Le pouvoir appelé exécutif, il le rend pleinement dépendant du pouvoir législatif, et toutes les fonctions doivent être remplies passagèrement, étant d'une manière permanente sujettes à l'élection. Avec cela, il admet du reste en théorie le principe du pouvoir se limitant lui-même par des moyens en quelque sorte mécaniques, le principe de la souve-

raineté absolue et sans partage des masses et la combinaison de ces deux principes ; seulement, à envisager le résultat, cette limitation du pouvoir n'est propre ni à modérer la souveraineté des masses, ni à assurer son propre maintien. De cet esprit sont issues les constitutions qui se sont succédé en France jusqu'à l'Empire. Aucune n'a réussi à subsister. L'exagération la plus grotesque de son principe se voit dans le projet de constitution, que Sieyes présenta au premier consul Bonaparte. D'après ce projet, à la tête de l'Empire se trouve un grand électeur inamovible, irresponsable, représentant la France à l'étranger. Il forme le gouvernement (le conseil d'Etat et le ministère), par le choix des candidats sur ceux que lui présente le peuple. Mais lui-même n'a aucune part au gouvernement. Le pouvoir législatif est divisé, dès l'origine, en trois organes : le gouvernement formé comme il a été dit, le tribunat du peuple, le Corps législatif. Les deux premiers ont à faire les propositions de lois et à les défendre ou combattre à l'encontre l'un de l'autre, et le troisième décide. Ajoutez encore à cela, comme quatrième élément, un jury constitutionnel qui, sur l'appel du gouvernement ou du tribunat, puisse casser la décision du Corps législatif. Toutes ces autorités se recrutent de la même manière dans la masse du peuple qui est appelé à les élire pour un temps assez court. Du reste, le grand électeur, qui, touchant six millions d'appointements, compose le gouvernement des candidats élus par le peuple et représente le pays au dehors, ne s'immisce directement dans aucune autre affaire. C'est le type le plus pur d'un roi constitutionnel tel que le libéralisme le conçoit.

Lorsque la Restauration rétablit la monarchie en France, on fut dans la nécessité de revenir à la théorie constitutionnelle dans le sens de Montesquieu. Toutes les difficultés de la question se concentrèrent principalement sur le point qu'on peut considérer comme formant à lui seul l'essence du régime constitutionnel et qui n'avait pas été approfondi par Montesquieu ; c'est la manière dont se règle le rapport de la puissance exécutive avec ses conseillers, et par suite avec l'assemblée législative vis-à-vis de laquelle ceux-ci sont responsables. D'après le point de vue négatif de Montesquieu, lequel se réduit à préve-

nir tout abus de la puissance publique, il devait paraître suffisant que le roi ne puisse rien faire sans les ministres et que ceux-ci soient responsables. Mais la pratique révèle d'autres nécessités : il ne suffit pas de prévenir l'abus de la puissance publique; il faut encore en assurer le plein exercice, il faut qu'on puisse gouverner et l'on se posa alors cette question : Qui doit gouverner? le roi ou les ministres? celui qui est indépendant de la représentation nationale ou celui qui en dépend directement? En d'autres termes, le rôle de la représentation se réduit-il à faire les lois et à en être le gardien, ou bien est-elle appelée à déterminer tout l'ensemble du gouvernement? Ce fut là le point auquel s'attache avant tout Benjamin Constant (1). Il veut unir la royauté qui s'impose inévitablement en fait et la liberté, c'est-à-dire la souveraineté du peuple, et trouve le lien d'union en ce que le roi doit sans doute être une puissance, mais seulement une puissance modératrice, qui ne soit point ainsi chargée de décider par elle-même.

La doctrine de Benjamin Constant est calquée sur celle de Clermont-Tonnerre. D'après Clermont-Tonnerre, on doit distinguer de la puissance exécutive proprement dite celle du roi. L'une est dans les attributions des ministres, l'autre est essentiellement propre au roi et s'appuie sur les traditions historiques et religieuses. La puissance exécutive comprend le gouvernement proprement dit, tandis que celle du roi est une puissance neutre appelée à jouer partout un rôle de conciliateur, de modérateur, d'arbitre entre les autres pouvoirs. Il appartient donc au roi de dissoudre les chambres, organes du pouvoir législatif, de renvoyer les ministres représentants du pouvoir exécutif, d'amender par son droit de grâce les condamnations rigoureuses que les tribunaux ont prononcées comme investis du pouvoir judiciaire. Il lui appartient également de rejeter les lois et de maintenir ainsi l'ancien état des choses. Tout le reste, au contraire, la préparation des lois et leur présentation aux chambres, l'exécution des lois, l'administration, etc., rentre dans les attributions du pouvoir exécutif, des

(1) Benjamin Constant, *Réflexions sur les constitutions et les garanties avec les additions qui y ont été faites.* 1 vol.

ministres. Ceux-ci ne sauraient être de purs instruments passifs du roi; ils doivent donc être considérés comme les organes propres et indépendants d'un pouvoir. L'excellence de la constitution politique et la solution de toutes les difficultés qu'elle présente à un observateur profond reposent sur cette division tripartite des pouvoirs complétée par un quatrième participant des trois. A prendre en soi un semblable ordre de conceptions, on voit qu'ici encore la constitution est entendue dans un sens mécanique. Au lieu de reconnaître la puissance de l'Etat comme unité originelle qui, par son déploiement dans les diverses fonctions, se prête à la coopération d'éléments multiples et différents, on la compose de quatre pouvoirs indépendants; il semblerait même qu'on a le mécanisme total du pouvoir avec le pouvoir législatif des représentants du peuple et le pouvoir exécutif des ministres, et qu'il s'y ajoute de plus seulement la puissance médiatrice du monarque. C'est du reste *à priori* une pensée fausse de prétendre que les traditions religieuses se rattacheraient à un pouvoir royal de ce genre. Ces traditions ne conviennent et ne s'appliquent qu'à la royauté investie d'une véritable souveraineté, et qui fait du roi le chef de la nation, non à une royauté qui forme le quatrième des rouages nécessaires de la constitution. Les traditions religieuses pouvaient aussi bien s'harmoniser avec les trois autres pouvoirs et mieux encore avec la représentation du peuple souverain; mais même ce point de vue n'est point compatible avec la conception mécanique. L'autorité suprême et le gouvernement réel qui, de leur nature, ne font qu'un ne se laissent pas en vérité séparer de la sorte. Aussi B. Constant en vient-il à des doctrines qu'il ne saurait légitimer d'aucune manière et qui ne présentent point entre elles une véritable concordance. C'est ainsi que le pouvoir royal doit décider de la guerre et de la paix, tandis que le gouvernement intérieur tout entier est confié au pouvoir exécutif, aux ministres. D'un autre côté, le roi aurait la faculté d'admettre ou de rejeter les lois discutées par les Chambres, tandis que les ministres les proposeraient aux Chambres sans la participation du roi, en vertu de leur pouvoir exécutif (s'imagine-t-on une puissance royale sans l'assentiment et l'autorisation de laquelle les ministres *propo-*

seraient des lois!). Le *veto*, tenant à la fois de l'autorité royale et du pouvoir exécutif lequel, notamment, est le plus à même d'apprécier l'impraticabilité d'une loi, devrait émaner des deux, et cependant il est évident que ce droit de *veto* ne saurait appartenir aux ministres, mais uniquement au roi. Une chose absolument inadmissible, c'est que ceux-là mêmes qui représentent un pouvoir puissent être à tous moments arbitrairement congédiés et même définitivement écartés (à la différence des députés qui, après une dissolution des chambres, peuvent être de nouveau confirmés dans leur mandat). On ne saurait non plus tenir pour une simple puissance neutre et n'ayant qu'un rôle de médiation celle nommant à l'origine les ministres, puisque dès lors elle ne remplit plus seulement un office secondaire et accessoire, tel que celui de congédier ou écarter les ministres qui ne conviennent pas aux chambres. Sans doute, comme le demande Benjamin Constant, les ministres ne sauraient être des instruments purement passifs; mais de là à en faire les représentants d'un pouvoir pleinement indépendant il y a loin. Assurément le roi est une puissance modératrice et médiatrice, mais cela provient uniquement de ce qu'il est souverain, et qu'à ce titre il influe, par l'universalité de son action, sur tous les éléments du gouvernement et sur toutes les fonctions de l'Etat. La souveraineté ne saurait se comprendre sans une action positive s'exerçant d'une manière continue et dès l'origine. Si l'on écarte cette action, et par suite la véritable condition de la souveraineté, le pouvoir royal ne saurait exercer ce droit de médiation et d'arbitrage qu'on lui reconnaît. La plupart des attributions de ce pouvoir perdent alors leur raison d'être. La conception de Benjamin Constant est donc, théoriquement parlant, pire et plus fausse que celle de Montesquieu ; elle aboutit au factice et au monstrueux.

A envisager le dernier résultat pratique, séparer ainsi le pouvoir royal du pouvoir exécutif pour fortifier soi-disant la royauté, n'aboutit en fait, au contraire, qu'à l'affaiblissement de celle-ci. Car le fait dominant est que l'on détache ainsi le pouvoir exécutif d'avec la royauté pour le transférer, dans les conditions d'une pleine indépendance, aux ministres. D'après

les principes de Montesquieu, le pouvoir exécutif appartient au roi, qui doit seulement avoir pour auxiliaires les ministres, lesquels n'influent que dans un sens négatif sur l'exercice de ce pouvoir. Selon Benjamin Constant, ce pouvoir en soi et à l'origine appartient aux ministres, et le roi n'influe ici négativement que pour le modérer. C'est là l'explication de cette maxime : *Le roi règne et ne gouverne pas.* Sans doute, Benjamin Constant combat du point de vue de Montesquieu la doctrine extrême de la Révolution : il veut un *veto* royal, une chambre de pairs héréditaires, etc.; il veut donc, comme en Angleterre, des formes monarchiques; mais il tend toutefois à paralyser l'action positive du pouvoir royal, de la même manière qu'en Angleterre et même encore plus, parce qu'il applique comme principe et dans toute sa rigueur ce qui, en Angleterre, demeure purement dans le domaine du fait et comporte une détermination moins exacte. Benjamin Constant ne laisse pas de se tenir toujours snr le terrain de la souveraineté du peuple. S'il trouve à reprendre dans Rousseau, c'est la manière dont ce dernier étend cette souveraineté, mais non le mode dont elle s'exerce. La souveraineté doit avoir ses limites dans la justice, et celle-ci se réduit uniquement pour lui au respect des droits individuels; mais exercée dans ses limites, elle n'en doit pas moins appartenir au peuple et non plus à l'autorité constitutionnelle originairement établie pour gouverner le peuple. Telle est la manière dont Benjamin Constant formule sa profession de foi politique. Mais ce qu'il ne dit pas, c'est que le pouvoir exécutif qu'il attribue aux ministres n'est pas effectivement un pouvoir dont ils aient la plénitude. Il est en définitive bien plus celui des chambres dont ils dépendent et vis-à-vis desquelles ils sont responsables; c'est, d'un autre côté, qu les actes soi-disant de pure médiation du roi (le *veto*, la dissolution des chambres et autres) ne s'exercent qu'avec l'assistance d'un ministre et partant sous le contrôle tout-puissant des Chambres, alors qu'elles sont sûres d'avoir pour elles les électeurs. Un semblable partage d'attributions aboutit, notamment en France, non à l'établissement de plusieurs pouvoirs égaux et se faisant équilibre, comme le voulait Montesquieu, mais à la prépondérance d'un pouvoir unique, celui des élec-

teurs. Benjamin Constant relie l'un à l'autre le régime constitutionnel et le libéralisme, de telle sorte qu'il prend uniquement du premier les formes, tandis que pour le fond il se rattache pleinement en fait au dernier. Quant à la situation faite au pouvoir royal en Angleterre, elle repose sur les mœurs et peut être modifiée chaque fois que le besoin s'en fait sentir, suivant les qualités personnelles dont il est doué.

Nous n'avons ici rien à reprendre ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour vouloir en principe faire de cette situation la condition de tout Etat bien réglé ; et au contraire il n'y aurait en somme que des inconvénients à vouloir consacrer et légitimer pour toujours un semblable ordre de choses. D'un autre côté, c'est se faire illusion de s'imaginer que par là le problème est pleinement résolu et qu'on a ainsi concilié la royauté avec la souveraineté du peuple, en d'autres termes consolidé et affermi le trône. Un autre et meilleur essai fut fait sous la Restauration de mettre le régime constitutionnel et libéral en accord avec la royauté ; il est dû à l'initiative de ces quelques hommes qu'on a désignés sous le nom de doctrinaires. Royer-Collard en fut le promoteur et Guizot le continuateur (1). Cette petite fraction s'attache également, comme elle l'exprime elle-même, à rester sur le terrain de la Révolution ou de la nouvelle France, pour combattre la contre-révolution et l'ancien régime. Cela signifie qu'elle veut l'égalité devant la loi et la prépondérance de la classe moyenne, qu'elle veut également le *gouvernement représentatif*, ce gouvernement tempéré et donnant accès à toutes les influences légitimes qui se produisent au sein de la nation, par opposition à cet état dans lequel la noblesse et le clergé et notamment la Cour déterminent le gouvernement et le font tourner à l'avantage de leur domination sur les autres classes de la société. Elle se posait par suite en champion de toutes les institutions qui favorisent dans la société le libre mouvement de l'opinion et la libre circulation des idées, et avant tout, comme les autres fractions des partisans de la nouvelle France, elle

(1) Royer-Collard, discours à la Chambre des députés. — Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration.*

visait à une libre et véritable représentation nationale, de manière à avoir dans la Chambre des députés un organe avéré de l'opinion de la classe moyenne la plus nombreuse. Selon l'opinion des doctrinaires, on voulait obtenir la vérité des élections, alors que le régime de la Restauration n'avait produit que de *fausses élections*, de faux députés. Mais ce qui est déjà un puissant correctif du système libéral, c'est que l'école doctrinaire ne fonde pas la libre représentation sur les principes abstraits d'une égalité générale de droits pour tous les citoyens et ne lâche pas ainsi le frein aux masses désordonnées ; c'est qu'elle ne demande pas non plus en même temps que l'égalité civile (l'abolition des priviléges), l'égalité politique, c'est-à-dire l'égale participation à l'exercice de la puissance de l'Etat. Elle s'en tient de préférence aux éléments naturels qui influent en réalité sur l'état social, faisant prévaloir dans l'ordre politique les intérêts du commerce, de la petite propriété foncière et autres, et par là travaillant à favoriser l'influence et à améliorer le régime de la classe moyenne. C'est encore un autre correctif peut-être plus radical du système libéral de vouloir assurer l'ordre public et le progrès social non en reconnaissant comme souveraine la volonté du peuple, celle des majorités pas plus que la puissance royale censée illimitée en vertu du droit divin, mais en consacrant bien plutôt la souveraineté *de la raison*, *de la justice*, *du droit*. En ce sens la souveraineté des masses est aussi bien combattue que celle de l'individu, et c'est une puissance supérieure à tous à laquelle l'homme est tenu d'obéir. Tout cela néanmoins n'est pas exclusivement propre aux doctrinaires ; ce sont, quoique à un moindre degré, les principes également d'autres défenseurs plus perspicaces et plus modérés des institutions de la nouvelle France, tels que Benjamin Constant. Mais le côté vraiment spécifique et original des principes des doctrinaires, c'est qu'ils se prononcent nettement pour la légitimité et qu'ils s'en font une idée à part. Ils entendent par légitimité un droit du roi qui ne repose pas sur la volonté du peuple non plus que sur l'institution divine (la superstition serait dans ce dernier cas légitimée), mais qui aurait son fondement absolu en lui-même et ses racines dans l'histoire. Si la liberté appartient

à titre de droit à la nation et à chacun de ses membres en particulier, le gouvernement doit également posséder son pouvoir à titre de véritable droit (1). Il existe dès lors une réciprocité réelle des droits. Ce qui a donc le caractère de droit et qu'on doit retrouver dans tout l'ensemble de la constitution et dans tout ce qui fait partie intégrante de l'organisation du régime public, voilà ce qui sert de fondement à la légitimité et en fournit la véritable idée. Mais tout droit prend d'un autre côté sa source dans l'exercice d'un pouvoir et par suite dans une pure situation de fait, et ce n'est que progressivement qu'il se développe dans l'histoire pour devenir le droit véritable. Par suite la puissance royale qui, à sa première origine, n'est qu'un pur fait et se fonde sur la force, ne conquit que par la suite et par un long temps d'exercice son caractère de puissance légitime ou de légitimité. Mais il en faut dire autant en ce qui touche la liberté de la nation ; cette liberté également ne se pose en commençant que comme un fait (le plus souvent débute par l'anarchie), et ce n'est que dans l'histoire qu'elle prend de plus en plus racine et mûrit jusqu'à devenir le droit, la vraie liberté. Il est donc important de démontrer que le peuple français a de tout temps possédé des droits et des libertés ; une liberté d'hier ne serait pas une vraie liberté. La doctrine a fait ainsi un pas de plus : elle s'est enrichie d'un élément historique qui manque aux autres partis représentant la France nouvelle ; et c'est ici aussi bien que dans l'adoption du principe de la souveraineté de la raison qu'elle a subi incontestablement l'influence de Burke. Bien que d'après cela une longue durée soit requise pour la légitimité, la doctrine n'en devait pas moins dans la suite se contenter pour Louis-Philippe d'une quasi-légitimité. Mais elle restait d'accord avec ses principes aussi bien qu'avec la vérité, en défendant cette proposition que Louis-Philippe était devenu roi parce qu'il

(1) C'est qu'il ne suffit point à la société que le droit se rencontre dans les citoyens; elle a besoin qu'il réside encore dans le gouvernement. C'est peu que chaque homme possède et revendique ses libertés comme un droit légitime si le pouvoir qui commande aux hommes n'exerce aussi un droit légitime à leurs yeux. — Guizot, *Du gouv.*, chap. 7.

était Bourbon et non quoique Bourbon. Tandis donc que d'après les idées libérales la royauté ne serait qu'une fonction publique la plus haute de toutes, un pur rouage mécanique pour les partisans du régime constitutionnel, les doctrinaires, d'après leurs principes, la considéraient comme une institution ayant en elle sa légitimité et reposant sur un fondement historique. Aussi pour l'exercice du gouvernement, notamment pour le choix des ministres, Royer-Collard revendique-t-il en faveur du roi une certaine indépendance (en février 1820). Guizot sans doute tend ici à faire prévaloir l'influence décisive de la classe moyenne, mais ses idées à cet égard se formulent d'une manière si radicale et si tranchée qu'il fut impossible de ménager un accord entre ces deux opinions.

De la sorte la nouvelle France (ou à mieux dire la Révolution) eût conquis l'avantage de la légitimité, avantage qu'elle n'a repoussé que pour l'avoir méconnu et à raison de la situation fausse prise par la royauté légitime. Révolution et légitimité dans le sens où ils se prennent ici, sont aussi dans le fait très-conciliables. Le grief qu'on impute ordinairement aux doctrinaires de tenir un juste milieu impossible est donc sans fondement. Leur école est plutôt grandement propre à rectifier de fausses opinions, à faire avancer dans la vraie connaissance des choses, mais elle ne réalise ce but que d'une manière encore bien imparfaite. La dénomination même *de doctrinaire*, qui lui est restée de l'usage fréquent que Royer-Collard faisait de ce mot, ne lui est en aucune manière justement applicable. Elle tient sans doute également compte de l'intérêt du roi et de celui de la nation. S'affranchissant des passions des partis et cherchant partout la mesure exacte qu'une lente et mûre réflexion fait découvrir, elle put en ce sens mériter son nom de doctrinarisme. Elle a cependant fait bien moins sous le rapport doctrinal et sur le terrain métaphysique pour l'approfondissement des principes, que ce qu'a fait pour le soutien de son opinion l'un des partis quelconques qui se divisent la France, le parti libéral, constitutionnel ou légitimiste. Le doctrinarisme tient, en effet, en particulier la royauté pour un fait donné et qui, comme tel, doit s'appuyer sur un droit. Mais pourquoi y a-t-il une royauté? Quelle est la dernière raison

d'être de celle-ci? Sur ce double point, pas de réponse. Ce qui vient d'être dit ne suffit pas d'ailleurs; car de ce fait brut que toute fonction peut être considérée comme *droit dans un ordre social bien réglé*, on pourrait aussi bien déduire une légitimité pour les ministres (autrement dit une position inamovible). Le doctrinaire ne reconnaît à la royauté que sa légitimité historique, non son importance morale qui doit lui faire attribuer l'autorité sur la nation. Mais le caractère sacré qui lui est propre et le respect qui lui est dû ne se laissent ni expliquer ni garantir par la pure reconnaissance d'un droit et de sa durée historique. Le droit lui-même de la royauté apparaîtrait ainsi comme étant absolument du même genre que tout autre, tels que ceux de propriétaire, de citoyen. On était alors forcé d'admettre comme principe général pour tous les droits, cette condition d'une longue durée historique qui est propre à la légitimité, et qui est due à sa plus profonde valeur morale (la conformité au plan supérieur divin). Cette doctrine peut donc satisfaire aux pures exigences d'un jugement droit et du sens pratique. On devra tenir le plus souvent ses applications pour justes; elle est, en un mot, la plus saine et la plus bienfaisante qui existe de nos jours en France. Mais elle ne permet pas d'atteindre aux profondeurs morales, et néglige d'appuyer la constitution de l'Etat sur des fondements religieux, tout au moins rationnellement parlant.

La royauté n'est pas une institution remplissant le rôle d'un pur mécanisme, mais bien une institution organique; elle ne relève pas seulement des lois du monde extérieur, de *l'histoire et du droit*, mais de la loi morale. Le roi est dans l'ordre moral et on peut dire divin par sa raison d'être, la plus sûre autorité appelée à régir la nation. Il est, par suite, le représentant de la puissance une et indivisible de l'Etat, laquelle de ce point de concentration s'épanouit en ses diverses branches et reçoit, dans ce déploiement, d'autres organes aussi puissants. Il est souverain. C'est bien là la pierre angulaire de l'édifice politique, et à elle se rattache la profonde signification religieuse du lien de fidélité envers le pouvoir royal. Aussi le régime constitutionnel à tous les degrés (la vérité de la Charte), et notamment aussi la constitution actuelle de la France, ne sont-ils

nullement en contradiction avec un semblable lien. Il n'est pas contradictoire qu'avec le pouvoir souverain du roi qui s'impose naturellement au peuple, puisse se relier un droit propre de coopération de ce peuple au gouvernement; et cette cosouveraineté du peuple avec le roi, voilà le vrai fond du régime constitutionnel envisagé dans son opposition avec la théorie libérale et constitutionnelle. Cette cosouveraineté consiste en ce que la nation, conformément à son génie propre, détermine, en même temps que le roi et d'accord avec lui, les principes et les buts d'après lesquels elle doit être régie (participation *directe* et *formelle* à la fonction législative, et influence indirecte sur la fonction gouvernementale), et en ce qu'elle surveille le maintien de ces franchises et le défend vis-à-vis du gouvernement royal, lequel s'exerce pour cela par des organes responsables. Ce sont ces éléments simples et naturels de l'Etat, le roi souverain et la nation libre, non le mécanisme abstrait de la puissance, qui fixent le caractère de la constitution et servent à déterminer la mesure de participation du peuple aux fonctions diverses du gouvernement. Une cosouveraineté de ce genre peut donc affecter les degrés les plus divers. La subordination au pouvoir royal peut dominer comme dans les Etats constitutionnels allemands, où il ne saurait y avoir la prépondérance effective sur ce pouvoir qu'on remarque en Angleterre et en France, ce qui différencie les constitutions des Etats qui ont passé par la Révolution et de ceux qui n'ont pas subi cette épreuve. Mais une semblable cosouveraineté ne doit jamais pouvoir se détacher pleinement du fondement sur lequel elle repose, absorber en elle l'autorité originelle du roi qui la précède, ni rabaisser pleinement la royauté en la réduisant à n'être que l'exécuteur de la volonté du peuple ou à faire l'office d'une force additionnelle destinée à maintenir l'équilibre entre les autres pouvoirs.

En ce sens seul s'explique d'une manière simple et naturelle le vrai régime constitutionnel, tel qu'il s'est formé en Angleterre, comportant la sanction des lois par le roi, le *veto* (ou plus justement la nécessité de l'approbation royale pour qu'un projet de loi devienne loi), la nomination des ministres par la royauté et le prestige particulier qui s'attache à l'auto-

rité du roi. Ce point de vue est aussi le seul qui se prête à une véritable conciliation entre les droits de la royauté et les franchises de la nation, et puisse par suite répondre à la fois aux sentiments du parti conservateur et du parti libéral, tandis que considérer la royauté comme un pur rouage du mécanisme gouvernemental, c'est faire pencher la balance d'un seul côté, du côté de la liberté du peuple. Ce point de vue enfin doit assurer à la représentation nationale, dans une plus ou moins grande mesure suivant l'Etat qu'on envisage, une juste influence sur le choix des ministres et sur la ligne de conduite du gouvernement, mais non l'unique influence décisive comme il en est dans le système à la fois constitutionnel et libéral. Il y a deux volontés : la volonté du roi et la volonté de la nation, qui se posent toutes les deux avec le même droit, se modèrent et se corrigent mutuellement. La volonté du roi doit subir le contrôle de celle de la nation. Si elle est en état permanent de rupture avec l'autre, elle ne peut se maintenir; mais, d'un autre côté, la volonté du peuple doit se limiter par celle du roi. Ce dernier n'a pas seulement le droit de libre administration sur le fondement de principes qui seraient déterminés uniquement par la nation (opinion publique, Chambres); il a une part aussi essentielle à la détermination de ces principes mêmes. De là l'interposition d'un tiers (1), comme partout où des forces indépendantes doivent se mettre en harmonie, tandis que, d'après l'autre théorie, le roi est un simple exécuteur de la volonté du peuple, ou tout au plus, en l'état de démembrement de la représentation nationale, remplit l'office d'auxiliaire, de modérateur, non pas néanmoins pour faire sa volonté, mais uniquement pour faire prévaloir la volonté réelle de la nation. D'un autre côté, le roi et les ministres ne sont point, dans leurs rapports respectifs, comme deux puissances dont une serait exécutive et l'autre modératrice ou neutralisante; c'est plutôt le roi qui seul a le pouvoir, avec ses organes nécessaires, dans le régime constitutionnel. Ceux-ci néanmoins ne sont pas de purs agents passifs du souverain, et ce, par la raison qu'ils sont tenus d'être fidèles à la constitution, qu'ils

(1) L'auteur veut sans doute par là désigner les ministres.

ont une conscience, un honneur qu'ils représentent, un degré d'intelligence et de sagesse pratique que le titre de roi ne donne pas nécessairement toujours. Ni la liberté d'action du roi dès l'origine, ni l'indépendance du ministre ne peuvent ainsi faire défaut; et à raison même de la nécessité d'une coopération commune, le contingent d'influence qu'ils apportent se mesure sur les qualités personnelles, sur le degré d'intelligence et de force de caractère dont l'un et l'autre sont doués.

La théorie des écrivains anglais, laquelle s'appuie encore sur l'autorité de Locke, est aussi entachée de mécanisme que celle de Montesquieu. Mais en Angleterre cela a moins d'inconvénients, parce que l'histoire et la tradition concourent partout à déterminer et confirmer pleinement le règlement des pouvoirs, tel que l'a fait la constitution, et qu'en outre les formes et le langage parlementaires, bien loin de correspondre à la conception mécanique en question, sont plutôt l'expression du caractère vraiment organique de la royauté et le font même plus accentué qu'il n'est en réalité. Au contraire, en France et en Allemagne, où l'on éprouve encore le besoin de déterminer les attributions respectives des pouvoirs constitutionnels, on continue à s'attacher aux purs enseignements doctrinaux.

SECTION III.

COUP D'OEIL SUR L'ORIGINE DU DROIT.

Si les docteurs du droit naturel et les hommes politiques se contredisent dans leurs vues théoriques sur la morale, ils s'accordent néanmoins d'opinion sur l'origine réelle du droit. L'indépendance et l'activité propre de l'homme donnant naissance à la morale et au droit, ils considèrent tous les faits historiques comme de purs produits de l'activité humaine. Il manque presque entièrement à ce siècle l'idée de la possibilité qu'il se soit accompli autre chose que ce qui aurait été l'œuvre raisonnée et bien voulue des hommes, sauf la part faite à l'aveugle hasard dont l'intervention est une honte pour eux et un signe de leur faiblesse. Quant à l'esprit divin qui dirige par sa pro-

vidence les événements de l'histoire et sur lequel s'appuie la liberté humaine comme y prenant son fondement nécessaire, il reste lettre-morte pour la science. Il semble naturel aujourd'hui de poser sa pensée, quelque limitée qu'elle soit par le temps et le milieu où l'on vit, comme étant l'esprit humain lui-même. Avec de semblables prétentions, le fait que cet esprit a subi de grandes variations dans la suite des temps est à plus forte raison mis pleinement de côté, alors qu'on s'imagine que l'histoire ne concourt point à la formation de la pensée humaine, mais que c'est au contraire cette dernière seule qui la forme. On est ainsi amené à prêter, sinon à tous les hommes, du moins aux hommes éminents de tous les temps passés, des réflexions, des vues analogues à celles que nous avons de nos jours ou inhérentes à notre état social, et l'on veut faire découler de là ce qu'ils ont fait et ordonné. On reconnaît sans doute que les législateurs de l'antiquité ont subi parfois l'influence des préjugés de leur époque ; mais cela n'est vrai qu'en tel ou tel point particulier, et c'est là justement leur côté faible. On admet en somme que l'état des esprits dans le milieu social qui les entourait et pour lequel ils firent leurs lois, leur a fourni simplement les conditions nécessaires de leur action; ils devaient prendre en considération l'opinion dominante, sans quoi ils n'eussent pu atteindre le but. Mais ce n'était nullement leur propre manière de voir qui déterminait leurs jugements et volontés. L'ensemble des vues et conceptions que tend à réaliser d'une manière toute particulière leur législation est censé indépendant de leur siècle et analogue à ce que sont actuellement les nôtres. Ils vivent pour ainsi dire en dehors de la nation, et de ce point dominant où on les place imprime à celle-ci son mouvement. Seulement, il faut des leviers aptes à la soulever et à l'aide desquels on puisse agir sur elle. C'est ainsi que Machiavel représente chez les Romains les chefs du Sénat et du peuple livrés à des réflexions semblables aux nôtres. Ces réflexions les faisaient prendre pour des hommes aussi prudents que lui-même dont ils seraient le portrait et vivant dans le même Etat que le sien. De la même manière, Moïse est censé n'avoir pu tenir l'institution des sacrifices, du sacerdoce, du talion pour ce qu'il devait vouloir, pour ce qui trouverait en

soi sa propre raison d'être. En créant ces institutions dont il ne pouvait lui-même se dissimuler le côté irrationnel, il payait simplement tribut à l'opinion de sa nation, parce que c'était pour lui le seul moyen d'atteindre des buts bien autrement grands. Il ne pouvait croire personnellement, dit-on, que tel ou tel aliment soit impur, qu'une année jubilaire implique un honneur rendu à Dieu; mais il instituait tout cela en l'entourant de sanctions religieuses dans le but unique de garantir ainsi plus sûrement la santé des personnes, la fécondité du sol, d'atteindre en d'autres termes des buts tels que ceux que se proposerait de nos jours encore tout homme sage. Lycurgue ne tenait point pour le juste en soi et le nécessaire, le dévouement absolu à l'Etat, le renoncement à tout droit particulier, à toute propriété privée. Il les faisait valoir simplement comme un moyen de procurer à ses Spartiates ce qui n'a jamais cessé d'être reconnu comme but à atteindre pour les Etats, l'augmentation de la force militaire. Luther lui-même, selon l'opinion la plus accréditée parmi ceux qui se posent en princes de la science, n'aurait point cru au Christ et aux miracles ; sa reconnaissance de l'Evangile n'était qu'un moyen pour imprimer le premier branle au grand mouvement de la Réforme qui ne pouvait encore alors s'opérer d'une manière radicale. La question de l'origine réelle des événements posée par l'état général de l'opinion, trouve donc sa solution dans les entraînements plus haut signalés de celle-ci vers le principe utilitaire qui ne veut rien laisser subsister pour lui-même ; car ce principe fournit le seul mode d'explication que les faits historiques envisagés à ce point de vue puissent comporter. On ne pouvait se rendre compte de l'origine des chants d'Homère qu'en prêtant à l'auteur un but moral, un enseignement utile quelconque qu'ils impliqueraient, ce que font des historiens avérés. De là il suit que Montesquieu lui-même, avec toute sa riche érudition historique, et quelle que soit la justesse de sa manière d'apprécier les résultats des lois, émet souvent en revanche les jugements les plus faux sur les causes qui les ont fait établir. Aussi, est-il incapable de saisir d'une vue impartiale la raison ou le but qui dirige les hommes à leur insu ou en dehors de leur volonté et produit les institutions,

Tout est censé chez lui avoir été le résultat d'un choix libre et éclairé et s'être accompli en vue de tel ou tel objet à atteindre. Le mobile de l'honneur qu'il rencontre à l'origine en Germanie, les fidéicommis de famille qui se relient aux plus anciennes idées du droit, il les traite comme s'ils étaient destinés à soutenir la monarchie. Il en est de même de l'inviolabilité du roi en Angleterre qui n'est qu'un moyen à ses yeux pour assurer le fonctionnement régulier du mécanisme de l'Etat. Il voit dans la création d'une chambre spéciale pour les pairs, qui tenaient pour leur plus haute prérogative le droit d'en faire partie et de participer ainsi, dans une plus grande mesure, au gouvernement lui-même, une pure garantie pour eux de ne pas être atteints dans leurs autres priviléges.

On n'a jamais assurément cessé d'attacher une grande importance au caractère national, à l'influence qu'il a toujours eue sur la législation, et encore plus à celle qu'il doit avoir. Et c'est Montesquieu que l'opinion générale désigne comme ayant, par ses maximes et observations originales, fourni le plus riche contingent et les documents les plus précieux pour la démonstration de cette influence. Il exprime nettement sans doute cette vérité que les lois doivent être faites pour un peuple donné, et que c'est le plus grand des hasards que celles d'une nation conviennent aussi à une autre. Qu'on se reporte néanmoins à sa manière de juger le caractère national : ce qui caractérise les Français, selon lui (1), c'est d'aimer la société et les distractions, de plaisanter et causer volontiers, d'être facilement communicatifs, d'avoir une humeur pétulante qu'ils poussent parfois jusqu'à l'irréflexion et même jusqu'à l'impolitesse, d'être braves, magnanimes et francs. Le trait de caractère par où les Athéniens ressemblent aux Français, c'est leur nature prime-sautière qui fait qu'ils se permettent volontiers, même dans les affaires les plus sérieuses, des plaisanteries et des saillies spirituelles. Les Spartiates, au contraire, sont secs, taciturnes et dissimulés (2). Quelle grande influence, en vérité, peuvent avoir de semblables qualités sur

(1) Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XIX, chap. 5.
(2) *Esprit des lois*, liv. XIX, chap. 7.

le droit national ? Lors même qu'on décrirait plus complétement ces qualités, tout au plus pourrait-on expliquer par elles quelques dispositions législatives isolées. On fait habituellement grand bruit de l'influence du caractère national, et on attend de cette influence de grands éclaircissements sur la foi des enseignements de la théorie; mais quand on doit ici la démontrer réellement, l'influence en question s'est évanouie. Rien encore d'étonnant à ce que du temps de Montesquieu et au point où en était la science, la véritable idée du caractère national fît complétement défaut. La manière d'envisager l'homme isolément mettait obstacle au plein développement de cette idée. Car on n'envisage pas alors la nation comme formant un seul et même esprit, mais bien plutôt de ses membres envisagés à l'état isolé se dégage le caractère national. L'ensemble des tendances, l'état moral propre de la nation qui ne se montre pleinement que dans le tout collectif, se perdent nécessairement avec ce tout. Il en est ainsi, par exemple, de ce qui constitue l'effort vers le beau, et l'idéal harmonique de l'Etat, des aspirations à la domination de l'univers, de la tendance à maintenir la graduation hiérarchique des ordres sociaux. Nul ne peut, en effet, puiser et développer en lui-même de semblables aspirations ; mais il se laisse entraîner par celles-ci alors qu'elles se rencontrent dans le tout vivant de la nation. Ce qui reste après avoir détaché violemment l'individu du tout collectif, se réduit à ces qualités de caractère et d'intelligence purement instinctives et sans objet déterminé, je veux parler de la vivacité du tempérament, du sang-froid ou calme de l'esprit. Par suite aussi, d'après Montesquieu, c'est un pur mélange de causes fortuites qui contribuent confusément à déterminer le mode de penser et d'agir ; ce sont le climat, les lois, les maximes politiques, les exemples des anciens, les mœurs et coutumes, la religion dont les dogmes sont naturellement ici également considérés comme étant dus à des causes accidentelles. De tout cela se forme ce que nous nommons *le génie national*. Mais ce *génie* dans le vrai sens du mot, se rattache au choix bien volontaire que fait, en pleine connaissance de cause, la nation du but suprême de son activité et de ses aspirations. C'est, en quelque sorte, le résumé de toutes ses croyances ou convictions,

sa nature morale tout entière. C'est ce tout intellectuel et moral dont l'activité complexe engendre tous les faits importants de la vie nationale, *virtus actuosa*, et le droit en sort également d'emblée et comme formant déjà un tout. Ce ne sont point des circonstances accidentelles telles que le climat ou d'anciennes coutumes, qui ont donné ainsi à la nation ses tendances particulières, sa manière de comprendre la vie et les buts de son activité. Ils lui sont assignés par le plan providentiel. Le génie national est la vocation divine d'une nation.

Cette vue sur l'origine réelle du droit, telle qu'elle a été ici signalée, est d'une importance considérable pour l'éthique. Si en effet toutes les institutions sont le produit des calculs de l'esprit humain, celui-ci doit être en droit également de les supprimer, de les remplacer par d'autres. La prudence commande en vérité ici de grands ménagements pour beaucoup de raisons, et spécialement pour assurer à toutes les institutions et partant aussi à celles propres à une nation le prestige et la force de stabilité dus au long laps de temps qu'elles ont été en vigueur sans interruption. C'est ainsi qu'on voit dès l'origine Aristote traiter la question de savoir si l'on doit laisser subsister des lois imparfaites pour ne pas affaiblir le caractère sacré censé inhérent à toute loi, ou si l'on doit, en obéissant à cette tendance générale de la nature vers le perfectionnement, travailler à les modifier pour les améliorer. Et certes on peut dire qu'il épuise toute la série des arguments susceptibles d'être invoqués pour et contre dans cette question. La crainte de porter atteinte au respect qu'inspire la loi à qui peut tomber sous le coup de ses sanctions, ce n'est en aucune manière ce qui l'empêche de modifier cette loi ; c'est uniquement le désir que d'autres puissent avoir un semblable respect. Aussi rien ne le retient plus ici alors qu'il croit ou que les autres n'en conserveront pas moins leur crainte respectueuse ou qu'il pourra même sans celle-ci, obtenir d'eux l'obéissance. C'est uniquement le respect des lois en général qui est ici en question, et non celui de lois déterminées qui ne sont arrivées à leur état actuel qu'après avoir dans le passé subi, à travers les diverses phases de l'histoire, une série de développements graduels. Les

lois déterminées peuvent également à ce titre et sous le point de vue dont il a été question, ne présenter aucun caractère inviolable ; car elles ne sauraient s'imposer et inspirer un respect religieux, dès l'instant qu'elles sont simplement le produit de la sagesse d'autres hommes, du climat et de la nature du terroir. Toute tendance ou direction doit atteindre à son terme extrême pour que l'homme puisse s'instruire pleinemen à l'école de l'expérience. C'est ainsi qu'on en est arrivé finalement de nos jours à détruire tout respect des lois. Plus la moindre crainte de les modifier ou même de les supprimer, et avec l'instabilité des lois on a pu éprouver l'instabilité des gouvernements. Ce fut là le centre de ralliement de ces deux doctrines, ayant un point de départ commun et animées du même esprit, qui suivirent seulement des voies différentes, je veux parler de celle des docteurs du droit naturel et de celle des politiques : elles sont sur le même pied et marchent de pair sous le rapport de ce défaut absolu de réserve ou mesure dans le changement de la législation ; elles ne diffèrent que dans leur but final. Les premiers tendent à la réalisation de leurs déductions abstraites, les seconds se proposent ou des buts arbitraires en partie secondaires, ou en principe et d'une manière générale un système de garanties pour le fonctionnement régulier du mécanisme de l'Etat et de chacune des fonctions indispensables qui en forment comme les ressorts.

En opposition avec cette vue de l'origine réelle du droit et du rapport de la morale avec les institutions existantes, s'élève l'école des jurisconsultes historiens. Ce contraste forme le caractère dominant de cette école telle qu'elle s'est développée jusqu'ici. Il faut y voir le premier essai de faire prévaloir le point de vue historique dans les études de la philosophie du droit.

LIVRE V

PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE DU DROIT

Dès qu'on se doute de faire fausse route, on se met ordinairement en quête de la véritable. De même, quand une chose est détruite, on a coutume de la rebâtir. La méthode abstraite avait sacrifié tous les liens les plus sacrés à l'arbitraire, à commencer par ces liens invisibles mystérieux qui se découvrent uniquement avec certitude pour la foi, je veux parler des rapports immédiats de l'homme avec Dieu. Il en fut de même aussi finalement des rapports qui forment un tout complexe avec la vie physique, font incessamment sentir leur présence et dont le respect s'affaiblit d'autant moins qu'on se replie moins sur soi-même. Dès qu'on eut le sentiment du vide et des effets funestes d'un semblable état de choses, on aperçut tout de suite aussi la fausseté du point de vue qui y conduisait.

Ces rapports exercent sur l'homme une puissance qui le lie à la fois moralement et en fait et ne peut se déduire de sa volonté. On a cherché par exemple à fonder sur le contrat le rapport entre époux ; mais la même chose ne se pouvait à l'égard du rapport entre parents et enfants, et la famille, en somme, ne produit pas seulement ses effets pour ceux qui ont formé les liens qu'elle comporte ou qui s'y rattachent ; tout tiers subit leur influence et doit les reconnaître. Dans les temps anciens c'est la famille qui prenait sur elle la vengeance du meurtre d'un de ses membres ou exigeait le *wehrgeld*. Aujourd'hui, qui injurie une femme doit en rendre compte à son mari. Le rang, la juridiction, le domicile de la femme se

règlent d'après ceux du mari. Il n'est point ici question des devoirs moraux n'intéressant que la conscience. Car tout ce qui se rattache à la plainte, à la juridiction qui doit en connaître est de sa nature chose qui dépend du for externe et de la sphère purement légale. Ces déterminations de la loi d'après lesquelles tout mariage d'un citoyen a une influence légale sur tous ses concitoyens devaient paraître peu équitables à l'égard de ces derniers, si leur fondement eut dû uniquement se chercher dans le contrat d'union des époux. Il n'est en effet nulle part permis de contracter avec un ami une communauté s'étendant à tout l'ordre des relations juridiques. Aussi faut-il reconnaître que la famille à ce *seul titre* doit avoir un droit indépendant du droit de ses membres.

Tout droit analogue doit appartenir aussi à l'Etat. On pouvait fonder l'Etat avec plus d'apparence de raison sur le consentement tacite. Car les citoyens peuvent, sans l'accomplissement d'aucune formalité matérielle, faire partie de l'Etat ou n'en plus faire partie. Il n'y a pas ici, comme dans la famille, les relations différentes d'homme et de femme, des parents vis-à-vis de leurs enfants et *vice-versâ*, qui, à raison de leur nature propre et de leur invariable destination, excluent tout arbitraire; le rapport entre gouvernants et sujets pourrait à chaque instant être modifié. Mais le consentement tacite, pour servir de fondement au droit de cité, implique *à priori* un droit de l'Etat d'après lequel les citoyens seraient tenus de faire connaître leur intention de faire ou non partie de la cité. Le citoyen devait savoir qu'il pouvait détruire le lien et de quelle manière. Chacun se voit au premier éveil de sa connaissance entouré, déjà uni à l'Etat par plusieurs liens, étant en possession de droits sans avoir fait pour cela le moindre acte de volonté propre ou ayant assumé des engagements à son insu et sans le vouloir. Même la puissance extérieure de l'Etat qui lui est propre met obstacle à ce qu'on se réfère ici à la volonté humaine. La sagesse humaine, autrement, ne serait en état ni d'édifier ni de maintenir cet édifice éternel qui oppose une durée indestructible au ravage de tous les temps. Supposez qu'on déroulât aux yeux d'un homme resté étranger à la notion de l'Etat

l'activité nationale se déchaînant en mille directions diverses, cet éternel reflux de vagues humaines se brisant contre le roc de l'Etat (les intérêts des particuliers lui sont en effet partout contraires ainsi qu'à son ordre); il croirait moins à la possibilité de l'Etat que la plupart des hommes ne croient aujourd'hui au royaume éternel. Cette puissance coercitive de l'Etat, condition de son existence qui n'a nullement besoin du concours de la volonté humaine et contre laquelle cette dernière est impuissante, atteste qu'il est en lui-même le produit d'une volonté supérieure à celle des hommes.

Cette vue plus profonde de la puissance et du droit qui est le propre des rapports moraux inaugure une nouvelle période pour les principes du discernement du juste. Se plaçant au point de vue pratique, les écrivains politiques qui combattirent la Révolution cherchèrent le critérium du juste en s'attachant à son influence et à son action efficace sur les événements publics. L'intérêt purement scientifique prévaut ici dans la philosophie du droit allemande avec l'idée de la volonté *objective*, des organismes moraux, laquelle doit sa naissance au système de Schelling et sépare le système de droit naturel de Hegel de tous les précédents. C'est là une préparation à la prédominance du point de vue historique. Ce n'est qu'autant qu'on reconnaissait hors de l'homme et de sa pensée une cause comme fondement de la morale et des droits, qu'il était encore nécessaire de considérer cette cause comme agissante et consciente. Une semblable manière de voir n'avait plus sa raison d'être, une fois que le premier pas dont s'agit fut fait. Il faut reconnaître bien plutôt que la volonté et le droit de la famille, de l'Etat, apparaissent ici comme leur volonté propre, leur droit propre au lieu d'être ceux d'un maître leur imposant sa volonté; partout leur existence ne se rapporte pas purement à l'homme, mais elle est une nécessité absolue. C'est par l'admission de cette puissance en quelque sorte surhumaine, bien qu'inconsciente et inactive, dont l'éclat se reflète purement à travers son être et sa forme, que notre philosophie du droit au temps actuel présente une étroite affinité avec la philosophie grecque, ce qui se manifeste d'ailleurs dans l'admiration de Schelling pour la République de Platon et

pour la Constitution de l'Etat grec. Toutefois, elle se distingue essentiellement de cette philosophie grecque. Car, d'une part, elle a sur celle-ci cet avantage qu'elle porte en soi en germe le point de vue historique, de telle sorte que Schelling ne tarde pas à faire entrer dans son système le progrès de la formation des Etats. Mais, d'autre part, si elle conserve encore un caractère peu historique, cela provient du devoir qu'elle se fait de déduire comme nécessaire l'existence des êtres particuliers d'une pure cause n'ayant point atteint la plénitude de son développement. La liberté divine qui préside au mouvement de l'histoire et lui sert de règle unique, laquelle fait pleinement défaut à la manière de voir des Grecs, est donc encore toujours ici réellement écartée. La philosophie spéculative qui marque le grand essor de la science est encore, sous sa première forme, une philosophie panthéiste, mais elle contient un germe fécond et implique le passage à la philosophie historique, à la *philosophie chrétienne*.

SECTION PREMIÈRE.

LA PHILOSOPHIE DE SCHELLING.

CHAPITRE PREMIER

LE SYSTÈME DE L'UNITÉ DU TOUT, L'IDENTITÉ.

« Je veux élargir mon moi jusqu'à le faire devenir son moi. » Voilà ce qui marque le premier pas par lequel Schelling est sorti de Fichte. Le système du dernier aboutissait ou logiquement à faire de l'individu pensant le tout, ou à admettre arbitrairement autant *de mondes que d'hommes*, et à les faire subsister sans lien entre eux et séparément les uns des autres. Schelling s'en tient donc fermement à la conclusion de Fichte que les choses de l'ordre matériel *n'ont point d'existence hors de nous*, mais que tout se ramène simplement à l'existence de la

raison (1). Mais cette raison personnelle active dont Fichte faisait l'un et le tout ἓν καὶ πὰν est censée être pour Schelling la raison universelle. Le moi individuel était aux yeux du premier la substance, tandis qu'aux yeux de Schelling celle-ci est le moi absolu; ce dernier forme en soi le monde, et avec lui aussi tous les moi particuliers, finis, empiriques, sans *être néanmoins lui-même tel.* La doctrine de Fichte de la *connaissance universelle ou absolue*, s'applique à ce tout moi. On ne doit pas perdre de vue cette formation du tout-moi en union avec la connaissance humaine pour éclairer les premiers écrits de Schelling. Ce dernier lui-même pouvait à peine se faire une idée adéquate de l'univers qu'il cherchait à expliquer uniquement par le moyen de ce prototype du tout-moi.

Le moi de Fichte s'oppose, eu égard à sa nature, c'est-à-dire nécessairement, au non-moi. C'est par ce côté qu'il agit réellement, et il n'est pas avant cet acte; de même aussi le premier acte du moi absolu, de Dieu dans Schelling, est le *réel*; ce réel est adéquat à la *puissance absolue de Dieu*, à *l'activité absolue*, à la *nécessité absolue.* L'autre moment du moi de Fichte c'est qu'il réfléchit en lui son acte (l'objet), se distingue d'avec cet acte, qu'il le précède ou qu'il le suive (théoriquement ou pratiquement parlant). C'est le côté idéal de son moi, le point de départ de sa liberté. A ce côté correspond chez Schelling l'autre côté de l'absolu dans le sens duquel il est l'idéal, la connaissance première, la sagesse absolue de Dieu, la liberté. Mais dans les deux phases, ce n'en est pas moins la substance unique (ici l'absolu, comme là le moi individuel) qui agit, qui a la vertu d'opérer, la propriété d'être, et cette action est l'identité entre le sujet et l'objet, chez Schelling l'identité se trouvant dans l'univers, chez Fichte dans la connaissance de soi. Il n'existe aucun objet dans l'ancien sens du mot, *aucun être pur* ou en puissance, mais tout est action, manifestation d'une force qui elle-même est spirituelle, par suite homogène à l'esprit qui connaît; mais cette force, d'après Schelling, est hors

(1) L'unique prémisse fondamentale à laquelle toutes les autres se ramènent consiste uniquement dans cette admission qu'il existe des êtres hors de nous. — Schelling, *Idéalisme transcendental*, p. 8.

de l'homme. C'est seulement par le moyen de l'opposition permanente de son action première qui s'accomplit en même temps par le dualisme du sujet et de l'objet que se forme la connaissance (1). C'est donc la raison générale qui, d'après Schelling, se rend opérante dans la formation de l'objet qu'elle réfléchit comme pensée (objectivation du sujet). En tant qu'objet elle se fait le multiple et le particulier dans les choses, dans les hommes pris isolément, de même que le moi de Fichte dans ses représentations, tandis qu'en tant que restant sujet et se séparant de l'objet, elle ne cesse d'être comme science l'un et le général (identité du général et du particulier). Car bien qu'elle n'ait une connaissance et science réelle que dans les hommes pris isolément, *comme moi réel*, cette connaissance n'en est pas moins par cela même une connaissance générale, et tout homme a la conscience certaine que son savoir ne se ramène point à lui comme individu envisagé dans sa pleine liberté et par suite n'a rien d'arbitraire, mais qu'étant uniquement le produit d'une loi, il est nécessaire.

Le *microcosme* d'Aristote fait place de nouveau au *macrocosme*, mais en transportant et appliquant à ce dernier la loi observée dans le premier. Il existe encore une universalité des êtres qui ne se prête plus à cette illusion originelle d'être tenue pour quelque chose hors du moi qui n'est cependant qu'elle-même. Pour le moi individuel auquel elle apparaît en dehors de lui cette universalité devient aussi un fait sensible, une réalité ; néanmoins le système conserve intacte la possibilité de la représentation à laquelle il s'élève de prime-abord (2). Kant n'y était point parvenu parce qu'il considérait la raison comme passive et la séparait par suite pleinement du réel. Fichte obtenait naturellement cette possibilité avec l'identité inhérente à la connaissance de soi, laquelle par sa vertu efficiente est à la fois idée et objet (le rationnel et le réel). Schelling la tire de l'identité de son absolu lequel unit également en soi ce double acte de la connaissance. L'objet et son idée ne sont chez Schelling, pas plus que dans Fichte, une seule et même

(1) ***Essai sur une philosophie de la nature.***
(2) **Voyez introduction.**

chose, mais il en est autrement de la substance-sujet, bien qu'elle implique un double mode de procéder, en ce sens que comme active la substance produit les êtres, et que comme contemplative d'elle-même et de son activité elle est connaissance de ceux-ci, de même que chez Fichte le moi qui représente et le moi qui se distingue de l'objet représenté n'en sont pas moins un seul *et même moi*. En ramenant ou reportant l'identité du sujet qui connaît ou de la connaissance humaine au tout même de l'univers, on a cet avantage de ne pas nier l'objet sans avoir besoin néanmoins de sacrifier le lien entre celui-ci et notre représentation. La question de savoir comment la représentation est possible n'a plus, par suite, d'intérêt et celle relative à l'existence objective de l'être reprend tous ses droits.

La raison générale impersonnelle dont il a été parlé doit nécessairement et en vertu de son essence même, se résoudre et passer dans le multiple des êtres déterminés, des personnalités individuelles, de même que le moi de Fichte passe et se met dans ses représentations. Par suite, la raison seule subsiste, et toute existence est purement raison.

La tâche de la philosophie se réduit en conséquence, comme pour Fichte, à tirer de la raison le monde expérimental, sauf qu'il n'est plus ici purement représenté, *mais réel*, qu'il n'y a plus à montrer pourquoi je dois le penser, mais pourquoi la raison doit le former hors de moi. Pour accomplir cette tâche, Schelling prend justement comme moyens les deux progressions ou puissances qui chez Fichte forment le moi, le réel et l'idéal ; ce que ce dernier tient pour le mode évolutif de la connaissance, le premier le tient pour le mode évolutif de l'univers. Ses deux puissances qui sont également absolues, dont aucune ne saurait subsister sans l'autre, sont prises comme principes de vie, comme se pénétrant sur plusieurs points dans leur action où s'observe un progrès continu de la prédominance du réel jusqu'à celle de l'idéal, loi d'évolution des puissances. L'homme, la personnalité n'est elle-même qu'un degré dans cette procession ; car l'absolu, qui ne subsiste qu'à l'état tout à la fois de réel et d'idéal, opère déjà sous ce double état avant d'atteindre ce degré de la personnalité à

commencer par les productions les plus inférieures de la nature. *Objet* et *réel* ne sont donc plus, d'après Schelling, identiques comme ils l'étaient chez ses devanciers ; car il n'existe aucun objet qui n'impliquerait déjà en soi le côté idéal. Les choses elles-mêmes ne portent-elles pas déjà le cachet de la raison divine (universelle), sans lequel tout être déterminé ne pouvait exister à l'état limité ou séparé et n'eût pu être connu par nous, en qui s'incarne en un mot la raison générale (1). Mais la loi d'évolution des puissances ne se limite pas à la formation de l'homme ; les rapports entre les hommes pris dans leur multiplicité et les événements du monde réel, par cela même qu'ils ne peuvent être que les effets de cette raison universelle, doivent également s'expliquer par elle. On doit montrer comment l'absolu, avec la même nécessité qui le fait être la nature, — c'est-à-dire la nature actuelle avec ses déterminations, — devait aussi pareillement devenir l'Etat et l'histoire, telle qu'elle se déroule dans le monde réel. Tout être, tout rapport, tout événement, tout ce qui existe présentement ou même seulement ne subsiste qu'à l'état d'idée, ne peut être que le résultat de ce procès. Le monde réel se pose donc ici dès l'abord comme objet de la philosophie, mais non pas uniquement dans l'ensemble des êtres qu'il embrasse, comme on le voit déjà chez Fichte, mais encore avec le lien logique ou organique par lequel ils se relient tous les uns aux autres. De là surgissent en effet, comme autant de branches de la philosophie, les sciences aujourd'hui si répandues et si généralement cultivées dont on n'avait aucune idée avant Schelling, la philosophie de la nature, la philosophie de l'histoire, la philosophie de la religion, la philosophie de la mythologie, de la révélation et autres. Ce n'est pas là, qu'on le remarque bien,

(1) Il n'y avait absolument, dans le système de Schelling, aucun danger que l'esprit soit matérialisé, comme le faisait craindre son titre de philosophie de la nature. La nature est justement amenée par *ces procès*, à être une cause sans doute inconsciente, mais néanmoins agissant rationnellement, portant en soi la raison. Le danger était plutôt, au contraire, uniquement que le réel se perde en elle et qu'on n'y voie qu'une pure reproduction des formes de la pensée.

ce qu'on avait entendu auparavant désigner par un semblable titre, et ce que le public peu instruit croit même de nos jours y voir encore : je veux parler d'une étude et d'une appréciation raisonnée de la vérité ou de la fausseté de la religion positive, des causes *empiriques ou de la valeur morale des faits* et événements historiques. Mais ces sciences se proposent bien plutôt de démontrer comment, étant données les puissances formatrices du monde découvertes par la philosophie, l'histoire devait justement se dérouler comme elle l'a fait dans les événements et actions qui s'y sont réellement succédé, comment la conscience religieuse de l'espèce humaine devait passer nécessairement par cette série graduée d'idées religieuses et donner ainsi naissance aux cultes qui successivement ont prévalu.

En ceci consiste donc la puissante transformation de la philosophie, où l'on peut dire que la spéculation domine par opposition à la réflexion. L'essence de la spéculation, c'est de connaître tout être particulier eu égard à son rôle dans la totalité des existences, et partant dans sa cause et sa destination absolue, tandis que la réflexion n'étudie l'être particulier que par rapport et dans ses liens avec d'autres êtres analogues, n'atteint par suite que les causes secondaires et la relativité. La réflexion cherche pour un fait de l'ordre physique, tel que l'écoulement de l'eau, une cause extérieure particulière, la pression de l'air. Mais avec cela on se demande simplement pourquoi l'eau n'est pas, comme les autres corps, assez forte pour résister à l'air, etc. La spéculation, au contraire, veut l'expliquer par la destination absolue de l'eau qui représente l'infini dans le fini, ce qui implique, d'une part, que toute partie soit égale au tout, d'autre part, qu'il y ait passage au fini rendu sensible ; et ce passage s'effectue ainsi par *la fluidité ou mobilité de la goutte d'eau*. La réflexion cherche pour un événement historique tel que la Révolution les causes empiriques particulières qui, dans le fait, sont tellement inépuisables que chacune renvoie elle-même à son tour à d'autres. La spéculation trouve une explication dans le côté absolu par lequel cet événement se rattache au plan total de l'histoire. Il devait surgir un moment où l'idéal (réflexion, volonté) aurait le dessus sur le réel (le passé

historique). Ce moment est la Révolution. Elle est donc absolument nécessaire, et les causes empiriques dont il a été question ne sont elles-mêmes que l'émanation de cette nécessité absolue. On envisage ici les causes de la même manière que les buts. La réflexion considère une institution naturelle ou propre à l'espèce humaine, telle que le mariage, comme un pur moyen pour la procréation par exemple de l'espèce, et appelle par là la solution de cette autre question : à quoi doit servir ce but lui-même, la procréation, et pourquoi doit-il y avoir un nombre infini d'hommes, et pareillement pourquoi les conditions de la nature sont telles que le but en question ne puisse être atteint que par ce moyen, pourquoi, en un mot, la nature n'a pas ménagé d'autres voies? La spéculation, au contraire, s'attache à démontrer l'absolue nécessité de cette institution (du partage des sexes, de l'accouplement) de même que de cette fin (la pluralité des hommes) par *l'acte total de la création*. Les deux principes ou puissances contribuant chacun par moitié dans cet acte, doivent, à l'état de personnalité, se représenter finalement comme sexes, et l'union entre eux, leur unité se montre comme le vrai générateur. La réflexion se meut toujours dans la sphère des rapports de causalité et de finalité. Mais l'ensemble de ces rapports présuppose ou implique la nature existante, autrement dit le monde déterminé, tel qu'il est en réalité; il n'explique pas pourquoi et comment ce monde en est résulté. C'est donc à la spéculation qu'il est uniquement donné de montrer cette corrélation absolue entre la cause et l'effet, entre le point de départ et le terme final. Le moyen de se procurer cette connaissance du caractère absolu des êtres est donc justement le mode évolutif des puissances qui devient plus tard chez Hegel le procès dialectique. Etant l'unique et suprême cause de tout ce qui est et de tout ce qui arrive, ce procès doit donc être aussi la source suffisante d'explication et de connaissance de ses effets.

Mais l'apogée de la création et de l'histoire, on pourrait dire d'un point de vue plus communément reçu, le dernier but de celle-ci, est, d'après Schelling, *l'art*. Car elle est justement l'activité par excellence, à la fois réelle et idéale, c'est-à-dire le commencement de l'œuvre du premier facteur dont l'es-

sence est justement de former ainsi ses produits par la compénétration des deux puissances. Tandis que Hegel, alors qu'il tient les pures déterminations de la pensée, la logique, pour la puissance formatrice du monde, voit conséquemment dans l'art un degré inférieur d'activité, et bien plutôt dans la science l'unique et absolu couronnement, Schelling, pour être à son tour conséquent, doit à l'inverse, lui qui reconnaît la puissance créatrice comme produisant dès l'origine des *effets réels*, considérer l'art comme l'expression suprême de celle-ci. Il fait donc de l'élément artistique une condition pour toute production d'un ordre élevé en même temps que l'essence la plus intime des choses. C'est le but final de l'Etat d'être une œuvre d'art; par son fond le plus intime et sa plus haute signification, l'histoire est aussi une œuvre d'art, et il mérite seul le nom d'historien qui sait la représenter comme telle. La science elle-même doit à son suprême couronnement apparaître avec les caractères de la production artistique.

Mais avec la reconnaissance complète de l'objet surgit de nouveau la difficulté écartée par Kant. On se demande encore comment le changement peut se conserver dans le monde alors que, néanmoins tout est raison et nécessité. Il n'était plus possible de nier *le temps et le changement*, sans sacrifier derechef cette vue précédemment obtenue que la raison est active et que les objets sont connaissables, étant eux-mêmes raison et partant objet de la déduction, sans sacrifier, en un mot, tout le progrès fait depuis Kant. Le changement devait être reconnu; il n'y avait ici qu'un issue possible, celle d'admettre que le changement lui-même est invariablement inhérent à l'*invariable*, l'unité conformément à sa nature devant se résoudre en pluralité, et de considérer la loi de changement ou de progrès comme la modalité nécessaire de l'existence. Temps et espace ne sont donc pas ici des formes subjectives; ce sont des essences réelles, des formes que l'absolu doit recevoir dans son mode d'évoluer. Les affections nécessaires *temps et changement*, ne sont pas néanmoins vrais pareillement en eux-mêmes; mais ce qu'il y a de vrai, c'est que l'unité dans le temps équivaut à l'éternité, c'est-à-dire à l'absence de temps, *æternitas* et *non*

æviternitas, l'éternité du temps (1). De même aussi l'absolu qui n'est rien de déterminé est, au milieu de toute la succession variable des êtres et des événements, l'unique vrai, le terme causal et final. Le devoir ne consiste que dans le retour du *moi particulier* à l'absolu, à l'indéterminé (2). C'est ainsi que l'univers tout entier, avec toutes ses formes, changements dans le temps et l'espace, avec la succession variable des faits et des événements, est, à l'envisager en lui-même, la réalisation de l'unique raison immuable hors des conditions du temps, de la raison qui implique le mode même changeant de ses évolutions.

La faculté de percevoir le non temporel dans le temps, l'un dans le multiple réel, dans le mouvement et l'acte, la totalité dans le particulier, c'est la spéculation. Celle-ci est donc l'organe de la philosophie. Elle est contemplation intellectuelle ou idéale, parce qu'on ne se trouve pas alors en présence d'objets sensibles et clairement déterminés, mais qu'il s'agit de remonter à l'activité des forces premières elles-mêmes. La manière dont elle arrive à démontrer comment le variable est contenu d'une manière éternellement nécessaire dans l'invariable, autrement dit la méthode scientifique qu'exige ce système, s'appelle la construction ; dénomination qui est empruntée à la géométrie et qui accuse par elle-même le contraste avec la méthode logique basée sur le principe de la contradiction. Car, résoudre un problème par la construction, c'est tirer une inconnue de la *totalité d'une figure*. Cette totalité est en soi un absolu qui n'a pas besoin de plus ample démonstration. Elle se suffit, par la propre loi qui la régit et forme en soi un multiple de parties, un tout ayant, dès l'origine, ses membres reliés organiquement. Pour construire cet absolu, voici la marche de la preuve : Un terme supérieur est posé comme prémisse, et le terme en question, qui en était censé séparé ou distrait, y est ramené. Même la méthode de Fichte procède de cette manière : La connaissance du moi est une totalité qui contient, comme parties intégrantes, tous les pro-

(1) *Du moi comme principe de la philosophie*, p. 57, 59.
(2) *Ibid.*, p. 55, 57.

duits de cette connaissance, laquelle procède suivant sa loi essentiellement propre et qui n'existe absolument pas en dehors de ces produits. Seulement, la construction de Fichte se fonde sur la contemplation du mode de connaissance par le moi, celle de Schelling sur la contemplation du tout.

Dans ses traités sur le moi absolu, sur l'idéalisme transcendental et autres, Schelling a jeté les fondements logiques de son édifice philosophique. Ses leçons sur l'étude du beau laissent apercevoir par un petit jour comment les parties s'adaptent les unes aux autres. Dans ses traités et discours sur l'art se montre vraiment la clé, le pivot par excellence du système, l'élément créateur, l'objectivation *d'idées* tenue pour principe du monde. Mais l'application réelle du système eut lieu d'abord pour la nature, ce qui l'amena à lui donner le nom de philosophie de la nature. Ici se montre pleinement la conception de son plan, en ce sens qu'il fait produire par les deux puissances du réel et de l'idéal et leur unité, la nature entière dans toute l'échelle des êtres et l'ensemble des règnes. L'unité des deux, le lien d'union, *copula*, il en fait derechef ici une puissance, plus encore le centre d'activité la force vraiment créatrice. Ce lien exprime dans le produit sa propre essence, laquelle consiste justement dans l'identité. Il peut être nommé aussi l'amour infini de soi-même, le besoin infini de se manifester, de se vouloir, de s'affirmer. L'univers n'est que la traduction de cet éternel et infini vouloir de soi-même. Ce lien est dans la nature eu égard à l'un de ses côtés (*le réel*), la pesanteur qui, comme moyen de cohésion de tous les êtres, produit l'un au sein de l'universalité en tant qu'elle entraîne irrésistiblement tout vers le centre. Eu égard à son autre côté (l'idéal), ce lien est la lumière (principe luminique) qui, pénétrant également les êtres, les unifie, étant présente et pleinement présente comme tout dans chacune de ses parties et dans chaque objet qu'elle s'assimile. Par la pesanteur, les êtres sont extérieurement *un*; il y a unification également pour le principe luminique; ils sont rendus *intérieurement un*, ils sont présents à eux-mêmes mutuellement (d'une manière analogue à l'omniprésence de la clairvoyance). De là se déduisent aussi temps et espace. L'espace est la forme des choses sans le lien, la néga-

tion du lien, et le lien (comme pesanteur) est la négation de l'espace (l'attraction du centre supprime l'espace). Avec cela justement la pesanteur pose aussi le temps, car, par l'impulsion vers le centre, elle met les choses en mouvement, et par le mouvement le temps *est en vérité posé*. Pesanteur et lumière sont donc les deux principes qui, dans leur opposition, et ensuite leur compénétration, forment la nature. C'est ainsi que, dans sa propre sphère d'action, la pesanteur se traduit par la forme, le solide, la terre (ici, chaque partie est finie, constituant un tout en soi, relativement différent de l'autre, et ayant, l'une par rapport à l'autre, des pôles opposés). Le principe luminique a, dans le domaine de la pesanteur, son expression dans l'air (le tout alors est contenu dans le particulier, chaque partie est absolument de la nature du tout); l'expression de l'identité des deux est l'eau. C'est ainsi que l'eau tient du principe de la pesanteur la liquidité (passage an fini), et du principe luminique la présence du tout dans les parties. La lumière elle-même comme telle agit sur tout le domaine en question de la pesanteur (les trois éléments en question, solide, liquide, fluide) et préside au mouvement de genèse des êtres pour se contempler elle-même en eux comme dans son œuvre. D'après le même mode s'obtiennent avec les forces fondamentales de la nature (magnétisme et électricité, ainsi que leurs produits eux-mêmes), la nature organique, le règne végétal et animal, finalement l'homme dans lequel l'opposition des deux principes (de la lumière et de la pesanteur) se manifeste comme opposition du sexe mâle et femelle, où se vérifie ensuite que l'unité des deux (*copula*) est la force créatrice, la nouvelle existence surgissant de l'union des sexes. Mais même dans l'homme, ce lien éternel (de la lumière et de la pesanteur, de l'infini et du fini) n'a d'abord qu'une expression passagère; il doit finalement y trouver son expression pleine et impérissable. Cela s'opère par la construction du vaste édifice de l'univers, par les astres qui embrassent tout. Mais qu'est Dieu dans cette immensité créée? Il est justement l'un dans le tout, le tout dans l'un, le lien universel. Demander la preuve de son existence est folie. Qui peut se poser une semblable question? Nous le

sentons comme une double puissance dans le cours varié de notre vie, à l'état de sommeil ou de veille, alors que tantôt il nous abandonne à la loi de la pesanteur, tantôt nous replace sous l'influence du principe luminique ; mais le lien universel est en nous-mêmes comme raison, laquelle en rend témoignage à notre esprit. Quand il est question de Dieu, il ne s'agit pas d'une existence extérieure et *surnaturelle* (Schelling reste à l'origine pleinement étranger à l'admission d'une personnalité divine au-dessus de la nature), mais de l'*unique réel* qui nous est immédiatement proche, dont nous-mêmes nous faisons partie, et dans lequel nous sommes. Ce n'est pas une limite, un en deçà qu'on ait tout d'abord à distinguer, vu que dans le fait rien de tel n'existe. Immanence et transcendance sont ici des mots également vides de sens, dès lors que le vrai point de vue contemplatif en question supprime le dualisme lui-même et fait tout aboutir à un monde unique rempli de Dieu. Dieu n'est ainsi rien autre que l'âme du monde, la force qui, sortant de soi et rentrant en soi, engendre la création. Il est la nature éternellement créatrice (1). Le panthéisme apparaît ici sous ses couleurs les plus brillantes qui rappellent ce passage du *Faust* de Goëthe : « *Qui peut le nommer?* » Absolument comme dans Hegel, il se montre dans tout son rigorisme et dans son cachet d'extrême abstraction.

Le système de Schelling entre dans une nouvelle phase, alors que, franchissant les régions de la matière, il fut entraîné de l'examen de la nature à celui de l'homme lui-même, partant à l'examen d'un autre côté du problème philosophique, l'histoire. Elle commence avec son traité : *De l'essence de la liberté humaine*. Le sujet de ce traité, n'est pas uniquement, comme le titre l'indique, la liberté, mais à aller plus au fond des choses, la création de l'homme et l'histoire de l'espèce humaine. On doit, en effet, s'efforcer d'expliquer (*démontrer sa nécessité*) l'existence à travers la création et l'histoire d'un être possédant la connaissance de Dieu et la liberté et par suite

(1) Rapprochez ici ce passage de Schelling tiré de l'*âme* du monde (du rapport du réel et de l'idéal dans la nature). On y lit que la pesanteur représente l'universel divin en tant qu'il se traduit comme unité dans la pluralité.

en même temps la faculté de faire le mal. Ainsi doit se dérouler le mode ou degré déterminé de la connaissance de Dieu, tel que l'histoire le montre à ses diverses phases. Le problème est résolu en ce qui fait le point capital du système par la forme d'argumentation qui lui est propre et en proportion des développements qu'elle avait reçus jusque-là. Il existe d'après Schelling une puissance *réelle en Dieu*, laquelle forme la matière de toute *existence* et rend possible la créature indépendante. C'est, pour employer ses expressions, le fond obscur, l'aspiration en Dieu, la nature en Dieu, laquelle est distincte de sa puissance formatrice (la puissance spirituelle et idéale en Dieu). La puissance idéale en Dieu, l'esprit *divin* crée, avec l'aide de la *puissance réelle*, les formes des êtres (tout à fait en harmonie avec le principe de la pesanteur et de la lumière). Le couronnement de l'œuvre de l'esprit travaillant sur ce fond obscur, c'est l'homme qui est donc au centre de la création et a la connaissance de Dieu, puisqu'ici l'esprit est arrivé pleinement à se rendre maître de sa matière et à la façonner comme il veut. Mais l'homme porte aussi en lui ce fond obscur, *l'autre puissance* : il tient à la fois de ces deux puissances divines qui ont concouru à sa formation; donc il a la possibilité de s'abandonner à la première, de la laisser agir en lui, de tomber ainsi sous l'empire de la matérialité d'où il a été tiré, et c'est le mal (1). La succession des religions est justement le procès divin lui-même. La divinité n'atteint elle-même sa plénitude de réalisation que dans l'homme; mais elle se réalise dans une proportion différente, en suivant l'ordre hiérarchique ou gradué de ses propres puissances, et cette graduation est justement la mythologie. Par là s'explique cette proposition exorbitante de Schelling, que les dieux de la mythologie avaient une réalité, ce qui ne veut pas dire que Jupiter, Vénus et autres aient vécu comme êtres individuels et que l'histoire de leur vie, telle que la fait la poésie soit réelle, mais

(1) Il n'y a point lieu d'expliquer ici comment l'individu dans chaque cas particulier se résout librement, bien qu'on admette la nécessité de l'action comme inhérente à la nature déterminée de cet homme, à son caractère. Consultez encore à cet égard le 2e vol., Ier liv., § 41.

simplement que le Dieu d'alors ne fut réellement rien autre qu'une puissance du genre que comportait l'idée qu'on se faisait à cette époque de Dieu (idée qu'on trouve dans la mythologie, dégagée de son canevas poétique). Il n'y a rien, en effet, de plus naturel ; la connaissance mythologique n'est que le miroir, ou plutôt elle est elle-même l'unique réalisation de Dieu, c'est-à-dire des puissances de l'univers à cette phase historique de l'humanité. Dieu est donc soumis lui-même *à un processus*. L'histoire de la connaissance de Dieu est l'histoire de Dieu, de même aussi que la nature est son histoire. Aussi Jacobi objecte-t-il, avec raison, à cette doctrine qu'elle enseigne un Dieu *devenant*, et Schelling ne réfute guère, à proprement parler, cette objection, et la confirme plutôt en demandant à son tour *à Jacobi* si le Dieu de l'Ancien Testament n'est pas en vérité tout autre que celui du nouveau ? La question ici posée renferme en germe tout ce qui est devenu l'objet des études plus récentes de Schelling, sur la mythologie, la révélation, c'est-à-dire sur l'histoire la plus intime de l'espèce humaine.

Qui analyse ce système à ses premiers commencements et dans ses dogmes fondamentaux pourrait le tenir pour aussi stérile que les précédents. Il fait encore prévaloir l'ancien principe de la philosophie rationaliste, que tout existe en vertu d'une loi nécessaire, et ne saurait être pensé autrement qu'il n'est (1). Il admet encore à l'origine une substance vide (l'un et le tout) ἕν καὶ πάν, et deux principes de mouvement inhérents à cette substance, mais qui, n'ayant encore aucun contenu, produisent le monde. On doit être surpris, dès lors, de trouver le développement du système marqué au coin d'un génie original qui manque dans le passé à la philosophie rationaliste, ainsi qu'une abondance de vues neuves, tandis que les principes moteurs en question ne sont destinés, dans une

(1) Schelling rejette sans doute dès le commencement les pures catégories de la raison comme servant d'unique base au raisonnement, ce qui ne l'empêche pas d'admettre ici encore que tout particulier est contenu dans le général d'une manière nécessaire et d'après une règle universelle, et doit pouvoir, par suite, en être dégagé par voie d'analyse (c'est-à-dire *à priori*). Le général a besoin du particulier pour exister.

série d'applications renaissantes qu'à parfaire l'unité, qui est leur suprême aboutissant. Ce n'est point un fait du hasard que cette grande part faite aux facultés brillantes de l'imagination dans la mise en œuvre de l'étoffe première, malgré la lettre-morte du système lui-même. On ne saurait trouver ici d'explication plausible qu'en admettant que ce dernier recèle en soi, dès l'origine, un germe de vie, et ce germe, c'est le principe réaliste, le principe de *l'action*. Même Spinosa, si réaliste que paraisse être sa doctrine, n'admet en principe aucun véritable réalisme. La réalité de *sa substance* est en vérité seulement déduite de son idée (*causa sui*), elle est ainsi même *uniquement un produit de la pure pensée*. Le *nexus causal* de l'univers n'est donc pas même, d'après lui, d'ordre physique, mais purement d'ordre mathématique. Fichte est le premier qui se prévalut de la seule réalité accessible au rationalisme, l'*action du sujet*, et il fit ainsi, sans s'en douter, le premier pas pour battre en brèche cette doctrine. Schelling a maintenu cette force réalisante de l'action *pour son absolu ;* par là il se distingue de Spinosa. La pure substance n'est pour lui nullement l'indéterminé, l'être pur, mais bien la pure puissance; elle n'est absolument que le pouvoir de poser quelque chose. La manière dont elle renferme ses modalités ou affections n'a rien d'un tout complexe, mais elle est plutôt une génération continue (quoique nécessaire), un rapport d'union entre des principes de vie. Les données rationnelles de l'analyse prennent chez Schelling un sens positif (1) : La question de Kant, comment les jugements analytiques sont possibles, c'est-à-dire comment la raison contient des êtres hors de soi, se transforme en celle-ci : comment le pur premier acte en vient-il à faire quelque chose de déterminé, à faire ce qui n'est plus un pur acte? C'est là reconnaître que la synthèse n'est possible que dans l'action. Aussi, la dénomination de système d'identité pourrait-elle, avec raison, s'échanger contre cette nouvelle : système de l'action. L'action, en effet, implique un rapport d'*unité entre l'agent et la manière dont son activité s'est exercée ;* hors de là, point d'identité. Le pur être, l'immobile et l'in-

(1) ***Du moi comme principe*, etc., p. 81.**

déterminé peut, alors qu'il n'est pas plus l'un que l'autre, ou s'opposer à l'acte et alors faire avec lui deux, ou lui être pleinement identique et alors ne faire avec lui qu'un. Chez Spinosa, l'identité de l'idée et de l'objet n'est donc qu'à l'état d'allégation, tandis qu'avec Kant, elle est sacrifiée ; c'est seulement chez Fichte et Schelling qu'il est possible d'en entrevoir la démonstration ; chez Hegel, elle redevient incompréhensible.

Ce principe réalisateur tire seulement sa véritable efficacité de ce que l'activité créatrice n'est plus celle de l'homme, lequel évidemment ne peut rien produire qui fût en soi indépendant et existât pour soi. Désormais s'ajoute en outre au réel de l'*action (du sujet)* le réel de son produit (de l'objet). Fichte n'avait mis au jour qu'un *objectif* privé de vie. Ici seulement, cet objectif est lui-même rendu vivant (1). La création n'a plus dorénavant pour son centre l'individu humain à qui elle ne doit pas davantage son origine. Ce qui se réfère au rapport des choses avec moi (rapport qui consiste en ce que je pose en regard de moi, d'abord des hommes, puis des choses, puis un corps) n'a plus d'intérêt. La force première de la création elle-même en est le centre. La vertu efficiente de son mode d'action conforme aux conditions propres inhérentes à cette force, voilà ce qui doit devenir objet d'examen ; il faut que la nature et l'histoire soient comprises chacune dans son unité causale et finale, dans leur succession et marche progressive et qu'on renonce à vouloir expliquer les choses par les pures catégories de la raison (2). C'est ainsi qu'il est rendu possible à la philosophie de reconquérir et de faire rentrer dans sa sphère tout l'infini de la création, tous les trésors de vie qui y sont répandus. La nature n'est plus comme dans Fichte un pur moyen pour que les êtres raisonnables puissent, comme autant de sujets, exercer séparément leurs droits ; elle a sa valeur en elle-même et non pas simplement une valeur utilitaire comme celle inhérente à la conformation au but telle que Kant la lui attribue. Celle qu'elle a encore comme expression du divin,

(1) *De l'essence de la liberté humaine*, p. 420.

(2) *Explication du véritable rapport de la philosophie de la nature avec la doctrine amendée de Fichte.*

est d'un ordre bien plus élevé (la lumière, par exemple, est une expression de ce genre comme étant la manifestation de l'essence du spirituel dans le corporel). C'est là le riche côté objectif du système de Schelling qui, dans la mesure où il se développe, met naturellement fin au rationalisme. Ce côté exclut également le point de vue utilitaire. Dès lors le monde, la nature ne s'opposent plus à la raison. Au lieu des deux maîtres, de l'aveugle hasard et de l'homme raisonnable que l'histoire avait subis jusque-là, elle n'en reconnaît plus qu'un qui n'est aucun de ces deux : c'est la puissance de l'absolu et son évolution. Si les événements font nécessairement partie de l'évolution de l'univers, ils ne sauraient être l'œuvre du calcul humain ni du libre choix. La place particulière que chaque siècle occupe dans le cours de cette évolution détermine son degré de culture morale et partant les mœurs, les idées et aspirations, ainsi que les actions des individus. Le monde qui est un acte objectif, c'est-à-dire le produit d'une *force réelle hors de moi*, prend une tout autre forme que s'il devait purement son existence, comme dans Fichte, à une faculté représentative. Car si les actes de ma connaissance sont libres, ou en vérité accidentellement provoqués par les impressions quotidiennes d'objets extérieurs, ils peuvent, ou doivent à chaque moment s'interrompre, et, avec eux, le cours de leurs produits. Au contraire, les productions du monde en tant qu'émanant d'une activité située hors de moi, forment un courant non-interrompu de cette activité, un devenir perpétuel. Ces deux traits, la *richesse objective et la continuité du devenir*, sont le cachet du système de Schelling, qui pourrait être ainsi nommé la vraie philosophie de l'époque. Le poëte le plus célèbre de notre époque ne se distingue point seulement sous le premier aspect qui a le plus attiré l'attention, mais encore sous le second. C'est une beauté des romans de Goëthe, qui ne se retrouve dans aucune autre œuvre de notre littérature, de représenter le devenir d'une manière aussi palpable que la réalité. Nous voyons une passion dans son premier germe ; puis elle croît et grandit sous nos yeux, et finalement règne en souveraine refoulant tout ce qui n'est pas elle. On dirait qu'ici, à l'instar de ce qui se passe dans la vie pratique, les

degrés et nuances qui forment un caractère auraient de tout temps existé ; mais qu'on remonte en arrière, et l'on verra qu'ils sont le produit du devenir, bien qu'on ne puisse saisir la transition entre les divers états successifs par lesquels a passé ce caractère. Les situations, les relations des personnages se déroulent dans leur formation et leurs modifications successives, obéissant à la même loi de croissance invisible. Ces œuvres nous pénètrent du sentiment de l'éternelle et féconde activité et tout à la fois du caractère temporel et changeant de ses productions. C'est le même sentiment que nous éprouvons lorsque nous voulons nous rendre compte des faits et destinées de notre propre vie. Cette croissance sans relâche, cette vie qui se traduit par un devenir continu, domine aussi la spéculation de Schelling, et son système n'est qu'une succession d'efforts pour en donner une explication de plus en plus satisfaisante. C'est le même cachet original qui distingue Savigny dans la sphère de ses travaux, et qui peut le faire considérer comme ayant fait prévaloir dans le droit le point de vue historique, bien que sous des rapports essentiels différents d'autres aient pu antérieurement, et d'une manière assez complète, mettre en honneur et utiliser ce point de vue. De semblables tendances devaient imprimer à la philosophie et à sa méthode le cachet artistique. L'art, en effet, s'imprime justement dans ses œuvres en prenant pour modèle l'esprit qui se meut dans la création et qui la vivifie. Schelling est donc le premier qui pose une semblable condition et le seul aussi, à l'époque moderne, qui y satisfait.

Ce grand progrès de la philosophie ne fait justement que faire ressortir davantage le côté par où elle pèche sous un autre rapport. Dès le premier pas, en effet, du système, se révèle la partie faible, c'est que l'absolu n'est point une personnalité. Le moi du monde existe déjà, forme la nature tout entière avant qu'il devienne, dans l'unique vrai sens du mot, un moi. Avant de se distinguer de son objet, et non comme le moi connaissant de Fichte en même temps qu'a lieu cette distinction, il fait la nature, et cette œuvre il l'accomplit par suite sans avoir lui-même une existence propre. Il n'est jamais aussi une personnalité. Car la connaissance de soi, de la

créature n'a rien de commun avec la personnalité de Dieu. Comme étant un moi, je puis dire *je suis*, sans être Dieu, et la raison qui est tout ne peut jamais dire à ce titre : *Je suis*. La naissance de la personnalité humaine n'est elle-même qu'une abstraction, ayant son antécédent dans la raison universelle impersonnelle, et ne se révèle que par le produit de cette raison et non par l'essence inhérente à cette dernière. C'est ce qui constitue la forme dangereuse du panthéisme que comporte ce système. Ce n'est point l'immanence qui en est le fond, mais ce point fondamental que Dieu n'a point de conscience propre autre que celle qu'il a dans ses créatures. La philosophie est ainsi ramenée de la connaissance humaine prise comme cause et suprême aboutissant des choses à l'univers. Le point de vue objectif redevint prédominant ; mais ce qui n'a pas encore été conquis, c'est la personnalité de l'infini.

Ce fut là un point devant servir naturellement de transition pour la philosophie. Elle ne pouvait sauter d'emblée de l'homme à Dieu. Il fallait d'abord rendre à l'univers la vie qui lui avait été enlevée. Mais se faisait aussi sentir ici l'influence décisive du point de vue rationaliste qui veut que tout puisse être trouvé par l'esprit humain, la possibilité illimitée de découvrir le vrai. Aussi longtemps qu'on s'en tient à cette possibilité, on présuppose que la cause du monde se trouve pleinement telle qu'elle est dans la connaissance de l'être pensant. Comment pourrait-il autrement en connaître les effets? Mais la liberté, la faculté de choix que je trouve en moi n'est point la cause première du monde, sans quoi j'eusse pu le faire autrement qu'il n'est; cette liberté se rapporte exclusivement à moi et n'a aucune influence sur le monde ; ce que je trouve en moi de général qui puisse lui être opposé est uniquement le nécessaire, la loi. Car la liberté de Dieu, s'il en a une, est justement ce qui est incommunicable; sa personnalité doit demeurer sa propriété, nous ne pouvons jamais devenir ce qu'il est. Ce qu'il voulait, et ce qu'il veut dans sa résolution, qui n'existe qu'en lui, nous ne pouvons le savoir que par sa communication volontaire, et seulement dans la mesure de celle-ci. Si donc nous devions trouver par notre pensée l'absolu, le *nexus* causal du monde, nous ne ferions pas en cela usage de

notre liberté ; nous subirions l'action nécessaire du général qui se trouve déjà pleinement en nous, de la raison impersonnelle. C'est là un point qu'implique nécessairement la philosophie rationaliste, mais qui, si l'on fait abstraction de cette philosophie, n'est point en somme rattaché inévitablement aux fondements du système de Schelling ; au contraire, il va justement contre l'essence de ce système dans lequel tout ce qui s'annonce comme trait fondamental, comme élément d'ordre supérieur, est transformé en pure apparence. Action et création, en effet, ne sont plus libres, si tout doit venir en vertu d'une nécessité antécédente. Le devenir lui-même n'est plus devenir si, dès le principe, *rien autre n'était possible*, s'il n'est pas aussi *dans le fond le plus intime une histoire*. Mais n'en est-il pas ainsi si Dieu, au lieu d'être le premier et libre auteur de la loi du devenir, en est en quelque sorte le sujet, si son existence propre, au lieu d'être celle d'une cause indépendante et librement agissante, est un *pur devenir ?* L'intérêt pratique, le sentiment de la vérité impliquent à nos yeux une nécessité de tout l'ordre créé, pourvu qu'il soit pleinement indépendant de l'arbitraire de notre volonté et régi par une autre intelligence. Mais s'il y avait ici nécessité en soi, elle existerait également pour Dieu. La liberté de l'individu et la morale qui, dès le principe du système, sont énergiquement maintenus et vigoureusement défendus contre les envahissements du panthéisme, il fallait après tout les sacrifier. Il en était de même de la loi morale, du devoir, qui, au lieu de comporter pour sa réalisation l'union et le concours positif de deux personnalités, celle de Dieu et celle de l'homme, impliquait plutôt la disparition de toute personnalité, ce qui contredisait ce principe fondamental que la force ou cause première se propose, avec la production des êtres, leur perfectionnement infini. La vérité la plus haute de ce système, que des forces vivantes forment l'univers, ne saurait se comprendre et se maintenir pleinement sans admettre pour elles *à priori* une unité, un centre d'action qui serait une personnalité. Que ces forces en se compénétrant justement dans une mesure donnée forment un produit également déterminé, c'est là un point dont la philosophie doit savoir se rendre compte, ce ne saurait être l'effet du

hasard. Si l'explication doit se trouver dans la nécessité, ces forces perdraient leur nature sans laquelle on ne peut les concevoir. Leur puissance de vie, leur caractère même de forces cesserait; elles deviendraient de pures substances qui envisagées séparément doivent, comme autant de facteurs, donner un produit. Sans doute, il s'agit d'un double produit comprenant *le réel et l'idéal*; mais sa forme de détermination n'en est pas moins quelque chose de tout autre que *l'essence générale* de ces forces, c'est leur mode particulier d'exercice, et qui le fait être justement tel ou tel suivant les cas. Créer quelque chose autre que ce qu'elle est elle-même, voilà le propre de la cause ou force vivante. Si cette propriété ne se réalisait pas librement, elle aurait été dès le commencement elle-même tout ce qui est à créer. Il est nécessaire que l'arbre ait des racines, un tronc et des feuilles; mais que l'arbre sôrte de la semence, voilà ce qui est en dehors de la nécessité naturelle, et où intervient la cause créatrice et la liberté, bien qu'ici cette dernière ne soit pas celle de l'homme. Quand Schelling fait sortir l'univers tout entier de son absolu et qu'il l'envisage comme une révélation de ce même absolu, on est encore forcément conduit à se demander qu'est cet absolu en lui-même avant de s'être révélé dans le monde, et l'ensemble des êtres créés, et s'il ne reste dans ce dernier cas qu'une pure unité abstraite, l'indifférence du réel et de l'idéal, du sujet et de l'objet, l'on ne saurait, dès lors, comprendre comment cet absolu vide, sans contenu et sans vie, se serait révélé dans un monde si riche, si merveilleusement rempli, comment, en un mot, la plénitude et la fécondité infinie pourraient être une révélation et une réalisation par soi de ce qui serait un pur vide. C'est une impression dont on ne peut guère se défendre à la lecture des écrits de Schelling. Il y a luxuriance de vie dans le déroulement du système et ses applications variées, multitude d'idées fécondes et de vues profondes; mais que l'on pénètre aux derniers fondements, le système se perd dans les plus froides abstractions, et toute vie ou spontanéité s'y éteint. On est comme ravi du spectacle de ces fleuves de vie qui coulent de tous côtés. Mais quelle déception si l'on remonte à la source de toutes ces eaux qui semblaient faites pour étancher toute

soif! elle est tarie, et on ne saisit pas comment elles ont pu sortir de là. Il y a deux hommes différents dans le système: un poëte enthousiaste et inspiré qui chante les merveilles de la création divine, et un philosophe abstrait qui dissèque l'univers et le réduit à l'état de squelette.

Avec Schelling commença à prévaloir ce point de vue, que l'on peut considérer comme l'élément le plus caractéristique du panthéisme, à savoir, que la vie individuelle apparaît comme *négation et élimination du général.* Nous y reviendrons, lors de l'exposition du système de Hegel.

Il est de l'essence de ce système de ne chercher l'absolu, ni dans l'activité subjective de la raison, ni dans une puissance quelconque formant un tout achevé, de conduire par suite à un Dieu personnel libre dans ses déterminations. Un principe créateur est donc le postulat que *Schelling pose à priori.* Il traite déjà, dans ses premiers, écrits les puissances avec une pleine liberté, ne leur imposant aucune loi pour régler leur exercice ou leur manière de se pénétrer mutuellement, de manière à ce qu'elles ne produisent que des effets donnés ni plus ni moins que ce qui existe. On pourrait presque dire qu'il les traite avec une poétique licence. Nul ordre, nulle règle dans leur évolution progressive, les relations les plus éloignées, à raison de leur nature tout à fait à part jouent souvent comme termes de rapprochement un rôle péremptoire. C'est ainsi qu'on voit chez lui la création, dans son évolution progressive à partir de l'homme, aboutir comme couronnement aux *astres divins*, qui embrassent tout. A l'inverse le temps n'est censé, dans le système, qu'un produit de la pesanteur, et l'Eglise qu'un pur équivalent de la forme démocratique de l'Etat qui s'était perdue, etc. Cette liberté fit place pleinement, chez les successeurs de Schelling, à l'arbitraire le plus abusif. Si les kantiens faisaient tout aboutir à la synthèse, si Fichte, pour employer l'expression imagée de Jacobi, tissait le non-moi avec son moi, on peut en vérité dire de l'école de Schelling qu'elle jette les dés avec ces puissances, ce qui pouvait réussir d'autant moins que pour être heureux à semblable jeu il faut avoir la chance inhérente au génie. A cet arbitraire se rattachent aussi ses tentatives de faire prévaloir en tout la loi des nombres et en

somme tout ce débordement de l'imagination qui dans sa joie d'être délivrée de tous les liens de la scolastique, se laisse prendre aux combinaisons les plus accessoires ou insignifiantes, cherchant à justifier par là ses oracles, tandis que d'autres solutions et d'un genre tout opposé pouvaient aussi bien s'y appuyer. Adam Muller, si ingénieux sous d'autres rapports, n'échappe point à cet entraînement, alors qu'avec sa guerre contre les éléments et ses analogies où l'homme et la femme, la jeunesse et la vieillesse interviennent incessamment, il cherche à résoudre les rapports et problèmes les plus essentiellement propres de la vie publique.

Il y a aussi un progrès permanent dans le système de Schelling, en ce sens que la personnalité de Dieu y prend toujours, de plus en plus le dessus, tandis que la philosophie rationaliste est sacrifiée dans une mesure correspondante, de telle sorte que le commencement et la fin ne se ressemblent plus. C'est ainsi qu'il dit d'abord : hors de la raison il n'y a rien et tout est en elle (1), etc. Dans la suite, au contraire, entendez son langage : « La nature tout entière nous dit que ce n'est nullement aux nécessités de la pure loi géométrique qu'elle doit son existence ; il y a autre chose en elle que la pure raison, il y a la personnalité et l'esprit. La création n'est point un événement, mais *un acte*. Ce n'est point un simple résultat des lois générales, mais Dieu, ou, pour mieux dire, la personne de Dieu, voilà la loi générale et tout se produit en vertu de la personnalité de Dieu, non d'après une nécessité abstraite qui ne se comprendrait pas dans nos actes et encore bien moins dans ceux de Dieu (2). « On dit : Dieu doit être la pure expression du surhumain ; mais s'il voulait l'être aussi de l'humain, qui trouverait à y redire? Je ne peux donc lui prescrire d'avance ce qu'il doit être. Il est ce qu'il veut être. Je dois ainsi chercher seulement à découvrir sa volonté, maie non lui *interdire à priori d'être ce qu'il veut être* (3). Le traité de l'essence de la liberté humaine constitue, dans le cours du

(1) *Revue de physique spéculative*, 2e vol., 2e livraison, p. 2.
(2) *De l'essence de la liberté humaine*, p. 482.
(3) *Lettre à Eschemayer*, p. 91.

développement du système de Schelling, comme une phase à part, aussi bien eu égard à la manière dont il traite cette matière en particulier que par rapport à l'ensemble de toute sa doctrine. Après le long temps d'arrêt dans les travaux de Schelling, qui depuis ce traité se prolongea jusqu'en 1834, éclata comme un coup de foudre la révolution radicale, qui s'était produite dans les vues fondamentales du philosophe. Peut-être que cet éclat fût hâté par l'attaque de Jacobi, peut-être aussi par le développement du système de Hegel qui s'était produit dans l'intervalle et où Schelling put voir lui-même où menait son point de vue panthéiste; mais certainement le besoin de confesser la vérité pour elle-même y contribua grandement. Depuis que Schelling en poursuivant ses travaux se proposa d'étudier, non plus la nature, mais la religion, il ne pouvait plus, lui qui croyait devoir tenir grand compte de l'objet de ses explications et qui par suite n'imposa jamais violemment à cet objet des formes toutes faites d'avance avec le sans-gêne qu'y mit Hegel, s'en tenir à l'ancienne déduction rationaliste et à la présupposition d'une cause impersonnelle du monde qu'il avait proclamée si résolûment dès le principe. Aussi Schelling dans ses leçons de 1828, stimagtisait-il les systèmes rationalistes jusqu'à nos jours comme empreints d'un cachet exclusivement logique, qui serait l'opposé du vrai cachet historique tel que celui que je me suis efforcé à juste titre de faire prévaloir comme on l'a vu plus haut (Liv. III, sect. 1re). C'est dans le fait un véritable acte de Samson, arrachant de ses fondements le temple de la philosophie actuelle et s'ensevelissant sous ses ruines avec l'armée tout entière de ses erreurs. Dans la dernière phase de ses doctrines, à en juger par le peu que l'on puisse en connaître d'une manière sûre, ce que se propose Schelling avant tout, la question complète pour lui est d'expliquer dans son développement progressif l'idée que l'homme se fait de Dieu. Il fait servir du reste à cette explication les principaux étais de son système originaire. De même que dans le traité de la liberté humaine nous rencontrons encore, mais avec des noms différents, tels que ceux de principe, de désir et autres, les puissances du réel et de l'idéal, de la pesanteur et de la lumière et de

leur unité, nous les retrouvons de nouveau ici de manière à ne pouvoir guère nous y tromper dans les puissances *du pouvant être*, *du devant être*, etc. De même aussi il est certain que Schelling professe clairement et nettement un Dieu personnel lequel n'est nullement subordonné au développement en l'homme de l'idée de Dieu, mais plane éternellement et infiment au-dessus d'elle, qu'il reconnait les faits de la révélation comme vérités de fait et non allégoriques. Quant au point de savoir si le point de vue fondamental du système qui n'est point sacrifié et cette reconnaissance d'un Dieu personnel et de *ses actes réels* qui doivent être la création et la révélation se concilient, il est difficile d'émettre un jugement tant soit peu fondé à cet égard, tant que nous n'avons pas de document authentique qui puisse nous garantir sûrement quelles étaient les dernières idées de Schelling. Mais dans tous les cas, il était de l'essence du système de Schelling de ne pouvoir ni s'arrêter à cette vue panthéistique *à priori* qui y domine d'abord, ni se parfaire comme pure philosophie rationaliste.

Au contraire, Hegel partant du point de vue de Schelling a maintenu et poussé à son dernier terme de développement le principe rationaliste en question, la nécessité rationnelle du monde, et avec elle l'impersonnalité de Dieu en dépit des contradictions qui y sont inhérentes. Il fut donc forcé par là de sacrifier tout ce qui se rattachait aux vues les plus originales de Schelling, le commencement absolu du réel, l'action, la vie, la création. C'était sacrifier en même temps le côté préservateur de la doctrine de Schelling et mettre le comble à tous les dangers qu'elle présentait à son origine. Le monde redevint une substance immobile dont les êtres sont les affections ou modalités logiques ; l'identité se résout en une unification, le devoir et la liberté individuelle n'est que pure apparence, et le terme de toute vie individuelle est son absorption ou disparition dans le néant.

CHAPITRE II.

LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE SCHELLING.

La conception de la volonté générale, non l'additionnement des volontés individuelles, mais bien plutôt une volonté purement objective et absolue, supérieure à celle de tous les individus, voilà la première phase de la philosophie du droit de Schelling. Elle répond pleinement au moi absolu comme principe de la philosophie théorétique et se tire d'une manière analogue de la volonté individuelle de Fichte. Elle est dans le même rapport avec la raison de Kant ou l'homme en soi que cette volonté individuelle de Fichte avec la substance de Spinosa. La raison en effet est toute faite et en un certain sens passive. La volonté au contraire est active. Mais cette volonté générale comme la raison de Kant et comme le moi absolu est encore un pur abstrait ; ce fut un progrès de l'envisager dans un sens où elle n'est jamais une volonté purement générale, mais bien toujours une volonté déterminée à ses divers degrés. Ce nouveau pas fut amené par le développement du système, la construction de l'univers par les deux puissances actives *de l'absolu*. La volonté objective (l'absolu) donne naissance, dans la compénétration graduelle de ces activités, à différentes formes, aux premières conditions de l'ordre moral (1), et aux obligations juridiques qui justement comme émanant *de ce processus du monde* forment ici des touts complexes, les organismes du monde moral. Ce *processus créateur*, qui pris dans son origine engendre d'une manière nécessaire dans la nature les différents règnes, la variété des genres et espèces, a de même aussi, dans le monde moral, créé les types de la famille, de l'Etat, de l'Eglise. La différente forme qu'affectèrent ainsi ces types successivement dans l'histoire n'est également que l'œuvre du développement régulier de l'élément producteur qui opère parallèlement dans la nature. C'est ainsi que l'Etat est

(1) ***Cours sur la méthode des hautes études.***

l'organisme de la liberté (1) ou même l'harmonie de la nécessité et de la liberté, ce qui se traduit dans ce résultat que tout ce qui est nécessaire arrive en même temps librement, et que tout ce qui arrive librement était en même temps nécessaire. Mais l'Etat est l'expression de cette harmonie dans *le réel*. Il est en effet une vie spirituelle (libre en conséquence) sous une forme permanente extérieurement consolidée, c'est-à-dire se traduisant dans *le réel*, dans le nécessaire. L'Eglise, au contraire, exprime *cette même harmonie dans l'idéal*. Elle est un établissement et une communauté extérieure formés dans le domaine du spirituel (subjectif), de la connaissance et de la foi. L'Etat est aussi la plus haute représentation de l'identité du général et du particulier (l'un et le multiple). Une foule en effet de volontés particulières se trouve reliée ici par un ordre public. Mais la manière différente dont ses éléments, l'un et le multiple, se compénètrent, forme l'histoire de l'Etat, l'histoire du monde. Dans l'Etat antique (les Républiques), l'unité et la pluralité étaient en rapport immédiat (absolu). La multitude se savait appelée naturellement à former un Etat tel qu'elle ne pût plus s'en détacher, et l'unité de l'Etat, l'Etat lui-même n'existait à son tour que dans cette masse, *le peuple*. L'unité, la puissance de l'Etat qui dominait alors, n'était en vérité rien autre que les nombreux membres de l'Etat faisant acte d'obéissance. Dans l'Eat moderne, au contraire, cette identité est supprimée; l'unité se pose dans le monarque, lequel ne saurait être en même temps plusieurs vis-à-vis de la pluralité, du peuple, dont chaque membre se sent encore uniquement un pur individu. L'unité règne ainsi sur la pluralité comme séparée d'elle, partant sous une forme abstraite, tandis que de l'autre côté la pluralité, par son opposition vis-à-vis de l'unité, se morcelle en individualité, et par là cesse d'être l'*instrument de la généralité*. Comme compensation à la perte de la véritable unité (identité dans l'Etat), le monde moderne avait donc besoin de l'Eglise qui représente cette unité dans l'ordre idéal (le subjectif). L'idée de la monarchie est donc essentiellement liée à celle de l'Eglise. Tous deux sont des produits, autrement

(1) *Hautes études*, p. 226.

dit des *équivalents* de l'Etat véritable qui venait de finir (1). L'Etat actuel est donc à une époque de crise alors que le droit privé et le droit public (subjectivité et objectivité) se sont détachés violemment l'un de l'autre. Partant la jurisprudence actuelle ne consiste pas non plus dans une application de principes, mais repose uniquement sur la finesse du sens pratique ; le droit apparaît donc ainsi du point de vue de ce système comme formant un tout complexe et organique eu égard à l'ensemble de ses relations avec toutes les branches du monde social. Il apparaît également comme une manifestation nécessaire de la raison formatrice de l'univers. De même que cette dernière, suivant l'ordre gradué de ses puissances, se détermine successivement comme nature, comme homme, comme histoire du monde, de même aussi elle se détermine comme droit et Etat. La philosophie du droit a donc à construire l'Etat avec ses principes, c'est-à-dire qu'elle doit rechercher et démontrer comment l'absolu doit engendrer (être) nécessairement droit et Etat en principe et leurs institutions spéciales ainsi que leurs formes historiques successives, et comment, à les envisager en eux-mêmes aussi bien que dans leurs diverses représentations, ils ne cessent pas d'exprimer toujours uniquement l'un, le général, l'absolu.

Avec un semblable mode de procéder tombe le droit naturel tout entier des âges antérieurs, n'ayant pas plus de raison d'être pour le fond que pour la forme. On n'a que faire de ce formalisme, posant une règle de raison générale abstraite à laquelle on veut forcément ramener des rapports qui répugnent, prenant arbitrairement une relation particulière (une propriété à part, telle que celle de la liberté), pour faire rentrer violemment dans le cadre toutes les autres ; il faut reconnaître bien plutôt que désormais les rapports et leurs règles sont inséparables, se produisant naturellement comme réalisation *de l'idée* prise en général. L'éthique n'est plus tirée de l'idée de l'homme, mais la *première puissance et sa productivité réelle* engendre les choses, les hommes et les lois morales, par voie de suite concurremment, la personne libre pour la loi, la loi

(1) *Hautes études*, p. 229, 230.

pour la personne libre. « Car toute vie, » dit Schelling, « consiste uniquement dans des forces qui se limitent mutuellement. » Les contradictions et les problèmes qu'impliquait la nécessité de tirer de la raison la double déduction simultanée de la liberté et de ses lois disparaissent. Car cette puissance génératrice, eu égard à ses deux facteurs, produit des rapports qui comme touts complexes impliquent des éléments divers et où partout, par suite de l'essence contraire des deux facteurs, l'opposé doit se glisser.

En donnant pour fondement au droit un être et une volonté supérieurs à ceux de l'homme, son caractère objectif reprend le dessus dans la doctrine. Les institutions ne sont plus faites seulement pour l'homme en soi, mais ont à remplir un rôle supérieur, ne se réglant plus uniquement sur le but humain, mais d'après un type idéal ou *à priori* qu'elles doivent réaliser. De là suit nécessairement que l'Etat est une œuvre d'art, que la beauté de la vie publique, de grandes et magnifiques institutions sont pour elles-mêmes et non pour procurer à un individu quelconque pris comme but final sa satisfaction. L'Etat puise en lui-même, son droit, sa raison d'être. Le rigorisme logique des conséquences ou déductions tenu auparavant pour la chose capitale dans le droit positif comme dans le droit rationnel ne joue plus naturellement qu'un rôle accessoire (1). Il n'y a plus à considérer que le jeu de l'activité vivante des forces, la multiplicité des modes selon lesquels les deux puissances contraires, le général et le particulier, la liberté et la nécessité se pénètrent et produisent par là une série infinie de formes diverses : car tout cela est *ce qui doit être*. La moralité agrandit ses horizons ; « du point de vue limité de l'individu, de la conformité de celui-ci au devoir, » point de vue qui se traduit dans ce précepte : *Je dois faire telle et telle chose*. Elle s'élève à un tout complexe, à la reconnaissance d'un tout supérieur, l'homme, et dont ce dernier lui-même n'est qu'une partie, à cette nécessité d'imiter Dieu, de devenir un avec lui (2). » L'éthique reçut ainsi

(1) ***Hautes études***, p. 228.

(2) ***Rapport de la philosophie naturelle avec le système de Fichte***, p. 10. — ***Hautes études***, p. 145.

son caractère de vie et de pleine objectivité du principe *réel* et créateur du monde tel que l'impliquait le système, et grâce à ce double caractère, qui répondait aux besoins de l'époque, elle eût dû non-seulement se faire accepter, mais encore trouver faveur et étendre son action, si la généralité inhérente au principe lui-même n'eût pas déteint d'une manière fâcheuse sur elle et paralysé son essor.

Le système éthique s'est placé au point de vue de la puissance première. Mais aussi longtemps qu'il est impuissant à répondre pleinement au cadre de la liberté divine, il ne fait pas apparaître la force créatrice sous un jour suffisant qui permette de considérer l'homme à son tour dans sa sphère, comme centre propre d'action avec le pouvoir créateur que Dieu même lui concède. Aussi l'action et le savoir paraissent-ils ici avoir une valeur égale (1). Ils doivent en effet apparaître tels, alors qu'on les rapporte uniquement à l'absolu, qu'on ne les envisage que comme ses représentations, tandis que rapportée à l'homme, l'action, qui est le résultat d'un libre choix, a en elle-même une plus haute valeur que le savoir, lequel n'a rien de spontané comme le confirme l'expérience de tous. Si donc, dans les anciens systèmes de droit naturel, le droit se fond en quelque sorte dans la morale en tant qu'il se propose uniquement en tout de régler la conduite de l'individu, ici c'est la morale elle-même qui revêt le caractère du droit, se rapprochant de l'éthique grecque qui tend à la réalisation dans le monde moral de certaines conditions déterminées. Tout devoir vient d'une idée que doit représenter l'action (2); et pris en lui-même et en égard à sa fin, il constitue moins une action à proprement parler qu'un type, *une représentation*. La force originaire de *spontanéité créatrice* se réduirait par là à la pure *représentation* d'une sphère de vie renfermée dans les bornes de l'individualité. Comme moralité publique, l'Etat ne se distinguerait plus de celle de l'homme; pas de différence pour le fond des choses, mais seulement quant au degré. Car l'élément distinctif, ici une opinion tenant à l'état

(1) *Hautes études.* 1re leçon et commencement de la 6e.
(2) *Id.*, p. 146.

des esprits et qui dépend par suite du choix, susceptible à chaque instant de se renouveler, là une règle fixe et déterminée d'avance, *inconsciente d'elle-même* et se révélant purement dans les formes du régime public et politique, cet élément distinctif, dis-je, s'efface dès l'instant que les deux opposés sont censés les manifestations nécessaires des forces créatrices du monde. Il y eut donc là progrès nécessaire, en ce que la première puissance elle-même fut conçue comme voulant l'existence d'êtres libres agissant chacun avec une pleine indépendance et spontanéité et comme étant, sur une semblable base, la mesure et règle des actions. Qui s'approprie ces vues, qui ne sont en quelque sorte qu'à la surface dans la doctrine de Schelling, et sait en poursuivre le développement naturel en arrivera aux conclusions de Hegel d'après lequel la moralité n'est qu'un chapitre du droit naturel et ne s'obtient pas par l'acte de l'homme, l'accomplissement du devoir, mais par l'étude de l'absolu qui seul peut servir de fondement inébranlable au devoir.

L'autre conséquence de cet ordre d'idées, c'est que l'Etat non-seulement n'est point un but purement humain, mais même au fond n'a en dehors de lui aucun but. Il est à soi-même le but final et suprême, comme faisant nécessairement partie intégrante de l'existence de l'absolu. On ne peut donc pas plus poser cette question : *que veut Dieu* (*l'absolu*) *avec l'Etat*, que cette autre : *que veut-il avec la nature*, ce qui reviendrait à dire : « Que veut-il avec lui-même, pourquoi existe-il un Dieu? » Il est justement à tel degré nature, à tel autre Etat et ne saurait s'empêcher de l'être. L'Etat, l'Eglise qui sont voulus par un Dieu personnel sont sans doute divins, mais non eux-mêmes Dieu, bien qu'étant à un degré immédiatement supérieur à celui de l'homme qui doit s'y soumettre, en tant que voulus par Dieu; mais ils ne sont pas l'objet final et suprême de la volonté divine, puisque comme ressemblance de Dieu, l'homme arrivé à l'état de personne doit être supérieur à ce qui ne porte pas le cachet de cette ressemblance; et on peut vraisemblablement s'attendre à ce qu'il ne veuille plus un jour l'Etat et secoue les liens d'une soumission passagère, laquelle n'est point au fond due à l'Etat, mais à la personne

de Dieu. Dieu, d'un autre côté, n'est point le créateur du devenir; il subit plutôt lui-même cette loi; il en est de même de l'Etat qui est Dieu sous une modalité déterminée. Si celui-ci exige incontestablement la soumission de l'homme, il doit être une *forme de Dieu supérieure* à l'homme lui-même, et son impersonnalité, loin de tourner contre lui, est plutôt en un sens un avantage des plus marqués. Dieu a sacrifié derechef dans l'Etat sa personnalité et sa conscience de soi qu'il n'avait pas à l'origine comme absolu. Il est rentré en soi.

En définitive, nul besoin de démontrer que d'abstractions telles que le général, le particulier, l'unité, la pluralité, la liberté, la nécessité, il ne saurait surgir un Etat pas plus qu'une nature des abstractions du réel et de l'idéal; et si Schelling reproche aux philosophes juristes ses devanciers une méconnaissance complète de l'état naturel des choses, le reproche ne l'atteint pas moins, quoiqu'en un autre sens. Car on ne saurait faire plus pleinement violence aux institutions de l'histoire universelle qu'il ne le fait, alors que se plaçant au point de vue de l'identité, de l'unité et de la pluralité, il représente l'Eglise comme destinée à remplacer le régime politique des nations antiques qui avait pris fin avec elles. Cela n'équivaut-il pas, en vérité, à ce qu'il disait lui-même tout à l'heure, à faire rentrer par force dans le cadre d'un rapport particulier tous les autres?

Voilà les écueils que ce système renferme en soi et qui se montrent encore plus manifestement dans les doctrines de l'école subséquente. Il put lui-même s'y soustraire en partie, parce qu'il possédait dans le facteur *réel* de sa puissance première, lequel fut toujours maintenu, un élément salutaire de préservation. Ces écueils tiennent au principe même du système, à ce qui lui a servi de fondement dans sa dérivation de Fichte et de base de développement eu égard à ce point de départ. On ne saurait nous taxer d'arbitraire à raison de ce que nous nous sommes bornés à ce résumé des doctrines de Schelling, en ne faisant que les effleurer. Pour en faire précisément une juste appréciation, il faut se garder d'en tenir aucun des éléments, aucun point de vue pour définitif et immuable. Il y a dans ce système une sorte de travail perma-

nent de croissance, et ses produits ne doivent être par suite considérés que comme des germes et bourgeons d'où sortiront un jour les fleurs et les fruits. Chaque proposition ne saurait se renfermer ici dans les limites de son énoncé ; il faut plutôt y voir le dernier but où elle tend. La méthode philosophique la plus simple et la plus commode eût été ici de pousser du moi de Fichte au moi de Dieu ; mais ce n'eût pas été répondre à une mission plus haute, celle de faire saisir l'immanence du monde en Dieu. Pour cela, il fallait d'abord envisager Dieu dans le monde, afin que, tout en reconnaissant là son action, on puisse ensuite le montrer supérieur à ce monde. C'est l'effort incessant de Schelling de faire toujours ressortir plus clairement, et d'une manière plus palpable pour l'esprit, l'omniprésence et la toute-puissance en exercice de Dieu. Le commencement de son système ressemble donc, pour lui emprunter une de ses images, à ce fond obscur qui est comme le désir d'engendrer la divinité. On ne peut donc ici tenir ce commencement même pour lui seul comme expression du vrai, pas plus qu'émettre sur lui un jugement ou même seulement une conjecture, abstraction faite de ce fond d'aspiration inhérent au système pour ce qu'il veut enfanter. A proprement parler, « il est plutôt cette aspiration même qu'il ne l'a. » Pour peu qu'on arrête l'essor de vie qui le pousse en avant, ce qu'on croyait tenir s'échappe n'étant plus ce qu'il était. On ne saurait retenir l'enfant dans son état d'enfance, il faut ou le laisser devenir homme ou le faire mourir. En ce sens, j'ai ici à dessein mis en relief le côté de la doctrine de Schelling, d'où le système de Hegel tire son origine. Schelling lui-même, d'ailleurs, ne s'est guère plus, dans la suite, occupé du droit et de l'Etat. Mais n'était-on pas en droit d'attendre une philosophie juridique beaucoup plus riche, plus vivante, plus profonde et, pour tout dire, beaucoup plus humaine qu'elle ne paraît dans son *Cours de hautes études* de l'auteur du traité sur l'*Essence de la liberté humaine?* Et néanmoins ce traité ne devait pas marquer un pas décisif et coïncidant avec un changement total d'opinion, sauf qu'on peut invoquer, peut être en ce sens, l'unique passage que voici : « La volonté de l'homme est l'éclair de vie divine voilé à tous les yeux dans les profon-

deurs du secret de la création, et que Dieu entrevoyait, alors qu'il fit de la volonté la *nature*. En lui seul (l'homme), Dieu a aimé le monde. »

La prépondérance reconnue à l'impersonnel, c'est un point de transition inévitable dans la doctrine de Schelling. C'est également un trait général de la période où il a vécu. L'école esthétique s'est prononcée en ce sens comme le témoigne cet adage : L'art et le beau sont pour l'art et le beau eux-mêmes, et non pour que les hommes y trouvent leur gloire ou leur satisfaction. Contraste tranchant avec la manière de voir précédente, d'après laquelle toute œuvre d'art devait se proposer ou d'émouvoir les hommes ou de satisfaire aux besoins de leur destinée. Pour ceux qui se donnent pour mission de tout pousser à l'extrême, il est même devenu de mode de trouver le but de leur existence dans la pure mort de soi-même pour se rattacher à un absolu, à une idée dont la nature reste au fond pleinement inconnue, de renoncer à la persistance de la vie propre et de représenter comme petit, égoïste et bas, le désir d'une semblable persistance. Manière de voir en apparence magnanime et qui, dans le fait, n'est qu'une perversion d'idées monstrueuse et accréditant une masse d'erreurs. Elle repose sur une divinisation non de la nature, c'est-à-dire du sensible, mais de la pensée impersonnelle. Les adorateurs si désintéressés et si sublimes de cette divinité ne pourraient guère dépasser cependant, au jugement du moins de la plupart des bons esprits, un Socrate ou un apôtre Paul qui, intéressés tout au moins dans une petite mesure, exigeaient une immortalité et un Dieu aimant (1).

On a fait à la plupart des écrivains de cette époque, qui sont en partie les plus hauts représentants de notre littérature, le reproche de mysticisme. On confond ici les diverses acceptions de ce dernier mot, la foi, au degré où elle comporte un

(1) Lorsque j'écrivais cela en 1829, cette perversion et folie d'orgueil intellectuel occasionnée par le panthéisme n'était encore qu'à ses commencements. Elle se renfermait dans le cercle de l'école, et l'on cherchait plutôt l'ombre et le mystère pour professer une semblable doctrine. Depuis lors, elle s'est terriblement répandue, elle est devenue un penchant national et on s'en fait presque gloire.

renoncement absolu, et la faiblesse de raison, lesquelles ne sont en rien nécessairement rattachées l'une à l'autre. Les écrivains en question sont jusqu'à un certain point peu éclairés, donnant dans le mysticisme, mais n'étant pas pour cela plus croyants; et leur peu de lumières est justement en proportion de leur défaut de foi. Vie, création, richesse de facultés, liberté l'emportent sur la connaissance, et doivent être le produit de la force agissant aveuglément et sans volonté, de la force première impersonnelle. Ce qui suit de cette vue fondamentale ne saurait en aucun cas être rationnel. Le rationalisme avait sacrifié Dieu et le monde. L'école dont s'agit saisit le monde qui inspire derechef son admiration et son enthousiasme, mais ce fut encore sans la divinité. Ses productions révèlent je ne sais quelle profonde et sainte aspiration, mais elles n'en restent pas moins un obscur chaos au sein duquel la lumière et la clarté ne peuvent se faire qu'autant que ce mot unique et suprême, *Dieu*, est prononcé. A plusieurs passages des anciens écrits de Schelling pour lesquels la lumière ne saurait se faire que par la suite on peut appliquer ce qu'il dit dans celui-ci : On n'arrive à comprendre que par une longue habitude comment l'absolu opère ici des corps, ici des effets naturels (1), là des relations humaines, comment l'identité de l'un et de multiple déterminent les Grecs à être une République, les Germains à avoir des armées de vassaux. Mais ce qui se comprend bien plus simplement, c'est que Dieu opère aussi d'une manière absolue les effets de la nature et non pas uniquement en les faisant procéder l'un de l'autre, qu'il veut l'harmonie dans l'histoire, d'après laquelle les destinées sociales et les aptitudes propres, spirituelles ou morales des hommes et des peuples se mettent à l'unisson. Ainsi, non-seulement doit se réaliser ce qui a des *causes naturelles* ou réelles, mais encore ce qui rentre dans le plan éternel de Dieu pour l'accomplissement de cette œuvre totale d'art dont l'histoire est le canevas, et qu'il opère par suite lui-même immédiatement (d'une manière absolue).

(1) *Rapport de la philosophie naturelle avec le système de Fichte*, p. 35 et suiv.

SECTION II.

LA PHILOSOPHIE DE HEGEL.

CHAPITRE PREMIER.

LE SYSTÈME D'IDENTITÉ.

Le principe fondamental de Hegel est le principe général du rationalisme : La méthode qui peut assurer les progrès de la philosophie, autrement dit qui en est une condition nécessaire, consiste uniquement à poser ce qui est déjà implicitement contenu dans une idée. En étendant ainsi graduellement l'application d'une semblable méthode, on doit obtenir par l'analyse tout ce qui est (1). Il en résulte que nulle action libre ne peut être la cause du monde. Si l'on s'en tient fermement au point de vue de l'ancien système de Schelling, on doit arriver inévitablement à celui de Hegel. Le principe réel, l'action, comme ne se déduisant pas des déterminations de la pensée, doit être sacrifié derechef pour ne laisser absolument subsister que l'être de la pensée. Mais désormais nul retour en arrière possible. Admettre encore, comme Kant, un monde réel hors de cette raison ne se peut. La raison ne saurait non plus, comme chez Fichte, se faire accepter comme raison de l'individu, encore moins comme raison d'un Etre supérieur agissant librement. Car cela va diamétralement contre le principe fondamental. Il ne reste donc qu'une chose admissible : c'est de considérer la raison comme n'étant la raison d'aucun être, mais comme pensée impersonnelle, et de voir en elle le tout des êtres, le Dieu hors duquel il n'y a rien ; c'est l'idéalisme objectif pleinement conséquent de Hegel.

La raison, en tant qu'absolu, est pour lui pensée pure, c'est-à-dire sans objet pensé, sans autre contenu que ses propres formes et déterminations générales telles que les idées de

(1) *Encyclopédie*, 2e édit., § 88, n. 1.

l'être, du néant, de l'existence, de choix, de limite, de qualité, de quantité, cause, effet, jugement, conclusion et autres. Elle est pensée substantielle, c'est-à-dire sans sujet pensant. Par substantiel, en effet, on entend ce qui ne reçoit pas ses qualités mais auquel elles restent inébranlablement attachées comme à un tout d'ores et déjà nécessairement complet, dont on peut dire uniquement : il est de telle et telle manière, et non : il se fait volontairement tel ou tel. Son opposé est l'actuel (le subjectif), le caractère de la personnalité. La pensée substantielle est donc ce qui ne pense pas, mais est *purement pensée*. C'est donc cette pensée, sans sujet et sans objet, le contenu de toutes les pures déterminations de la pensée, comme tout logique, qui est l'absolu, l'unité, Dieu. Mais c'est aussi le tout. Avec elle, l'univers, ce tout infiniment complexe tel qu'il est, est d'ores et déjà donné avec ses propres lois, il n'est en dernier résultat que l'analyse de la pensée. La logique est Dieu, logique pure avant, appliquée après la création de la nature et de l'esprit fini (1). Les pures formes de la pensée sont donc celles de substance et de cause ; toutes les autres sont le produit ou plutôt le dérivé de celles-là. Les formes nécessaires et déterminations propres de la pensée sont la plus haute vérité elle-même (2). Tout être réel substantiel est ainsi considéré comme pur mode de manifestation de ces lois logiques vides en elles-mêmes ; et, à l'inverse, celles-ci qui ne subsistent en réalité qu'à l'état de formes, de qualités d'un être, et comme étant son action, sont tenues pour l'unique réel.

La tâche universelle que Schelling, et déjà Fichte avant lui, assignaient à la philosophie, continue naturellement à subsister pour le système de Hegel ; mais elle apparaît seulement ici sous un autre jour. Il doit sans doute, lui aussi, expliquer par la raison le tout de l'univers, considérer le temps et l'événement purement comme une affection invariable, nécessaire de cette pensée hors du temps ; mais si chez Schelling, le monde apparaît comme vie de l'absolu, comme production de forces par le mouvement réel, il apparaît ici encore, de même

(1) *Introduction à la logique*, p. 13.
(2) *Ibid.*

que chez Spinosa, comme les *modifications de l'absolu*, comme ce que la pensée conçoit sans être mue autrement que par la logique, l'analyse. La tâche de Schelling est donc de démontrer comment la raison (le réel et l'idéal originaire) devait produire la nature, celle de Hegel, comment la raison (la pensée pure) doit être nature et histoire (1).

Mais pour venir à bout de cette tâche, voici la difficulté à résoudre : comment cette pure pensée peut-elle sortir de soi, devenir autre qu'elle n'est à l'origine, à savoir, un agrégat de pensées remplies d'un contenu, au lieu d'être vides (nature) un être se pensant, personnel, au lieu de la pensée pure (homme) ? Que dis-je, comment arrive-t-elle seulement à être elle-même la pensée pure complète ? car comme telle elle est en vérité une multiplicité de déterminations, alors que son unité seulement était à chercher. L'unité de l'aperception de Kant, de la connaissance active de Fichte est sacrifiée ; il reste la substance vide insensible. Comment celle-ci peut-elle se ramener à la pure logique complète? La condition pour que l'un devienne un multiple n'est-ce pas purement celle du mouvement, et n'implique-t-elle pas par suite aussi le branle nécessaire pour imprimer ce mouvement? Fichte trouvait une semblable condition pour une tâche pareille dans le moi qui est personnel et toujours de sa nature actif. Mais Hegel supprime justement à l'origine la volonté et personnalité. Celles-ci, qui seules peuvent être la cause première du mouvement, sont censées ne se produire que dans le cours de ce mouvement. La même erreur (consistant à nier le réel dans le réel) qui l'a jeté dans cette difficulté, lui assure également un moyen d'en triompher, et c'est le *perpetuum mobile* de sa dialectique, dont il fait la loi de toute pensée. Toute idée et toute chose n'est pas uniquement *elle-même* (moment abstrait) mais elle est aussi *son opposé* et s'exclut par suite elle-même (moment dialectique) en même temps qu'elle suppose aussi un troisième terme qui est leur

(1) Si donc il est dit dans l'*Encyclopédie*, § 244 : l'idée se détermine, l'idée s'affranchit, ce n'est qu'une pure façon de parler, comme s'il y aurait eu un choix pour elle et qu'elle pût se replier en elle-même, réfléchir avant d'être devenue l'homme.

unité, c'est-à-dire qui pose leur suppression réciproque comme étant la vérité des deux (moment spéculatif ou rationnel positif). Citons, par exemple, l'*être*, le *néant*, le *devenir* ou le *droit*, le *crime*, la *peine* (1).

Il ne suffit pas qu'une idée en amène naturellement une autre qui lui est opposée pour que cette autre se présente s'il n'y a pas une volonté qui provoque son opposition; il faudrait autrement pour cela, de toute nécessité, que l'idée elle-même fût en même temps son contraire. Pour que sans un sujet pensant la pure pensée puisse se décomposer elle-même il faudrait que toute synthèse ne fût autre que l'analyse; et l'analyse d'une idée quelconque, soit même de la plus vide (telle que l'être pur), doit alors fournir la synthèse la plus complète (l'univers). Car ce qui n'est pas contenu dans l'idée ou la détermination dont s'agit, alors qu'elle est réduite au plus pur abstrait, ne peut évidemment se dégager, si aucun acte ne vient s'ajouter ici ou former un élément nouveau. Pour affirmer que l'être est aussi bien le néant, que le droit est le non-droit, l'injuste (2), ce qui est indispensable à Hegel pour qu'il puisse faire un pas en avant, il faut avoir nié tout ce qui est réel. Une semblable dialectique nécessite ce point de vue, elle ne saurait être admise que sous ce rapport. Pour croire qu'une chose se pose qui s'exclut *en fait*, il faut n'avoir aucune idée du sens de ces mots, *en fait*, considérer la pure pensée comme étant déjà un être. Car le terme opposé ne s'exclut qu'au point de vue du fait, c'est-à-dire dans un *sens réel*. Comme étant purement pensée il pourrait subsister à côté du premier terme, que dis-je, ils se conditionnent ou présupposent même mutuellement. Le fini exclut l'infini et n'en subsiste pas moins, il ne se supprime lui-même en aucune manière. Il faut en dire autant de l'être, du néant. Mais le fini est représenté avec l'infini. Je pense l'infini, je pense aussi nécessairement en même temps le fini, sans doute comme une négation actuelle de l'infini, comme ne l'étant pas, mais je ne le pense pas moins. Si l'on traite la

(1) *Encyclopédie*, §§ 79 et suiv.
(2) *Droit naturel*, § 87.

pensée pure sans la localiser dans un être réel, comme quelque chose d'existant déjà, rien n'empêche de dire : l'idée pose et renferme son opposé de telle sorte qu'elle se supprime elle-même. Tout ce qui s'exclut implique justement deux termes subsistant à la fois et l'un dans l'autre, puisque l'exclu doit être pensé en même temps que l'excluant.

Voilà la manière progressive dont procède la dialectique de Hegel : cette troisième représentation, qui de la première a été tirée par suite de l'opposition qu'elle renfermait en elle, doit elle-même, à son tour, comme cette première, renfermer une opposition, se supprimer et conduire à un nouveau terme d'union ; et il doit en être ainsi jusqu'à ce que finalement on en soit arrivé à obtenir de cette manière toutes les déterminations de la pensée, l'univers, la nature, l'homme avec toutes ses aptitudes ou fonctions et l'ensemble de ses relations, les événements de l'histoire tels qu'ils se sont réellement produits, bref, tout ce qui existe et se conçoit. Par là il est clair que tout ceci est déjà contenu dans la représentation de l'être pur, ne peut ne pas être pourvu qu'il rentre dans l'ordre de cette représentation, et doit être nécessairement obtenu tel qu'il est réellement, moyennant que cette pure idée de l'être soit analysée suivant les lois éternellement identiques de la pensée (dialectique) (1).

Ainsi se déroule le cadre ou la totalité des pures déterminations de la pensée qui, d'après le principe fondamental du système, forment la propre et unique essentialité des choses, la logique. Celle-ci n'embrasse donc pas uniquement ce qu'on désignait auparavant (notamment à partir de Kant) sous la dénomination de formes de la pensée (catégories), autrement dit de moyens de la connaissance humaine (subjective), tels que qualité, quantité, modalités et autres. Elle comprend encore implicitement tout ce qui fait le fond de la constitution du monde réel extérieur, en le dépouillant seulement de tout concret, de tout réel, par exemple la vie, la différence du

(1) C'est dans cette voie que doit marcher la dialectique, et c'est en la suivant jusqu'au bout sans s'arrêter et sans rien recevoir du dehors que la méthode logique reçoit son couronnement.

genre ou des sexes (c'est chose merveilleuse qu'on obtienne de la pure logique cette différence avant qu'elle soit fournie par la nature), la connaissance, le vouloir, le bien (un vouloir est un bien avant la personnalité et la subjectivité !). La logique, d'ailleurs, ne présente point par suite les règles de la pensée humaine (subjective) mais les rapports ou règles ou systèmes de pensées qui sont le support ou la substance des choses, les types créateurs du monde ou qui lui ont donné naissance sans qu'il soit besoin de recourir *à l'acte* d'une première cause, ou, pour s'exprimer d'une autre manière, les règles d'après lesquelles pense la divinité (la pure pensée impersonnelle) laquelle pensée forme justement (*ou plutôt est*) le monde. Par suite, les déterminations logiques, idée, jugement, conclusion, n'apparaissent pas ici comme une fonction de l'esprit humain (celle-ci n'est qu'un moment accessoire), mais comme les lois nécessaires de l'univers. Aussi Hegel qualifie-t-il sa logique d'objective, par opposition à la logique subjective qui règne depuis Aristote jusqu'à lui. L'idée, notamment, est le pivot, la clé de voûte de tout le système. Elle est à peu près, dans la manière dont Hegel conçoit le monde, ce qu'est Dieu dans la manière dont le conçoit le chrétien. *Cette idée*, qui opère tout (choses et faits), n'est en rien, comme on se l'imagine ordinairement dans un sens vulgaire, l'idée d'un objet qui serait représenté par elle, mais au contraire c'est d'elle que procède immédiatement l'objet, elle existe avant tout objet comme pure loi des catégories. Elle est la totalité des pures déterminations de la pensée et en vertu de cette loi dialectique des contraires, implique, en même temps, la nécessité que ces pures déterminations de la pensée se réalisent extérieurement dans les êtres particuliers; partant elle est aussi l'unité du général et du particulier. Cette nécessité de réalisation, comprise dans son sens universel, est la cause unique et comme la clé de voûte du monde. Elle est inséparable d'un objet qu'on pense avec l'idée et qui coïncide, est adéquate avec celle-ci.

Ce tout complexe des déterminations de la pensée, lesquelles sont ainsi solidaires les unes des autres, implique, d'après la loi dialectique, un état contraire ou de séparation qui se réalise dans le temps et l'espace : et c'est la nature. La na-

ture tout entière n'est donc absolument que le reflet visible de ces déterminations logiques dans le domaine de l'extériorité ; par suite, elle est l'idée dans une autre elle-même, dans son dédoublement. Ce n'est nullement la *réalité* qui forme le caractère spécifique de la nature dans son opposition à la *pensée pure*, car cette pensée pure doit aussi, en vérité, être réelle ; que dis-je, doit être la réalité proprement dite, mais ce caractère est fourni uniquement par la pure *extériorisation* dans le temps et l'espace. De la nature, la pensée ou l'idée revient à elle-même comme esprit d'abord dans l'homme pris individuellement (moment spéculatif de la logique et de la nature). L'esprit (personnalité) est l'unité de l'idée (de cette totalité des déterminations de la pensée) et de la nature. Ainsi dans la nature l'idée s'est extériorisée (est devenue extérieure à elle-même), s'est niée par suite comme idée, puisqu'elle est sortie d'elle-même. En temps qu'esprit (dans l'homme), elle retient cette existence naturelle qui lui est devenue propre, mais la nie à son tour en même temps en soi et par soi comme idée, l'homme pouvant, par le moyen de sa pensée, faire abstraction de toute existence naturelle, même de la sienne propre. Hegel ne tient donc pas pour essence ou élément constitutif de la personnalité ou de l'esprit la conscience de soi qui, comme telle, passe tout entière dans chaque acte, et, comme existence première, ne saurait à son tour s'expliquer par une autre. — Cet élément, il le trouve plutôt dans la possibilité de l'abstraction, du détachement de soi, et le point culminant, la marque la plus haute de la personnalité est, en conséquence, pour lui la possibilité du suicide. Mais l'esprit lui-même passe de plain-pied, à son tour, par le développement dialectique. Il est d'abord esprit de l'individu, esprit subjectif, la personnalité, le moi, lequel se pose en regard du monde et des autres personnalités qu'il exclut comme son opposé ; c'est ce moi qu'Hegel, en conséquence, appelle la personnalité abstraite, laquelle répond au moment abstrait de la dialectique. L'esprit est ensuite le contraire de ce moi, et il trouve alors son expression dans l'existence de la collectivité humaine (les institutions sociales et les phases de l'histoire du monde). Cet esprit, par son côté

objectif, réalise l'unité des deux (du subjectif et de l'objectif). La fusion de cet esprit objectif (de la pensée imprimée dans les institutions et l'histoire) avec l'esprit humain (pris individuellement), c'est ce qu'on appelle l'*esprit absolu;* cette dernière réalisation de l'esprit a trois degrés : Les concepts servant de base, suivant ce qui a été dit, à la construction de l'univers, s'adressent aux facultés morales et sensibles, et en tant qu'ils y pénètrent, forment l'art et la religion, et lorsque c'est l'intelligence elle-même qui se les assimile, surgit la philosophie. Dans l'art et la religion, en effet, les liens de la nature et les limites de la subjectivité sont tels que la vraie nature de Dieu, qui se déploie, n'est pas encore connue. Ce qu'adore le sens religieux n'est en vérité rien autre que cette coordination ou construction harmonique des déterminations rationnelles, laquelle se présente dans la nature, le droit et l'Etat. Mais dans les horizons étroits où il se meut, ce sens surcharge ces déterminations de représentations toutes différentes telles que sont la personnalité de Dieu, son amour, la providence. C'est seulement dans la philosophie que ce surcroît d'attributs est écarté et que la logique est reconnue comme étant le véritable Dieu. La plus haute réalisation du *Dieu en soi* est donc l'Etat, et son développement graduel à travers les âges, l'histoire des sociétés humaines. La plus haute réalisation du *Dieu pour soi*, c'est-à-dire de cet état où il arrive à la pleine intelligence de lui-même, connaissant la loi d'après laquelle il est devenu sans le savoir (d'une manière purement substantielle), tout ce qui est, c'est la philosophie. Celle-ci est la conclusion et le terme de la création.

Le Dieu, le tout-être, s'est ainsi parachevé. De ce point de vue, l'enchaînement de toutes les conceptions se saisit parfaitement. Le principe proprement dit n'est plus cet être *pur, vide*, par lequel la science devait méthodiquement commencer, mais bien plutôt cet esprit (impersonnel) du monde, l'être universel qui se manifeste dans l'histoire universelle et se connaît lui-même dans la philosophie. La dialectique est sa propre loi et essence d'après laquelle il est ce tout que nous voyons, depuis la représentation la plus simple, la plus vide de contenu (le non-être), jusqu'à la plénitude de l'univers, et constitue

néanmoins à tous ses moments le *même tout-être*, l'esprit demeurant en soi. L'âme du système, son objet unique, est d'écarter le Dieu personnel supramondain et de faire comprendre le monde en lui-même sans Dieu. La puissance que personnifie le poëte dans des vers à jamais célèbres (1), cette puissance, qui n'est rien en elle-même mais qui consiste uniquement dans l'éternel enfantement et l'éternel retrait de la vie, doit être rendue compréhensible. Schelling, qui tendait à ce but, faisait d'elle le *procès* des puissances. L'indifférence absolue est pour lui le Dieu qui se déroule ensuite dans ces deux forces ayant une part égale d'activité, et enfante ainsi comme *réel et idéal*, la pesanteur et la lumière, *le monde*; mais il reste toujours encore quelque chose qui ne peut être rendu compréhensible, se résoudre dans les déterminations de la pensée; c'est le *fond obscur* qui ne commence pas. Aussi Hegel pose-t-il ici comme puissance la pure logique. Il prend ainsi toutes les déterminations ou lois générales qu'il abstrait du monde présent (quantité, qualité, mécanisme, chimisme, vie, espèce, organisme, savoir, vouloir, etc.,) et les collige ensemble comme « loi logique ou idée » qui est dès lors la clé de voûte et l'unité de l'univers, irradiant d'elle-même le monde des corps et des esprits, et les faisant rentrer en soi, de telle sorte que l'émanation de même que le retrait ne sont que l'effet continu d'une même loi logique.

Par là se révèle aussi la source la plus intime de la dialectique de Hegel ; Schelling avait repris la conception fondamentale de Spinosa : Dieu est l'universel, la substance du monde, la raison universelle, sauf qu'il ne le considère pas comme une pure et immobile substance, mais comme un éternel *processus*. D'après cela, Dieu (l'universel) n'est point, si ce n'est dans les choses, n'a point en lui-même une existence séparée de celles-ci; il est seulement en tant qu'il est *les choses*. En

(1) Dans le flux et reflux éternel de la vie,
Dans le flux des révolutions je monte et je descends.
Tour à tour soufflent et la vie et la mort.
Je suis l'océan éternel,
Le mouvement perpétuel,
Le foyer ardent de la vie,

sens inverse, les êtres particuliers n'ont de leur côté aucun être propre, étant uniquement le procès de la raison universelle, c'est-à-dire un flux et reflux permanent de l'être universel, se traduisant par une loi constante *de pose et de suppression*. Dieu a uniquement l'être des choses et les choses l'être de Dieu. Le général est le particulier, et le particulier est le général (1). Toute existence et vie individuelle apparaît donc comme une négation, savoir, comme suppression et limitation de la substance universelle (de l'âme du monde, de la vie du monde). Elle doit donc être supprimée à son tour, rentrer dans cette vie universelle. La douleur, en toute vie individuelle, est une violence faite à la vie universelle, et la réconciliation est justement sa rentrée dans cette dernière, sa cessation comme vie individuelle. Le Dieu, personnel créateur, ne pose pas seulement ses créatures mais il les conserve aussi; elles ont à son égard une vraie *positivité* parce qu'il n'a pas besoin de leur suppression pour être. Le Dieu des panthéistes n'a son être que dans les choses; pour ne pas le perdre en elles, il doit le leur reprendre, elles sont pour lui une négation de lui-même; il ne peut leur accorder que l'existence d'un moment (à prendre ce mot dans sa double signification) et nulle existence durable. Autrement, elles sont et Dieu a cessé d'être. C'est donc là aussi pour Hegel la vue fondamentale, la loi qui lui sert de point de départ. Sa tâche, c'est de la rendre compréhensible, d'en démontrer le caractère nécessaire ou absolu, ce que n'a point

(1) Schelling se rallie donc également au principe posé par Spinosa, *omnis determinatio est negatio*; toute détermination, tout *particulier* est limité, tandis que Dieu doit être l'illimité. Les êtres particulier comme étant les déterminations de Dieu sont sans doute aussi en réalité une limitation correspondante de Dieu; mais étant tous ensemble et chacun à leur tour constamment supprimés par l'absorption dans le général, ils ne sont que des manifestations, que des produits du *processus*. Le général, à travers lequel s'accomplit le *processus*, créateur du monde, étant l'unique existence réelle, permanente, est par suite en lui-même déterminé et limité, tout en demeurant l'infini, l'illimité. Cela s'appelle, surtout dans la suite chez Hegel, l'infinité positive, à la différence de l'infini négatif ou simple, qui exclut et nie *à priori* le fini (ou la finité). Cet infini positif engendre plutôt et développe le fini, mais le fait rentrer éternellement en lui-même.

fait à son sens Schelling, qui l'a admise d'une manière trop arbitraire et sans preuve suffisante. Schelling, en effet, conçoit *à priori* et pose immédiatement que le tout-être se nie dans le particulier et, supprimant celui-ci, revient ou rentre en soi; c'est ce qu'il appelle l'unité du général et du particulier. Il admet semblablement que la substance universelle (Dieu) est à la fois le réel et l'idéal, l'unité du réel et de l'idéal. Pour tout cela, Schelling n'a d'autre démonstration que celle qu'il tire de la contemplation même de l'univers, à laquelle il en appelle uniquement, sans recourir à aucune analyse ou déduction logique. A cela se rapporte le mot bien connu de Hegel : que l'esprit apparaît chez Schelling comme faisant explosion, à l'instar de la décharge d'une arme à feu. Aussi Hegel s'impose-t-il la tâche de démontrer que le même résultat doit s'obtenir par la voie logique, comme étant nécessaire, ne saurait être posé *à priori* comme un axiome ou dépendre d'un don spécial d'intuition philosophique, et qu'on y arrive uniquement par la science. Dans ce but, il fallait trouver une méthode pour l'application de ce système commun à Spinosa et à Schelling; il est ainsi amené à inventer une logique nouvelle, opposée à celle qui avait prévalu, pour être l'instrument de cette méthode. Voilà au fond tout ce qu'est sa dialectique : La logique reposait jusque-là sur le principe de la contradiction, sur ce principe que deux opposés s'excluent mutuellement; ainsi s'explique justement comment elle était le contre-poids de la méthode spéculative en question. Avec elle, en effet, le général ne saurait être le particulier, le particulier le général, l'idéal n'est pas le réel, Dieu n'est pas les choses, les choses ne sont pas Dieu. C'est l'inverse qu'il faut par suite faire désormais prévaloir. Le vrai logique doit plutôt reposer sur le principe de l'unité des contraires pour que la substance universelle du monde, ainsi que le demande cette nouvelle vue de l'univers, puisse être elle-même les choses particulières, et après avoir posé celles-ci, les retirer à son tour en elle. La loi logique doit se réduire uniquement à ce que toute représentation (toute thèse logique) soit en même temps son opposé et une troisième, dans laquelle elle supprime en elle, à son tour, cet opposé. La méthode dialectique de

Hegel n'est pas évidemment obtenue par la vraie logique. Il ne serait venu à l'idée de personne de soutenir, par une semblable voie, que la vérité est justement dans la contradiction. Cette méthode est sortie naturellement de la contemplation panthéistique du monde à la manière de celle de Schelling, laquelle s'impose à Hegel ; et elle n'a d'autre mobile que celui de faire comprendre comment le tout-être peut être en même temps le particulier, l'infini le fini, bref comment la puissance impersonnelle du monde (en soi indéterminée) peut être les choses, sans cesser d'être elle-même. Sur ce fondement, et dans ce but, Hegel a construit sa dialectique, en l'appropriant justement à cette contemplation panthéistique qu'il tient *à priori* pour l'unique vraie, et puisant dans celle-ci les bases de sa certitude. Mais une fois qu'il l'a mise ainsi en œuvre, il est naturel qu'elle prenne tout de suite pour lui le caractère d'une loi logique suprême et absolue ; car elle doit en vérité apparaître avec ce caractère, pour pouvoir servir de fondement, comme vraie logique, à cette contemplation universelle du monde. Aussi ne l'emploie-t-il pas uniquement pour une semblable vue d'ensemble des harmonies de l'univers, mais encore pour se rendre compte de tout être particulier. Dans son système, c'est la méthode qui détermine tout, de telle sorte que désormais il est impossible d'obtenir le moindre résultat, d'en démontrer la vérité et de le tenir pour définitivement acquis à la science, sans l'emploi de cette méthode dialectique (1).

D'après cela on peut comprendre combien il serait illusoire de vouloir trouver dans la philosophie de Hegel la présupposition d'un Dieu personnel *transcendant*, ou du moins de vouloir en écarter la négation d'un Dieu semblable. On peut disputer à ce sujet sur le sens de quelques passages, Hegel ayant été sur ce point très-réservé, très-prudent dans son langage ; mais le système tout entier se réfère et vise à ce point unique de rendre le monde compréhensible sans l'admission du Dieu *transcendant ;* il n'a pas d'autre signification ou valeur, et son pivot, la méthode dialectique proprement dite est uniquement appropriée à ce but et n'a plus de sens ou d'objet avec la sup-

(1) Comparez Hegel, *Histoire de la philosophie.* 3e vol., p. 682 et 683.

position d'un Dieu personnel. Car que celui-ci soit présupposé, et le général (soi-disant Dieu) n'est plus son opposé ou *les êtres particuliers*, mais il reste pleinement indépendant d'eux, ne passant naturellement par suite jamais en eux ; l'infini n'est pas le fini, mais bien au delà de ce dernier, etc.

Quoique la dialectique eût été faite uniquement pour servir de fondement à la contemplation panthéistique du monde (celle de Schelling et Spinosa), cette contemplation n'en est pas moins essentiellement modifiée par l'application de la méthode en question. Le caractère panthéiste, sans doute, reste le même, mais ce qui change, c'est au fond le rapport entre la puissance qui forme le monde et ses produits. Alors que Hegel entreprit d'obtenir par la voie logique le mode fondamental de la contemplation de Schelling en l'amenant à se fondre dans de pures *déterminations idéales*, il supprima en elle l'élément réel. D'après Schelling, le principe du monde est à son origine à la fois *réel et idéal*, et l'univers a d'ores et déjà sa cause finale unique, sa raison d'être dans l'unité de la nature et de la pensée, que dis-je, le réel apparaît comme le premier facteur (*primus*), qui est seulement rendu transparent et trouve sa pleine clarté dans l'idéal. Chez Hegel, au contraire, le principe du monde est la pure pensée, et c'est justement cette pensée pure qui est la raison d'être, le support de l'univers. D'après Schelling, l'action de ce principe est également réelle par suite du concours simultané et mutuel des puissances, tandis qu'elle est purement logique chez Hegel. Ici les êtres particuliers s'obtiennent alors que la puissance réelle opérante soumet en même temps pleinement son produit à la puissance idéale, là, en vertu du pur accomplissement de la loi logique. Le système de Schelling part donc uniquement de l'identité *à priori* des opposés déterminés en question, de l'unité de la puissance du monde et de son indivisibilité, de l'unité de la nature et de l'esprit ; le système de Hegel, au contraire, du principe abstrait que les opposés ou contraires se résolvent finalement en l'unité.

Avec Hegel le rationalisme a donc atteint son apogée et est parachevé. Il ne retient absolument comme premier principe que la pensée, laquelle bien plus reste l'unique réalité. En

dehors d'elle plus de monde réel reconnu comme chez Kant, plus de sujet pensant comme chez Fichte, plus de nature première réelle de l'absolu comme chez Schelling. Du reste, dans les systèmes précédents, ce premier principe, la pensée, est par lui-même un multiple, en tant que les déterminations particulières de celle-ci ne sont pas une suite nécessaire inhérente à tel point de départ donné. On peut, par exemple, poser cette question : Pourquoi ai-je non-seulement la détermination de la quantité, mais encore celle de la qualité, celle de la limite, du devenir, de l'un, du multiple? Si la pensée veut complétement s'abstraire de tout ce dont elle peut faire abstraction, elle doit aussi se détacher non-seulement de la personne du penseur, mais même de ses propres catégories déterminées. Car il y aurait en vérité possibilité de concevoir encore une pensée qui justement n'aurait pas en soi telle ou telle catégorie (par exemple, celle de mesure, de forme, de visibilité, telle ou telle autre) ; aucune d'elles n'est donc nécessaire *à priori* à la pensée. Si cette dernière s'affranchit ainsi de tout contenu, qu'elle fasse en quelque sorte pleinement le vide en elle, il ne reste qu'une chose, sa *pure fonction* de penser, le procédé logique, c'est-à-dire l'analyse (l'opposition réciproque) et la liaison. Le procédé dialectique de Hegel n'implique pas autre chose. Ces deux abstraits de l'activité de l'entendement, l'opposition et la liaison sont le point de départ du système et l'unique pierre angulaire de sa construction. Car on ne saurait dire que chez lui qui que ce soit ou quoi que ce soit affecte cette forme de la raison inhérente à la distinction des opposés et à leur union et ait produit ainsi le monde. Ce n'est point l'idée, la pure pensée complète; car celle-ci n'est elle-même qu'un produit de l'application de la méthode en question. N'est-ce pas en un sens l'être vide ou le néant? C'est donc évidemment le pur mouvement dialectique lui-même qui opère tout, et au lieu de dire : la logique est Dieu, Hegel eût pu encore plus justement dire : *la loi logique des trois moments de l'évolution dialectique est Dieu.* Aussi tout dans le système, envisagé d'un point de vue d'ensemble, présente-t-il l'apparence de la nécessité logique; l'accident, la déraison ou l'anomalie elle-même ne sont que des formes nécessaires de la

raison, ce qui équivaut à dire rationnelles. D'après la loi de l'opposition, la pensée nécessaire ou l'idée de nécessité doit s'opposer d'abord à elle-même, comme accident fortuit ou anomalie. L'univers tout entier apparaît ici fait des déterminations de la pensée, sans autre addition, et de même manière chaque chose est à son tour susceptible de se résoudre dans la détermination idéale la plus vide de l'être. C'est en cela que consiste la perfection, le couronnement du système, et le caractère complet de la définition poussée à ses extrêmes limites de développement, comme l'exige le rationalisme (1). Hegel proteste sans doute contre toutes les définitions, mais en vérité c'est uniquement contre celles présentées sous d'autres modes que le sien, et par suite restant incomplètes. Il ne saurait reconnaître la justesse de la définition qu'autant qu'une idée ou chose quelconque se réduise progressivement par le mouvement dialectique jusqu'au pur néant, d'après le rigorisme d'une équation mathématique. De ce genre est, par exemple, la définition suivante du non-droit : 1° Le non-droit est adéquat au moment dialectique du droit (mouvement d'opposition). 2° Le droit est adéquat au moment spéculatif (mouvement de liaison) de la volonté de l'individu et de la substance. 3° La volonté réalise le moment spéculatif du sentiment et de la pensée. 4° L'individu réalise le moment spéculatif de la logique et de la nature. 5° La *substance est l'être*, et ainsi de suite jusqu'à ce que finalement, dans toutes les définitions ci-dessus, l'être pur réapparaisse également. Tout est dès lors réduit à ses éléments jusqu'à l'être et aux déterminations; et ces éléments simples sont justement ici le moment dialectique et le moment spéculatif; voilà les conditions de la vraie définition (2).

Hegel s'est pleinement pénétré, et comme nul autre ne l'a fait avant lui, des nécessités de la méthode rationaliste à

(1) Voyez plus haut : IIIe livre, 1re section.

(2) Une philosophie chrétienne devrait ainsi également tout ramener à la volonté de Dieu. Seulement d'une part, ce serait le Créateur pleinement conscient de lui-même qui, au lieu de l'être pur, apparaîtrait comme dernier terme. D'autre part, la volonté de Dieu est telle, qu'il pourrait vouloir ici telle chose, là telle autre, tandis que la loi du mouvement dialectique est toujours uniforme.

laquelle il reste inébranlablement fidèle sans jamais faire violence à la règle. Il peut faire comprendre aussi, d'un autre côté, comment le rationalisme, pour être pleinement conséquent, conduit inévitablement à ce terme que la richesse infinie de la vie apparaisse comme l'éternel retour d'une seule et même forme logique. Ce système comporte donc aussi un côté qui ouvre le plus souvent la porte à l'arbitraire, aux extrêmes raffinements de la subtilité, bien qu'il se prétende en possession d'une objectivité absolue, autrement dit d'une méthode absolument impartiale, comme peut s'en convaincre quiconque ouvre un livre de cette Ecole. Qui, comme Hegel, le fait ressortir avec emphase en parlant de lui-même, s'attache uniquement à la chose elle-même et au développement propre de celle-ci devrait presque ne rencontrer aucune difficulté d'être compris de ceux-là mêmes qui ne connaissent pas sa méthode. Car la chose elle-même qu'il traite ne saurait en vérité être pleinement étrangère à ceux qui ont d'ailleurs quelque intelligence et instruction. Mais comme dans le fait Hegel ne sait rien de l'essence même des choses et leur donne uniquement un cadre logique de sa pure invention, il est naturel qu'un autre homme qui ne connaît pas ce cadre ou la formule donnée ne comprenne absolument rien de ce que dit le savant. Au contraire, qui est au courant de la formule n'apprend le plus souvent rien de nouveau, mais il est réduit au rôle de qui doit déchiffrer une lettre écrite en chiffres et dont il peut lire le contenu avec la connaissance de la clé. Pour couvrir cette monotonie et ce manque intérieur de vie, on emploie habituellement dans l'exposition les expressions et dénominations les plus exagérées ou anormales attribuant même à ce qui est privé d'intelligence, à de pures abstractions, tout ce qu'on dirait de l'être vivant, tel que le sentiment et ce qui l'accompagne, comme l'approbation, le blâme, voire même l'indignation, genre qui chez les disciples de Hegel est poussé naturellement jusqu'au monstrueux le plus rebutant.

CHAPITRE II.

LA PHILOSOPHIE DE DROIT DE HEGEL.

Il est évident que la philosophie de droit chez Hegel doit prendre un caractère tout différent de celui qu'elle a eu dans la période qui va de Grotius à Kant. Avant lui on s'occupait de la question des moyens à prendre pour se conformer à la loi de justice, par cela même qu'on supposait *à priori* que l'on doit accomplir par sa propre activité la volonté supérieure et par suite chercher à la connaître par la réflexion pour s'y conformer. Chez Hegel, au contraire, le Dieu tel que l'implique le mouvement logique de sa dialectique se réalise de soi. Personne n'a plus donc à prendre souci que le juste se fasse. La science se propose uniquement de connaître ce qui a lieu nécessairement et malgré tout. Elle vient après l'action, qui est censée précisément n'être pas libre, au lieu de la précéder : ce qui doit être (le rationnel, le nécessaire) est. L'unique tâche est de le comprendre comme nécessaire. C'est là l'objet que doit se proposer le rationalisme objectif, comme on l'a déjà montré plus haut en traitant du spinosisme, et qui se traduit dans ce fameux adage : « Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel. »

Le cercle qu'embrasse la philosophie de droit ou le droit naturel et politique de Hegel ne se restreint pas, comme le nom semble l'indiquer, au droit et à l'Etat ; mais il est beaucoup plus vaste comprenant le monde moral tout entier, droit, morale, Etat, histoire universelle. Le trait commun à toutes ces sphères, mesurées par le même cercle, c'est que les diverses déterminations rationnelles découlant de la même nécessité logique ou loi de l'entendement se réalisent néanmoins par l'activité propre des individus.

De même que l'univers émane en somme de la pensée, abstraction faite d'un sujet pensant, c'est-à-dire de la pensée, qui n'étant celle ni de l'homme ni de Dieu est plutôt la pensée dans sa simplicité absolue ou ses pures déterminations telles qu'elles se retrouvent dans notre esprit ; de même aussi le

monde moral procède de la volonté, abstraction faite d'un sujet, non de la volonté humaine comme chez Rousseau, ni de la volonté divine comme au point de vue chrétien, mais de la volonté simple impliquant les purs moments de la volonté qui se retrouvent dans tout vouloir, de la volonté prise comme idée. D'après cela, le droit, la morale, l'Etat, toutes les prescriptions et institutions éthiques n'ont d'autre fondement et d'autre but que de réaliser cette volonté sans sujet actif, impersonnelle; ils n'ont en outre aucun autre contenu que les purs moments (logiques) qui se trouvent dans tout vouloir et desquels se tire justement par voie d'abstraction l'idée de la volonté. Jusque-là et à partir de Grotius, le droit avait été fondé sur la volonté de l'individu; Hegel le fonde sur ce qu'il nomme la *volonté objective*. Mais celle-ci n'est point vraiment une volonté objective, la volonté actuelle d'une puissance supérieure à l'homme; elle n'est rien autre que l'abstraction de la volonté propre de l'individu humain. C'est donc le mécanisme de la volonté analysé dans ses moments qui doit servir de base à l'édifice du monde moral. La méthode de Hegel consiste donc ici uniquement à faire voir le fonctionnement de ce mécanisme (formalisme) de la volonté, c'est-à-dire en faisant abstraction des résolutions particulières, et transférant dès lors sans coup férir ce qui est ici obtenu aux institutions éthiques par voie de parallélisme ou d'analogie.

Si nous considérons ainsi le vouloir, abstraction faite de toutes les résolutions particulières, c'est-à-dire l'acte pur de la volonté inhérent à toute détermination, il contient d'après Hegel les moments suivants que chacun peut vérifier par sa propre expérience.

1° Le moi, détaché abstractivement de tout contenu possible, se pose comme un pur moi, comme faculté absolue, pouvoir absolu; c'est ce qu'on appelle le moment de la généralité. Il ne faut pas perdre de vue que Hegel n'entend pas encore ici par le moi le moi d'un individu, la pleine conscience de soi; mais c'est pour lui l'idée, la puisssance impersonnelle du monde qui se pose justement ici dans l'individu comme pouvoir absolu, comme faculté encore absolument vide de contenu.

2° Ce moi général indéterminé pose en regard de soi et comme son opposé un contenu déterminé, un objet, en d'autres termes, mobile, penchant, but, motif, ce qui est le moment de l'individualisation; mais il ne s'ensuit nullement encore qu'il fasse tel ou tel choix. Il se présente à lui seulement un contenu et un objet donné; il est par là poussé à prendre une résolution déterminée, et cette résolution, à qui est censé servir de base non le moi individuel, mais le moi général des panthéistes, est justement représentée comme une action, une pose du moi lui-même.

3° Il se décide : c'est l'unité des deux moments en question : car le moi, en prenant la résolution déterminée, détache en quelque sorte par le choix un particulier de la possibilité infinie, et a conscience en même temps que lui-même n'en est pas moins pour cela toujours ce même pouvoir général. Avec la résolution, le moi général (l'idée) s'est donc posé comme individu, comme le moi de l'auteur de la résolution (comme si ce pouvoir général n'était pas aussi déjà un pouvoir de l'individu (1).

Par les trois fonctions en question l'idée de la volonté est purement réalisée comme volonté d'un homme, comme acte personnel de la volonté, et par suite uniquement comme cadre uniforme pour un contenu multiple et passager d'actes innombrables de volonté personnelle de ce genre, bons ou mauvais. L'idée de volonté, doit d'un autre côté, se réaliser comme idée pure de volonté dans une existence durable objective, de telle sorte que les trois fonctions inhérentes à sa réalisation soient en même temps son contenu, son unique contenu. Cela s'opère par la construction de l'ordre moral, qui présente à l'analyse ces trois moments : le droit (droit abstrait

(1) Comparez le 2e volume de cet ouvrage, I, § 39, p. 117. C'est dans le déroulement de ces trois phases de la volonté que consiste ainsi, d'après Hegel, « *l'essence de la liberté, la liberté concrète*, » nous la nommerions plutôt justement libérté abstraite. — Hegel fait en effet complétement abstraction de la question de savoir comment il se fait que tel individu A prend telle résolution déterminée M, tandis que tel autre B prend telle autre résolution N. Il suffit que quelque chose soit en somme voulu (formalisme de la volonté) pour qu'il y ait pour lui liberté concrète.

ou le droit de la personnalité), c'est-à-dire propriété et contrat, ensuite la moralité, c'est-à-dire les prescriptions morales qui s'adressent à l'homme individuel (bonheur, fidélité, amour du prochain, le bien comme but et comme mobile) enfin l'éthique. Hegel entend par là les biens durables, rapports réguliers, communauté humaine, famille, société civile, Etat et la marche progressive de la civilisation dont l'histoire témoigne. Ces trois grandes lois qui régissent le monde moral (droit, morale et éthique) dans le sens où ils viennent d'être définis, ne sont au fond et à les interroger dans leur véritable essence que les trois moments dont il vient d'être parlé de la fonction de la volonté. En effet dans le droit abstrait, la propriété se réalise le moment du pur pouvoir, de ce facultatif général d'où la détermination est encore pleinement absente; car la propriété, à la prendre comme droit, n'a d'autre objet que de pouvoir tout s'approprier, de ne vouloir et de ne poursuivre rien de déterminé, mais s'entend de la pure faculté pour elle-même (comme le fait le moi, avant qu'il ait rencontré un stimulant quelconque pour agir). Aussi Hegel ne reconnaît-il pas du tout l'utilité de la satisfaction comme moment essentiel de la propriété (car ce serait déjà un but déterminé). Il ne tient pour tel que le pouvoir (la faculté); dans la moralité se réalise le deuxième moment, dans lequel la volonté (autrement dit la volonté impersonnelle érigée en puissance du monde); s'oppose un objet ou contenu (le penchant, le mobile dont il a été question plus haut devient ici l'utilité, le bien, le bonheur); mais il n'y a nulle part encore *l'idée d'un tout achevé*, celle de condition à remplir et partant de ce qui constitue le devoir. L'existence de la *condition* non de son accomplissement répond assez complétement à ce deuxième moment de l'idée de volonté, et l'essence de la morale est donc simplement le devoir et la possibilité accidentelle de l'accomplir. Il est fait appel à un pur *déterminé quelconque* par opposition à ce pouvoir général indéterminé et exclusif de toute détermination. Dans l'éthique, autrement dit *les institutions sociales*, se réalise le troisième moment. Car la famille, la société civile et l'Etat sont non-seulement des besoins et des buts, mais des institutions permanentes, des existences tou-

jours réelles, des déterminations éthiques passant ainsi à l'état de nature, d'existence extérieure, se réalisant dans le monde actuel. L'essence de ces institutions ne réside donc pas non plus dans l'accomplissement de leur fin supérieure (le libre sacrifice et dévouement); elle se trouve plutôt tout entière dans leur existence elle-même indépendante du choix de l'individu.

Voilà en principe la manière dont Hegel conçoit les bases du monde moral. Ces trois sphères, la famille, la société civile et l'Etat qu'il établit sur de semblables bases fournissent nécessairement encore pour l'intelligence de leur développement un autre fil conducteur. Le droit (dans le sens plus large dont il a été parlé ou le monde moral) y est en effet volonté substantielle (règle de la pensée, nécessité logique) — laquelle passe à l'existence par le moyen de la volonté subjective (les hommes). Il y a donc une double évolution qui s'opère dans les trois sphères en question, en ce sens que d'abord l'idée de volonté se dégage comme fonction de la résolution en même temps que se dégage aussi en elle le rapport de la volonté substantielle et subjective. Elles contiennent l'unité (le caractère indistinct) de la volonté substantielle et de la volonté subjective, ensuite leur état de séparation ou d'opposition, finalement l'état où elles se posent comme distinctes et néanmoins unies.

Dans le droit abstrait (droit privé), subsiste l'unité, l'état où ces volontés ne se distinguent pas l'une de l'autre. Car la volonté substantielle (la loi) veut ici d'ores et déjà uniquement ce que veut la volonté subjective. Ce que l'individu veut par rapport à ses membres, à sa propriété, à la satisfaction de ses besoins est par cela même érigé en loi. L'éthique confirme ici la volonté de l'individu qui veut uniquement pour soi à l'exclusion de tout autre.

La moralité est la scission de la volonté substantielle et subjective. La première (la morale) impose ici le sacrifice de la volonté subjective, et ce qui est imposé (comme un non-moi extérieur) s'oppose à l'individu. La moralité fait ainsi l'opposé du droit. Là, en effet, le général, le nécessaire et la volonté de l'individu sont d'accord, ici, au contraire, en opposition.

Le crime est sans doute aussi par lui-même l'opposé du droit, mais non aussi *complétement que l'est la moralité* (*sic* !) Car, dans le premier cas, c'est uniquement une volonté individuelle qui se met en conflit avec le général, dans le deuxième cas, c'est l'idée même de la volonté individuelle qui apparaît comme étant en lutte avec le général. Dans le crime, l'antagonisme entre la loi et l'individu est par suite accidentel, contingent ; dans la moralité c'est un antagonisme permanent ou de principe. C'est justement pour cela que le droit est lui aussi la moralité. Car je ne peux, d'après la loi dialectique, avoir la conception *de l'unité de ces deux moments* (volonté substantielle et volonté subjective), sans exclure en même temps leur opposition et sans avoir par suite en même temps présente à ma pensée cette opposition, laquelle, comme nous l'avons montré, ne saurait se concevoir si ce n'est dans son rapport avec l'idée de la moralité.

L'éthique (famille, *Etat*, etc.) est la distinction de ces deux moments et leur unité en même temps. La famille et l'Etat s'imposent à l'individu et lui assurent en même temps protection et satisfaction (sont à la fois pour lui devoir et droit). Elles s'élèvent en face des individus comme sphères de l'ordre moral subsistant en dehors d'eux et ne sont néanmoins en même temps réalisées que par eux et en eux, n'étant que des formes de la collectivité. L'idée de l'Etat et de la famille implique par elle-même celle des individus ; et de l'autre côté, ceux-ci reconnaissent que ce n'est point en eux la personnalité elle-même qui constitue le fond le plus intime de leur être, mais bien la substance, la pensée impersonnelle, la nécessité logique laquelle aboutit à l'Etat (1). Dans l'Etat, la loi est donc à la fois dépendante du choix, c'est-à-dire de son observation libre et volontaire par les hommes, et néanmoins elle a aussi une existence indépendante de leur choix. Elle continue à subsister comme règle en dépit des infractions qu'ils peuvent

(1) *Encyclopédie*, § 514. — Il n'y a que le philosophe qui possède sans doute en pleine clarté l'idée de n'être au fond que la substance ; mais tout homme n'en est-il pas pénétré, le sentiment qu'il a de la nécessité d'obéir ne se fondant justement que sur cette idée?

commettre. La moralité est donc le moment ou terme souverain de la loi éthique. Celle-ci n'est plus une pure tâche à remplir mais qui doit être d'ores et déjà accomplie. Devoir et être coïncident ici. Le même *processus* logique qui forme cet édifice du monde moral, se répète nécessairement à chaque degré. C'est ainsi que le droit (abstrait) est aussi son contraire, le non-droit et le crime, et l'unité du droit et de son opposé est la peine. La moralité est la famille, laquelle a son opposé dans la pluralité des familles, la société civile, et leur unité est l'Etat. L'Etat se pose d'abord immédiatement comme Etat, organisation intérieure ; il se pose de suite après vis-à-vis d'autres Etats et se trouve en relation avec eux (droit public externe) ; il se pose finalement comme unité de l'Etat et de plusieurs autres Etats (c'est-à-dire comme embrassant tous les Etats, toutes les nationalités) , (esprit du monde). Celui-ci déroule à son tour dans le *processus* dialectique ses phases, c'est l'histoire universelle. Ainsi surgissent quatre empires universels : Le premier est l'empire oriental qui est comme la phase de la volonté substantielle, celle où la volonté surhumaine (Dieu), règne uniquement, et où l'homme (volonté subjective) ne se reconnaissant aucun droit, s'abandonne pleinement à la merci de cette volonté surhumaine, tandis que cette dernière n'a ni un véritable contenu, ni sa sanction ou ses moyens de réalisation dans l'ordre terrestre. L'empire grec fait faire un grand pas vers la séparation entre les deux volontés et en rapproche le plus. Ici, la volonté subjective se détache déjà de la volonté substantielle pour conquérir une existence propre et s'en assurer les droits, tout en se soumettant encore pleinement à cette volonté et se rapportant partout à elle uniquement. C'est en cela que consiste la tendance vers l'idéal, le caractère harmonique du monde grec. L'empire romain réalise la scission absolue entre la volonté subjective (les plébéiens) et la volonté substantielle (les patriciens répondant à la caste des prêtres en Orient). Ceux-ci, représentant cette dernière volonté, s'attachent uniquement à la religion donnée et au régime des castes, à raison de leur consécration supérieure, et tiennent, par suite, leur cœur fermé à tout sentiment de compassion pour l'homme et ses besoins, tandis

que les plébéiens revendiquent purement le droit de satisfaire à leurs besoins personnels et font valoir ce droit sans s'inquiéter d'une loi supérieure. Les deux mouvements de la volonté se réalisent ainsi aveuglément, ou d'une manière inconsciente, et arrivés à leur extrême séparation et opposition dans l'histoire romaine, ils font le malheur du monde qui appelle leur réconciliation dans le christianisme. Ce n'est donc pas le conflit entre le devoir et la volonté, lequel se poursuit à travers l'histoire de tous les peuples, ce n'est pas le péché et ses suites, la douleur et la mort, etc., qui impliquent le besoin d'une réconciliation avec Dieu, mais bien l'opposition entre les deux moments de la volonté, l'ordre objectif du droit et la revendication par l'individu de ses droits, telle qu'on la voit se manifester dans l'histoire et la constitution romaine. Pour cette réconciliation, les Juifs sont le peuple tenu en réserve, et elle est opérée alors que le Christ, comme Homme-Dieu, unit en lui les deux moments de la volonté substantielle et de la volonté subjective. Mais l'idée du christianisme ou de cette réconciliation n'est réalisée objectivement que dans le quatrième empire, l'*empire germanique*. Ici, en effet, le caractère d'objectivité supérieure de l'Etat et de la constitution, s'unissant à cet ensemble harmonieux de règles rationnelles leur servant de base, s'accorde pleinement avec la liberté subjective et la reconnaissance du droit dans leur plus haute expression, et cet accord trouve son suprême couronnement dans le développement politique des constitutions modernes (le régime constitutionnel). C'est, en effet, dans le mode de construction de l'ordre social et non dans la sanctification des chrétiens et de la communauté chrétienne ou dans les promesses du monde futur, dans le règne de Dieu au delà de cette vie, qu'il faut voir la vraie réalisation du christianisme.

En ce qui touche spécialement la constitution de l'Etat, le développement dialectique mène de l'idée du pouvoir à la monarchie constitutionnelle. Le pouvoir, en effet, implique d'abord le moment de la *généralité* (donner des règles), le pouvoir législatif, ensuite le moment de la *spécialité* (appliquer ces règles, les étendre aux rapports concrets spéciaux), le pouvoir gouvernemental, enfin l'*unité des deux*, le pouvoir du prince,

qui tient le juste milieu entre les deux. Le pouvoir du prince ne doit intervenir pour rien dans les lois, les mesures adoptées ; il ne s'exerce que pour la résolution définitive à prendre (n'y a-t-il pas ici contradiction, du moins un vague qui se prête au oui et au non en même temps ?). Il représente encore le troisième moment de l'idée de la volonté, la résolution qui suppose déjà préalablement comme autre moment antérieur un contenu de cette volonté (l'instinct, le penchant), et où la volonté se pose comme moi individuel. Aussi ce pouvoir doit-il naturellement se concentrer dans un moi individuel, une personnalité, une unité subjective telle que celle du monarque. Le gouvernement considéré non plus comme unité, mais dans sa totalité complexe, est exercé par la pluralité, autrement dit les fonctionnaires des divers ordres. La puissance législative est représentée activement par le prince qui a le pouvoir absolu de décision, et en même temps par les Etats de la représentation nationale, afin que ce qui en soi est d'un intérêt général et porte un cachet de nécessité soit connu de la même manière, c'est-à-dire reconnu subjectivement comme tel par ceux qui représentent cet intérêt général (la pluralité). Ce moment subjectif est une détermination de l'idée parvenue au *complément de son développement*, et c'est ce qui explique la nécessité de la constitution des Etats de la nation.

CHAPITRE III.

DOCTRINE DE HEGEL ENVISAGÉE SOUS LE RAPPORT LOGIQUE.

Le nerf et la clé du système de Hegel est la dialectique. Celle-ci forme le lien harmonique des êtres, l'unique voie de la vraie connaissance. Ce qui n'est pas connu par le procédé dialectique n'est pas connu dans sa vérité. C'est par ce procédé que s'opère la production réelle des êtres. La question de la vérité de la doctrine de Hegel dépend donc uniquement de cette autre question de savoir si la loi dialectique est la véritable loi logique, si elle est la loi productrice et conservatrice des êtres de l'univers.

Il n'est pas vrai d'abord qu'une idée renferme ou pose en

soi celle qui lui est opposée. Exclure explicitement ou implicitement, ce n'est point poser ; on ne saurait dire que toute idée est en même temps son opposée ou implique l'existence de celle-ci. C'est ainsi que l'infini n'est jamais le fini, et l'existence de l'infini n'implique pas celle du fini. C'est ainsi que le pur être, quoique indéterminé, n'est jamais un pur néant, il est toujours en soi en dépit de sa vacuité, chose posée et appelant son complément ; partant il s'oppose éternellement au néant, et il s'affirme comme son contraire. Même la corrélation entre les idées opposées telles qu'elles sont tout au moins unies l'une à l'autre dans la pensée et s'impliquant mutuellement au moment où elles s'excluent, s'entend uniquement des contradictoires ou contraires, mais non des hétérogènes ; qu'on puisse dire que l'être et le néant, le fini et l'infini, le juste et l'injuste s'appellent en ce sens qu'on ne peut penser à l'un sans penser à l'autre, il n'en est pas de même de la logique et de la nature, du droit et du devoir. Si je me représente, par exemple, la pensée (les rapports logiques en dehors du temps et de l'espace), cette idée n'entraîne pas forcément avec elle celle de l'être corporel.

Le plus grand vide logique de cette dialectique, c'est précisément l'extrême vague dans lequel elle se renferme. Les idées d'antithèse et d'unité, dans lesquelles elle se meut, s'appliquent dans le sens le plus différent. L'antithèse, soi-disant inhérente à toute idée, se rapproche tantôt du contradictoire, tantôt du contraire, tantôt est d'un genre tout autre ; c'est ainsi, par exemple, que l'idée du fini appelle sa contradictoire l'infini, tandis que l'idée de famille n'implique que l'idée de plusieurs familles ou d'une pluralité de familles ; avec le fini on sous-entend l'infini vu qu'on ne peut pas penser à l'un sans penser à l'autre. Le pur être et le néant n'offrent aucune différence à l'esprit vu qu'il ne sert pas plus en dernier résultat d'avoir l'un que l'autre. Pareillement l'unité des deux opposés (moment spéculatif) se produit, de telle sorte que les deux s'unissent tantôt idéalement, tantôt réellement dans un troisième terme ou bien en ce sens que l'un détruit l'autre. Ainsi, par exemple, le devenir comme unité de l'être et du néant supprime le néant en faveur de l'être qui doit sortir

du germe. La peine comme unité ou synthèse du droit et du crime supprime le crime en faveur du droit à rétablir ; au contraire, le pouvoir du prince comme unissant en lui le pouvoir législatif et le pouvoir administratif les conserve tous deux. L'esprit du monde (histoire naturelle), comme unité des différents Etats et des différents génies nationaux, les supprime tous ensemble l'un après l'autre. Le reproche que Hegel fait aux adversaires de s'en tenir à l'unité abstraite au lieu de concevoir un monde concret de l'unité ne l'atteint pas moins lui-même. L'unité des deux opposés (moment dialectique) consiste uniquement en ce que l'un d'eux emporte nécessairement l'idée de l'autre, peu importe de quelle manière ; et l'obtention immédiate de cette unité (moment spéculatif) résulte de ce que les deux se trouvent forcément réunis par la pensée sous un rapport quelconque dans un troisième (1). Comment asseoir la vraie logique sur un terrain aussi mouvant? Une loi logique censée la suprême et l'unique cause première des êtres devrait en soi présenter un caractère de nécessité et d'invariabilité absolue. Autrement l'univers dépendrait de faits purement contingents et de la manière accidentelle dont la loi logique aurait été entendue dans tel ou tel sens. Ce vague de détermination s'explique aussi suffisamment par le motif de création de la dialectique de Hegel. Ce philosophe, on l'a déjà montré, fut amené uniquement à adopter une pareille méthode par le désir de la faire servir d'appui au nouveau point de vue sous lequel Spinosa et Schelling envisageaient le monde, pour obtenir dès lors, par voie de déduction, l'identité du général et du particulier, de l'idéal et du réel. Mais pour atteindre pleinement à ce but et faire que cette identité devienne la loi logique, il fallait l'étendre encore plus et arriver à poser, d'une manière absolue, l'identité des opposés, de manière à en faire la base de toutes les déductions. Hegel est ainsi forcé d'entendre dans les sens les plus

(1) Nul ne contestera que le devenir ne présente une idée distincte, et, en l'analysant, on y trouvera l'idée de l'être, mais en même temps aussi l'idée de l'opposé de l'être, du non-être, de telle sorte que ces deux déterminations concourent d'une manière indivisible à former le troisième terme, le devenir, qu'on peut ainsi définir l'unité de l'être et du non-être.

divers et les plus indéterminés cette loi de l'unité des opposés pour pouvoir faire rentrer dans le même cadre les idées et les êtres.

Si cette dialectique est en soi trompeuse, elle ne l'est pas moins par rapport à ses résultats. Son impuissance éclate de la manière la plus évidente pour donner à la méthode rationaliste son dernier complément. Le simple procédé de l'antithèse et de la synthèse ne saurait fournir que ce qui est déjà obtenu d'ailleurs, ce terme opposé auquel l'autre doit se relier. La nature, par exemple, est, d'après Hegel, l'idée (la pensée pure) dédoublée, c'est-à-dire manifestée sous l'autre forme de l'être. La nature est donc bien autre que la pure pensée, et si elle est néanmoins en réalité uniquement la pensée, elle l'est sous une forme autre que celle propre à la pensée, sous une forme qui en est l'opposé. Mais l'opposé de la pensée n'est pas pour cela toujours nature. Ce qui le fait nature, c'est le concret de l'existence qui forme justement l'opposé de la pensée pure, de l'idée pure, par exemple du temps et de l'espace, laquelle n'est ni le temps ni l'espace. Toute existence concrète ne saurait donc être ni le postulat logique de son opposé, ni elle n'est purement l'opposé de cet autre. Dans l'homme qui, d'après Hegel, est l'unité de la nature et de la logique, la nature et les déterminations logiques sont bien indissolublement liées ; l'idée de l'homme, si on l'analyse, ne subsiste pas sans ces deux éléments. Mais l'union combinée des déterminations logiques et de la nature reliées en un tout n'est pas à elle seule suffisante pour former l'homme (ainsi que le conclut Hegel). De ces deux éléments et de la nécessité de leur concours ne sortira pas encore immédiatement l'homme. Le concret de l'homme, ce qui le fait tel, la conscience de soi, la personnalité restent en dehors de toute donnée antécédente et de la règle dialectique. Nature, esprit, tout ce qui constitue l'homme n'est donc pas obtenu, ainsi qu'on le prétend, par le pur procédé logique qui n'emprunte rien du dehors. Dès le premier pas, le système est ainsi ébranlé en ce qui concerne le devenir. Celui-ci n'est pas simplement une détermination logique commune de l'être et du non-être ; c'est un mouvement propre, une activité positive inhérente au passage

continu du non-être à l'être, dont rien ne se trouve dans l'idée de l'un et de l'autre. Leur union dans un troisième terme ne suit donc pas nécessairement de la logique. Je pourrais m'en tenir à l'être pur et au néant pur, me borner à voir qu'ils se suppriment mutuellement et affirmer toujours qu'ils s'équivalent. A quoi bon, dès lors, un troisième terme? Le troisième moment n'est logiquement nécessaire que le devenir étant donné, et parce qu'il y a des hommes; d'où ce serait une honte pour le procédé logique de ne pas se rendre adéquat à la réalité. On obtient ainsi un nouveau terme positif répondant à son rapport avec les déterminations premières ou déjà données, bien qu'il ne soit impliqué nullement par ce rapport. Ce terme apparaît ainsi comme le produit de la méthode dialectique, qui ne pouvait par elle-même l'engendrer, mais en conformité de sa loi opérer un rapprochement entre lui et les deux opposés. Et voilà précisément en quoi consiste le côté sophistique du système, l'abus de la méthode purement rationnelle que nous relevons plus haut, mais seulement sous une forme particulière. La démonstration est toujours plus difficile, et la lacune se fait sentir plutôt au dernier terme qu'au premier. C'est par une chaîne ainsi continue d'empiétements sur le terrain logique, de transition abusive de l'idée à la réalité, que se constitue ainsi ce système prodigieux d'après lequel la pensée s'élève du plus humble point de départ, de ses commencements les plus vides aux formations les plus sublimes, aux plus riches contenus, à ce qu'on appelle volonté et acte, sentiment et amour.

D'après le procédé dialectique, la négation de la négation, voilà la source, la cause première de tout, la clé mystérieuse de la création. Mais la négation de la négation ne pourra jamais produire quelque chose, s'il n'y a pas préalablement pose d'un véritable terme qui était dès l'abord nié, et le pur être-néant ne saurait être un terme de ce genre. Avoir sa négation et la supprimer ne fait qu'ajouter à l'Etre, en élargir les limites; mais cela présuppose l'existence elle-même.

La foi est plus énergique après qu'on a surmonté les doutes; la santé plus florissante après qu'on a triomphé d'une maladie. Mais que pourrait être la foi après le doute si elle n'eût psa

été, déjà avant, quelque chose de pleinement déterminé en soi, si elle eût besoin du doute pour exister et non pas seulement pour devenir plus forte? Que le premier être donné (un être éminemment réel et achevé) pose volontairement sa négation et qu'il la surmonte en produisant du nouveau par sa puissance créatrice, on s'explique très-bien dès lors la formation du monde. Mais si la synthèse doit être telle, que son produit soit impliqué nécessairement par ce qui précède, c'est-à-dire si elle doit rester en même temps analyse, elle ne saurait dès lors rien produire de réel.

Si donc la dialectique de Hegel est hors d'état de répondre à sa prétention de fournir les existences réelles, elle est encore moins à même d'opérer la manière multiple dont elles s'enchaînent et se lient dans le monde réel. Une loi de la pensée, comme la loi dialectique, est-elle considérée comme l'unique facteur des êtres? elle a forcément toute l'inflexibilité de la loi géométrique, les êtres ne peuvent être envisagés que sous le rapport impliqué par le lien logique. La richesse des rapports que les êtres vivants soutiennent sous tant d'aspects multiples, cet ensemble de liens, par lequel ils se touchent et se tiennent les uns aux autres, sont perdus pour la science. Une semblable inflexibilité ne permet pas de voir dans quel rapport immédiat une production qui n'est qu'ultérieure, s'il faut tenir compte des degrés intermédiaires franchis, peut se trouver avec le produit antérieur, ou même les relier en un tout. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à la manière dont Hegel procède lui-même. Dans la première partie s'obtient le rapport de cause à effet, l'enchaînement des événements s'engendrant nécessairement les uns les autres (1); dans la dernière partie, tous les événements apparaissent comme les suites logiques de la loi d'évolution de l'histoire universelle. Comment se fait-il que le rapport logique et le rapport de cause à effet fournissent le même produit? L'idée du beau demande par exemple que les Grecs, qui en sont les représentants, se divisent en diverses races (2). Comment se

(1) *Encyclopédie*, § 143.
(2) *Droit naturel*, § 356.

fait-il donc que les premières familles indigènes en se propageant ainsi que les émigrations déterminées par des besoins matériels et la force des événements, réalisant à point nommé les exigences de la loi de causalité, aient justement produit, par cette nation des Grecs, la multiplicité voulue de races? Ou bien s'il est question de la Révolution française, qui devait éclater comme impliquée logiquement par les moments de la volonté et qu'on fasse entrer en compte dans sa formation l'influence de tous les faits du passé, de tous les mobiles particuliers, de tous les événements accidentels; comment se fait-il que le calcul se trouve ici exact? pourquoi n'arrive-t-il pas, une fois par exemple, ou qu'un fusil non chargé parte pour satisfaire à la loi logique, tandis qu'au contraire un prince d'Orange, que l'idée doit faire tuer, continue à vivre par cette raison que la poudre ayant servi à charger l'arme était humide. En quoi la loi logique peut-elle revendiquer le dessus sur le rapport de cause à effet?

On pourrait être tenté de s'en tenir à l'emploi comme méthode de la dialectique par la raison qu'il ne faudrait y voir que la forme du monde, tandis qu'il faudrait tirer d'une autre source le contenu, les êtres eux-mêmes. Mais alors, on se poserait cette question : si la dialectique n'a pas fait les êtres, qu'a-t-elle donc fait? Et tant qu'il n'est pas fait de réponse, impossible de décider si cette dialectique est la vraie forme. Au contraire, si les êtres ne sont pas faits par elle, pas de motif d'admettre qu'ils soient faits d'après elle. Le vrai système du monde devrait d'ailleurs montrer que chaque degré supérieur de l'échelle des êtres implique les degrés inférieurs et s'y relie; ce qui n'empêcherait pas de considérer ce degré supérieur comme une création nouvelle et non pas comme un pur produit des degrés inférieurs conforme aux nécessités de la loi logique. Le vrai système du monde ne reconnaîtrait non plus une suite de degrés comme celle admise par Hegel où, comme dans une rangée de militaires, les idées se suivent l'une l'autre. On aurait bien plutôt avec lui cette multiplicité infinie d'action des êtres divers se reliant sous toutes sortes d'aspect, une sorte de canevas où chaque fil s'agence avec mille autres fils. Hegel a de bien autres prétentions pour sa

dialectique ; son système repose sur ce qu'elle n'est pas purement la forme du monde, mais l'unique cause de son contenu, et s'il pouvait se trouver quelque part un contenu qui tel qu'il est actuellement ne serait pas impliqué par la dialectique même, son système n'aurait plus sa raison d'être.

Ce vice de la méthode dialectique est naturellement palpable dans toutes ses applications par le droit naturel, où l'on ne fait aucun pas sans elle. Il n'est pas vrai qu'une institution implique son opposée, et ce qui se pose comme l'unité des opposés n'est pas uniquement cette unité, dans le meilleur cas donné, mais bien encore toute autre chose qui n'est point fournie par la marche de la méthode. La famille, par exemple, qui présuppose le règlement rationnel de l'instinct de la propagation, considérée à ce point de vue, et tout le reste étant admis, est encore autre chose que le pur produit de ces deux idées, unité et opposition d'une nécessité morale et de la volonté particulière. Car autrement elles impliqueraient forcément l'institution de la famille et néanmoins, dans le système de Hegel, ce sont uniquement ces idées qui dans leur développement logique doivent fournir et former complétement le régime de la famille. Dans l'ancien droit naturel, tout résultat obtenu est censé vrai à la condition qu'il ne présente rien de contradictoire ; de même le droit naturel de Hegel offre partout cette double fonction de la méthode rationaliste, l'opposition et l'union. Tout ce que l'ancien droit naturel contient de vrai peut se ramener à ce principe : ce qui est en soi contradictoire ne saurait exister. Le principe chez Hegel se formule autrement : « Il existe des choses se contredisant l'une l'autre et un moyen de les unir ou concilier. » Ni l'un ni l'autre ne sauraient fournir de précision, ici, sur ce qui ne serait pas contradictoire, et là sur les choses qui bien qu'opposées entre elles subsisteraient en réalité. Mais toute conclusion est livrée à l'arbitraire absolu si, quoique déterminée en elle-même, elle ne doit répondre à rien de positivement déterminé ou d'existant réellement. Aussi, dans le droit naturel de Hegel encore plus que dans l'ancien, règne-t-il le plus complet arbitraire. Hegel fait à Kant ce reproche, qu'on peut, de sa loi pu-

rement formelle, faire découler la communauté de biens avec autant de raison que la propriété. Un reproche analogue s'applique encore plus à la méthode purement logique de Hegel. Pourquoi, par exemple, le moment dialectique (l'opposition) pour le droit, est-il le non-droit, le crime, et non le droit d'autrui, tandis que le moment dialectique pour la famille, pour l'Etat, est non pas la *non-famille*, le *non-Etat*, mais la pluralité des familles, la diversité des Etats? Il n'y aurait rien que de très-conforme à la méthode dialectique de substituer ici à la marche adoptée par Hegel la suivante : l'opposé de l'Etat est le *non-Etat*, c'est une sorte d'association de brigands. On aurait ainsi expliqué la nécessité de cette idée et de la chose qui y répond dans le plan universel, et c'est là une condition indispensable. Le moment du crime, comme opposé du droit, n'implique pas encore cette synthèse rationnelle du crime ; le moment spéculatif (de la synthèse) pour l'Etat et l'*Association des Brigands* serait à trouver, et alors se présenterait naturellement comme synthèse l'Etat de corsaires. On ne saurait concevoir un semblable Etat sans ces deux idées d'Etat et d'association de brigands qui s'unissent l'une à l'autre dans ce troisième terme. Un Etat de corsaires est donc la vraie synthèse de l'Etat et de l'association de brigands, puisqu'il réunit ce qu'il y a de vrai dans les deux, suivant la méthode de Hegel, pour qui la peine est la synthèse du droit et du crime parce qu'elle est le lieu véritable entre les deux. Le système du droit naturel de Hegel, dans l'ensemble de ses déductions, repose donc soit sur cette observation apparente de la loi dialectique, soit sur une obtention aussi peu légitime des résultats. Mais il laisse encore à désirer, logiquement parlant, sous d'autres rapports. En premier lieu, une volonté surhumaine tenant de l'abstrait, la pure négation de l'humain est ici le point de départ de toute l'argumentation. Cette volonté n'a en soi aucune réalité et n'en obtient qu'autant qu'elle est mise en regard d'une volonté humaine qu'elle peut supprimer. Cette volonté surhumaine est donc, à l'un de ses moments, une pure nécessité logique; à un autre, une institution; à un troisième, un fait; à un quatrième, l'idée de la personne de Dieu, etc., et néanmoins elle reste toujours la même, ayant

ce caractère constant de n'avoir rien de l'homme et néanmoins d'être en rapport avec l'homme. En second lieu, la fondation de l'ordre moral que Hegel fait reposer sur l'analogie avec les trois moments de l'acte de volonté ne répond en aucune manière à ces moments. Car, dans l'acte de volonté, ce même moi, qui a conscience de tout pouvoir, est justement le même qui prend de prime abord la résolution. Dans la fondation de l'ordre moral, au contraire, le pouvoir général qui doit être réalisé dans le droit de la personnalité (la propriété) est pouvoir de l'individu, et la résolution (réalisation du pouvoir), qui doit être conforme à la loi morale (famille et Etat), n'en est pas moins une résolution de la volonté générale ou *substantielle*. Même les moments, à les prendre un à un, ne se répondent pas. Ainsi, par exemple, le pouvoir général, dans l'acte de volonté, est en réalité quelque chose d'illimité, d'indéterminé, de vague, tandis que le droit (abstrait) de la personne ou la propriété est une faculté qui ne s'exerce que dans des limites déterminées et par rapport à un objet déterminé.

L'emploi de ces voies détournées pour obtenir des résultats réels lui est commun avec toute l'Ecole rationaliste. Mais ce qui est propre à Hegel c'est de faire de l'élément logique non un pur moyen, comme dans la méthode rationaliste ordinaire, mais la chose elle-même, l'être véritable, l'unique réel, et par suite de refuser nécessairement la réalité à ce qui n'est *réel qu'en fait*. Cette erreur de mettre le pur concept sur la même ligne que la réalité envahit le système tout entier et se retrouve dans ses moindres détails ; c'est ce qui en fait le caractère à part et explique l'impossibilité pour la plupart de le comprendre, un sens droit ne pouvant s'attendre à semblable chose. C'est pour cela que le néant, le manque de toute réalité apparaît ici même comme une réalité, comme l'être; c'est une sorte de personne à laquelle on a à faire, ce n'est pas assez, une puissance engendrant le monde. La création n'a sans doute pas uniquement pour point de départ le néant (*terminus a quo*), mais le néant est bien en réalité le premier moteur (*causa per quod*). La détermination négative est plus riche que la positive, vu qu'elle contient cette dernière et autre

chose en plus, savoir, sa suppression (1). La liberté de la volonté consiste en ce que la résolution réunit dans la pensée ce qui est résolu et son contraire (la possibilité de toute autre chose). La force effective de la résolution inhérente à ma faculté d'opter dans un cas donné entre A et B ne vient pas ici en considération ; on ne se demande même pas si ma détermination s'opère par l'effet du hasard ou d'une loi qui soit hors de moi ou uniquement par mon activité propre. Il suffit qu'à l'instant où la volonté opère quelque chose, toute autre chose soit conçue à côte de celle-là comme possible. Penser quelque autre chose que ce qui est fait se peut ainsi toujours, lors même qu'il serait impossible, par exemple, à raison du dogme de la prédestination, que cela se réalise. Voilà en quoi consiste la liberté (2).

C'est justement de là que proviennent ces sauts prodigieux, ces véritables tour de force qui caractérisent la marche en avant de la méthode. Les choses les plus disparates, les plus opposées sont représentées comme faisant partie du procès

(1) *Introduction à la logique*, p. 20. — C'est ce que Hegel assure lui-même de la combinaison des deux termes se réunissant en un troisième. L'idée du châtiment par exemple est plus riche que celle du droit ; ne devra-t-il pas par la même raison en dire autant de la négation immédiate?

(2) *Droit naturel*, § 5, principalement § 15. — C'est par là également que Hegel obtient l'idée vaine d'une volonté *impersonnelle*, substantielle, d'une volonté qui ne veut pas, mais est purement volonté. Si dans une institution quelconque se traduit un esprit déterminé (qui serait en un certain sens voulu), et que, selon la nature de l'institution, la possibilité que son existence ou cet esprit soit supprimé par l'homme, n'existe pas en fait, mais soit impliqué en elle nécessairement, voilà ce qu'on entend par volonté substantielle. Ici se trouve réuni tout ce que Hegel demande à la volonté, un certain contenu réalisé, et la possibilité d'autre chose se présentant à la pensée.

Le propre de la volonté, le *vouloir lui-même* et le choix réel que cet être abstrait ne peut avoir n'est pas au fond exigé. L'Etat, par exemple, a un sens déterminé. Quelqu'un doit l'avoir ainsi voulu. Naturellement ce n'est pas l'homme ; ce n'est pas non plus le Dieu personnel, puisqu'il n'existe pas ; c'est donc l'idée impersonnelle. Mais celle-ci, devait-on croire, ne pourrait l'avoir voulu, puisqu'elle est impuissante à faire un choix ; Hegel répond que la volonté n'implique aucun choix, s'entendant uniquement du concept de la possibilité d'autre chose que ce qui est voulu.

créateur, jalons en quelque sorte contigus de la même voie à raison de leur affinité sous un rapport logique quelconque, lequel est bien loin d'épuiser leur essence. Ainsi, par exemple, la mort de l'individu forme le passage de la vie concrète à l'idée. Car dans cette mort de l'individu le général (le genre) a déjà retiré en soi le particulier, ce qui s'opère à un degré encore supérieur dans la connaissance (pensée) où le général (la règle logique) ne rappelle pas à soi seulement *une existence particulière*, mais où bien plutôt l'existence particulière comme telle, l'objet en soi est retiré par le *général ;* par suite la vie, la mort naturelle et la connaissance, forment les degrés ascendants de la méthode. La preuve forme également le passage de la connaissance à la volonté. Dans la preuve, en effet, l'esprit ne prend pas l'objet comme immédiatement donné, mais comme une nécessité naturellement inhérente à la pensée concrète (à l'activité individuelle de la pensée). Dans le vouloir, l'objet ne se réalise pleinement que par cette action personnelle (autrement dit par la pensée individuelle). Aussi la connaissance, la preuve, le vouloir, forment-ils les jalons successifs du système. Le crime de *la même manière, comme on l'a déjà exprimé plus haut*, marque le passage du droit à la morale. Tandis que dans un autre sens on tient le crime pour beaucoup plus éloigné de la morale que le droit, on voit ici qu'il s'en rapproche de plus près, que tous les deux se touchent pour ainsi dire. Car dans le crime la volonté individuelle s'oppose déjà à la volonté générale ou substantielle (la loi), ce qu'elle fait pleinement dans la moralité, alors qu'ici le sujet de la loi et la loi elle-même sont censés être en opposition l'un avec l'autre.

C'est cette réduction à néant de toute réalité véritable qui forme, comme on l'a déjà montré plus haut, la source de cette illusion incessante sans laquelle la dialectique de Hegel eût été dès le premier moment impossible.

Aussi ne reproche-t-on pas seulement à Hegel, comme aux anciens rationalistes, de n'enseigner que l'erreur, mais bien plutôt de détruire de fond en comble toute vérité. Sa doctrine ne prête pas uniquement la réalité au non-existant, mais encore elle la refuse à toute existence véritable. La loi dialec-

tique, en effet, est l'unique pivot du système ; elle est observée à travers la création, soi-disant engendrant les êtres créés, dans le fait s'en emparant pour les détruire. Tout ce qui est ici-bas nature, histoire, art, religion, ont à la lumière de cette loi des points de contact. La réalité est refusée à chacune de ces sphères, je veux parler de ce qui les fait être elles-mêmes, et il ne leur reste que le rapport abstrait d'après lequel chacune forme l'opposé de l'autre ou unit en soi l'idée des deux autres, de manière à en exprimer toute la vérité. Hegel n'est donc jamais en droit d'arriver à un monde réel. Sa dialectique va en progressant de la pensée pure à la nature, ce premier terme devant se supprimer et poser son opposé. Réalité, substantialité et causalité première ne peuvent dès lors être le caractère propre de cette opposition, autrement dit de la nature, parce que tout cela était déjà reconnu à la pensée pure elle-même. Il reste uniquement la catégorie du temps et de l'espace. Impossible de déterminer et admettre cette *nature* soumise au temps et à l'espace comme *existant réellement*, comme réelle et non point comme une pure entité conçue dans les limites du temps et de l'espace ou telle que celle par nous imaginée et ne se séparant pas du temps et de l'espace, à laquelle manque seulement le fond de *toute nature*, la réalité, mais qui porte en soi toutes les conditions requises de la nature de Hegel. L'idéalisme objectif de Hegel n'est pas moins une pure chimère que l'idéalisme subjectif de Fichte ; il faut ajouter seulement qu'il manque ici un rêveur. Cette épithète s'applique évidemment à Fichte, par opposition à Hegel qui ne peut être qu'un rude logicien. Il n'est donc donné à aucune institution éthique de l'être par elle-même, et séparément d'exister pour elle-même. Point d'autre valeur, point d'autre être qu'on lui reconnaisse que ceux inhérents à ses rapports avec une autre, à la manière dont elle rentre dans le cadre de la rigueur dialectique et en traduit extérieurement les lois. Ce n'est point l'accomplissement de ses lois qui forme le but et l'essence de la moralité d'après Hegel, mais l'établissement même de ces lois. La famille, l'Etat, tirent leur valeur de ce fait seul, qu'avant que Dieu se soit d'abord posé comme vouloir et ensuite comme devoir, la dialectique appelle un troisième terme

impliquant l'idée des deux autres. Qu'au lieu d'envisager le droit, la moralité et l'Etat sous le côté de leur perfection intrinsèque et absolue, on les considère sous le rapport purement abstrait de la dialectique, le droit ne saurait être conçu que comme une concordance de la loi des mœurs avec la volonté individuelle, tandis que la moralité implique une opposition avec cette même volonté : les deux termes opposés se trouvent dès lors dans un troisième, l'Etat (bien que sous un rapport différent). Cette formule, qui fournit un résultat d'une exactitude mathématique, est l'unique cause de l'existence de l'Etat et sert uniquement de règle à la formation de ses institutions. Semblablement une autre philosophie tient les rapports de nombre dans lesquels les êtres se trouvent entre eux pour la cause et le fond intime de leur essence. De même l'on pourrait admettre que d'après les lois de l'acoustique récemment découvertes, les figures décrites par les vibrations des corps sonores sont l'unique réalité du son et forment à elles seules toute la valeur d'un morceau de musique. Il en résulte naturellement que tous ceux qui tiennent les *institutions et événements eux-mêmes* pour quelque chose de réel et s'attachent, tels que Savigny, Néander, à découvrir leur essence propre au lieu de vouloir les réduire à de pures catégories, sont peu estimés par cette école. On ne saurait sans doute disconvenir qu'il n'y ait des déterminations logiques analogues aux rapports et proportions de nombre présidant à l'établissement des institutions et à la réalisation des faits de l'ordre moral. Mais c'est la beauté de la création que toute production réponde à la fois à d'innombrables aspects, que le renouvellement incessant de la créature parcourant librement les phases d'évolution soumises à un retour périodique se relie, comme par une nécessité inévitable, à ce qui est déjà existant. L'art a calqué ses types sur ce modèle, ce qui imprime un mouvement en quelque sorte rhythmique à la libre éclosion des œuvres de l'esprit. Mais qui s'aviserait, par exemple, de demander le contenu d'un poëme à la mesure des vers et à la rime ? Il pouvait se trouver certes pour l'univers un rhythme plus majestueux et plus riche que la combinaison des trois termes, thèse, antithèse et synthèse, et dès lors on ne saurait présumer que l'artiste, qui seul est

vraiment maître de sa matière, se soit contenté d'une monotonie aussi rebutante.

CHAPITRE IV.

LA DOCTRINE DE HEGEL COMPARÉE AU MONDE RÉEL.

Si l'on soumet la doctrine de Hegel au contrôle du monde réel, que l'on se demande par exemple jusqu'à quel point elle répond aux lois les plus intimes de l'être, à ce besoin d'une certitude immédiate, aux aspirations les plus profondes du cœur humain, on obtiendra toujours cette même réponse péremptoire que dans le système panthéiste s'évanouissent à la fois la personnalité et la liberté. L'essence logique est le commencement et la fin, l'alpha et l'oméga. La personnalité ne serait qu'un échelon intermédiaire, un simple moyen d'amener à l'existence la substance impersonnelle en question en l'opposant au moi. L'individu et sa satisfaction ne sont par suite nulle part un moment permanent, un but final; ils ne se posent que pour rentrer presque immédiatement dans la substance. D'après cela la prospérité des hommes et la poursuite de leur bien ne sont qu'accessoires, n'atteignant pas encore au vrai moral; l'immortalité est sacrifiée, tandis qu'au contraire l'idée de la vie se réalise et se dégage de plus en plus par la mort de l'individu (1). Nul ne pourrait tenir pour son

(1) La mort manifeste la prépondérance de l'espèce sur la pure individualité. Mais l'idée de la vie implique l'affranchissement, non pas seulement des limites d'une individualité quelconque, mais encore de ce premier état immédiat de l'existence. Dès lors, elle parvient à être soi, à se montrer dans sa vérité propre; l'espèce se développe ainsi librement existant pour elle-même. La mort de l'individualité (du premier état immédiat de l'existence) assure le triomple de l'esprit (*Encyclopédie*, 3e édit., p. 395). Cela n'est pas dit spécialement de la vie humaine, mais de la vie en général. Ce qui est vrai de la vie prise dans son sens absolu doit l'être aussi naturellement de la vie humaine. Par rapport à l'homme, il y a même une raison de plus; c'est qu'il est envisagé comme personnalité abstraite. Voici donc le raisonnement : Le premier moment, c'est celui où je me sais moi et le tout comme autre, mon opposé; ce moment est contraire à la vérité de l'être; je dois donc être supprimé en tant que moi, devenir mon opposé, le tout qui est hors de moi, non pas seulement par le renoncement intellectuel, mais par

immortalité propre la persistance du général, du monde dont nous faisons partie. La liberté ne s'entend point de la faculté d'option de l'individu, mais de l'exclusion de tout arbitraire, de la réalisation d'une règle en dehors de toute volonté individuelle. C'est la loi logique qui doit être libre de tout lien, affranchie de toute limite (en ce sens que sa réalisation soit absolue et ne dépende pas du caprice humain) et non l'homme. L'histoire n'est pas le théâtre des actions libres des hommes, comme se l'imaginaient jusqu'ici nos historiens, mais bien de la réalisation de la loi dialectique (loi des trois moments). Les vues et mobiles des hommes qui sont censés agir librement peuvent être plus ou moins purs; ils ne sauraient affaiblir la puissance irrésistible de cette loi, dès l'instant qu'ils ne sont que les exécuteurs de ce qu'elle exige. Aussi ceux qui relèvent dans les personnages historiques telle ou telle tache, qui les déshabillent en quelque sorte psychologiquement (la plupart d'ailleurs non sans raison) semblent vouloir préserver de toute atteinte l'idéal de la grandeur humaine; mais en réalité ils la nient, l'homme étant censé chez eux l'instrument conscient sans doute, mais non libre, de l'accomplissement de la loi dialectique (1). Ce n'est point l'homme qui a vraiment conscience des conditions dans lesquelles il vit, de celles inhérentes à la famille, à l'Etat, à la connaissance philosophique, à l'intuition immédiate de Dieu et du devoir; mais plutôt c'est l'ensemble des déterminations logiques, le concept de la famille, de l'Etat et autres qui se savent réalisés dans l'homme. On pourrait presque dire que c'est le *miroir lui-même qui se reflète dans l'homme*. Le but des institutions juridiques est non point de donner satisfaction à la personnalité soit divine, soit humaine, mais au contraire de les supprimer. La raison n'a posé l'existence des hommes à l'état individuel qu'à l'effet de pouvoir la nier ensuite pour pouvoir faire prévaloir uniquement ses lois. Il ne s'agit pas ici d'un pur fait par lequel s'accomplit la morale, mais de la véritable essence de celle-ci, telle qu'elle se traduit dans des

l'extinction de l'existence propre. C'est la puissance universelle qui réalise ce moment de la suppression du moi.

(1) *Droit naturel*, p. 121.

institutions et règles qui s'ignorent elles-mêmes, peuvent être violées par l'homme, mais qui néanmoins ne cessent pas de subsister dans leur généralité. La moralité que Hegel appelle substantielle est au-dessus de la moralité personnelle et consistant dans le fait individuel, ce qui veut dire qu'imposer à l'activité des hommes des lois et limites auxquelles ils soient forcés de se soumettre doit prévaloir sur les bonnes dispositions morales et la sainteté des intentions et actions libres de l'individu. L'Etat le plus mauvais est, dans ce système, un fait d'ordre supérieur à la plus haute perfection de l'homme individuel, comme impliquant un plus riche déploiement des idées du général et du particulier. Il faut que la loi dialectique (loi des trois moments) qui, à embrasser ses derniers résultats, est le véritable Dieu, épuise par l'analyse tout ce qu'elle contient, qu'on sache enfin (parvenu à l'état philosophique) que toute la masse d'individus qui remplissent la scène historique se ramène au fond à l'accomplissement de cette loi, ou, pour parler plus exactement, que cette loi elle-même entre ainsi dans la connaissance de sa propre nature, voilà le but final des choses. La doctrine de Hegel dit à celui qui a faim et soif, lorsqu'il se rassasie et boit : Ce n'est pas ta satisfaction que l'esprit universel poursuit. Elle tient le même langage à l'amant, à l'enthousiaste, au dévot, aux sentiments desquels cet esprit ne s'inquiète pas de satisfaire. Dans toutes ces occurrences le procédé dialectique (opposition et synthèse) trouve la réalisation la plus multiple et la plus variée, et les états d'esprit ou sentiments en question relèvent de cette loi d'où ils tirent au fond exclusivement leur vérité. Sans doute nous n'avons d'être véritable dans la plupart des cas qu'en tant que rapportés à l'unité. Mais, cette unité est Dieu, ayant un être déterminé vrai en soi, et notre existence tire de lui d'une manière continue sa vérité. D'après Hegel au contraire *cet un* est le pur indéterminé. Il n'est de soi rien et nous ne sommes rien pour lui si ce n'est sa négation (non-vérité) qu'il a pour but unique de reconnaître finalement comme telle en la détruisant.

Sans doute la personnalité a en apparence une grande importance dans ce système ; elle est une phase nécessaire du

déroulement de la loi de l'histoire, et l'on fait même un mérite au christianisme d'avoir assuré le droit de l'individualité. Mais une personnalité qui n'est que l'instrument de la loi dialectique et n'existe par suite finalement que par cette loi ne saurait vraiment en être une. Aussi ne saurait-il être question dans ce système d'une personnalité concrète et en soi déterminée telle que moi, toi et lui, mais bien d'une personnalité *in abstracto*, laquelle est un moment nécessaire, éternel, comme le concept du général lui-même. Cette dernière se réalise aussi longtemps qu'il y a des hommes. Elle survit aux individus et générations qui peuvent mourir sans qu'elle meure. La plupart des hommes qui font partie de l'Etat ont droit d'être représentés, de telle sorte qu'on peut dire que les régimes représentatifs répondent à une nécessité rationnelle, mais dans le système en question il n'y a pas de représentation véritable de membres de l'Etat. Ce ne sont point A et B et C, tous ceux vivant réellement en communauté qu'il s'agit de représenter : c'est la catégorie de la pluralité qui doit avoir son représentant visible, *son organe*. Si l'Etat tel qu'il est chez nous le plus souvent ne protége pas suffisamment nos droits, il ne faut point s'en prendre à son imperfection. Notre droit nous est garanti *in abstracto* ; il suffit que la reconnaissance du droit des hommes pris individuellement se traduise dans les lois permanentes, qu'il trouve sa consécration dans la jurisprudence et ses errements. A ces conditions le caractère rationnel de nos Etats ne laisse absolument rien à désirer. Le droit de A et de B sur la chose x n'est que chose contingente; il importe peu qu'il soit ou non reconnu, tenu en soi pour légitime ou illégitime. Bien loin de là : il est de toute nécessité, rationnellement parlant, que la raison pose l'accidentel ou le contingent comme son contraire, que par suite toute chose ne soit pas décidée selon la justice. Aristote se demandait s'il vaut mieux de bonnes lois ou de bons gouvernants. Sa solution dépend du point de savoir dans quel cas les droits des particuliers sont mieux consacrés. Il a donc toujours en vue des droits bien déterminés; chez Hegel la question n'a plus d'objet. Car il ne saurait être question pour lui de droits déterminés et d'intérêts personnels.

La perturbation morale dont le monde n'offre que trop réellement le spectacle apparaît ici comme une pure abstraction et trouve aussi dans l'abstraction sa solution. Ce qui trouble l'harmonie de l'ordre moral d'après Hegel, ce n'est pas que tel ou tel dans tel ou tel cas déterminé ait une volonté contraire à son devoir et qu'il réalise ce mot de l'apôtre : *Je ne fais pas ce que je veux, mais ce que je réprouve, je le fais.* Ce n'est pas non plus ce fait que tout être appelle un état de perfection à laquelle il s'efforce vainement d'atteindre. Cette dissonance qu'accuse le monde moral est bien plutôt inhérente à la simultanéité d'existence de *la volonté et du devoir*, à la difficulté de concilier ces deux idées. Comment en effet la raison, cet un indéterminé, peut-elle être à la fois ces deux choses opposées, *vouloir et devoir?* et néanmoins elle doit être les deux, puisqu'elle est en réalité tout. Une semblable dissonance se rattache à une autre plus profonde, à notre état de séparation d'avec Dieu, qui fait que nous avons une autre volonté que la sienne. Mais ce désaccord *de fait* est transformé chez Hegel en une antithèse logique et nécessaire en ce sens que l'homme ne subsiste qu'à l'état de personnalité, tandis que la raison (Dieu) demeure toujours l'idée générale impersonnelle, ce qui est rendu par cette expression énergique d'un des représentants de l'école hegelienne : La formation et l'affirmation du moi propre, voilà *le péché.* Cette école trouvant l'élément de désaccord ou contradiction là où il n'est pas, dans la divergence des idées, cherche par cela même à en trouver la solution là où elle n'est pas non plus, dans la possibilité de ramener et unir dans un troisième terme les idées séparées ou distinctes. L'humanité tout entière aspire au rétablissement de cet état dans lequel l'élément humain et l'élément divin coexistent en parfait accord. Nous avons, nous chrétiens, la confiance que notre rédemption s'accomplira pleinement un jour. Notre nature reconquerra tous ses droits, recouvrera toute sa pureté; nous ne pourrons vouloir que ce qui est conforme au devoir, et nous pourrons être tout ce que nous voulons. Dieu étant la source de notre être, nous devons enraciner également en lui notre activité, nous rattacher à lui par la volonté et l'action. C'est là l'état auquel il faut aspirer, dont

la réalisation, bien que mise en doute pour qui n'a pas la foi, doit être reconnue comme l'unique véritable solution des anomalies de la vie présente. Chez Hegel au contraire, l'unité de Dieu (la pensée impersonnelle) et de l'homme, du devoir et du vouloir, s'opère par la synthèse, par la pose d'un nouveau terme impliquant les deux, de telle sorte que l'un rentre dans l'autre. L'idée de l'Etat ne saurait se concevoir séparément du vouloir et du devoir, autrement dit sans la pensée d'un général nécessaire et de l'individu humain, de telle sorte qu'aucune de ces idées ne subsiste logiquement sans l'autre. L'Etat est ainsi la vraie solution des antinomies. Peu importe que l'homme pris individuellement veuille souvent autre chose que ce que veut l'Etat, que chaque homme ait encore beaucoup de volontés auxquelles il n'est pas satisfait par l'Etat, bien des devoirs à remplir qni ne sont pas réglés par celui-ci. Il suffit que s'établisse une institution permanente dont l'idée implique nécessairement toutes les autres idées dont il vient d'être question pour que l'Etat soit logiquement constitué. Que je fasse ou non partie intégrante de la création, qu'elle implique mon être comme moi le sien, je n'en suis pas plus avancé; cela n'empêche point de souffrir, d'être malade, de mourir. De même aussi si la raison, pour constituer l'Etat sur ses bases logiques, doit nécessairement employer les hommes comme matériaux de son édifice, c'est une triste fiche de consolation pour eux de savoir que l'être humain est autre que l'être éternel qui les gouverne (lequel en vérité n'est point l'Etat), ou même seulement de sentir que leurs volontés et mobiles sont souvent et d'ordinaire autres que ceux inhérents à cette institution rationnelle de l'Etat. Nul cœur humain qui sait ce qu'il sent ne se satisfera d'une semblable solution, s'il ne met pas le bonheur désiré par tous au-dessous de l'orgueil qu'inspire un savoir exceptionnel. Lors donc qu'Hegel se glorifie de n'avoir plus transporté dans une vie à venir cette rédemption universellement désirée, mais de l'avoir placée ici-bas, on peut bien lui concéder qu'en admettant qu'il eût au fond raison il aurait ruiné notre confiance dans le salut à venir, mais il ne s'ensuivrait pas qu'il nous l'eût préparé ou seulement montré pour le présent.

Hegel dès le principe a encouru le reproche de panthéisme, mais il n'a point cessé de s'en défendre et de le taxer d'injuste, voire même d'insensé (1). L'attaque a été si souvent reproduite et repoussée qu'il serait oiseux et rebutant d'y revenir. Ce serait laisser le champ libre à cette philosophie se retranchant sur son terrain où elle prétend n'avoir pas été suivie par ses adversaires qui ne l'auraient, à l'entendre, jamais comprise. Plaçons-nous donc à la fois impartialement sur le terrain de l'objection et sur le terrain de la réfutation. Le reproche ne consiste pas, comme le suppose Hegel, à dire que dans sa doctrine il n'y a rien hors de Dieu, que toutes choses sont de lui et en lui. Plus on a de foi et plus on acquiesce à une semblable vérité; mais le reproche ne porte que sur l'impersonnalité de Dieu. La critique n'atteint pas cette proposition des systèmes philosophiques que Dieu est le tout, mais bien cette autre qu'il est *uniquement le tout*. Dieu se distingue sans doute des choses, la substance en soi n'est pas identique aux modalités ou affections de cette substance. L'idée du général est dans toutes choses, mais les choses ne sont pas l'idée du général. Dieu dès lors n'est séparé de ses affections que par la voie de l'abstraction ; en réalité et en fait il n'a point d'existence hors d'elles. La philosophie le distingue du monde, mais quant à Dieu, il ne saurait s'en distinguer lui-même, n'étant nulle part pleinement conscient de soi et capable de *s'affirmer Dieu* sans avoir rien du fini de la créature. Au fond il ne se sent jamais absolument Dieu. Voilà le reproche que Hegel élève contre les anciens panthéistes, notamment contre Spinosa, mais qu'il croit ne pas atteindre son propre système par la raison que ceux-là s'en tiennent à la détermination de Dieu comme substance, tandis que lui s'élève à sa détermination comme *esprit*. Hegel croit ainsi avoir sauvé la personnalité de

(1) Déjà du vivant de Hegel, avant la publication de sa *Philosophie de la religion*, et, en me référant à son *Encyclopédie*, §§ 50 et 573, je me suis déjà expliqué sur le caractère panthéiste de ses doctrines et sur son attitude vis-à-vis du christianisme. Son ouvrage ultérieur, qui ne laisse aucun doute, que, d'après lui, Dieu n'arrive que dans l'homme à avoir conscience de lui-même, n'a fait que confirmer toutes mes précédentes conjectures et vient à l'appui de tout ce que j'avais dit antérieurement.

Dieu et écarté le reproche du panthéisme. Mais cet esprit qui est le dernier terme du développement de Dieu n'est le personnel qu'en tant qu'esprit fini, et comme conscience de l'homme. La personnalité de Dieu consiste ainsi, d'après Hegel, en ce que les êtres personnels avec tout le reste font partie du tout des choses qui est Dieu. Ici se réalisent les suites redoutées du panthéisme, cela tombe sous le sens : Dieu étant tout et n'étant rien hors de ce tout est autant le bien que le mal. Les fautes et crimes se produisent donc nécessairement dans ce système, comme moments de la loi dialectique, et se suppriment ensuite d'une manière aussi nécessaire sans sortir de la sphère expérimentale, en faisant place à l'autre aspect de la *nature de Dieu*, au droit, à la moralité, à la religion elle-même. Comme contingents ils sont tous nécessaires, même le crime ; comme permanents, tous manquent de vérité, même la religion. L'unité seulement demeure, et cette unité est due à la loi dialectique dans laquelle la science fait rentrer toute la philosophie. C'est seulement entre la connaissance de cette loi et celle de tout autre objet appartenant au monde phénoménal ou contingent qu'il y a une différence essentielle ; pour tout le reste il n'y en a aucune.

Hegel n'a pas seulement créé un système panthéiste ; mais il pousse à l'extrême l'abus qui s'était déjà produit avant lui dans la philosophie : celui de revêtir des formes du langage chrétien une doctrine diamétralement opposée au christianisme, et d'affirmer ensuite énergiquement qu'il y a entre les deux une parfaite harmonie, afin d'accréditer la vérité de sa théorie en l'appuyant sur les enseignements publics de la foi.

Il va sans dire que la religion, d'après Hegel, ne peut savoir dans quel rapport la philosophie est avec elle, tandis que la philosophie sait très-bien dans quel rapport elle est avec la religion. Car la religion n'est que la phase de transition, qui par suite n'est pas le vrai absolu, par laquelle Dieu arrive à la dernière étape de son développement, celle de la philosophie, où il peut alors seulement se rendre compte de ce qu'il était et voulait dans les degrés antérieurs. On ne sera donc pas étonné de voir défigurer le christianisme en ce sens que l'on posera comme conforme à cette religion tel dogme où nul chrétien,

nul homme honorable seulement ne reconnaîtra sa foi, et que l'on fera passer pour une forme éphémère et n'ayant en soi rien de vrai tel autre dogme que tout croyant tiendra pour l'objet essentiel de sa foi. Pour comprendre, suivant Hegel, que ses vues sont chrétiennes, il suffit de distinguer la *pensée spéculative* des formes de la représentation et de la réflexion. Voici en quoi consiste cette distinction : tandis que la pensée générale dit : *Je ne suis jamais toi*, *lui*, *tout le monde*, la pensée de Hegel peut dire : Je *suis toi et lui*. Dieu est d'abord uniquement tout le monde; il devient ensuite moi et toi et nous tous, et comme Dieu il ne laisse pas d'être toujours tout le monde. La philosophie de Hegel a ainsi les moyens de pénétrer jusqu'aux plus profonds arcanes du christianisme, jusqu'à la trinité.

Dieu est d'abord l'essence, la substance en tout être. De ce côte il est Dieu le père, le créateur. Mais il n'est créateur proprement dit qu'envisagé sous le faux aspect inhérent au rapport de cause et effet. Il l'est dans un autre sens bien plus vrai alors, que se pose à ce premier moment de la loi dialectique l'abstrait de la généralité, de l'être d'où l'analyse dégage toute existence déterminée. C'est cet abstrait qui traduit convenablement du langage philosophique dans le langage populaire revient à signifier Dieu le père, la création du ciel et de la terre. L'attribut tout-puissant ne doit pas être pris dans le sens ordinaire, comme signifiant le pouvoir de faire ce qu'on veut. Le sens philosophique est plutôt celui-ci : « qui peut faire ce qu'il doit, ou, pour employer un langage plus expressif, qui doit être ce qu'il est, celui-là n'a nul pouvoir d'agir. »

L'idée de la généralité (Dieu le père) implique son opposé, le particulier et le multiple, c'est-à-dire le monde entier, la nature, les hommes pris individuellement; c'est là pour la substance générale ce qu'il appelle le moment dialectique, ou, pour employer l'expression vulgaire, le produit, le fils de Dieu. Le général est lui-même le particulier. Celui-ci est impliqué dans celui-là, suivant la loi applicable à tout ce qui est opposé l'un à l'autre, et voilà justement en quoi consiste l'unité de Dieu le père et de Dieu le fils.

Dans l'univers entier, dans chaque être et chaque pensée,

les représentations du général et du particulier se ramènent à l'unité ; c'est ainsi que, dans tout être, le particulier sans le général, pas plus qu'en sens inverse, le général sans le particulier, ne saurait se concevoir. C'est là l'unité entre les deux qui se pose et s'affirme comme telle, le Saint-Esprit qui est omniprésent. Voilà le mystère de la trinité, la véritable clé du dogme symbolique chrétien, qui se montre ici à découvert et devient ainsi acceptable pour la raison. En avoir facilité l'intelligence, voilà la grande découverte dont se glorifie Hegel et à l'éloge de laquelle est consacrée presque toute l'introduction de son *Encyclopédie*.

Hegel fait aux adeptes de la religion révélée ce reproche de se rattacher plutôt à une religion non révélée, en d'autres termes qui reste voilée, alors qu'ils soutiennent qu'on ne peut rien savoir de Dieu, tandis que lui-même se rattacherait à la religion vraiment révélée, qui fait connaître Dieu à tous les degrés de son développement et part de ce principe que Dieu ne met nullement obstacle, par jalousie, à la connaissance de lui-même. Mais en vérité un chrétien a-t-il jamais prétendu ne rien savoir de Dieu ? Quiconque croit à la révélation par l'Evangile et en espère dans l'avenir une plus complète n'a-t-il pas, par-devers lui, la preuve que son Dieu ne s'abstient point par jalousie de se faire connaître ? La différence, entre la foi et la philosophie de Hegel consiste non en ce que la première n'admet aucune révélation, mais bien plutôt en ce qu'elle admet une révélation libre et volontaire, tandis que Hegel en *admet une inévitable*. Le Dieu personnel des chrétiens, le créateur du Ciel et de la terre, c'est-à-dire celui qui les a faits et eût pu ne pas les faire, est ce qu'il est sans eux, dont il n'a nul besoin. Lui, qui veut assurer à ses créatures la plus haute félécité, leur communique sa connaissance parce qu'il le veut, non parce qu'il le doit, et par suite aussi de la manière et au dégré qu'il veut. Dieu n'est donc pas inconnu au chrétien. Mais celui-ci, tant que cette révélation volontaire n'est pas complète, ne saurait se figurer que l'univers tout entier n'a plus de secrets pour lui, qu'il connaît l'avenir ou même seulement le passé avec les causes et buts auxquels se coordonnent tous les événements ; et en cela il s'accorde avec ceux qui

ont le plus approfondi tous les mystères de la création. A raison de ce que son Dieu lui a déjà communiqué n'est-il pas en droit de l'appeler bien plutôt un Dieu sans jalousie? D'après Hegel, la révélation est nécessaire; elle n'est pas l'action de Dieu mais son être même. Dieu n'est pas, il ne saurait même se concevoir s'il ne se révèle. La substance abstraite, qu'elle le veuille ou non, est en même temps celle qui implique l'union de tous ses moments et déterminations, sans quoi elle n'aurait aucune réalité logique; ce qui comprend la possibilité pour l'individu de le connaître dans tous ses moments, autrement dit la révélation. Pas plus qu'on ne peut savoir gré à la surface sphérique de ne pas donner l'idée totale de la sphère, laquelle comprend les rayons, le centre, la circonférence, on ne saurait savoir gré à ce Dieu de la philosophie abstraite de se révéler, c'est-à-dire d'être Dieu. Lors même, d'ailleurs, que la connaissance ici révélée méritât la reconnaissance, ce bel attribut d'être prodigue de lui-même ne saurait évidemment être reconnu à qui ne peut s'empêcher de se donner. Bien plus, ce n'est qu'après s'être donné que le Dieu dont s'agit sait l'avoir fait, puisqu'il faut pour cela qu'il entre dans la dernière phase de son développement, la philosophie. Ainsi, en dehors de la connaissance qu'il prend de lui-même dans l'individu humain (auquel il accorde par cela même cette connaissance), ce Dieu ignore pleinement ce qu'il est, que dis-je, qu'il est. Un Dieu se révélant forcément ne peut retenir la moindre chose de lui-même. De même qu'il faut dire : il doit être ce qu'il est, il faut de même dire : il doit révéler ce qu'il est. Par suite, la philosophie doit savoir tout ce que Dieu est, rien ne peut lui rester caché à cet égard. Car ce qui ne se révèle pas en celle-ci, dont les limites ne sauraient être dépassées par la divinité, n'est pas. Un plan de Dieu qu'elle ignorerait se confondrait comme pur équivalent avec un plan de Dieu que Dieu ignorerait, puisqu'elle est l'unique Dieu qui se connaît.

D'après ce que nous venons d'exposer et ce que tant d'autres ont répété après nous, on voit que le système de Hegel est aussi peu conforme à la logique qu'à la loi de la réalité, et qu'il ne saurait se soutenir pas plus sous un rapport que sous

l'autre. Il n'en est pas moins vrai que Hegel, grâce à la puissance et à la fécondité de son génie, a su, en se plaçant tout à fait en dehors de son système, ouvrir à la pensée de magnifiques horizons et contribuer, dans une grande mesure, à élargir en son siècle les sphères de la connaissance, en secondant les progrès de la science et de l'ordre moral.

Dans le domaine notamment de l'éthique, de la philosophie du droit et de la politique, Hegel a rendu d'incontestables et signalés services. En vertu de son principe de la raison objective, substantielle, la puissance morale a repris chez lui son ascendant sur l'homme et les institutions qu'elle implique. La famille et l'Etat ont chacun leur but en soi, ne sont pas un pur moyen pour l'individu ; même dans le sens exagéré de l'idée panthéiste, ils sont censés avoir pour but de supprimer les individus comme tels. Ils ont également en eux-mêmes leur nécessité, leur raison d'être, ne se fondent point sur la volonté et le *consensus* individuel. C'est ainsi que Hegel a victorieusement combattu bien des fausses doctrines qui avaient cours à son époque. De ce nombre est la doctrine de Kant qui érige en principe exclusif du droit et de l'Etat la liberté de l'individu et ce qu'implique purement la pluralité d'hommes vivant à côté les uns des autres (maxime de la coexistence), doctrine qui envisage en outre le mariage comme un pur contrat ayant pour objet la propagation de l'espèce, sans le faire entrer dans l'ordre civil avec tous ses caractères moraux tels que la défense de la polygamie, de l'inceste, de la séparation arbitraire), qui restent dans le domaine de la pure morale individuelle. Dans ce nombre encore il faut compter la doctrine de Rousseau de la souveraineté du nombre, la doctrine de Feuerbach sur la peine, à laquelle est donnée pour base l'intimidation et les effets psychologiques qui lui sont propres en vue simplement de procurer la sécurité sociale, la doctrine de Beccaria sur l'inadmissibilité de la peine de mort. Hegel a, de la même manière, montré, dans le domaine de la morale, le côté vain et étroit de ces opinions qui érigent en principe de celle-ci la conviction individuelle, la noblesse d'intention, l'enthousiasme *passager et sans fondement durable*, et, d'une manière générale, cette sorte de privilége immoral que veut s'ar-

roger l'individualité orgueilleuse de s'élever au-dessus de la loi ordinaire qui s'impose aux autres hommes, comme si le génie portait en lui-même l'unique mesure et la loi de son activité. A toutes ces prétentions, il opposa la raison d'être immuable de la loi et de sa puissance objective qui doit être mise au-dessus de toute personnalité. Il combattrait encore aujourd'hui dans le même sens et avec la même énergie la divinisation de la chair, cette profanation du lien conjugal mis au-dessous du sentiment et de la passion, ce culte idolâtre du génie et autres traits de mœurs analogues de notre époque.

Hegel a surtout contribué essentiellement à faire approfondir les conditions d'une bonne constitution politique et à montrer notamment les avantages de la monarchie constitutionnelle. A la théorie du partage mécanique des pouvoirs il opposa l'unité de la puissance de l'Etat comme trouvant dans le prince sa plus haute représentation et le déploiement organique des pouvoirs concentrés à l'origine sur sa tête. Il se montre non moins l'adversaire de la théorie féodale de Haller où prévaut le droit privé.

Le manque de toute sanction supérieure et de tout principe historique, voilà par où pèchent principalement ses résultats politiques. Par cela même qu'il sacrifie le Dieu vivant et sa loi, il lui manque ce qui peut confirmer et sanctionner toutes les vérités politiques essentielles qu'il enseigne en réalité. La pure loi logique, l'idée, les lois et déterminations de la pensée trouvées dans l'homme, ne procurent aucune sainteté ni aucune vertu propre à lier les cœurs et à les remplir de respect et de crainte. Bien plus, elles ne comportent rien de fixe, rien de stable dans les résultats obtenus; à raison de la mobilité qui est le fond de leur essence et qui atteint même son apogée dans la dialectique de Hegel, elles peuvent partout recevoir, avec la même facilité, des applications opposées. La doctrine n'offre, par-devers elle, aucune garantie qu'elle ne soit méconnue au point de la faire servir, comme l'a montré l'expérience, à justifier tous les excès de la Révolution dont il a su si bien la préserver. Bien plus, comme tout chez lui se ramène à un développement purement logique de l'idée, lequel sert

uniquement de base aux institutions humaines, et qu'il n'y a aucune place à l'action libre ni de Dieu, ni des hommes, il ne tient aucun compte de l'élément de fait. Le droit positif traditionnel et les droits acquis dont il est le fondement sont entièrement méconnus; et en cela sa doctrine a, avec la Révolution, un point de départ commun et se place sur le même terrain. Le droit positif et les droits acquis ne prennent, en aucun cas, leur source dans la pure raison (λόγος) mais ils sont l'œuvre de l'histoire, de la succession d'actions humaines telles qu'elles se sont déroulées jusqu'ici. Ils n'ont, par suite, aucune place dans son système; bien plus, il montre à leur encontre une répulsion des plus prononcées. Ainsi s'explique le dégoût que lui inspire la constitution anglaise dont le trait principal est justement le respect qu'on a pour le droit traditionnel et les droits acquis, son antipathie pour l'histoire romaine, sa partialité pour les souverains allemands dans leur lutte contre les visées et prétentions tendant à faire prévaloir le lien fédéral des Etats. Son idéal constitutionnel propre exclut donc tous les droits de sujets, Etats, corporations tels qu'ils ont commencé par s'affirmer en fait et à prévaloir ensuite insensiblement comme accessoire de l'organisation sociale. Il désapprouve toute constitution impliquant l'existence de droits tels qu'elle ne puisse fonctionner régulièrement dans l'ensemble de ses parties qu'en gagnant insensiblement du terrain sur ces droits et par une sorte de compromis avec eux dont elle doit assurer le maintien, toute constitution où s'élèvent en face d'elle des éléments ayant une puissance réelle de résistance. Son idéal constitutionnel appelle plutôt une organisation telle que le gouvernement fonctionne d'une manière immédiate et d'un seul coup avec la régularité ou l'uniformité des lois logiques ou mécaniques, et que la nécessité substantielle inhérente à l'Etat s'oppose purement en apparence, et sans qu'ils aient une force réelle de résistance, les droits en question tirés de la personnalité (subjectifs) pour qu'ils lui servent uniquement d'instrument et contribuent ainsi à assurer en fait sa prédominance. De même que partout, la substance fait servir à son propre but l'élément subjectif pour le faire rentrer ensuite en elle, de même aussi le gouvernement,

comme substance de l'Etat, ne voit dans la natïon et ses membres que des instruments qui lui servent à se réaliser par le moyen de leur activité (en apparence libre). Il a donc une prédilection marquée pour la puissance unique du prince, et encore plus pour les fonctionnaires publics dans lesquels il trouve représentée cette nécessité substantielle de l'Etat par opposition au caractère particulier de la nation, à *son élément subjectif*, et sur lesquels repose le jeu régulier du mécanisme constitutionnel. Il veut par suite que les fonctionnaires ne soient pas seulement préposés à l'administration, mais qu'ils figurent également, et en majorité, dans les assemblées des Etats comme ayant justement l'intelligence des nécessités gouvernementales et sachant faire la part de l'autorité, en d'autres termes comme ne représentant nulle part les droits proprement dits de la personnalité, mais uniquement ceux du pouvoir public de l'Etat pris comme nécessité absolue. La représentation nationale ne sert au fond chez lui qu'à introduire, comme ressort accessoire dans le fonctionnement de la puissance gouvernementale, auquel auraient aussi bien pourvu à eux seuls le prince et ses ministres, le nouvel élément de la personnalité participant, dans une certaine mesure, à l'exercice de cette puissance. Cette autre signification qui se présente naturellemeut à l'esprit, que la représentation nationale doit assurer une garantie et une protection efficace des droits réels de la nation et de ses membres pris individuellement, est non-seulement négligée par lui, mais expressément repoussée. Dans la forme, la doctrine constitutionnelle de Hegel présente l'analogie la plus frappante avec celle de la constitution ecclésiastique de Carpzov. D'après ce dernier, renfermé dans le domaine purement ecclésiastique, le magistère enseignant exerce la puissance interne (*potestas interna*), c'est-à-dire qu'il a le pouvoir de faire des règlements, tandis que le prince a la puissance externe (*potestas externa*), celle de sanctionner purement ces règlements, et la nation le pouvoir d'approbation ; et si ce droit reste douteux, il n'a pas du moins celui de désapprobation. De même, d'après Hegel, dans le pur domaine de l'Etat, la classe des fonctionnaires a la puissance interne; le gouvernement devant trouver en lui sa propre raison d'être

n'a pas besoin d'un autre élément pour se poser, tandis que le roi exerce la puissance externe, le droit en principe de décision (celui de dire oui et non, de régler jusqu'au plus petit détail). Le peuple, par le moyen de sa représentation, n'a que le droit de s'approprier, en un certain sens, l'exercice du gouvernement, et si ce droit est douteux, il n'a point en principe, du moins celui de rejet, de refus d'adoption des mesures prises par le pouvoir. Hegel devait donc naturellement ne pas pousser trop loin la liberté du peuple. Il est aussi peu partisan du despotisme proprement dit, c'est-à-dire d'un gouvernement arbitraire, du gouvernement d'un seul s'abritant derrière les pouvoirs d'en haut et ne se réglant que sur son bon plaisir. Il veut que la raison domine, que ce qui est conforme à la nécessité des choses se réalise. C'était la vue des sages de tous les temps, parmi lesquels il ne faut compter ni un Rousseau, ni un Filmer. Mais cette raison est pour lui l'ensemble des formes et déterminations logiques; et en ce qui concerne les institutions qui doivent en procurer la réalisation, Hegel penche outre mesure du côté de l'autorité, bien loin d'admettre la liberté pour le peuple de se révolter. Sa doctrine est aussi peu ultraroyaliste qu'ultralibérale, mais elle est ultragouvernementale. Tout doit se faire par la puissance réglée (objective), *le gouvernement*. Le peuple l'accepte sciemment et par suite librement. Mais, à l'inverse, il n'admet pas, qu'en vertu d'un droit de participation directe au gouvernement se rattachant à l'autonomie même de la personnalité, les particuliers, les associations, la nation, les Etats aient la moindre action sur les affaires publiques, et que le gouvernement doive se borner à diriger, à sanctionner, à modérer le cas échéant, tandis que les Etats retiendraient ou redresseraient le pouvoir. Il repousse la libre formation de l'état social se dégageant progressivement du chaos et de la confusion pour s'élever à l'ordre et à l'harmonie. Il n'admet pas davantage des droits inviolables de l'individu, qui ne doit obéir qu'à une conviction, alors qu'il se range du côté du bien public. Tout cela n'est que la conséquence forcée du système tout entier qui s'en tient partout uniquement à l'impersonnel, au substantiel, au logiquement nécessaire; tandis que la personnalité est re-

foulée, son autonomie reniée, annihilée, réduite à servir d'instrument à l'élément impersonnel.

Quelque jugement qu'on porte sur les vues politiques d'Hegel, il n'en faut pas moins reconnaître qu'il a parfaitement saisi les conditions fondamentales de l'ordre moral et civil, et qu'il a contribué grandement de ce côté à épurer et faire avancer les idées en reconnaissant, comme élément constitutif de ce double ordre, une loi éthique supérieure (substantielle), 'ainsi que la liberté et les droits de l'homme considéré dans son unité indivisible.

Ce point de vue n'est pas sans doute étranger à Schelling; toujours est-il que Hegel, le devançant ici de beaucoup sur le terrain de l'éthique, de la philosophie du droit et de la politique, a mené à bout la tâche inaugurée par le génie créateur de Schelling et que ce dernier avait déjà esquissée dans ses traits fondamentaux. C'est pour lui un mérite inappréciable d'avoir apporté dans la poursuite de cette tâche une méthode aussi rigoureuse et aussi fortement conçue. Il a ici incontestablement le dessus sur Schelling, qui se borne le plus souvent à mettre en relief les idées générales et quelques applications qui se présentent naturellement et paraissent propres à donner à ses idées plus de clarté et de force; celles-ci sont de la sorte comme un cadre susceptible de recevoir les coloris les plus divers, tandis que Hegel dégage de l'objet envisagé sous tous ses aspects les idées générales en question pour les objets les plus importants de la science et de la vie publique (tels que la logique, la monarchie constitutionnelle). On ignore le plus souvent quel est sur ces objets le fond de la pensée de Schelling, tandis qu'on sait presque toujours comment ils sont envisagés dans la théorie de Hegel, ce qui ne peut que contribuer beaucoup plus à répandre cette dernière et à rendre d'ailleurs leur examen plus sûr et plus impartial sous bien des rapports. Il n'y a rien de contradictoire à combattre le système de Hegel comme absolument inadmissible et à reconnaître néanmoins les grands services par lui rendus dans plusieurs branches de la science, et notamment dans la philosophie du droit. C'est un pur préjugé de croire que les opinions d'un penseur, rigoureux logicien, se tiennent indissolublement l'une avec l'autre et

forment un tout indivisible. Aussi peu il est possible de considérer les faits de la nature et de l'histoire comme réellement impliqués dans le système de Hegel, *conservant ou perdant leur raison d'être avec lui*, bien qu'ils y figurent comme s'ils en étaient une conséquence nécessaire; aussi peu il est possible de faire rentrer dans ce système l'appréciation plus juste de semblables faits de l'ordre moral et politique inspirée à Hegel par le progrès des lumières et par sa propre maturité de jugement. La même appréciation se retrouve en effet chez d'autres contemporains qui ne sont rien moins qu'attachés au système de Hegel. Il est bien entendu qu'il ne saurait être ici question de Schelling qui fraya si puissamment la voie à Hegel en faisant faire à la philosophie ce pas décisif qui l'amena du subjectivisme à la reconnaissance de l'objectivité. Car les idées qui marquent chez le premier cette nouvelle phase paraissent, du moins dans leur ensemble, présenter beaucoup d'affinité avec le système philosophique du second. N'est-ce pas du temps de Hegel et concurremment avec lui que Schleiermacher, Savigny, Walter, ont relevé le côté moral du mariage, réagissant ainsi contre l'ancienne manière de voir? N'est-ce point en s'inspirant de ses enseignements, que Burke, Adam Müller et d'autres écrivains de la contre-Révolution ont fait valoir la puissance objective de l'Etat à l'encontre de la théorie du contrat social et de la souveraineté du peuple, reconnu à la peine son véritable caractère de juste expiation et non pas seulement celui de pure protection sociale, en même temps que l'Ecole historique proclamait le principe de l'unité nationale ou mieux de la *nationalité*. Les grandes époques historiques, notamment celles de la Grèce et de Rome, n'ont-elles pas trouvé dans ce temps leurs habiles interprètes dans les adeptes de la nouvelle Ecole philologique, et, pour ne parler que des Romains, qui ne connaît les admirables travaux de Niebuhr? Je ne rappelle point ces choses pour diminuer en rien le mérite de Hegel, qui demeure incontestablement ici à la tête du mouvement scientifique de son siècle, mais uniquement pour montrer que tout ce progrès de la science historique moderne n'a nullement sa source dans la dialectique ou autres vues philosophiques de Hegel pas plus

qu'il ne se rattache à ses idées panthéistes. Je tiens à justifier comment je suis amené à combattre comme doctrine absolument fausse et subversive, le système philosophique de Hegel, tandis que d'un autre côté, pour beaucoup de vérités importantes dans l'ordre moral et politique, je restitue à Hegel l'honneur d'avoir été un de leurs premiers ou plus habiles défenseurs.

C'est justement la période philosophique de Schelling et de Hegel à dater de laquelle se montre partout l'oscillation perpétuelle des idées, l'obscurité et la confusion dans l'ordre intellectuel. Cette période n'en donne pas moins lieu au plus puissant essor de l'esprit s'attachant à détruire de fond en comble les formes surannées des anciennes méthodes sans se mettre néanmoins comme elles à la portée de tous. Qu'il nous soit permis ici de faire ressortir encore une fois le fruit qu'on en a retiré.

Faire à l'élément objectif et historique une juste part, voilà la grande tâche de cette philosophie : par là se saisissait ce qui manquait à la méthode abstraite qui ne saurait saisir que l'immuable et l'invariable. La philosophie renfermée dans les limites de la raison humaine voyait également élargir ses horizons qui embrassaient l'univers entier. L'ancienne philosophie avait opposé à la raison la phénoménalité changeante du monde, faisant implicitement la part de l'élément contingent ou accidentel dans l'histoire et dans la nature. La nouvelle considère toutes choses comme étant l'œuvre intelligente de la puissance universelle (de telle sorte que la science ne mérite plus ce nom, si elle ne voit dans cette universalité des êtres ramenée à l'unité de ses lois un seul et même tout). Dès lors tombent, l'un et l'autre, le point de vue pratique sous lequel les événements sont considéres comme répondant à l'accomplissement de libres buts que l'homme se trace à son gré et le point de vue inhérent au subjectivisme rationaliste qui n'admet pas de semblables buts. En se proposant de chercher la loi de ce qui est en apparence et pour nous accidentel, la méthode de Schelling s'efforça aussi de montrer dans l'histoire, dans la création tout entière, une œuvre d'art accomplie sur la plus grande échelle, ce qui implique un champ

immense ouvert au génie propre d'invention si hardi qui distingue cet éminent philosophe. Cette méthode consiste à voir tout d'en haut, à tout embrasser d'un point central comme Dieu lui-même. De là la puissance magique de son exposition, de là l'inattendu de ses vues, cette merveilleuse compréhension du lien harmonique unissaînt entre elles toutes les parties de l'univers, de ses beautés artistiques ; et tout cela doit naturellement disparaître, à l'envisager du point de vue borné de l'être humain.

Ce sentiment que la loi morale relève d'un ordre supérieur s'impose à toutes les consciences. Les devoirs moraux, les institutions juridiques, ne tirent plus exclusivement leur valeur de leur utilité pour la conduite de l'homme ; mais bien plutôt de l'autorité sacrée qui leur est inhérente, autrement dit du caractère qu'elles revêtent aux yeux de l'esprit divin qui les a créés pour remplir le but qu'il se propose. On obtient encore ainsi un vrai droit public, l'inviolabilité de l'autorité et des lois morales dont la vérité soit universellement reconnue et indépendante des convictions changeantes des individus. Mais la recherche prématurée d'une fausse satisfaction détruisit l'avantage qu'on avait pu se promettre d'une direction nouvelle et plus conforme à la vérité des choses. Quelque énergie qu'on déployât pour atteindre le but, on ne sut pas secouer les liens de l'ancienne méthode, et on continua à s'en tenir aux exigences de la loi logique. Au-dessus de l'homme on ne sut plus voir qu'un être nécessaire et impersonnel dont l'action était en contradiction avec la liberté humaine dans l'histoire ; vie, action et histoire disparaissent sous le compas uniforme des règles logiques de l'entendement, et il ne restait plus qu'à détruire par le raisonnement les résultats obtenus ou à obtenir par la nouvelle méthode. Tout ce qui est vie propre, liberté, personnalité et histoire, se réduit à une application pour ainsi dire machinale d'une formule arrêtée d'avance. L'universalité de la science ne peut qu'y porter un coup mortel en ce sens que se sentant dès lors privée de toute vie elle ne laisse plus subsister d'être hors d'elle, mais s'efforce de tout ramener à son état d'atonie et d'uniformité. Le principe vrai que chaque produit nouveau de

la création implique tous ceux qui l'ont précédé se change en cette maxime fausse qu'il n'y a point au fond de produit nouveau, que tout nouveau développement est contenu dans celui qui précède, de manière à ce qu'on pût l'en faire sortir par voie d'analyse et qu'il n'y a point en réalité de création, de gouvernement libre des êtres. A s'en tenir à ce point de vue, on se prendrait à douter qu'on puisse tenir pour un avantage de s'être élevé au-dessus de l'utilité pratique des choses. Car si l'on sacrifie la liberté de Dieu, n'est-il pas encore plus consolant de voir le monde régi par la liberté humaine que de le faire relever d'une loi aveugle et sans but? Ce qui constitue la valeur pratique de l'action, le lien par lequel elle se rattache au but poursuivi par l'agent n'aurait pas dû être sacrifié; seulement il eût fallu mettre à la place du but humain à atteindre le but divin, ce que ne tolère pas le rationalisme objectif. Entendez Spinosa dire déjà crument : « *Dieu n'a ni intelligence ni volonté propre*, » et alors qu'il soutient que l'homme ne peut pécher contre Dieu, il a soin de mettre en garde contre l'expression de prédestination divine, n'admettant rien d'un semblable dogme. Au fond, les vues de Hegel sont ici les mêmes, et pour prévenir toute méprise, il n'eût pas dû employer l'expression de plan de la Providence par lequel il désigne la loi d'évolution ou le *processus* historique. Car ce qui est précisément propre à sa manière de voir, c'est qu'il ne présuppose rien et que rien n'est connu avant d'être arrivé.

Cette soumission illimitée du sujet dans la sphère de la loi morale se change ici en une soumission aveugle au pur formalisme des règles de la pensée. La nécessité absolue qui fait le fond de semblables règles ne saurait comporter hors d'elle aucune existence libre; de là, l'absorption de l'individualité. Il n'y a pour personne de but propre à atteindre. Le Dieu en question ne veut toujours que lui-même, l'homme. C'est aussi pour lui-même que l'humanité est voulue. On transporte ainsi en Dieu cet égoïsme trouvé d'abord dans l'homme, en admettant que cet attribut de l'esprit conscient puisse s'appliquer à un pareil être abstrait. La morale elle-même, à son plus haut point de perfection, ne consiste plus dans la liberté d'action, dans un fait créateur non interrompu; par suite elle ne peut

jamais avoir un caractère individuel, ne saurait impliquer l'accomplissement libre d'un acte déterminé. Elle consiste plutôt dans un ensemble harmonique et bien proportionné des lois et déterminations de la pensée devant servir de base inébranlable aux institutions sociales. 'La moralité est ainsi, dans le sens le plus rigoureux du mot, *matérialisée* en définitive. Dès lors que tout relève de la nécessité logique, ce qui doit être ou peut être se réalise; car dans le cas contraire, si l'on admettait une liberté telle que ce qui devrait être pût ne pas se réaliser, il ne serait pas vrai de dire que tout fût le produit du *processus* nécessaire des êtres. L'état actuel du monde doit ainsi valoir pour ce qu'il doit être, comme étant la réalisation la plus haute et la plus complète de l'être : par suite s'évanouit la perspective d'une béatitude et d'une gloire incomparables au delà du présent, laquelle n'ayant rien de commun avec les déterminations et lois logiques de la pensée, ne saurait se tirer de l'être par voie d'analyse. On n'est guère dédommagé de cette perte par l'esprit étroit inhérent au jeu en quelque sorte mécanique d'un sec formalisme. Et à cela s'ajoute encore l'illusion d'avoir résolu des problèmes qu'il a plu jusqu'ici à la providence de voiler pour nos yeux mortels, tels que ceux afférents à la liberté humaine et à la manière dont elle se concilie avec le plan universel éternellement conçu, et autres analogues. Dans tous ces cas, c'est la manière dont procède l'entendement en formant les idées et posant les questions, qui fait loi et est censé impliquer la solution, en même temps que la connaissance de la *forme logique que revêt la chose* est tenue conséquemment pour l'essence même de cette chose.

En définitive, la philosophie spéculative a trouvé son vrai centre dans ce qu'il y a de plus profond et de plus vrai dans cette compénétration de l'ordre naturel et de l'ordre moral pleinement voilée pour le rationalisme vulgaire. Elle se fonde en d'autres termes sur le besoin et la possibilité de réalisation d'une conciliation entre l'homme et la puissance qui le régit (de l'objectif ou du substantiel avec le subjectif). Mais d'un autre côté elle ne possède que l'ombre d'une si haute vérité. Au lieu de trouver dans l'activité libre elle-même le moyen de concilier et d'unir des personnalités vivantes, celle de l'homme

et celle de Dieu, elle se contente de concilier les éléments logiques de l'idée avec la manière dont elle doit représenter l'être dans son *tout un*, tel qu'il est défini par l'ensemble de ses rapports.

CHAPITRE V.

L'ÉCOLE DE HEGEL.

L'Ecole de Hegel se partage, on le voit, en deux. Le parti des anciens s'en tient en tout absolument au maître pour la doctrine, la méthode, les tendances. Le parti des jeunes (le côté gauche), s'engage au contraire dans une tout autre voie. C'est contre ce dernier que retentissent du dehors les accusations d'athéisme et de radicalisme ; et même les membres de l'autre parti lui font un grief de s'écarter de la vraie doctrine hégélienne. Rien de plus facile que de répondre que ce qui fait l'objet de l'accusation a été au fond exprimé également par Hegel lui-même, qu'on est dans l'habitude de ne nommer qu'avec respect, et, s'il ne se trouve pas dans la doctrine, en est du moins une conséquence nécessaire qu'il n'avait pas entrevue ou osé formuler ouvertement, de telle sorte que ce parti novateur croit, par ses nouvelles tendances, représenter le développement nécessaire de la philosophie hégélienne. Il y a lieu de se demander dans quelle situation se trouve ce parti vis-à-vis du maître.

La conception panthéiste du monde est déjà chez Hegel absolument la même que chez ses successeurs. La négation du *Dieu personnel supramondain*, de la persistance de l'individualité après la mort, autrement dit la suppression de toute existence future ou ultérieure après celle-ci, est dès le principe la clé de voûte du système. Du reste, Hegel observe ici une certaine réserve ; il ne proclame pas hardiment et nettement les résultats obtenus comme ses disciples et ne veut pas attirer l'attention universelle sur eux, mettant ainsi la conscience publique en demeure de se prononcer entre l'idée philosophique d'une part et l'idée religieuse ou vulgaire de l'autre : il cherche au contraire plutôt à les faire passer inaper-

çus. Ils ne sont pas moins accusés chez Hegel en traits aussi vigoureux que chez ses disciples, c'est-à-dire qu'ils ne sont nullement voilés mais pleinement à découvert, explicites, qu'il les propose en pleine connaissance de cause ne pouvant se faire illusion sur leur portée. Sur ce point pas la moindre différence entre Hegel et sa jeune école. Un coup d'œil d'ensemble sur le système suffira, il faut l'espérer, pour mettre ce point hors de doute ; d'ailleurs les travaux des jeunes disciples ne peuvent que contribuer à rendre ici la démonstration plus complète.

Hegel a au contraire, comme philosophe, une situation morale toute différente de celle de sa jeune école. Tout l'ensemble de ses vues comme de celles de Schelling, tendait à combattre le principe de la subjectivité, de l'individualisme ou de la volonté individuelle, lequel veut régler et façonner le monde à son gré au lieu de reconnaître que celui-ci relève d'un ordre supérieur à l'ordre humain. Aussi Hegel a-t-il un profond respect pour ce qui est donné (l'objectif), pour ce que la raison humaine reconnaît comme conservant et régissant l'univers. Il s'attache à le comprendre, à ne pas le détruire, au lieu de chercher à mettre à la place autre chose. Il a un respect inné pour la religion publique. Quoiqu'il ne considère son contenu que comme l'expression peu épurée et par suite fausse de sa propre conception philosophique, il n'en tient pas moins pour nécessaire et pour sacré son établissement universel. Il entoure de son respect la constitution et le gouvernement actuel et les traditions historiques qui leur servent de base. Il s'incline devant les règles morales irrévocables de l'activité humaine. Tout ceci est pour lui l'œuvre de la puissance qui en soi et dans ses productions est au-dessus de l'homme, quoi qu'elle n'arrive que dans l'homme à se connaître et à avoir pleine conscience d'elle-même. Ce mobile normal, voilà le fond de l'homme de Hegel ; et c'est un semblable mobile que les disciples ont tout à fait rejeté. Voilà ce qui marque la séparation entre les deux fractions de l'Ecole et sert de base au reproche fondé de s'écarter du maître. De là même leur situation anormale vis-à-vis de la doctrine qui leur reste commune avec lui. Hegel aboutit comme forcément, et contraint par la rigueur de la science, à ses con-

clusions panthéistes ; il y aurait renoncé volontiers, même, pourrait-on dire, avec joie, s'il n'eût pas dû par là en même temps sacrifier le principe rationnel par excellence qu'il croyait avoir fait prévaloir, celui qui consiste à saisir le lien d'union et de dépendance réciproque entre tous les êtres. Ses disciples, au contraire, accueillaient avec transport de semblables conclusions ; ils leur sacrifieraient volontiers au besoin le système scientifique lui-même. Ce n'est pas au système proprement dit qu'ils tiennent ; ils ne voient dans toute sa doctrine qu'une chose qu'ils préconisent à l'envi : c'est la négation de Dieu.

Une telle différence pour le fond moral et le but le plus intime assigné aux facultés de l'homme ne pouvait demeurer sans influence sur le contenu de la doctrine.

La doctrine de Hegel fait prévaloir en un certain sens l'objectif, proclame l'existence d'une puissance supérieure à l'homme individuel et agissant sur lui, tandis que ses disciples le sacrifient. Ce principe de l'objectivité règne ainsi dans le domaine de la religion, de la politique, de la philosophie, de l'histoire.

La religion, d'après la manière de voir de Hegel, n'est pas sans doute l'action du Dieu véritable étant en dehors et au-dessus du monde ; mais ce n'en est pas moins l'action d'une puissance universelle (objective). A l'encontre de ces doctrines s'élève la jeune fraction de l'Ecole, laquelle professe ouvertement que la religion est un pur produit anthropologique. L'homme est censé poser hors de soi (extérioriser) ses propres facultés personnelles, la sensibilité, le sentiment, le cœur, par un acte de sa féconde imagination, se faire ainsi sa divinité et tenir cette production émanée de son propre fond pour une puissance indépendante et agissant hors de lui-même. La religion se réduit alors à être le produit d'une certaine faiblesse inhérente à l'être humain pris individuellement ou même d'une faiblesse légitime qu'implique dans son fond l'organisation humaine. Elle n'est pas l'expression nécessaire de la raison ou idée universelle (prise objectivement) laquelle déploie à un certain degré dans la religion son propre fond (et non celui de l'homme). La prière de l'homme n'est plus son unification avec une semblable puissance universelle (bien qu'impersonnelle) ;

d'après Feuerbach elle n'est qu'un dialogue de l'homme avec lui-même. Aussi Marheinecke a-t-il objecté avec raison à une telle doctrine qu'elle sacrifie la richesse de l'idée et revient en arrière à tout le trivial de l'ancien rationalisme vulgaire et des explications psychologiques qui y sont inhérentes. Sans doute, a envisager les choses du point de vue humain général, il doit paraître en somme indifférent que la religion soit ou non l'œuvre et le produit du Dieu vivant, ou qu'elle soit le développement nécessaire d'une idée, ou le pur *processus* d'une des fonctions de l'entendement humain ; peu importe également que ma prière ne s'adresse pas au Dieu miséricordieux mais à la substance universelle inconsciente d'elle-même, que je m'interroge ou que je me réponde à moi-même pour fortifier mes résolutions. Toutefois on ne saurait méconnaître la gravité des conséquences qu'un semblable état de choses peut avoir pour l'ordre public. La manière de voir de Hegel implique toujours comme nécessaire que la religion qui est une réalisation de l'*esprit universel* conserve le caractère d'institution publique ; d'après Feuerbach, au contraire, il faudrait détruire en son entier ce monument de mensonge qui entretient l'homme dans une illusion perpétuelle.

L'organisation de l'Etat exerce, d'après Hegel, un prestige et une influence prépondérante sur la masse du peuple. Cette organisation se traduit dans la volonté substantielle de la puissance universelle, laquelle se pose comme *prince*, comme *fonctionnaire*, comme corps d'Etat, et reconnaît comme sujets le particulier et la masse collective humaine, ce qui l'amène à combattre la souveraineté du peuple et l'esprit de la Révolution, la révolution de Juillet non moins que celle de 1789. La jeune Ecole fait à son tour de cette volonté générale la volonté du peuple à la manière de Rousseau, en faisant entrer, il est vrai, dans cette construction des restes de celle de l'Etat par Hegel. La représentation nationale qui, d'après Hegel, doit s'approprier simplement tout ce qui dans le pouvoir législatif et administratif du prince est en soi impliqué par la raison elle-même, afin qu'elle puisse faire reconnaître son autorité, prend ici un rôle prépondérant, qui plus est, devient la puissance uniquement déterminante de la législation et de l'administra-

tion. Le prince est sans doute, d'après Hegel, tenu pour un organe essentiel de la constitution, pour le pivot même de celle-ci, logiquement parlant; aussi enseigne-t-il que celui-ci ne doit pas seulement déterminer le gouvernement dans l'ensemble de ses parties, mais même sanctionner ce qui vient d'une autre source, régler jusqu'au plus petit détail : mais ce que le prince n'a qu'à consacrer, ce moindre détail à régler est, suivant Hegel, nécessaire en soi à sa loi propre de développement, qui se traduit par une classe à part, celle des fonctionnaires. La jeune Ecole, au contraire, aperçoit ici uniquement ce que veulent les masses. De là sa tendance à fraterniser avec le libéralisme que Hegel avait combattu, à sympathiser avec la révolution de Juillet. Les adeptes de cette Ecole vont jusqu'à dire que Hegel n'a pas compris le caractère cosmopolite de cette dernière révolution ; on dirait qu'elle a apporté un élément nouveau qui déroute tous les calculs. Hegel persiste donc à enseigner que l'Etat est au-dessus du peuple, tandis que ses disciples proclament que le *peuple est au-dessus de l'Etat.* C'est en cela qu'il font consister l'Etat protestant, et pour eux le moyen âge comprend toute la période où cet Etat ne prévaut pas encore.

Le Dieu objectif, la raison substantielle, voilà d'après Hegel le facteur de l'histoire universelle. Considéré en soi eu égard à sa nécessité immanente, l'esprit universel se pose dans la formation des empires; ensuite seulement il devient pour soi, autrement dit il se saisit lui-même dans la philosophie. L'homme, la philosophie ne sont donc jamais appelés à faire l'histoire *à priori.* C'est l'œuvre de l'esprit universel ; mais ils ont la mission de la comprendre en soi (*à priori*), de la mettre en harmonie avec les lois de la pensée. L'histoire et son produit sont ainsi partout une donnée nécessaire ; et c'est là même ce qui constitue le positivisme pour les disciples de la philosophie hégélienne, laquelle, selon eux, se borne à comprendre dans son cadre ce qui s'est produit en dehors d'elle et avant elle. Ils attribuent, au contraire, à la philosophie et à eux-mêmes comme représentants de celle-ci la mission de renouveler le monde et même de le réformer selon les vues qui régnaient en France au siècle précédent, celui qu'on a appelé le siècle philosophi-

que, le siècle des lumières. D'après Hegel l'esprit universel est d'abord en soi, ensuite seulement il devient pour soi. Ses disciples prennent le principe à rebours : l'esprit doit être d'abord pour soi et ensuite seulement en soi.

Ce retour en arrière de la jeune Ecole à tous les abus de l'ancien principe subjectif n'est point purement fortuit; il était dans la logique des choses et impliqué par la doctrine même de Hegel; en un sens il était inévitable. La raison en est que l'objectivité de Hegel n'est qu'une pure apparence. Ce qu'il admet hors de soi comme puissance objective formatrice du monde n'est rien autre que l'ensemble des lois et déterminations logiques de la pensée. Dans le fait tout se ramène au moi propre et à la manière dont celui-ci s'est produit. Par suite, il est tout naturel que ses successeurs tirassent de ce moi d'autres éléments et en fissent un emploi analogue à celui de sa méthode. Par la même raison que Hegel avait objectivé les catégories logiques, Feuerbach devait objectiver les qualités anthropologiques et autres de ce genre.

Si le système de Hegel eût impliqué une véritable objectivité, une puissance réelle en dehors et au-dessus de l'homme, il n'aurait pas été possible à son Ecole de faire un semblable pas en arrière. Un Dieu personnel supramondain (transcendant) ne pouvait jamais se réduire à une pure création psychologique de l'homme; il faut pour cela un Dieu qui se confonde avec les déterminations logiques de la pensée et soit identique avec elles. Une autorité vraiment objective dans l'Etat, laquelle s'exerce sur la nation en vertu de la sanction divine, ne pouvait se ramener à la volonté nationale. Cette autorité n'appartenait qu'à une volonté absolue envisagée dans son essence, laquelle n'est autre que l'ensemble des moments nécessaires inhérents à *l'idée de la volonté*. Hegel donnant le plan divin pour base à l'histoire universelle, son Ecole ne pouvait jamais en venir au point de s'insurger contre les lois de l'histoire. Mais si l'homme trouve en lui-même ces lois qui, d'après Hegel, sont faites par le λόγος, celui-ci se réduit à n'être que les déterminations propres de la pensée. Avec le λόγος et ses lois, pourquoi n'aurait-on pas le plan divin tout entier? Si l'homme peut comprendre l'esprit de l'univers aussi pleinement que Hegel prétend l'avoir

compris ; s'il peut le décomposer en ses éléments et déterminer la part exacte qui doit être faite à chacun d'eux dans le déroulement des faits de l'histoire, comment ne serait-il pas capable de remplir lui-même l'office de l'esprit de l'univers? Quel obstacle y a-t-il à ce qu'il fasse désormais sciemment et avec la connaissance complète de ses lois l'histoire universelle, laquelle se déroulait jusque-là sans qu'il en eût conscience? N'est-ce pas là élever justement Dieu à un degré supérieur, au degré de production consciente de l'univers? La crainte et le respect qu'éprouve Hegel en présence de tout ce qui existe et qui s'est produit sans sa participation lui font honneur moralement; mais, scientifiquement parlant, ils sont insoutenables. Si ce sont les déterminations et lois de la pensée qui forment le monde, qui n'arrivent que dans l'homme à l'état conscient, le degré supérieur et partant nécessaire auquel celui-ci doit s'élever, c'est de créer l'histoire. Car le Dieu qui se comprend est nécessairement au-dessus de celui qui continue à créer aveuglément et sans en avoir conscience.

Enfin il est encore digne de remarque que les disciples de Hegel refoulent à l'arrière-plan le plus souvent sa logique, ce à quoi le maître attachait le plus d'importance. Elle est dépourvue de vie, impropre à agir sur les masses, à rendre compte de la formation de l'univers. Qu'ont-ils donc de commun avec le maître, eux qui rejettent la clé du système et se mettent en opposition avec lui dans des matières et des sphères d'action si importantes? Rien autre que le point de vue panthéiste et la prétention de tout ramener à l'ordre spéculatif, c'est-à-dire de ne voir partout que le lien nécessaire et absolu entre les divers êtres de l'univers. Il est donc évident que la doctrine de Hegel ne puise point sa force et son autorité dans le rigorisme de sa logique. Cette force, il faut la chercher plutôt dans les profondeurs du problème qu'il a posé; car bien que ce problème n'ait point été et ne puisse être réellement résolu, l'avoir posé seulement assure au système une vraie supériorité sur toutes les autres vues scientifiques. Cette force également est inhérente au point de vue panthéiste lui-même, lequel à ce seul titre étend son influence dans bien d'autres sphères, répondant par cela même aux tendances générales du

siècle, en ce sens surtout qu'il contredit les dogmes de la révélation.

SECTION III.

DE LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE ET DE LA DIALECTIQUE.

Depuis Fichte la philosophie dénote une tendance marquée à être spéculative. On comprend de prime abord qu'une semblable tendance doit concourir avec l'existence du principe actif, du moins tel que Fichte l'a posé le premier. On se rend par là en même temps compte de la haute valeur attachée désormais à la dialectique que Platon représente comme la science la plus élevée et la plus ardue. C'est elle qui devient exclusivement la base du système de Hegel. Il faut donc s'expliquer l'irrésistible impulsion vers une telle dialectique, impuissante néanmoins à satisfaire à toutes les exigences, reconnaître où est la vraie philosophie spéculative, la vraie dialectique et la part qui doit leur être faite. Qu'il me soit donc permis, en m'attachant au fil conducteur que me fournissent les résultats de la méthode de Fichte et de Schelling, et en les cumulant avec mes propres observations, de commencer, en m'appuyant sur les bases d'une vraie dialectique, un examen qui se rattache essentiellement aux données de cette science.

Le monde de la réalité ne fournit nulle part un élément simple qui n'implique en même temps l'existence du multiple; et néanmoins ce multiple ne saurait se concevoir sans l'unité dont il fait partie. On ne rencontre pas plus dans l'ordre réel la chose réduite à l'élément simple qu'il n'est possible de la concevoir telle; car ce qui ne peut être ne saurait se représenter. Par la même raison le multiple sans unité, non-seulement n'est pas réel, mais encore n'est pas concevable. Tenterions-nous de penser l'un ou l'autre, des deux côtés nous rencontrerions la même impossibilité logique. C'est ce que Platon s'applique à faire ressortir dans son *Parménide*. Ce qui fait en apparence la contradiction, c'est que l'un doive être le multiple en même temps que le multiple l'unité.

Nous rencontrons, d'un autre côté, la loi de changement : les choses reçoivent dans des temps différents des déterminations qui ne peuvent subsister en même temps, et les choses n'en demeurent pas moins les mêmes. Un homme, par exemple, est sain et malade, triste et content sans cesser d'être le même homme, bien que la santé et la maladie s'excluent l'une l'autre. Cette loi de changement s'accomplit également dans l'espace : le même homme est dans le même temps dans des parties différentes de l'espace A et B. Comment concevoir un tel mode de changement? Soutiendrait-on que l'homme sain est tout autre que le bien portant, le joyeux que le triste, celui qui est dans A que celui qui est dans B? On ne pourrait plus dès lors dire que c'est toujours encore le même homme. Qu'on doive, d'un autre côté, abandonner un état pour en prendre un autre, où se trouve ce qui passe au moment même du passage? J'ai beau diviser l'espace, je ne peux pas franchir d'un seul coup la distance d'un point à un autre ; de même dans le temps il y a toujours passage d'un point à un autre, alors que je passe de la santé à la maladie. Et néanmoins en me trouvant à la fois dans l'espace *a* et dans l'espace *b*, je ne suis pas rigoureusement partagé en deux. Il n'y a donc, lors du changement, absolument aucune solution de continuité de mon être, de telle sorte que l'un de ses états cessant, l'autre opposé commençât; il faut plutôt reconnaître que la divinité, comme Socrate le dit dans le *Phédon*, a intimement relié, de manière à les fondre l'une dans l'autre, les fins des choses opposées. Et s'il n'en était pas ainsi, l'être qui se modifie ne pourrait plus en réalité demeurer le même être, et tout lien de continuité entre ce qu'il était précédemment et ce qu'il est à présent devrait forcément disparaître. S'il y a ainsi continuité, liaison entre éléments qui s'excluent, comment le concevoir sans tomber dans la contradiction? Car ce qui est opposé ne peut être en aucun point identique avec lui-même. Un état qui commence exclut absolument d'ores et déjà tout autre état ; en d'autres termes, entre l'un et l'autre, pas de liaison possible. La thèse du problème reste donc toujours la même : comment une chose peut recevoir à la fois plusieurs déterminations et néanmoins constituer une unité? Comment, d'un autre côté, une chose peut se modifier de ma-

nière à prendre dans des temps ou espaces différents des déterminations qui s'excluent mutuellement, tout en laissant subsister le lien entre ses états opposés?

L'unique solution, c'est qu'au sein de la multiplicité et du changement des attributs le sujet n'en demeure pas moins toujours un, de manière à ce qu'il ne puisse être en soi qu'un et qu'il échappe à tout changement comme sujet. Il faut donc chercher un sujet qui, par sa nature, reste quelque chose, en dehors de ses attributs et déterminations, formant le fond immuable de l'être, et s'en dégage pleinement. A cette condition seulement le sujet, quelque nombreux que soient ses attributs et en quelque ordre qu'ils se succèdent l'un à l'autre, n'en reste pas moins dans son fond invariable. Si le sujet se confondait avec ses attributs, ceux-ci étant différents, il ne saurait jamais être le même. Mais les attributs sont reliés entre eux par cela même qu'ils subsistent dans le même sujet. En les supposant séparés de telle sorte que l'un ne soit pas l'autre, ils ne se trouvent réunis que dans le sujet. Il ne manque pas de sujets qui peuvent modifier dans un sens relatif leurs attributs, s'affranchir de quelques-uns et non d'autres; mais il n'y en a absolument qu'un qui puisse se dégager de toute propriété déterminée : c'est le moi personnel, le moi conscient. La personnalité est le miracle permanent de cette unité que ne détruit aucun changement, qui peut passer par tous les états possibles sans cesser d'être le même, et relie entre eux ces états eux-mêmes par l'unité de la conscience de soi. Je puis tout faire et tout devenir sans cesser d'être moi. Ce que je ne puis absolument devenir en restant moi, c'est d'être toi ou lui. Je ne puis ni l'être en même temps que moi ni l'être successivement; car il y aurait ici contradiction absolue. Passer de mon moi à ton moi ou au moi d'un tiers ne se peut; il n'y aurait pas ici seulement solution de continuité, mais distance infranchissable; le toi ou le lui ne peut commencer sans que le moi cesse. Il n'y a pas de point susceptible de former la transition. Celle-ci est aussi peu concevable que le serait dans ce cas la possibilité de ne faire qu'un avec son être précédent, alors qu'on passe à un autre. La pensée d'une métempsychose ou d'une immortalité sans souvenir est déjà en soi une contradiction. Le passage

d'un être à un autre, le changement d'une chose en une autre se conçoit, mais non le passage d'une personnalité à une autre. Et c'est cette inconcevabilité qui fournit la preuve la plus sûre que la personnalité constitue le sujet même, lequel seul peut réunir en soi l'opposé. La personnalité ne subit donc pas le contre-coup des changements qui peuvent se produire dans le sujet; elle a, en dehors de ces changements, un élément déterminateur qui demeure toujours le même. Elle ne saurait même sans se détruire changer ou sacrifier cet élément qui constitue justement la personnalité et ne saurait en être considéré comme un simple attribut. Ce qu'on appelle, en effet, qualité, attribut, c'est précisément ce qui ne fait pas partie de la personne du sujet. Moi, toi, lui sont évidemment autre chose que des qualités; ce n'est pas un simple jugement que l'affirmation du moi. La personne est toujours uniquement le sujet, tandis que toute autre personne qu'on lui rapporte n'est que *prédicat*; le sujet n'existe que dans sa personnification déterminée. Cette détermination de la personne ne saurait être définie ni se résoudre en catégories ou lois de l'entendement; qui plus est, elle échappe à toute comparaison, car rien en dehors d'elle ne lui ressemble; on ne peut en dire qu'une chose : c'est elle et non une autre.

Notre personnalité seule se conçoit comme pouvant être le support des changements d'état et de la multiplicité des affections que nous subissons à la fois. Quel est le rapport de notre personnalité avec l'incessante mobilité des choses impersonnelles qui ne laissent pas de pouvoir demeurer les mêmes? Et comment concevoir, d'un autre côté, que plusieurs personnalités entre lesquelles il n'y a aucun lien puissent faire partie d'un seul et même monde? De même dans quel rapport chaque individualité doit se trouver avec l'univers? Si cet univers est un composé multiple et variable, l'élément variable doit laisser également son empreinte sur le sujet qui subsiste indépendant de lui. Un tel sujet n'est que l'être se connaissant; dès lors, un être semblable ne peut se constituer à l'état d'unité que comme étant le Dieu personnel. On ne saurait concevoir que la substance soit l'unité; car elle n'a pas de détermination, pas de réalité en dehors de ses affections; elle n'est qu'en tant que

support de ces affections et se confondant avec elles. La substance est suffisamment définie par l'ensemble de ses affections. Le mot de substance ne dit rien, si l'on n'y joint pas ses affections. Si toute détermination est fournie par les prédicats, il ne reste pour le sujet que le pur vide, l'indéterminé, l'abstraction et la négation de tout déterminant. Nul ne voudra soutenir que le pur indéterminé, l'être de Hegel dans toute existence, est à la fois animal, plante, pierre, etc.; que, par suite, ces déterminations de l'être se tiennent les unes aux autres. Nul non plus ne soutiendra que c'est toujours ce pur indéterminé qui, demeurant le même, passe de l'un à l'autre, et que par là s'explique le changement. Un semblable système laisse subsister un agrégat d'êtres qui ne sont pas concevables sans unité et sans lesquels il n'y a pas d'unité. Il en est autrement avec l'admission du Dieu personnel. Sa volonté est la matière du monde. Créant tout uniquement en vertu de sa libre résolution, et lors même qu'il n'eût pas créé, n'en restant pas moins Dieu, il est le sujet actif de l'univers ne se confondant avec aucune de ses créatures. Il est ce qu'il est même en dehors d'elles, et c'est en lui que, par suite, celles-ci trouvent leur unité. Chacune de ses vues et pensées, au sein de cette vaste unité, en forme une plus petite en ramenant à l'unité d'un produit une foule de déterminations. Un semblable produit, sans être lui-même une personnalité, peut changer de qualités ou déterminations et néanmoins demeurer le même, tant qu'il reproduit en lui l'idée première qui l'a mis au jour. L'arbre peut fleurir et se flétrir sans cesser d'être arbre. Le germe n'est pas l'arbre, pas plus que l'arbre n'est le germe, et néanmoins ce ne sont pas deux choses différentes au point de vue de l'idée divine qui, dès l'origine, renferme dans le germe l'arbre futur (*1*).

(1) Si l'on se représente de cette sorte les idées en Dieu, on comprend mieux les jugements en apparence contradictoires de Platon sur cet objet et on parvient à les concilier entre eux. Les idées ont produit le monde et en ce sens *sont réelles*, ce qui n'empêche pas qu'elles ne renferment le général inhérent à plusieurs choses particulières. Les idées sont invariables et les êtres modelés sur elles sont passagers ou contingents. Les idées constituent le plus haut degré de l'être, pour ne pas dire l'être unique dans les choses, ce qu'elles ont de véritable, de telle sorte que la plus humble, la plus

L'unité qu'on conçoit entre les hommes malgré leur diversité est fondée, humainement parlant, sur cette raison unique qu'ils ne sont pas, à la différence de Dieu, de vraies personnes dans le sens le plus étendu du mot. Il n'y a, en effet, que le Tout-Puissant, qui n'étant soumis à aucune détermination ou loi, et ne relevant que de lui-même, pouvant par suite prendre ou rejeter telle forme qu'il lui plaît, est libre dans le sens absolu du mot. Nous sommes liés par plusieurs lois ou fins, et c'est Dieu qui nous les a données; voilà pourquoi nous sommes certainement en un sens dérivé ou secondaire des personnes; mais envisagés dans notre origine et en regard de lui, nous ne sommes à vrai dire que des déterminations ou fins que Dieu laisse subsister suivant sa volonté et auxquelles il confère, s'il le veut, une liberté propre absolue, qui plus est, une indépendance vis-à-vis de lui-même. Il est seul le lien entre les hommes et les générations. L'on comprend naturellement que nous arrivons progressivement à l'état conscient et que nous avons en lui le sentiment de notre identité, de façon à ce que l'on se retrouve même dans la première enfance qu'on rattache à son existence, bien que se perdant dans le fond obscur de l'être, elle ne laisse aucun souvenir. C'est le plan du créateur, l'idée totale de notre être qui en relie les divers états. Mais on ne saurait concevoir que Dieu lui-même n'arrivât que progressivement à se connaître. Car qui ne se connaît pas encore et qui se connaît seraient deux êtres aussi absolument séparés que le moi et le toi. Dès lors comment les unir, et comment pourrait-on dire qu'ils n'en font pas moins un seul et même Dieu ! Aussi la multiplicité phénoménale et la variation des états inhérents à la création tout entière comme à notre propre existence impliquent logiquement et ont pour support nécessaire un sujet libre affranchi de toute limite ou détermination, c'est-à-dire un Dieu absolument personnel.

misérable chose ne saurait exister sans son idée. Rien en effet ne subsiste en dehors d'une vue particulière de Dieu, laquelle rentre dans le plan total de la création. Il va sans dire que tout cet ordre de conceptions, devant servir de base à une vraie philosophie, reste inintelligible pour qui se représente l'idée comme entité, substantielle, indépendante de Dieu, ou comme concepts absolus de la raison, à la manière de Kant et de Hegel.

On explique ainsi uniquement ce qui constitue l'unité phénoménale du monde, mais non l'unité propre de l'être humain. La personnalité, en effet, implique à elle seule le multiple, être, savoir, etc., et elle n'en constitue pas moins une unité aussi bien que le monde. Partant elle renferme la même contradiction. Le Dieu personnel est-il la seule unité concevable du monde, qu'est l'unité en Dieu? La question ne saurait se poser à l'égard d'une substance purement vide qui est la simplicité par essence. Mais elle s'impose à tous ceux qui professent la croyance au Dieu personnel. Il importe donc de déterminer exactement en quoi consiste l'unité prise dans le sens le plus général.

Il n'y a d'unité concevable entre deux êtres différents qu'autant qu'il y a dans chacun d'eux quelque chose qui se trouve aussi dans l'autre, à les envisager chacun en soi séparément et non pas seulement en tant qu'ils se relieraient extérieurement. L'idée de l'animalité est dans le cheval, le lion, dans chacun de ces animaux pris en soi, l'idée de l'être en toutes choses, partant cette idée peut constituer leur unité. C'est ainsi que des pierres envisagées séparément n'impliquent pas l'idée d'un tas de pierres. Cette idée, qui n'est que celle d'un agrégat, ne saurait constituer ici l'unité. A envisager séparément les membres de la statue, les feuilles de l'arbre, on n'a pas l'arbre, et néanmoins la statue est l'unité de ses membres, l'arbre, l'unité des feuilles. Pourquoi le tas de pierres n'est-il pas l'unité des pierres, tandis que l'arbre est l'unité des feuilles, bien que celles-ci impliquent aussi peu l'arbre que les pierres le tas de pierres? La raison unique c'est que l'idée de l'arbre tout entier, de la statue tout entière, est impliquée dans les feuilles, dans les membres pris séparément, de telle sorte que sans cette idée, ni ces feuilles, ni ces membres n'existeraient. Si nous pouvions nous imaginer que les feuilles existassent sans l'arbre, l'arbre ne serait pas leur unité. L'unité en question présuppose toujours, en dehors de ce qui est uni, comme on l'a déjà dit, un être dont la pensée et la puissance adéquate sont la cause même de cette unité. Aussi n'est-elle pas inhérente à l'être lui-même, mais antérieure à lui. Il faut également tenir pour constant cet autre principe : ce qui constitue l'unité du divers

doit se trouver *à priori* dans chaque être pris en soi, et n'a pas besein pour subsister qu'un autre élément vienne s'ajouter à cet être. D'où résulte clairement que là où il y a unité réelle, l'être individuel qui ne saurait être ce qu'il est sans elle, ne fait que se détacher de cette unité, laquelle à l'inverse ne saurait se tirer de l'individuel. Ainsi se distingue ce qu'on appelle organisme, système et le simple agrégat.

Il peut arriver que l'unité ne soit que partielle, qu'elle s'applique à un seul aspect de l'objet et ne les embrasse pas tous. Dans cet ordre d'idées rentre avant tout l'unité formelle ou logique. C'est ainsi notamment que l'idée générique de l'animal est bien dans tout animal déterminé; mais chaque animal n'en a pas moins une existence propre qui reste indépendante de cette idée générique. La maladie atteint-elle l'animal, par exemple, on ne saurait appliquer la maladie à l'idée elle-même de cet animal. Mais ce que nous cherchons dans l'unité vers et en Dieu, ce n'est point l'unité partielle, mais bien l'unité complète et absolue. Il ne saurait donc exister quelque chose que ne pénètre cette unité, laquelle est réellement formée par la personnalité. Rien d'analogue ici à l'idée générique de l'animal se retrouvant dans tous les animaux quels qu'ils soient. Chaque acte, chaque état, chaque attribut de la personnalité est impliqué et rentre dans le tout de la connaissance propre, qui constitue leur unité. Un de mes membres est-il malade, je le suis, le tout organique, l'unité de mon être l'est. Mon entendement est-il occupé de quelque chose, je le suis également. La connaissance propre, ce qui constitue la conscience se retrouve dans les actes, les états, les membres ou organes de la personne bien autrement que l'arbre dans la feuille. L'arbre, en effet, n'a qu'un tout dérivé qui se réfère à un autre tout et remonte ainsi à la personnalité. Son morcellement ne saurait détruire ici l'unité que maintient encore sa connaissance inhérente au tout, conçue comme principe supérieur : la partie envisagée isolément ne comprend plus le tout lui-même, mais seulement l'idée de ce dernier, le rapport au tout, comme le comporte le terme supérieur. La personnalité, au contraire, est le tout primordial : pas de morcellement possible ici. Chaque partie est pénétrée de l'unité, qui n'est pas seulement une

idée, un rapport, mais agit dans un sens réel, n'étant pas seulement présente par son action mais par elle-même.

Cette unité est donc impliquée par le sentiment propre qu'elle est présente en tant que telle dans chaque partie, chaque état, chaque acte de l'être vivant ; qu'elle n'est pas comme l'arbre par rapport à la feuille, une simple unité idéale, mais une unité réelle, laquelle pénètre l'existence tout entière des choses au lieu ne ne s'y appliquer que sous tel ou tel rapport, comme il en est de l'idée générale qu'elles comportent. L'une est intérieure, l'autre externe ; l'une vivante, l'autre purement logique. L'antithèse suprême de ce qui n'est qu'agrégat est donc la personnalité qui à elle seule forme le système le plus complet de l'être, le système primordial, de manière à se suffire à elle-même. Toute synthèse dans la science, toute unité dans l'art ont quelque chose de purement extérieur, par cela même qu'elles reportent la pensée vers une autre unité, vers celle de la personne qui tire uniquement d'elle-même tout ce qui la constitue intérieurement. Aussi faisons-nous des efforts constants pour tout réduire à la synthèse, une fois la personnalité de Dieu prise pour point de départ.

Aussi ne peut-on admettre que l'extériorité de l'unité en réalise le plus haut degré : sous ce rapport le beau ne saurait être au-dessus du bien, l'Etat au-dessus de l'homme. L'unité logique est encore moins dans ce cas. Kant soutenait justement que l'homme doit agir systématiquement. Ce n'est point la logique des conséquences qu'il doit envisager dans ses actions, mais une loi supérieure à la logique comme on a coutume de s'exprimer généralement sans s'expliquer exactement en quoi consiste cette loi supérieure et quelle en est la raison d'être. Qui met dans chaque acte la totalité de son être, de sa personnalité, a un haut degré de mérite ; il fait preuve par là de présence d'esprit, d'énergie, de profond recueillement, mais il est bien plus parfait celui qui met dans chaque acte et chaque pensée le fond le plus intime de sa personnalité, ce qui en fait proprement le reflet de celle de Dieu, au risque de violer par là tout système dérivé de lois logiques. On peut l'appeler l'homme complet, systématique par excellence. L'Etat doit être également une unité : il doit représenter extérieurement ce

qu'est Dieu intérieurement, l'unité de la personnalité. C'est là l'Etat de Platon dont tous les membres sont pénétrés du même principe de vie. Aussi Platon poursuit-il partout la démonstration de l'analogie entre la justice de l'homme et celle de l'Etat. En donnant pour base à l'Etat l'idée du droit, on obtient simplement l'unité logique ou rationnelle, non ce type vivant de l'unité première et organique : aussi pourrait-on prétendre que le droit germanique est plus organique que le droit romain. Car le premier a une unité plus vivante. Le principe de vie, l'âme de la nation tout entière, fait sentir son action continue dans chaque institution et la pénètre complétement. Le deuxième, au contraire, présente une unité purement formelle ou logique ; les institutions juridiques diverses sont détachées objectivement de l'Etat et ne s'y relient que par des caractères abstraits. Cette unité formelle, bien que se confondant avec celle qui ne saurait subsister pour elle seule, trouve partout plus facilement un écho et est tenue pour la vraie. Mais, comme on l'a déjà montré, elle ne répond pas au type primordial et partant elle n'assure jamais dans la suite la satisfaction qu'elle promettait à l'origine. Elle ressemble à l'or du démon auquel, suivant la croyance vulgaire, on sacrifie à plaisir les vrais biens et qui se trouve finalement n'être que de la poussière et du sable. Il y aurait quelque chose de contradictoire à vouloir tirer l'unité vivante, la personne, d'un ensemble constant d'évolutions, d'une série d'actes de développement des puissances, à l'instar par exemple d'une activité sortant de soi et revenant à soi. Il n'y aurait alors en effet aucune personnalité dans l'activité qui commencerait son cycle d'évolutions, tant qu'elle ne l'aurait pas achevé, ce qui s'entend non dans le sens matériel, mais dans le sens logique. La personnalité ne surgirait qu'avec l'autre élément, le retour de l'activité à elle-même. Elle se réduirait ainsi à n'être qu'un pur agrégat.

Le Dieu personnel seul assure une unité véritable, une unité vivante régissant tout absolument. Ceux qui repoussent ce Dieu personnel ne sauraient trouver d'unité dans l'univers. Lorsqu'ils nous font le reproche que nous n'arrivons qu'à obtenir l'unité dans l'univers sans la trouver en Dieu, tandis

qu'eux seraient assurés d'obtenir cette dernière, ils sont doublement dans l'erreur. L'unité existe dans le Dieu personnel, nous l'avons montré, tandis qu'on démontrerait facilement qu'il n'y a point d'unité dans le principe premier impersonnel du monde, bien qu'en apparence ce principe soit simple. Pour faire de ce principe l'élément de formation de l'univers, il faut bien supposer déjà *à priori*, une loi interne de mouvement, un penchant à s'individualiser. C'est là quelque chose hors de lui, à le considérer dans son essence brute. Il ne peut y avoir qu'une substance du monde, dit Spinosa. La loi d'après laquelle elle doit recevoir ses affections ou modalités est hors d'elle comme une seconde substance. Hegel met de même à la base de son système l'être pur et en même temps la loi dialectique. La divinité n'est point dans chacun des deux pris en soi, d'un côté dans la substance, l'être, de l'autre dans la loi de l'individualisation, le procès dialectique, etc. Le Dieu total qui est néanmoins le Dieu unique n'est point dans l'un ou l'autre des deux pris séparément. Ces deux éléments concourant par leur union à former Dieu n'opèrent point ici comme l'être et la pensée dont l'unité indivisible forme le moi, c'est une union plutôt extérieure comme la juxtaposition de plusieurs pierres qui forment ensemble un tas de pierres. Dans le premier cas il y a une force, une volonté première qui met en mouvement l'être et la pensée et sans laquelle ni l'un ni l'autre ne pourraient être. Mais dans le deuxième cas, où serait le principe supérieur à l'être et à sa loi qui les unirait? Ce ne pourrait être être la volonté, la connaissance propre ; ce serait donc une idée laquelle ne tirerait son origine que de l'être et de sa loi. Si l'on peut rattacher l'une à l'autre deux choses pour chacune desquelles prise séparément ce qui constitue l'unité manque encore, on peut le faire pour tout. Si, ramené à sa plus simple expression, Dieu peut n'être qu'un simple agrégat, pourquoi n'en serait-il pas ainsi du monde? De même que tout à l'heure on disait : les deux ensemble sont Dieu ; on pourrait de même tout aussi commodément dire : tous les êtres ensemble sont le monde. Il n'y a donc qu'une conclusion logique : c'est que la personnalité seule forme une unité dans le multiple qu'elle comporte, par cela même qu'elle est détermi-

née en soi indépendamment de ce multiple. Mais aussi, d'un autre côté, la personnalité seule est une unité en soi, parce que le tout qu'elle forme est réellement présent dans chacun des éléments multiples qu'elle renferme et les pénètre pleinement.

On serait peut-être porté à objecter ici qu'on ne lève point ainsi la contradiction logique, qu'on ne fait que reculer la difficulté; nous avons en effet ici un multiple qui à son origine est une unité, et néanmoins multiplicité et unité impliquent contradiction. Il reste donc à voir de quel genre est le lien entre l'un et le multiple, comment ce dernier se rattache au premier, de telle sorte que tous les deux ne fassent qu'un : l'unité ne saurait recevoir des déterminations différentes de manière à être elle-même ces déterminations. Le lien n'a pas la valeur d'une équation, sans quoi les déterminations opposées s'identifiant avec le sujet s'identifieraient aussi entre elles. Elles ne peuvent être par rapport au sujet ce qu'une partie est par rapport à un tout numérique tel qu'une bibliothèque se composant d'un certain nombre d'ouvrages, par exemple des œuvres d'Homère, de Sophocle, de Platon ; autrement on n'aurait qu'une unité composée se réduisant à un simple agrégat. Ces déterminations doivent être dans un rapport tel avec l'un qu'elles le constituent elles-mêmes, de telle sorte qu'il ne soit et ne puisse être sans elles ; ce rapport n'est fourni que par l'action. Le sujet trouve dans l'action des déterminations qui font partie de son être propre et n'en font pas d'un autre côté partie, puisque sans cette action on aurait toujours le même sujet. L'action est liberté, et la liberté est le fond le plus intime de la personnalité. Toute action est logiquement parlant une création, et création n'est concevable que comme action libre ; car par elle la volonté une qui se connaît elle-même reçoit des déterminations qui ne sont nullement impliquées par son être, qui ont aussi comme produits quelque chose hors d'elles. L'univers est de cette manière hors de Dieu, non en ce sens qu'il serait ou pût être indépendant de Dieu s'il ne le voulait pas à chaque instant pour ainsi dire de nouveau, mais bien plutôt en ce sens que Dieu est Dieu sans être le monde, qu'il l'a produit librement et sans être obligé de le produire. Il ne s'agit pas ici du multiple, ce qui constitue l'unité logique

renfermée par l'un, mais bien du multiple créé et régi par l'unité, ce qui équivaut à l'unité réelle vivante, à l'unité de l'action. Là est la vraie solution du problème. Aussi l'Etat de Platon aspire-t-il à réaliser cette unité. Tout homme de bonne foi se représente ainsi les choses : il ne lui vient pas à l'esprit que nos idées impliquent contradiction, que l'un ne doive pas pouvoir comporter le multiple. Comment la science en vient-elle à découvrir des contradictions qui fussent restées auparavant inaperçues pour l'espèce humaine? L'unique motif, c'est qu'elle ne reconnaît pas ce lien qui seul unit ce qui est séparé, lève la contradiction, je veux parler de l'action. Il veut tout immobiliser, morceler partout l'être individuel sans faire attention à ce qu'il produit librement hors de lui. Elle veut nier toute création. Il ne lui reste dès lors à admettre qu'un rapport d'identité soit total, soit partiel entre le sujet et les attributs. Impossible pour elle de comprendre comment l'un peut être aussi un multiple, comment des éléments contradictoires peuvent se concilier, comment enfin ce qui est séparé peut se rapprocher et s'unir. Elle part de ce principe qu'il n'y a ni création, ni acte, ni liberté, et arrive par suite nécessairement à trouver que création, acte, liberté, sont censés impliquer contradiction en eux-mêmes, et partant, restent inadmissibles *à priori*. Elle affirme comme n'existant pas ce qu'elle ne peut trouver par elle-même. Une semblable prétention n'est pas le résultat de sérieuses investigations ; c'est plutôt un parti pris, un point de départ *à priori*.

La faculté de l'esprit d'observer sa propre liberté d'action peut-être appelée intuition. Elle est à son tour une action créant une connaissance propre qui n'existait pas encore. Avec elle, surgit la faculté d'analyse de l'entendement, laquelle s'appliquant uniquement aux données premières qui s'y trouvent resterait inerte, si cette sorte de connaissance créatrice propre ne lui fournissait pas les matériaux nécessaires. Car nous ne sommes initiés que par l'intuition interne à la connaissance des forces propres ou logiques de l'entendement. Cette faculté d'analyse, par cela même qu'elle ne tire pas de soi ses premières données, ne peut non plus trouver par elle-même celles qui en sont une conséquence et le rapport logique entre elles. Tout

ceci prenant ses bases dans la volonté et l'activité libre, sa connaissance n'est que le produit de l'intuition. Cette dernière est l'unique faculté de connaître ce qui est véritablement, ce qui constitue l'individualité. Elle est la science préexistant à toute connaissance ou donnée historique et qui fournit le juste critérium pour apprécier cette donnée elle-même. Elle est la faculté de l'esprit de connaître *à priori*, et cette faculté, l'esprit la possède parce qu'il est d'essence divine, que sa création réalise sur la plus grande échelle l'harmonie de toutes les parties de l'univers, ayant été mise en quelque sorte en accord avec la nature et les événements de l'ordre extérieur. Mais ce que l'esprit sait *à priori*, il le sait comme étant réellement, non comme devant être. Cette connaissance, il la puise dans la confiance de la foi et dans une démonstration rigoureuse ou mathématique; il ne procède pas ici par voie de déduction ou d'analyse, mais par voie d'observation, saisissant le fait comme indivisible et sous tous ses aspects à la fois. Cette faculté est également propre à faire connaître l'avenir, comme on le voit chez des hommes doués d'une grande puissance de conception, et comme on pourrait le voir encore bien plus, si l'éducation actuelle n'eût pas brisé le lien qui rattachait l'homme à Dieu, unique source d'une pareille science. Cette faculté créatrice en tant qu'elle procure une connaissance de ce genre est un don spécial qui n'est pas inhérent *à priori* à l'entendement lui-même, et qui, comme toute chose de fait, peut varier suivant les individus existant plus chez l'un que chez l'autre. Elle est la source du génie, de ce qu'on appelle l'illumination, du don prophétique s'exerçant sur une petite ou une grande échelle, à les envisager en eux-mêmes ou dans l'ensemble de leurs manifestations. Le rationalisme a attribué aux règles de l'entendement une virtualité de ce genre. D'après cette doctrine, ce qui peut être connu doit l'être comme nécessaire; partant la vérité s'impose à tout homme et doit se faire reconnaître par lui, par cela seul uniquement qu'il est homme. On a montré plus haut dans l'éthique que du point de vue abstrait le bien est tout un, qu'il est ou n'est pas, sans qu'on puisse admettre ici le plus ou le moins, qu'il en est de même de la liberté de l'homme qui, à la prendre aussi dans sa rigueur logique, existe ou n'existe

pas. Ainsi en est-il de la faculté de connaître. Les catégories générales et lois logiques suffisent à la connaissance humaine prise *in abstracto* ou qui ne peut être éliminée par la pensée de cette faculté de connaître. Tout homme, par suite, doit être apte à acquérir la connaissance, de quelque ordre ou degré qu'elle puisse être, et nous devons pouvoir tout comprendre indistinctement, sans qu'il puisse y avoir la moindre distinction à faire dans les objets de la connaissance dont l'un demanderait une plus grande force de conception que l'autre, parce que l'esprit dans ce sens négatif n'est pas susceptible de plus ou de moins. C'est sur ce fondement qu'on objecte que les dogmes chrétiens, par exemple celui de la trinité, sont absurdes. Il n'y a pas plus de contradiction logique à affirmer le Dieu trine qu'à affirmer que l'un est également le multiple, qu'en Dieu plusieurs hommes existent à la fois, bien plus qu'il renferme des êtres privés absolument de raison qui sans être lui-même ne peuvent néanmoins exister hors de lui-même, ou que je pense à la fois le multiple, le divers ou l'opposé. La philosophie rationaliste devrait, si elle l'osait, nier aussi bien ces derniers points que le premier. Mais l'expérience universelle élève ici un obstacle qu'elle ne trouve pas pour ce qui est d'ordre surnaturel. Partout, sans doute, apparaît la même force de produire hors de soi quelque chose sans cesser d'être ce quelque chose et sans le laisser se détacher de soi, ce qui rend possible la trinité, la liberté de notre volonté même en regard de la toute-puissance divine, comme aussi, dans un autre ordre d'idées, l'existence d'un arbre comme genre (ce que Schelling appelle la réalité d'une idée de Dieu), notre propre conscience et son unité. Mais cette puissance créatrice, qui se déploie en grand et atteint son apogée dans le premier cas, s'exerce dans tous les autres, pour ainsi dire en petit. Dès l'instant que nous ne reconnaissons toute création que par la puissance créatrice qui lui correspond inhérente à notre faculté d'observation directe et qui est en nous comme la puissance divine, éminemment positive, susceptible d'une ascension infinie, il suffit de savoir à quel degré cette faculté d'observation nous est accordée pour pouvoir discerner si nous pouvons comprendre ou non tel ou tel acte de la vie divine.

Rien de contradictoire dès lors à ce que ce même esprit, capable de saisir l'activité interne de notre être propre ou même encore l'existence en Dieu d'un univers, ne puisse s'expliquer comment nous sommes libres et néanmoins dans un état de dépendance vis-à-vis de Dieu dont l'assistance nous est nécessaire, et comment le rédempteur est le fils de Dieu et en même temps Dieu lui-même. Le rationalisme devra reconnaître devant l'évidence que pour connaître et comprendre le fait le plus insignifiant, sa connaissance négative est insuffisante, qu'il faut encore l'observation effective la plus directe, l'intuition proprement dite qui est telle qu'une fois admise on ne peut plus assigner de limites à l'étendue ou à la force de sa compréhension (1).

Spéculation est déjà synonyme d'intuition. La philosophie spéculative serait donc celle qui envisage le monde comme un acte libre du Dieu personnel. Voilà par suite la tendance de la philosophie moderne depuis Fichte.

Mais si l'abstraction s'appuie sur elle-même, imprimant sa mesure aux choses, tenant pour non vrai tout ce qu'elle ne contient pas, si elle s'attache uniquement à ces premières données qui ne sont fournies au fond que par l'observation interne, repoussant tout le reste et faisant mentir ainsi l'observation elle-même, comment se ferait-elle accepter? L'esprit droit n'aurait d'autre guide que l'observation elle-même. Car qui jouit de l'harmonieux accord de ses facultés n'ajoute une foi absolue qu'à ce que démontre l'observation directe ou l'intuition. Mais quel sera le mode de démonstration de la vérité pour qui s'est une fois livré à la merci du procédé de l'abstraction et a placé sa confiance en lui ? sera-ce la dialectique ?

(1) Dans tout cet examen auquel nous nous sommes livrés ici, nous n'avons pas la moindre prétention d'avoir épuisé la matière. Je n'ignore pas qu'il a donné lieu partout à de nouveaux problèmes, et qu'il reste encore incertain jusqu'à quel point on les a résolus ou quelle solution est encore à trouver. La question est trop vaste pour que je puisse l'approfondir davantage, alors qu'elle ne rentre pas dans le cadre propre du sujet. Je n'avai donc qu'à mettre en relief les points principaux auxquels se réfère la philosophie moderne et qui ont une influence décisive sur la marche de l'éthique et de la philosophie du droit.

La dialectique est le passage de la raison d'une connaissance à une autre. Il faut rendre clair pour cette faculté dont l'abstraction est le mode d'exercice que ce qu'elle croit affirmer sûrement d'une chose s'applique *à contrario* à une autre chose, en d'autres termes qu'elle se contredit elle-même. Elle sacrifie l'unique chose qui serait la négation d'elle-même, l'action, et lui laisse purement l'autre, l'objet même auquel elle s'applique. D'où la contradiction interne servant de base à la dialectique. Je pense l'infini : ce n'est pas mon action. Il est donc moi ou une partie du moi ; mais je pense également le fini, je suis donc sous le même rapport aussi le fini ; le fini et l'infini doivent ainsi s'équivaloir. La dialectique platonicienne procède de même *à priori* pour les objets concrets. Si l'on analyse la bravoure et qu'on la distingue de l'absence de peur et de la hardiesse, on trouve qu'elle ne saurait exister que par son rapport à la vertu. L'idée de bravoure implique donc ce rapport. A défaut de ce rapport servant de mesure à l'action, il n'en existe pas d'autre que celui d'égalité, et il faut dire nécessairement que bravoure est équivalente à vertu. L'abstraction donc, quelque effort qu'elle fasse pour discerner quelque chose en soi est forcément amenée à dire du différent qu'il est identique. Pour les objets concrets du genre en question on peut facilement démontrer qu'aucun ne se peut envisager séparément. Mais cela est plus difficile pour les pures idées abstraites ; et la preuve la plus péremptoire en est fournie naturellement par l'idée de la simplicité même. Démontrer que l'abstraction est à jamais incapable de saisir cette idée laquelle échappe à son analyse, qu'elle ne peut s'y tenir et passe nécessairement à une autre idée, c'est la convaincre pleinement d'impuissance. Voilà le résultat obtenu par Platon grâce à la plus riche dialectique qu'il déploie dans son *Parménide*. Il procède ici de manière à rapporter cette idée à l'existence, à lui prêter une réalité. Tant que Parménide tient l'un pour une pure détermination idéale ou logique, il croit pouvoir repousser pleinement la détermination multiple. Il n'est obligé d'admettre cette dernière qu'alors qu'il veut penser l'un comme étant, comme réel : Il n'en vient pas seulement une fois à poser ces questions si ou quand et de quelle nature est cet un ? On dirait plutôt que la

pensée même de l'existence vient s'ajouter comme un deuxième élément à cet un. Voilà, à mon sens, la clé du *Parménide* de Platon. Ce qui résout ici la contradiction, ce n'est pas l'identité entre les déterminations opposées, entre la veille et le sommeil, par exemple, le plaisir et la douleur, le fini et l'infini, l'un et le multiple, mais plutôt, c'est la propriété de l'un qui, passant à l'être, devient tout, et en agissant produit tout. Pour les idées pures elles-mêmes, montrer l'impossibilité de s'y arrêter par la contradiction qui s'ensuivrait, voilà la suprême tâche de la dialectique. Il restait encore ici un pas de plus à faire, une lacune à combler dans la méthode de Platon. C'est ce pas qu'a fait Hegel en apportant à la dialectique le complément désiré; c'est là le grand service qu'il rendit à la cause de la science, bien qu'en faisant un faux emploi de ce complément il n'ait pu que nuire dans la suite à cette cause. Platon concède comme on l'a vu à l'abstraction de saisir et conserver intactes les idées pures; la contradiction ne commence, comme il le démontre, qu'alors qu'on les rapporte ou applique à la réalité. Elles impliquent même cette contradiction en dehors de ce rapport, si on n'en fait pas l'application à la personnalité agissant librement. Car s'arrêter ainsi à une détermination est en soi un acte qui doit rester étranger à l'abstraction, à moins que celle-ci ne veuille concéder en principe la liberté des actions, la création du monde et par suite sa propre insuffisance pour la connaissance. L'être, le non-être même, en tant que posé uniquement par la pensée, reste indifférent à toute action, pouvant être indistinctement ce qui est arrivé ou qui pouvait aussi ne pas arriver. Le fini ne met obstacle à l'infini que par son propre acte, alors qu'on se meut dans la sphère de la pure abstraction. Il se pose par son acte et exclut seulement par là l'infini. Quand notre pensée se meut dans la sphère de la pure abstraction et en suit rigoureusement les règles, elle ne peut qu'aboutir à personnifier les données en provenant, à leur prêter sous le vouloir une volonté et une activité à l'effet d'exclure leur opposé; mais la pensée du fini impliquant forcément celle de l'infini, ce dernier est avec le premier dans un rapport logique et qui est renfermé dans sa définition même. La suppression de la différence des rapports que produit l'activité

entraîne aussi nécessairement celle de la différence des moments inhérente au *processus* dialectique, je veux parler de la pose et de l'exclusion. On arrive logiquement à cette conclusion que le fini est égal à l'infini. Cette conclusion est niée par l'acte libre, eu égard à la définition qu'il comporte : une fois cet acte sacrifié, on ne peut qu'admettre l'identité de tout ce qui est. Mais d'un autre côté le même procédé d'abstraction qui entraîne forcément à admettre un rapport d'équation entre le fini et l'infini tendrait à une conclusion opposée. Le fini n'est pas en effet de tout point l'infini, et si l'un est, l'autre ne peut être en même temps, puisque ce serait une transition, un changement qui s'opérerait dans ce dernier cas. Cette dialectique d'après laquelle les idées pures s'excluent mutuellement à défaut d'une volonté qui les maintienne chacune dans leurs limites propres, est poussée à la dernière rigueur par Hegel. Sa faute ici, c'est de tenir cette dialectique pour l'expression de la vérité, comme on le verra plus bas. Ce que nous disons ici se trouve également vérifié dans la dialectique de Kant. Hegel a démontré que les antinomies que Kant signale dans les idées les plus abstraites ou métaphysiques ne sont pas supprimées par sa négation du temps, puisqu'elles constituent justement des antinomies logiques. « Tout présuppose une cause, de telle sorte qu'il faut remonter de cause en cause à l'infini, et néanmoins l'un doit être la cause première! » Cette antinomie ne disparaît pas si j'élimine par la pensée le temps. Car l'idée de cause et effet ou même seulement de principe et conséquence n'en demeure pas moins encore la même, et malgré la suppression de l'idée de temps c'est le principe qui est nécessairement antécédent et la conséquence qui suit : Kant eût dû véritablement nier le changement pour lever les antinomies. Il ne lui serait dès lors resté que l'élément absolument simple qui se résout dans la détermination une et éternellement invariable, c'est-à-dire le non-être. Kant a de même que Hegel, bien qu'à un tout autre point de vue, expliqué la contradiction inhérente aux pures catégories rationnelles dont chacune une fois admise implique l'opposée, bien que la raison veuille que chaque chose reste ce qu'elle est. Les antinomies telles que celles du fini et de l'infini dans l'espace ne sont véritablement levées que par cette faculté

d'intuition qui s'applique à toutes les opérations de notre vie interne et externe et nous donne le sentiment absolu de notre liberté.

Certainement tout homme est travaillé dès l'enfance du désir de se représenter l'infini. Au-dessus de ces étoiles, de ce ciel sont encore d'autres étoiles, d'autres cieux, d'autres espaces à l'infini. Où est l'aboutissant? L'incompréhensible, le contradictoire provient ici de ce que les étoiles, le ciel, l'espace, tels que nous les voyons, sont conçus comme existant en eux-mêmes et d'une manière indépendante. Nous n'éprouvons aucune peine à nous représenter un ciel de grandeur limitée, bien que nous puissions toujours en imaginer un encore plus grand, et ce à l'infini, pourvu que nous soyons sûrs d'en former en nous l'image. Nous n'éprouvons non plus aucune peine à nous sentir nous-mêmes emprisonnés et resserrés dans les limites de notre être, ce qui n'empêche pas que nous ne puissions assigner aucune borne à la faculté de nous représenter autre chose que nous ne sommes nous-mêmes, ce qui n'est pas encore présentement déterminé et tient du non-être. L'inconcevable c'est donc uniquement que nous nous représentions par la pensée le ciel hors de nous lequel n'en serait pas moins infini. L'infini, en effet, ce qui est l'illimité, l'indermіné proprement dit, devrait dans ce cas recevoir une détermination. Nous n'aurons donc pas de peine à nous le représenter, dès l'instant que nous concevrons l'univers comme l'acte continu de Dieu, ce qui répond à l'activité de notre imagination. Nous tenons ici un juste compte à la fois de l'infinité et de la finité de l'espace. Cette infinité consiste en ce que Dieu peut toujours créer davantage, reculer de plus en plus les limites de la création; la finité en ce qu'il a fait et créé conserve un espace déterminé et partant limité. L'infini de l'univers équivaut donc à la possibilité infinie d'agir, à la liberté absolue, à la toute puissance de Dieu, tandis que le fini représente le point, le plan auquel il s'est arrêté. C'est uniquement par cette corrélation vivante entre la liberté et la résolution finale que doit s'expliquer le rapport des catégories logiques du fini et de l'infini, et c'est cependant la voie opposée que prend Hegel, alors qu'il veut trouver dans ces catégories ou lois logiques la raison de la liberté

de la volonté et de ce qui constitue la résolution. Ici se vérifie ce que Schelling annonçait déjà dans sa lettre à Eschenmayer et qu'il explique clairement plus tard, à savoir, que la vraie philosophie doit uniquement conduire à comprendre les lois et déterminations logiques et que ce n'est point l'intelligence de celles-ci qui, comme condition première, peut engendrer une vraie philosophie. Donner pour le vrai ce qui est ainsi contradictoire en soi, le passage sans transition du fini à l'infini, n'est nullement la tâche de la dialectique. Elle doit justement, en relevant de semblables contradictions ou antinomies, conduire à cette conviction que sa méthode n'est pas la bonne. Elle procède en effet partout sur l'unique base de l'abstraction comme s'il n'existait aucune action libre. Aussi ne saurait-elle espérer atteindre finalement aucune vérité par elle-même; son dernier résultat c'est d'aboutir à l'absurde et de prouver par là que tout dans le monde doit son existence à une cause agissant librement. Elle n'a ainsi qu'une valeur négative. Celui qui est devenu esclave de l'abstraction, elle le guérit par une abstraction d'un autre genre. Elle est, pour parler le langage de Platon, la thérapeutique de l'esprit. Ce qu'on peut demander à la médecine, c'est de rétablir le cours normal des fonctions, mais non de les accomplir elle-même. Aussi rien de plus injuste que le reproche fait à la dialectique de Platon de s'en tenir toujours au négatif et de n'arriver à aucun résultat positif. C'est là justement son mérite. La dialectique doit frayer la voie à la spéculation (1), mais elle ne saurait elle-même, comme l'a fait Hegel, être tenue pour la spéculation ou en prendre la place.

Platon sans doute, comme on pourrait être tenté de le croire d'après ce que nous venons de dire, ne veut pas mettre en opposition avec sa dialectique l'abstraction scientifique et absolue de tout contenu, laquelle lui demeure encore tout à fait étrangère. Il lui oppose plutôt l'abstraction pratique qui s'arrête à mi-chemin, et à laquelle reste assujéti quiconque borne sa vue à un fait contingent comme s'il n'existait rien de plus en-dehors de ce fait. Aussi la dialectique, en-dehors de son emploi

(1) *Spéculation* est ici pris évidemment dans le sens d'intuition de la vérité (*Note du traducteur*).

dans la science, nous est-elle utile par ce côté pratique : c'est faire usage de l'abstraction que se renfermer dans les limites du présent. Par suite la dialectique relie le présent à l'avenir de même qu'aux temps passés. Par là elle épure le jugement et les aspirations, méritant selon que le veut Platon d'être tenue pour l'art et la connaissance qui convient le plus au sage. C'est ce mérite de la dialectique qui fait la valeur de l'éducation classique. Il n'appartient pas ici sans doute à la dialectique da lever le voile des temps passés ; elle ne montre plutôt que le côté fini du présent. C'est à la tradition, à l'observation, à l'intuition, mais non à la dialectique de découvrir le passé et même de se l'approprier tel qu'il est dans son originalité.

Hegel a une vue erronée de l'unité du monde. Par suite aussi sa dialectique se place à un point de vue faux qui fait apparaître la vérité elle-même sous un jour faux.

L'immuable et légitime point de départ de cette dialectique est celui-ci : L'unité au sein de la phénoménalité perpétuellement changeante du monde ne peut être que le mouvement, de telle sorte que l'abstraction qui immobilise tout et exclut tout passage d'un état à un autre est fausse. Mais Hegel ne saurait à son point de vue admettre le mouvement réel qui est l'action libre de Dieu. Il a donc recours et s'en tient à un mouvement logique qui en verité ne constitue ni vrai mouvement, ni sortie de soi, puisque le produit est toujours censé invariablement contenu dans l'essence du produisant. La divinité qui doit relier à son unité le divers et le multiple, autrement dit l'être, n'a aucune détermination hors de ce divers. Il n'est dans sa collectivité que l'ensemble des attributs de chaque être particulier. Il ne les relie pas par son action. La manière dont ils se rapportent à lui ne peut être qu'une équation totale ou partielle. Hegel ne peut pas dire : Dieu est invariablement le même dans son essence, mais divers dans son action. Car les différentes choses ne sont pas son action, mais son être, tel qu'il résulte de la définition même de son analyse de l'idée de Dieu. Si donc il existe des choses différentes, Dieu même qui est toutes ces choses n'est-il pas par cela même différent quant à son essence, et sous quel rapport serait-il un ou les choses unes?

Hegel n'a jamais pu clairement expliquer sous quel rapport les éléments opposés se ramènent à l'unité et sous quel rapport ils restent réellement opposés. Car lorsqu'il dit que pour l'entendement opérant par voie d'abstraction ou d'analyse ils demeurent opposés, tandis que pour la raison opérant par voie de synthèse ils ne font qu'un, on ne saurait concéder que ce soit là une véritable explication. Ce langage signifie plutôt uniquement que Hegel nomme entendement la perception ou représentation d'éléments opposés, et raison, la représentation de l'unité. Il ne fait point comprendre de quel droit et dans quelles limites la raison, contrairement à l'entendement, ramènerait les choses à l'unité.

Hegel a supprimé l'acte libre ou créateur : par suite il se trouve comme pour toute abstraction en présence de cet unique dilemme : ou ce qui est divers est sans corrélation avec l'unité ou il se résout dans l'unité même. Les anciens systèmes disaient : *il n'est rien d'égal à son opposé*, mais si l'on ne reconnait pas l'action libre et créatrice, il en résulte forcément qu'il n'y a point de lien entre les opposés, point d'unité dans le monde. Hegel procède en sens inverse. Il pose le principe que l'univers est un. Il ne reconnaît pas d'un autre côté l'action ; d'où il suit que les opposés sont égaux entre eux. Le point par où pèche sa dialectique c'est donc l'absence d'action. La vraie dialectique ne la présuppose que pour arriver par l'antinomie qui en résulte, à démontrer la nécessité d'une conciliation s'opérant par le moyen de l'action, tandis que la dialectique de Hegel pose *à priori* une semblable absence d'action, parce qu'elle croit y trouver la vérité même. En adoptant ce point de départ, elle a démontré que tout se transforme en son opposé, et ce, avec une force d'argumentation incomparable. Elle aurait dû conclure de là que ce qui peut garantir uniquement à chacun son être, ce qui peut en un mot le poser dans son être propre, l'acte libre, doit être réel. Mais ne faisant pas cela, elle est amenée à affirmer comme résultat final et uniquement vrai, ce qui par son absurdité eût dû justement servir à la ramener en arrière de son principe. Elle ne trouve plus aucune issue au point extrême où elle en est arrivée. C'est ainsi que Hegel a érigé en principe positif la dialectique qui n'im-

plique qu'un principe négatif et destructeur de sa nature. Le résultat ne pouvait être également que destructeur. Il s'en tient à ce résultat au lieu d'arriver à cet autre principe, qui seul peut garantir contre les dangers du précédent, à ce principe personnifié en celui qui contient tout comme unité causale et finale, et prononce éternellement ce verbe : *que cela soit, que cela devienne, que cela demeure!* Sans doute l'élimination de toute représentation ou idée faisant place immédiatement à une autre, d'après Hegel, ne constituerait pas encore le dernier terme ou résultat final ; mais ce qu'il donne pour tel n'est au fond rien autre que l'affirmation nette de ce point, que la vérité et l'être sont uniquement le résultat de cette élimination et de ce remplacement d'une idée par une autre. Pour le troisième terme, qui est formé des deux premiers, se reproduit la question à laquelle Hegel n'a pu répondre pour ceux-là : on se demande en effet encore jusqu'à quel point ce troisième terme ne fait qu'un avec les deux premiers, jusqu'à quel point il en diffère, par exemple, dans quelle mesure, jusqu'à quel point le devenir tient de l'être et du non-être, dans quelle mesure il est autre qu'eux. Si dans le devenir il n'y a que ce que fournit l'analyse des autres, ils doivent être identiques avec lui ; et néanmoins ils ne sauraient l'être ; il doit y avoir quelque chose de nouveau.

En niant la personnalité de Dieu et sa liberté d'action, Hegel n'a plus d'unité pour le multiple et le divers propre à leur servir de centre permanent d'union ; il est amené uniquement à soutenir que toutes choses diverses sont, en dernier résultat, égales entre elles. C'est là un aveu qu'il lui coûte de faire. Aussi son système tout entier n'est-il qu'une sorte de mise en scène impliquant une série de changements à vue et où les personnages se confondent, se transforment l'un dans l'autre, restant les mêmes ou devenant d'autres personnes on ne sait comment. De là l'éternel mouvement sans repos, c'est-à-dire une succession incessante d'attributs sans sujet réel. Il ne peut affirmer l'existence de quoi que ce soit. Tout naît et meurt, ou plutôt apparaît et disparaît. La seule chose dont on pourrait dire ici qu'elle est, c'est le non-être, le changement lui-même, l'abstrait du mouvement. C'est l'esprit sortant éternellement de soi

pour y rentrer. C'est à lui qu'on aura toujours encore recours pour les développements ultérieurs du système. Cette poursuite éternelle du repos absolu par le mouvement ne saurait cesser qu'au point où il n'y a plus d'attributs possibles, où l'on aboutit de nouveau au non-être, à ce que, dans un passage mémorable, par lequel il termine sa phénoménologie, Hegel appelle le repos du cimetière. Dans la littérature moderne il n'y a peut-être pas deux productions qui se ressemblent plus que la poésie prestigieuse d'Hoffmann et le jeu prodigieux de la dialectique de Hegel. Pour le poëte du merveilleux, comme pour le philosophe, les figures se transforment l'une dans l'autre, les personnages réels sont les fantastiques, et ces derniers les réels, bien qu'ils ne puissent être que l'un ou l'autre : ils passent tout d'un coup et sans transition d'un état à un autre ; il est en quelque sorte impossible de les arrêter au passage : ils vous échappent au moment où l'on croit les saisir. Une puissance fatale nous fascine nous-mêmes, et nous sommes impuissants à pénétrer au fond l'artifice, à vaincre l'illusion. Platon tient la dialectique pour la plus haute science, parce qu'elle élève l'âme du variable et du multiple à l'un à l'invariable ; mais il ne se serait jamais douté que l'éternel changeant lui-même dût être érigé en l'unique invariable permanent.

Il est impossible de chercher l'unité de l'univers dans ce qui d'après le système de Hegel en est le principe et le moteur, puisque ce serait le vide, le pur indéterminé, et qu'il n'y aurait aucun sujet permanent en dehors des attributs multiples et divers. On serait peut-être tenté de le chercher non dans le principe causal mais dans la fin même de cet univers, dans ce qui est le produit final du mouvement, dans ce qui nous autorise nous-mêmes à dire que l'unité de toutes choses se trouve dans le but final de Dieu. Mais ceci ne saurait s'appliquer dans le même sens au Dieu impersonnel de Hegel. Ce dernier, en effet, ne saurait avoir de but à l'origine du monde, n'étant alors que le développement inconscient et réglé de l'être ; c'est seulement à la fin qu'il connaît ce but. C'est le couronnement de l'édifice, la philosophie qui renferme en soi tous les moments précédents, et qui est censée ainsi, pour Hegel, fournir l'unité du monde. Mais cette manière de voir de Hegel n'est

soutenable qu'en se faisant illusion sur ce qu'est au fond l'unité cherchée par la science, sur ce qui distingue, comme nous l'avons dit, un vrai système dont toutes les parties sont solidaires et s'impliquent l'une l'autre d'un simple agrégat qui se constitue par le concours ou l'ensemble brut de celles-ci. Aussi ce que Hegel tient pour l'unité dans toute la suite des développements de sa doctrine n'en est jamais qu'une unité, non de système, mais d'agrégat. Pour lui, en effet, l'union de deux représentations ou idées concourant dans une troisième est leur unité ; le devenir, par exemple, est l'unité de l'être et du néant. Pour voir ici une unité de système, il faudrait que l'unité du devenir fût déjà par elle-même impliquée dans l'idée de l'être, de même que ma volonté est, dès l'origine, tout entière dans un acte dont elle forme l'unité, ou que ma personnalité, la conscience de mon existence, pénètre tout entière chaque partie de mon corps et en fait ainsi réellement mes membres. Mais l'idée pure de l'être laisse encore bien loin en arrière celle de devenir et n'y est point impliquée. C'est seulement du développement du non-être et de son concours avec l'être que surgit le devenir. L'être comme tel et restant tel ne contient donc pas le devenir. A l'instar de mon action, qui, comme telle, renferme ma personnalité, c'est seulement en perdant quelque chose de lui-même et se laissant ajouter quelque autre chose que l'être donne naissance à l'idée du devenir. On pourrait ici trouver quelque analogie avec l'idée du tas de pierres, laquelle n'est point inhérente à chaque pierre prise isolément, et ne surgit que par l'addition d'autres pierres. L'être et le devenir ne fournissent ainsi, par leur concours, qu'une unité d'agrégat, d'addition, dès l'instant qu'on n'a pas encore un sujet supérieur aux deux, et les réunissant en lui, auquel cas le devenir n'est point l'unité de l'être et du non-être ; mais c'est un troisième terme, et c'est uniquement le sujet qui fournit l'unité des trois termes. Il faut en dire autant de l'unité formant le dernier couronnement de l'édifice, laquelle se trouve dans la philosophie. Celle-ci ne prend naissance qu'après le parcours de toutes les phases d'évolution. Prise en soi, comme la science complète à la lumière de laquelle tout se résout dans le pur mouvement dialectique, elle

n'est dans aucune de ces phases et ne surgit que par leur concours total, et en tant qu'elles sont toutes révolues. Les moments divers qui composent le cycle d'évolution restent encore en dehors d'elle; l'Etat, la famille, par exemple, n'impliquent pas la philosophie; il y a dans ces cas mouvement dialectique, mais non intelligence complète de ce mouvement. Ce n'est pas le commencement, mais plutôt la fin, qui doit être ici considérée comme unité. La volonté du Dieu personnel est en toutes choses, et dans chacune d'elles prise isolément, ce qui fait qu'elle est leur unité véritable et absolue. La philosophie, au contraire, dans le système de Hegel, ne fait son apparition que par le concours de tous les moments, une fois que leur succession est absolument terminée, sans qu'elle ait jamais été présente lors de leur déroulement, ou qu'elle le soit encore en tant qu'ils seraient pris isolément. L'unité finale, le couronnement de ce système est donc aussi un pur produit de ses parties semblables ici aux pierres formant le tas de pierres; ce n'est point l'unité véritable et pénétrant tout. Le principe de ce système ne lui garantit aucune unité, puisqu'il n'est rien en dehors de ses productions. Le but final auquel il tend ne lui en procure pas davantage, dès l'instant que comme tel il n'est pas, dès l'origine, impliqué par chacune des parties qui doivent le composer.

La philosophie spéculative est la connaissance du mouvement. Ce mouvement, d'après Hegel, n'étant pas réellement une action, la spéculation pour lui n'a pas le caractère de vue immédiate, d'intuition, mais bien plutôt de recherche des lois logiques du mouvement. La dialectique prend ainsi la place de la spéculation. Aussi son rôle ne doit-il plus se borner à montrer le passage d'une idée à une autre; elle doit plutôt trouver la clé des idées, des choses elles-mêmes, comme le pourrait l'intuition. Le pur procédé de la séparation et de la liaison doit ainsi servir à la formation de l'univers, et le mécanisme logique dont la dialectique devait précisément amener la suppression par la vue des extrêmes où il conduit prévaut au contraire uniquement. On fait ordinairement un mérite à Hegel d'avoir fait passer la dialectique dans le domaine de la réalité. Si on entend par là qu'il la traite comme un art sérieux qui ne se

prête point à un jeu ou mécanisme trompeur, mais assure la démonstration des véritables lois du mouvement et de la vie, on peut dire que Platon en fait autant. Ce qui distingue ici Hegel d'avec Platon, c'est que la dialectique ne fournit pas seulement au premier les lois et formes du mouvement, mais le mouvement lui-même, le contenu. Il n'érige pas en réel, n'objective pas ce qui était auparavant purement subjectif, mais il fait de ce qui était purement négatif chez Platon le réel, le positif. Ce n'est pas là un mérite, mais le côté faux de sa dialectique. Nous avons plus haut fait ressortir le vrai mérite de celle-ci.

SECTION IV.

SCHLEIERMACHER (1).

Le systéme philosophique de Schleiermacher est directement issu du spinosisme, bien qu'il ait reçu ses premières inspirations de Fichte et subi finalement l'influence de Schelling, comme celui de Hegel et peut-être encore plus que ce dernier. Il fait de la raison la puissance universelle, la puissance impersonnelle objective qui, en travail de se réaliser elle-même, forme par son *processus* ou cycle d'évolutions le tout de l'univers, aussi bien la nature que le monde moral. Ce *processus* a partout d'après lui pour point de départ une identité primordiale de substance, laquelle donne lieu, en se déroulant, à des éléments opposés qui s'appellent ainsi naturellement toujours l'un l'autre. Telle est l'unité de l'être et du savoir, de la matière et de l'être spirituel, du général et du particulier, et leur opposition nécessaire. C'est sur ce double fondement que repose toute existence. C'est la tâche de la science de dévoiler les lois du *processus* selon lesquelles la raison se réalise successivement comme nature et comme monde moral.

(1) *Critique de la doctrine des mœurs*, par Schleiermacher. — *Philosophie de l'éthique*, publiée par Twest. — *Doctrine de l'Etat*, publiée par Brandis. — *Etudes des différentes formes de l'Etat* (Annales de l'Académie de Berlin, 1814).

Cette science ne peut donc être qu'une, quoique se déployant en diverses branches, et elle est absolue, bien qu'elle n'ait pas encore reçu au temps actuel son complément. La branche que Schleiermacher s'est réservé pour sa part d'étudier, n'est pas la nature, mais plutôt le monde moral. Dans cette branche elle-même, il en distingue deux autres : la morale et l'histoire, qui sont entre elles dans le même rapport que le sont la force ou substance et le phénomène. Les lois générales de la raison selon lesquelles elle se réalise par l'activité humaine comme personnalité, ordre civil, Etat, morale sociale, Eglise, constituent à proprement parler l'éthique. Le mode absolument concret dont elle réalise ses lois dans le temps et l'espace est l'histoire. Une philosophie de l'histoire qui eût été faite par Schleiermacher aurait donc un tout autre caractère que celle de Hegel. Chez Schleiermacher elle se bornerait à l'application des principes obtenus de l'éthique à la vie individuelle ; chez Hegel, elle est plutôt l'application d'un principe dominant l'éthique elle-même, lequel trouve dans l'histoire du monde une expression encore supérieure à celle fournie par les lois éthiques. Chez Schleiermacher, l'histoire du monde est le champ qui s'ouvre au développement de l'éthique ayant d'ores et déjà en soi toute sa perfection, tandis que chez Hegel elle est pour l'éthique une sphère s'y rattachant, mais qui en domine jusqu'à un certain point tout le développement. L'essence de l'éthique est d'après Schleiermacher d'unifier la raison et la nature, de réaliser la compénétration de l'une par l'autre. La raison est ici, qu'on ne le perde jamais de vue, non la raison d'une personnalité ; mais la raison du monde impersonnelle laquelle a néanmoins la personnalité pour organe exclusif, nécessaire de sa réalisation (comme chez Hegel). Néanmoins pour Schleiermacher elle n'est pas comme pour Hegel l'ensemble des éléments constitutifs de la pensée déjà déterminés à l'avance, mais, plus conformément à la manière de voir de Schelling, elle est encore un pur indéterminé qui ne reçoit de détermination que par son opposition vis-à-vis de la nature et la manière dont elle influe sur celle-ci en la modifiant. Elle est en soi purement l'indifférence absolue, l'unité confuse de l'être et du savoir qui ne comporte encore aucune détermination

soit de l'un, soit de l'autre. Si l'on conçoit la raison comme antérieure au *processus* éthique dans lequel elle ne fait qu'un avec la nature et s'en laisse pénétrer, elle n'est alors qu'un pur principe sans contenu concret.

Par cela même que la raison comme puissance universelle forme l'éthique en se réalisant, celle-ci a un caractère absolument objectif et encore plus absolument impersonnel. L'éthique n'est pas en effet en soi et dans son objet propre une loi pour l'homme qui est plutôt régi par la loi immanente à la raison elle-même comme puissance universelle, loi dont l'accomplissement est permanent. Aussi Schleiermacher rejette-t-il la manière de considérer l'éthique du point de vue du devoir. Car ce serait alors y voir une loi s'appliquant à l'homme individuel et dont la réalisation dépendrait uniquement de son accomplissement par lui, tandis qu'un semblable rapport à l'homme ne joue qu'un rôle accessoire dans l'éthique envisagée sous son véritable aspect. De même aussi l'éthique dans son but ne se rapporte pas directement à l'homme comme lui servant à réaliser sa perfection, mais elle n'est plutôt faite que pour cette puissance impersonnelle universelle et ne vise qu'à obtenir la compénétration la plus complète de celle-ci et de la nature. La moralité parfaite des actions de l'homme n'est donc aussi pour elle qu'un élément secondaire; l'élément principal et qui lui est vraiment propre est la réalisation des formes éthiques telles que l'existence de la différence des sexes, de la famille, de la nation, de l'Etat, des sociétés.

Là-dessus repose la distinction de l'éthique en trois branches qui ne font néanmoins qu'un : les biens, les vertus, les devoirs. Par les *biens* éthiques, Schleiermacher entend ce que veut réaliser la raison, son dernier but, les formations du monde moral qui impliquent sa compénétration par la nature, telles que le langage, l'art, la propriété, le règlement des transactions, la famille, l'Etat. Les vertus sont les propriétés et facultés de l'homme, telles que la bonté, la sagesse, la persévérance, la justice, par le moyen desquelles la raison opère ces formations et les conserve dans leur pureté. Les devoirs enfin signifient les actions particulières qui sont requises pour la réalisation des biens, les relations passagères de l'individu avec

la communauté morale une fois organisée. Parmi les trois branches de l'éthique, celle des biens est évidemment de beaucoup la plus importante. Cette branche détermine les deux autres, qui ne sont à vrai dire que pour elle et s'y rapportent totalement. Par biens on n'entend pas d'ailleurs les moyens pour l'homme de se procurer une satisfaction comme le pourrait faire croire l'expression ; on n'a plutôt en vue au contraire que la raison formatrice du monde, la réalisation des institutions qu'elle comporte ; la satisfaction de l'homme est donc encore uniquement à l'arrière-plan et n'est nullement requise. Aussi Schleiermacher distingue-t-il des biens éthiques la félicité comme ayant un objet tout différent, et ajoute-t-il encore expressément que la vertu ne garantit pas le bonheur, mais seulement procure l'assurance qu'on en est digne. De la même manière le bien suprême pour Schleiermacher n'est pas Dieu, en tant que personnalité régissant le monde, et l'union personnelle avec lui. Ce bien consiste plutôt dans la totalité des biens moraux pris chacun en soi, la famille, l'Etat, la société. La personnalité humaine et la personnalité divine ainsi que tout rapport fondé sur elles s'évanouissent nécessairement avec l'idée panthéiste, et il ne reste qu'une sorte de juste-milieu, la moralité prise en soi comme cause et but à la fois, laquelle sert à former le monde en prenant les hommes pour moyen et instruments. La manière de voir de Hegel est ici au fond la même. La philosophie du droit dans l'ensemble de toutes ses phases et branches tend à expliquer ce que Schleiermacher nomme les biens (propriété, famille, Etat, etc.) sauf qu'il envisage la vertu et le devoir (charité et autres) tantôt comme une sphère des biens éthiques, tantôt les considère, à l'instar de Schleiermacher, comme le pur corrélatif de tel ou tel bien éthique, par exemple de la famille, mais sans les traiter séparément. Même chez Hegel le devoir n'est pas le fondement essentiel de l'éthique ; il n'est plutôt qu'une de ses sphères, un de ses modes de manifestation, d'ailleurs n'ayant qu'un rôle secondaire.

Le *processus* dont la nature reconnaît les lois n'étant pas un *processus* de la raison individuelle mais bien plutôt de la raison générale impersonnelle, il ne saurait avoir de commence-

ment absolu ni prendre absolument fin. Ce but supérieur à la nature est déjà partout donné comme point de départ du *processus* et n'a jamais son accomplissement final. L'existence de l'homme implique ainsi dès l'origine une tendance à l'unification de la nature et de la raison. Comme doué de connaissance et d'action, il est à la fois le symbole et l'organe de la raison, ainsi qu'on le montrera plus bas. Cette fusion, que la raison a opérée d'une manière immédiate impersonnelle et si l'on pouvait parler ainsi en un sens physique, est la première condition de l'éthique. Celle-ci se constitue par cela seul que la nature se laisse pénétrer par la raison opérant au moyen des hommes, c'est-à-dire au moyen d'êtres personnels doués de connaissance : d'un autre côté, il ne pourra jamais arriver qu'il ne restât plus d'objet naturel qui ne fût pas déjà pleinement approprié à la raison. Il eût donc été logique que Schleiermacher eût fait rentrer également dans l'éthique ce qu'il appelle l'unité présupposée de la nature et de la raison, dès l'instant qu'il rapporte l'éthique tout entière non à l'individu mais à la raison comme puissance universelle. Il put exister pour le moins d'après ce principe comme d'après celui de Schelling, une différence de genre entre le point auquel Schleiermacher s'est arrêté et celui auquel il eût dû être conduit. La raison, en effet, accomplit tout d'après les lois qui lui sont immanentes et en suivant une marche nécessaire ; le point de vue du devoir lui reste étranger. Schleiermacher fait entrer d'une manière effective dans la catégorie des biens afférents à l'éthique et comme devant servir aux progrès de celle-ci l'existence du langage et de la mémoire non moins que la propriété et l'Etat.

Bien et mal ne sont donc pas positivement en conflit. Le mal est simplement la non-pénétration réciproque de la raison et de la nature et se réduit par suite à un non-bien, la nature en soi ayant aussi ses droits à l'existence. Avec le caractère d'infinité assigné au *processus* de l'éthique, laquelle n'aurait point de commencement ou de point de départ de sa réalisation, ni aucune fin ou terme final de cette réalisation, il est évident que le bien et le mal ne sauraient avoir la signification ordinaire. On doit entendre par là seulement le degré de pé-

nétration plus ou moins grande d'une existence naturelle par la raison au début et dans le cours du *processus* éthique, la mesure dans laquelle cette existence est restée encore étrangère à la raison et doit seulement dans la suite en être pénétrée. Bien et mal ne constituent donc qu'un rapport relatif et passager ; le mal n'est point l'opposé radical du bien, il ne signifie qu'un manque, un non encore existant (1).

La compénétration de la nature et de la raison qui fait l'objet de l'éthique ou donne lieu à la naissance des lois éthiques s'opère par une double fonction : la fonction pratique, consistant à régler, à organiser ; la fonction théorique, consistant à représenter à l'esprit, à connaître. La raison qui fait ainsi de la nature son instrument d'action en fait aussi par cela même son symbole. Elle prend la nature pour instrument alors qu'elle crée dans l'ordre physique une existence naturelle qu'elle fait servir à la poursuite de son but tendant à s'assujétir la nature. C'est ainsi que le premier acte informant de la raison est l'organisme humain qui, bien que constituant un être naturel, sert à la raison d'instrument. Il en est de même aussi de toutes les existences dans l'ordre physique et des institutions du monde moral telles que la propriété, le règlement des rapports, la famille, l'Etat. Elles sont autant de manifestations de l'activité efficiente de la raison. Par les existences naturelles, la raison opère sa réalisation en travaillant progressivement sur une nature qui n'est pas encore pénétrée par elle. Elle fait au contraire de la nature sa représentation alors qu'elle apparaît connaissant et se comprenant dans un être naturel, cet être devenant ainsi le représentant de la raison. De même que le corps humain est l'instrument d'action primordial de la raison, de même la connaissance (d'abord les sens et ensuite l'entendement) est son premier symbole, sa représentation originaire. Sa marche ici est graduelle. La fonction représentative de la raison se manifeste sur une plus

(1) L'opposition de bien et de mal ne signifie pas autre chose, dans chaque branche particulière de l'éthique, que l'opposition entre ce qui y est conçu comme lien d'union entre la raison et la nature, comme leur compénétration, ou, au contraire, comme séparation entre les deux.

grande échelle au fur et à mesure de son *processus* créateur donnant naissance à la religion et à la science, tandis que sa fonction organisatrice se développe successivement dans la famille, la nation et l'Etat. Dans le premier cas, la raison exerce une action créatrice et réelle; dans le second, une action intellective en ce sens qu'elle entre en connaissance de ce qu'elle a créé. Par la première fonction, pourrait-on dire, la raison se naturalise, par la seconde elle revient à elle-même. Ce sont les deux pivots de l'ordre moral. Ainsi sortent de l'activité préformatrice de la raison la personnalité elle-même, la propriété, les rapports juridiques, la famille, la nation et la race, l'Etat, etc., tandis que son activité représentative donne naissance à la pensée, au langage, à l'art, à la science, à la religion, par suite aussi aux établissements enseignants et à l'Eglise.

Ce contraste des deux fonctions d'ordre moral, l'une créatrice et l'autre intellective, se complique encore d'un autre. La raison ne s'alliant ou s'unissant que progressivement à la nature et suivant un *processus* réglé, et partant, ne recevant pas en soi comme raison universelle l'omninature, l'individualité, le particulier s'expliquent d'eux-mêmes. La nature humaine notamment se divise en une pluralité d'êtres individuels. Comme raison, elle n'en demeure pas moins encore le général et n'arrive même à son complément que par l'union collective des êtres individuels en lesquels elle s'est partagée. Partant, l'éthique implique un échange permanent de rapports nécessaires entre la particularisation et la généralisation, la séparation et la communauté. L'idée de la personne elle-même signifie dès lors uniquement que la raison générale s'est donné une existence extérieure, en s'individualisant dans un tout naturel lequel subsiste autant pour soi comme être se suffisant à lui-même que pour la raison à la réalisation de laquelle il concourt comme partie essentielle et membre du tout ou de la communauté que comporte cette réalisation. Les deux sphères, celle de la fonction intellective et celle de la fonction créatrice, entretiennent entre elles le même système de rapports. La première par un côté implique ce qui fait le propre de la personne et est incessible; par l'autre, la mise en commun et l

communication. Au premier côté se rattache le sentiment, au second la pensée. Rendre communicable l'individuel et ce qui en dérive, c'est le propre du langage et de la mémoire (laquelle d'après Schleiermacher n'a point pour nons-mêmes d'autre objet et sert uniquement comme moyen de communiquer avec les autres). La seconde sphère, celle de la fonction créatrice, présente également les mêmes deux côtés qui forment un contraste absolu, représentés l'un par un corps individuel, l'autre par l'ensemble des corps vivants à la surface du globe. Celui-là sert uniquement à la raison d'instrument d'action dans l'individu, celui-ci ne sert pareillement à la raison d'instrument que dans la communauté. L'un peut se communiquer, l'autre appartenir seulement à une personne prise à part. Il y a là un contraste radical qui donne naissance à la propriété et aux contrats par lesquels elle s'aliène, à l'acquisition et à l'échange, au droit se renfermant dans le sein de la famille et à celui s'étendant aux relations avec l'étranger.

L'individualisation ne lui apparaît pas ici simplement comme pose de plusieurs types particuliers, mais comme pose d'individualités absolument différentes. Ce qui différencie essentiellement toute existence en suivant son expression, ce qui distingue nécessairement du point de vue logique toute existence d'une autre est à ses yeux une condition *sine quá non* de la double existence physique et morale. Il faut en dire autant des hommes eux-mêmes que de tous les rapports dans lesquels ils agissent. Car la raison, bien que toujours égale à elle-même, n'en est pas moins amenée à se différencier comme la nature elle-même (1), alors qu'elle emploie celle-ci comme instrument ou moyen de représentation pour agir sur une autre nature, c'est-à-dire opère en se mettant en union étroite avec elle. Mais pourquoi la nature présente-t-elle des différences et encore des différences essentielles dans toute existence? Sur ce point Schleiermacher ne fournit aucune explication.

Voilà donc une opposition à double face, formant en quelque sorte les quatre premiers moments du monde moral qui engendrent les formes éthiques (nous pourrions même em-

(1) Voy. *Ethique*, p. 40, 41.

ployer ici le simple mot de formes) de l'existence humaine (1).

Le droit est dans ce système l'ensemble des rapports moraux qu'entretiennent mutuellement les êtres individuels unis en société et qui se réfèrent à l'acquisition privée et à la possession commune des choses matérielles. Dans la sphère de la fonction créatrice de la raison rentre son activité appliquée aux objets extérieurs, ce qui implique un double genre de propriété de ces choses possédées en commun ou séparément par les particuliers. Mais ceci doit être entendu dans ce sens restreint néanmoins que la communauté n'apparaît ici que d'une manière passagère, la transmission d'un individu à un autre s'effectuant d'une manière permanente, (par le moyen des contrats). Par droit, Schleiermacher entend donc purement comme la plupart le droit privé, le mien et le tien. Les rapports établis par les contrats ne mènent donc pas à l'Etat, ou, en d'autres termes, l'Etat n'est pas un simple rapport des particuliers entre eux. Mais l'Etat, comme communauté des hommes, implique la création de l'ordre moral ou l'assujétissement de la nature.

Ce qui forme l'essence et le but de l'Etat, c'est la mesure dans laquelle il concourt au perfectionnement de la nature, lequel a pour fondement la masse des hommes ramenée à l'unité par ce qui fait le propre de la nation. Ce concours gradué, caractéristique du but et de l'essence de l'Etat, implique l'utilisation des objets extérieurs aux besoins de l'intelligence humaine et à ses buts, ainsi que l'utilisation des aptitudes et facultés humaines, mais seulement en tant qu'elles servent à se soumettre la nature et à en jouir. Dans ces cadres rentrent les arts utiles ou la technologie, la mécanique et l'agriculture, en adoptant pour ces termes la signification plus étendue que leur

(1) Les mêmes quatre catégories se retrouvent, à proprement parler, chez Hegel : à la fonction créatrice et représentative de Schleiermacher répond à peu près l'en soi et le pour soi de Hegel ; au général et au particulier de Schleiermacher, le substantiel et le subjectif d'Hegel. Seulement ici Hegel ne laisse pas subsister le dualisme. Chacun des deux premiers principes est plutôt le corrélatif de chacun des deux autres, de telle sorte qu'il s'opère ici une pénétration réciproque et que le subjectif, par exemple, sert de moyen *au pour soi*.

donne Schleiermacher. Cette soumission de la nature par les hommes réunis en société s'opère naturellement aussi par la part qu'y prennent les particuliers en s'aidant mutuellement, c'est-à-dire par les contrats et l'appropriation des choses ou en un mot par le droit. Le droit qu'implique l'Etat n'est donc pas le simple règlement des rapports entre les particuliers que la collectivité avait à protéger, comme on l'admettait dans les anciennes théories du droit naturel, mais bien plutôt ces rapports se confondent avec ceux inhérents à la communauté humaine et se règlent sur elle. La nation entre en possession du sol qu'elle met ainsi sous son pouvoir, produit et augmente les moyens de satisfaire aux besoins des hommes par les institutions de sa vie publique et les garanties de son régime social. Cette production collective est le point de départ, le fondement unique de l'échange de services qui s'opère entre individus et affecte la forme morale du droit, de telle sorte que l'Etat protége l'ensemble des rapports réciproques qui s'établissent ainsi entre les particuliers, tels que ceux provenant d'une cession réciproque, tout en maintenant à chacun d'eux son droit propre et inaliénable qui fait pendant à celui susceptible d'être mis en commun ou d'être communiqué. C'est là sans doute le fond du système de Schleiermacher. La sphère d'action de l'Etat se réfère donc à la domination de l'espèce humaine sur la nature, et le partage d'attributions qu'il comporte à cet effet fixe la situation respective des particuliers entre eux et celle qu'ils ont vis-à-vis de la communauté comme concourant à assurer cette domination. Au contraire, l'homme pris en soi comme intelligence est hors de la sphère de l'Etat. Il faut en effet reconnaître d'abord que la science, à la considérer elle-même et non pas seulement comme servant à l'assujétissement de la nature, ce qu'on appelle science spéculative en l'opposant à la science technique, ne saurait relever de la souveraineté de l'Etat. D'un autre côté, le sentiment dont la plus haute expression notamment est le sentiment religieux et en conséquence la religion, restent en dehors de cette souveraineté. La science et la religion rentrent dans le domaine de sociétés particulières séparées de l'Etat. De même aussi encore la liberté de contracter des associations en dehors de celles

existantes, des relations amicales, des alliances avec des étrangers, ne tombe pas sous le contrôle de l'Etat. Tout ce mouvement créateur, s'accomplissant dans l'ordre naturel et qui est au fond la vie de l'Etat, n'acquiert sa signification rationnelle, autrement dit ne se ramène en réalité à la souveraineté de la raison, qu'autant qu'il émane de la nation prise dans son tout, dans l'ensemble de ses membres qui reçoivent en quelque sorte la même empreinte de la fonction créatrice et intellective à laquelle ils concourent dans une mesure donnée, de telle sorte que la personnalité, le génie propre de la nation s'y reflètent. Cette manifestation du contingent propre de la nation dans l'œuvre d'assujétissement de la nature est le but véritable, le but final de l'Etat. Ce travail progressif d'exploitation du domaine naturel est accompli dès l'origine par le peuple à son premier degré d'organisation sociale, celui de la tribu. Dès l'instant qu'il y a commencement de subordination, autorité et sujet, l'Etat existe. Le critérium de la constitution de l'Etat est donc fourni par le genre de rapports établis entre l'autorité et les sujets.

La limitation de la compétence de l'Etat au domaine naturel a dû donner naissance à deux autres sociétés distinctes qui sont également nécessaires pour la réalisation de la raison : la société scientifique (école, université, académie) et l'Eglise ; l'une ayant pour objet la communauté de la pensée, l'autre la communauté du sentiment. Toutes les deux forment le même contraste avec l'Etat comme se rapportant à la fonction intellective, tandis que ce dernier se réfère à la fonction créatrice. Elles n'opèrent que dans le for interne de l'homme ou n'agissent que sur sa raison tirant uniquement de là leurs résultats, tandis que la sphère d'action de l'Etat est purement externe, retranchée dans le domaine naturel (1). Mais elles s'opposent respectivement l'une à l'autre, parce que dans la sphère de la connaissance la société scientifique représente ce qu'il y a de commun à tous les hommes, la pensée, tandis que l'Eglise représente ce que chacun a en propre, ce qu'un homme

(1) Schelling exprime des vues tout à fait analogues, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

a pour lui seul et ne saurait transférer à un autre, c'est-à-dire le sentiment. Le moyen de se réaliser, d'établir une communauté est donc pour la société scientifique la langue, expression de la pensée ; pour l'Eglise, l'art, expression du sentiment. La religion et l'Eglise reposent sur l'élément spécifique de notre individualité. La différence des religions, tout au moins dans leur genre le plus élevé (celui des religions rationnelles), n'a d'autres fondements que cet élément, et c'est une erreur, source du fanatisme, d'expliquer cette différence par la vérité ou la non-vérité-objective de ses dogmes.

Ces deux communautés doivent avoir, d'après Schleiermacher, une base naturelle, c'est-à-dire un type commun fourni par la nature qui établisse déjà, entre les membres composant la société, des liens étroits avant même la formation de celle-ci (qui devient ainsi union rationnelle progressive) à l'instar de l'Etat qui trouve un semblable type dans la nationalité. La société scientifique d'ailleurs, suivant lui, s'approprie ce génie de la nationalité et en fait sa base naturelle. Ecole et académie se fondent donc en principe sur le savoir national, mais en réalité par l'unique motif qu'elles sont entretenues par l'Etat, tandis que pour l'Eglise il reconnaît qu'il n'est pas possible jusqu'ici de lui donner un fondement national et qu'il l'attend de l'avenir, quelque difficile qu'il soit de le découvrir.

Entre l'Etat d'un côté et ces deux communautés de l'autre, la société scientifique et l'Eglise, il n'y a conséquemment, d'après Schleiermacher, aucun lien d'union, aucun point de contact possible, parce que leur fondement, leur objet, au point de vue des fonctions de la raison mises en jeu, sont tout à fait différents et n'ont pas le moindre rapport l'un avec l'autre. « Ces dernières, » dit-il, « sont destinées à sortir du domaine de l'Etat pour se retrancher dans le pur domaine individuel. Quant au point de savoir si elles s'organisent ou non, l'Etat n'a point à s'en préoccuper. Il n'en a connaissance que d'une manière accidentelle et suivant les circonstances. » Il n'admet ici qu'un rapport purement négatif et inévitable, en ce sens que l'Etat doit assurer leur sphère libre d'action à ces autres sociétés, les moyens d'existence matérielle ; tandis qu'à leur tour elles ne doivent impliquer rien qui le mette en péril dans le sens le plus

rigoureux du mot. Pour cela il demande une entière liberté de foi telle que l'Etat ne doit point trouver ses bases dans les dogmes d'une confession, pas même dans ceux du christianisme universel (1).

Si l'Etat est une fonction s'accomplissant progressivement dans l'ordre naturel, telle que le comporte l'assujétissement des objets naturels mis sous la puissance commune des hommes, il doit trouver sa raison d'être, ses premiers fondements dans les conditions et lois naturelles; en d'autres termes, ce sont les lois naturelles qui doivent déterminer la manière dont les hommes, pris en masse, doivent se rapprocher, s'unir, distribuer entre eux les rôles, régler les fonctions en vue de réaliser le but commun de se soumettre le monde extérieur. Un traité scientifique de l'Etat est donc une sorte de traité physiologique. L'Etat en particulier devait être la manifestation vivante du génie propre d'un peuple (lequel est d'ordre naturel, toute différence provenant de la nature tandis que la raison est partout la même), toute métaphysique de l'Etat (métaphysique de la politique, idéal de l'Etat) tel que Platon et Fichte le dépeignent, est inadmissible. C'est sous ce point de vue que Schleiermacher veut qu'on envisage sa théorie de l'Etat. Il représente la marche de la formation des Etats à partir du premier degré de la tribu comme un résultat forcé des lois naturelles, de telle sorte qu'on voit progressivement des formes supérieures émerger des inférieures, mais sans qu'il soit question ici d'un devoir proprement dit. La démocratie est pour lui au degré le plus bas de l'échelle, la monarchie au plus élevé, en prenant pour base l'Etat réduit à sa plus simple expression. Il considère comme le dernier perfectionnement de la monarchie le régime constitutionel sans employer toutefois cette dernière expression : Il donne pour base, comme d'autres l'ont fait, à ce régime le principe de la séparation des pouvoirs législatif et exécutif, mais en y attachant un sens particulier. L'essence de l'Etat, en effet, c'est que la masse collective des citoyens reçoive des règles et ensuite en procure la réalisation. De là le double pouvoir législatif et exécutif : il

(1) *Politique*, p. 14 et 70.

les transfère donc à l'origine tous les deux à cette masse. L'apprentissage et les expériences qu'elle fait de la vie sont la source des lois, et par pouvoir exécutif il entend surtout leur observation de la part de la masse. Mais la différence des expériences de la vie (à proprement parler de la manière dont on envisage la vie) laquelle se fait sentir dans le partage de travail et la diversité des rôles d'un chacun, ne saurait ici suffire : Le besoin se fait donc sentir aujourd'hui d'une autorité permanente remplissant l'office d'intermédiaire. Ce n'est donc pas l'idée de pouvoir législatif et exécutif à laquelle se rattache l'autorité d'après Schleiermacher. Celle-ci ne devient nécessaire que dans le cas d'insuffisance du pouvoir législatif proprement dit, tirant ses principes du génie national, dans celui où de son côté le pouvoir exécutif proprement dit n'est pas assez fort pour assurer en fait l'observation des lois. De telles autorités jouant le rôle d'intermédiaires sont les corps représentatifs et notamment le roi. Celui-ci représente donc, dans le régime constitutionnel, le point où finit le pouvoir législatif et où commence le pouvoir exécutif. L'opinion publique est le point de départ des lois qui n'atteignent leur dernière perfection que par la sanction du roi, et c'est lui qui le premier en assure pour sa part l'accomplissement jusqu'à ce que la masse s'y conforme finalement à son tour. L'organisme de l'Etat ainsi développé exclut aussi bien, suivant Schleiermacher, la souveraineté du peuple que la responsabilité des ministres. Par souveraineté du peuple il entend la prédominance du pouvoir exécutif (qui est censé s'exercer par la masse tenue d'obéir et d'accomplir la loi) sur le pouvoir législatif (autorité permanente, roi, parlement) ; la responsabilité ministérielle est prise pareillement dans le sens de la prédominance du pouvoir législatif (le parlement) sur le pouvoir exécutif, dont le premier représentant est la personne du roi, tandis que les ministres ne doivent être responsables que vis-à-vis de celle-ci. Aussi réduit-il ici le droit des Etats au droit de pétition par le moyen duquel ils peuvent faire parvenir, le cas échéant, leur réclamation jusqu'au prince. Vouloir régler autrement les deux situations, admettre en cette matière d'autres principes, repose sur la fausse idée qu'on se fait de garanties nécessai-

res, sur la méfiance en un mot. Cette méfiance prend ailleurs sa source et doit être écartée. La méfiance, en effet, provient uniquement de ce que l'Etat dépasse les limites de sa propre sphère ou empiète sur celle des particuliers, notamment dans les matières intéressant la religion ou la science. Schleiermacher applique finalement dans sa théorie politique tous ses efforts à démontrer que ces deux sphères doivent être affranchies pleinement de toute immixtion de l'Etat, à démontrer en un mot la nécessité de séparer pleinement l'Etat de la religion ou Eglise et de la science, telles qu'elles ont été définies plus haut.

Schleiermacher fait ici preuve d'une grande force et profondeur de conception, surtout en ce qui touche la connaissance du monde moral pris dans son tout vivant et dans son vaste cadre harmonique qui ne comprend pas seulement les rapports individuels, point de vue propre à Schelling et très-supérieur aux idées anciennes. De là notamment sa doctrine des biens moraux dans laquelle il envisage les institutions fondamentales de l'existence commune, famille, Etat, Eglise, école, comme formant le vrai pivot, le centre en quelque sorte de l'éthique, tandis que les devoirs de l'individu n'en seraient qu'un dérivé. Mais il partage à cet égard toutes les erreurs inhérentes au point de vue de l'École spéculative panthéiste et qui comme nous l'avons vu se montrent dans les systèmes de Schelling et de Hegel. Cette raison nébuleuse, qui ne reçoit son contenu que de la nature à laquelle néanmoins elle doit servir de règle, qui ne se réalise que dans les personnes et par les personnes qu'elle aurait suffi néanmoins à produire, n'est en état d'expliquer ni l'univers, ni la création naturelle, ni le monde moral. Toute existence terrestre est comprise sans doute sous ces quatre catégories : la loi de formation et la loi de connaissance, la généralité et la spécialité (l'individualité propre); mais soutenir que ces quatre catégories permettent d'obtenir une existence naturelle quelconque, notamment celle de l'homme, ou un rapport moral quelconque dans sa valeur véritable et spécifique, c'est se faire une illusion semblable à celle qui s'est produite à chaque période de développement du rationalisme. Avec tout le génie que déploie Schleiermacher pour rétablir ici l'équilibre des points de vue et contrebalancer

les oppositions que comporte son système, il n'arrive pas à expliquer véritablement, à démontrer l'origine ou la nécessité des institutions morales. Nous sommes loin par là de contester qu'il n'ait puissamment secondé les progrès ds l'éthique en faisant ressortir et appréciant sous leur vrai jour les rapports moraux surtout dans le domaine de la morale subjective. Mais il l'a fait de la même manière que Hegel, non pas en vertu de ses catégories philosophiques, mais plutôt en dépit d'elles. Il y a bien plus encore : Schleiermacher comme Hegel et ses devanciers ont sacrifié la véritable essence, le fond le plus intime de l'éthique à ces vues de la philosophie nouvelle. Elle n'a plus pour lui de valeur absolue comme se rapportant aux qualités de la volonté prise en soi, mais se fonde seulement sur une victoire de l'intelligence et de ses facultés, de la raison pensante sur la nature inconsciente et incapable de penser. Il se place ici au point de vue primordial, de la raison semi-créatrice, et ce point de vue ne comporte qu'un but (ou plutôt une nécessité) celui de se soumettre, avec l'élément brut ou matériel cette autre force première, à la puissance de la pensée. Ce qui doit être envisagé comme qualité de la volonté, comme vertu, n'est plus qu'un moyen servant à l'accomplissement du but tel que l'assujétissement de la nature à la raison. On ne saurait plus voir là ni à l'origine ni en dernier résultat un véritable devoir. L'éthique tout entière en l'état du *nexus*

qui est la loi de l'univers perd toute valeur morale pro-

absolu il ne lui reste qu'une valeur intellectuelle ou

prement dite; Schleiermacher, fidèle à son point de vue, re-

esthétique. Aussi Schl de l'éthique d'après lequel elle

jette-t-il le véritable principe volontés vivantes, celle

se fonde sur un rapport entre deux vo d'un semblable

de Dieu et celle de l'homme. C'est sur les bases l'op-

rapport que le bien et le mal sont, dans un sens absolu,

posé l'un de l'autre, comme le sont la soumission ou la déso-

béissance à la puissance morale; de là aussi les différentes

relations avec la personne de Dieu pour obtenir l'union avec

lui et avec les attributs de l'être divin, desquels dépend l'ac-

complissement des destinées de l'homme, et par suite les

sphères différentes qui s'établissent, la religion et la morale,

l'Eglise et l'Etat. Il ne doit donc dans l'éthique tenir compte

que de ces dernières relations d'un caractère arbitraire et accessoire que comporte cette opposition entre la nature et la raison. Le mal se réduit à un simple point d'arrêt de la nature qui n'est point encore devenue raison, de telle sorte qu'en fait reste pleinement inexplicable l'horreur morale qu'il inspire. La religion n'a plus qu'un rôle secondaire et fait simplement partie intégrante du vaste domaine des biens moraux ; son fond le plus intime n'est plus Dieu et l'union personnelle de l'homme avec Dieu ce grand but à atteindre ; elle se réduit à n'être qu'un instrument se prêtant à toutes les diversités de race et de langage, ou, si l'on veut, à remplir l'office de l'élément variable de l'activité rationnelle (le côté par où celle-ci se difiérencie, le sentiment). Son contenu, les actions éternelles de Dieu qu'elle révèle passent à l'arrière-plan comme étant sans importance ; et la manière dont elle stimule la volonté de l'homme, voilà le seul point qui apparaît ici comme décisif.

Schleiermacher a une manière particulière d'expliquer le principe de la philosophie panthéiste spéculative. En dépit de l'objectivité du point de vue scientifique que ce principe implique nécessairement, il fait pencher en fait la balance du côté de la subjectivité, de la liberté pure de l'homme individuel. Du reste la morale à ses yeux n'est point une tâche individuelle ou à accomplir par l'individu. Elle est bien plutôt l'œuvre de la raison objective formatrice du monde, et partant aussi celle de la communauté humaine dans laquelle se réalise cette raison. C'est ainsi qu'il ne fait pas consister la véritable essence de l'Etat dans l'établissement d'un pouvoir au-dessus du peuple, que ce pouvoir soit destiné par Dieu, comme le veut le christianisme, à maintenir la justice et la paix, ou qu'il ne soit, comme le fait Hegel, qu'un pur mécanisme, une construction plus ou moins harmonieuse de déterminations ou formules rationnelles. Ce vrai fond constitutif de l'Etat, il le trouve bien plutôt uniquement dans la manifestation de l'individualité de la nation, dans le mode dont celle-ci approprie la nature à son usage. De même le vrai caractère de l'Eglise in-

[illegible] par Dieu d'après l'idée chrétienne pour propager la

[illegible]ivine et être l'intermédiaire de l'administration de

stituée [illegible]iracle incessant de l'amour divin et qui,

révélation [illegible]

sacrements, ce [illegible]

conséquemment, ne saurait trouver place dans Hegel, n'est pour lui que l'expression et la réalisation du sentiment religieux (subjectif) des hommes vivant en communauté. La sanction divine se réduit au pur résultat naturel du péché, la peine civile à une mesure de défense de la communauté contre l'infraction de la loi. Aussi s'explique-t-on par là naturellement ses efforts personnels pour combattre la peine de mort. L'ordre public qui comprend, suivant lui, l'Etat et l'Eglise, et l'ordre de l'intérêt privé se trouvent chez Schleiermacher en opposition, mais non point dans un sens absolu tel que l'objectivité et la subjectivité. Le contraste ici se réduit plutôt uniquement à celui que présentent entre elles la subjectivité d'une masse collective (telle que celle inhérente à une unité nationale ou à une communion de sentiments sur une grande échelle) et la subjectivité de l'individu. L'attitude que prend Schleiermacher dans l'ordre pratique vis-à-vis de l'Etat est donc le contre-pied de celle de Hegel. A ce point extrême des opinions, le principe de Schelling s'annihile. Chez Hegel le gouvernement doit tout régler, depuis le haut jusqu'au bas de l'échelle sociale. Il ne saurait être tenu compte de la résistance des Etats et à plus forte raison de celle des particuliers contre la loi objective de la raison. Chez Schleiermacher, au contraire, tout doit émaner de l'initiative individuelle des particuliers, et nulle puissance ne saurait empêcher par la force le déploiement de la personnalité. Ce principe perce très-clairement dans son écrit pseudonyme sur le droit liturgique. Dans cet écrit il montre qu'aucun changement ne peut être opéré dans la liturgie tant qu'il y aurait par là oppression d'une seule conscience. Il ne s'agit pas ici du contraste existant entre la royauté et la démocratie, mais de l'opposition entre la puissance civile ou ecclésiastique et la volonté individuelle. Aussi est-il amené à admettre la séparation absolue de l'Etat, de l'Eglise et de l'Ecole.

Schleiermacher n'eût pas dû arriver conséquemment à une théologie véritable et indépendante. Mettant la religion dans le sentiment simple, dans le côté le plus vain à ses yeux de la fonction intellective ou de la connaissance, comme Hegel l'avait mise dans l'idée ou représentation, il devait être amené nécessairement comme lui à nier la vérité objective de la reli-

gion et y voir simplement un mode personnel de conception, un penchant propre, une impulsion de sentiment. Aussi rien de plus illogique de la part de Schleiermacher que d'attribuer néanmoins au produit du sentiment religieux une vérité propre et substantielle et d'établir ainsi un dualisme de la connaissance humaine envisagée sous son aspect objectif. Il distingue en effet d'un côté les vérités de l'intelligence, ce *nexus* entre tous les êtres aboutissant au panthéisme et sur les bases duquel la raison impersonnelle (cette raison qui n'est rien elle-même et n'arrive à l'existence que dans la nature dont elle reçoit purement son contenu), a formé l'univers et déterminé la morale, de l'autre les vérités du sentiment qui se résument dans la foi à un Dieu dont les attributs sont l'amour et la miséricorde et dans l'espérance de la continuation de la vie au delà du tombeau. Entre cette raison impersonnelle et ce Dieu personnel, Schleiermacher appelle une concordance qui serait d'ordre transcendant, c'est-à-dire dont le mode et le caractère nous sont seulement inconnus (1) ; et cependant nul esprit ne saurait se dissimuler qu'une telle concordance est absolument impossible, et d'un autre côté le besoin ne s'en fait guère sentir. Le sentiment religieux, en effet, que Schleiermacher lui-même reconnaît être un produit nécessaire du *processus* de la raison impersonnelle, ne saurait être indépendant de ce *processus*, lui être supérieur ; il faut, au centraire, qu'il s'explique par là, et cette explication est toute naturelle si l'on admet que l'essor du sentiment personnel, ce qu'il y a de subjectif en nous brise en quelque sorte l'enveloppe de la vérité rationnelle purement objective. Si la raison impersonnelle formatrice du monde engendre elle aussi une aspiration vers un Dieu aimant et un Sauveur, un semblable Dieu ne doit-il pas également être créé objectivement et remplacer ce Dieu impersonnel originairement créateur qui serait définitivement écarté? C'est uniquement la conviction personnelle, profonde de la vérité, de certains faits fondamentaux du christianisme, le besoin d'un rédempteur et d'un sauveur, qui amène Schleiermacher à s'élever au delà de toutes les contradictions ou antinomies en

(1) ***Philosophie de la foi,*** **1-174.**

question, et le conduit à la foi chrétienne. Il est de toute justice de lui en savoir grandement gré, vu que ce résultat est dû moins au côté faible de sa conception philosophique qu'à l'intensité et à la force du sentiment religieux. Car il y a scientifiquement même plus de mérite à reconnaître, au risque d'illogisme, une grande et importante vérité que de la nier pour ne pas être inconséquent. Mais il saute aux yeux qu'une doctrine chrétienne qui se place ainsi et s'emboîte en quelque sorte dans une philosophie d'ensemble qui lui est opposée ne saurait être la vraie et pure doctrine de la foi. Aussi, quelque grands que soient les services rendus à la science théologique par Schleiermacher, est-il impossible de méconnaître que les vérités chrétiennes dans leur ensemble ont été dans sa dogmatique singulièrement obscurcies et altérées (1). Schleiermacher a comparativement moins fait pour la culture de la science du droit et de l'Etat que pour celle d'autres branches. Sa conception de l'Etat est sans doute infiniment plus objective, plus riche, plus vivante que celle de l'époque antérieure où prévalaient Kant et Fichte. Il le fait reposer sur un état originaire de communauté et lui assigne des fins positives. Mais il le dépouille de sa valeur morale la plus intrinsèque. Car ce n'est pas la véritable essence de la morale de faire servir à ses buts la nature extérieure, les instincts naturels de l'homme. Et d'un autre côté, dans la doctrine de ce philosophe nulle place pour la justice civile et pénale à laquelle doivent se ramener, comme à leur centre moral, toutes les branches de l'administration, nulle place pour la majesté d'une autorité morale ayant en elle-même son propre but et résumant en elle tous les caractères moraux de la constitution. Le maintien du droit n'apparaît pas comme réalisation de l'idée de la justice, mais seulement comme réglant la répartition des biens conquis sur la nature, et ne servant en définitive qu'à l'assujétissement de celle-ci. La suppression du principe véritable de l'éthique influe uniquement pour la morale subjective sur la conception scientifique; mais ici cette influence s'étend aussi aux résultats

(1) Voy. plus de détails sur ce point dans nos *Fondements d'une philosophie chrétienne.*

pratiques. Le but tout entier de l'Etat est rendu avant tout purement technique, autrement dit, l'utilitarisme prévaut entièrement; d'où il suit que l'Etat ne se rattache par aucun lien intime à l'Eglise et à la communauté scientifique, mais a purement la tâche extérieure de leur assurer leur libre champ d'action et de se protéger contre elles. Ce sont des sphères purement séparées, sans lien d'union réelle; elles ne comportent dans le système qu'une unité idéale purement arbitraire. L'expérience réelle vient contredire les conceptions de Schleiermacher. Dans tout le cours de l'histoire on voit que les Etats ne se restreignent pas plus au but qu'il leur pose, l'assujétissement de la nature, qu'au but posé par Kant, la protection des droits individuels; partout ils ont travaillé en même temps à la réalisation de l'idée morale comme nécessaire en soi et ayant l'influence la plus salutaire.

La plus haute science de l'Etat, pour Schleiermacher, est conséquemment non l'éthique, mais bien plutôt ce qu'on pourrait appeler une physiologie. L'objet de cette science ce n'est point de rechercher quelle valeur morale intrinsèque ont la royauté, l'organisation judiciaire, la représentation nationale, en un mot la justice et la police, mais seulement quelles sont les meilleures voies à prendre pour qu'en suivant les lois naturelles, l'Etat puisse mener à bout sa tâche technique (l'utilisation progressive de la nature) par le moyen des institutions dont il vient d'être parlé et par le rôle qui leur est assigné. En fait, c'est sacrifier le côté le plus élevé et le plus important de cette science, qui tient de l'éthique et non de la physiologie, qui s'attache à la valeur morale des institutions et n'a rien de commun avec une science abstraite, idéale de l'Etat, ou qui n'aurait aucun égard au génie propre à la nation, comme le pressent Schleiermacher dans le dilemme qu'il pose au commencement de sa politique. De même aussi la loi universelle du développement historique des Etats n'est pas comprise dans sa signification la plus profonde. Car cette loi s'entend d'une progression continue des principes éthiques et non d'un pur *processus* physiologique qui aurait pour point de départ des mobiles d'ordre naturel et mécanique, comme le suppose Schleiermacher. Mais sous un autre rapport, le côté

de la science de l'Etat, qui est censé prédominant, n'est pas suffisamment mis en lumière. Car la physiologie de l'Etat ne peut, en raison de sa nature, être qu'une science purement historique. A ce titre, elle a pour objet tous les matériaux de l'histoire et n'a d'autre guide que ce que lui présentent ces matériaux, si divers en fait de constitutions politiques, d'institutions administratives, de principes éthiques dirigeants. La physiologie de l'Etat de Schleiermacher a néanmoins un guide, une règle de direction déjà fournie *à priori* et en dehors d'elle : je veux parler du *processus* naturel. Il est admis d'abord, en principe, que le but de l'Etat ne peut être qu'identique à ce *processus*, et on recherche seulement ce que doivent être, par rapport à lui, les conditions naturelles de l'Etat. Les recherches historiques ont donc lieu d'après un point de vue donné *à priori*. A cela contribue la méthode particulière de Schleiermacher, laquelle tend à s'abstraire de toute réalité concrète, pour se transporter dans le domaine des lois les plus générales de la pensée. Il est ainsi souvent amené à négliger la vraie signification, aussi simple que naturelle, des éléments politiques et à les envisager sous des rapports qui éblouissent plutôt qu'ils ne pénètrent au fond des choses. C'est ainsi, par exemple, qu'il représente la juridiction civile comme étant partie intégrante ou complémentaire de la fonction législative parce que, dit-il, elle détermine comme celle-ci un droit douteux jusque-là, les discussions et les résultats de la jurisprudence donnant partout lieu à des éclaircissements et améliorations du Code. Il laisse par là dans l'ombre tous les caractères péremptoires qui la séparent d'avec la fonction législative, tels que l'application à une espèce particulière et à une personne déterminée, l'obligation de se soumettre aux lois en vigueur. C'est ainsi également qu'il comprend la justice criminelle et le service militaire sous une même catégorie, celle de défense de l'Etat ou de lutte contre l'ennemi intérieur et extérieur, laissant dans l'ombre l'objet essentiel de la première, la réalisation de l'idée du juste qui lui est commune avec la justice civile, tandis que le deuxième tend à l'obtention de la puissance matérielle par des moyens techniques ou spéciaux. C'est ainsi encore qu'il fait rentrer dans le pouvoir exécutif l'obser-

vation de la loi, perdant de vue que l'essence des fonctions politiques n'est point la réalisation d'une règle d'une manière générale, mais implique cette réalisation en vertu de l'autorité politique, même dans le cas où celle-ci n'a point recours à la force pour se faire obéir. Dans le même sens, il considère comme élément principal de l'action du pouvoir législatif non la sanction mais bien plutôt les mœurs d'où naît le contenu de la loi, les enseignements et expériences de la vie sociale. Conséquemment il s'éloigne de la pure démocratie et tombe dans une véritable aristocratie, celle inhérente à l'Etat où certains hommes, grâce au prestige de leur parole et à l'expérience consommée des affaires, ont une action directrice et exercent une irrésistible propagande, ralliant à eux peut-être de nombreux partisans. Il ne fait point ici attention que pour apprécier le véritable caractère du régime gouvernemental il faut uniquement savoir quelle est la volonté souveraine et qui décide en dernier ressort (peu importe par qui elle se laisse déterminer et influencer), tandis qu'un Etat monarchique voit sa constitution subir tour à tour des modifications selon que le prince se laisse diriger par la faveur populaire, l'entourage de ses courtisans, le clergé, etc. Il n'y a pas sans doute dans ces doctrines une conception et une application des plus pures du principe physiologique; mais le contingent de ses travaux, qui ont une certaine importance pour la défense de ce principe, ne laisse pas d'être considérable, et ce n'est pas déjà en soi un petit mérite d'avoir entrepris cette défense. La politique de Schleiermacher conservera toujours sa valeur et son intérêt comme œuvre d'un esprit richement doué et des plus éclairés; mais il n'est guère possible de lui attribuer une influence, tant soit peu profonde et durable, sur la science politique et ses applications.

L'œuvre capitale et par excellence de Schleiermacher est son œuvre philosophique, son *Ethique*. Son principe premier, sans doute, nous l'avons montré plus haut, n'est pas soutenable. Comment admettre, comme le véritable, un système de l'éthique qui ne reconnaît aucun mal, à proprement parler, aucune peine, aucune expiation! Schleiermacher n'en a pas moins, dans l'application, assigné une grande valeur et un rôle

prédominant aux rapports éthiques ; bien plus, il a répandu les plus vives lumières sur tout un côté de cette science, qui jusque-là n'avait pas été cultivé au même degré que les autres et n'avait pas été notamment élaboré scientifiquement. Je veux parler de ce côté qui se réfère aux éléments constitutifs de l'individualité, à ce centre le plus intime de la personnalité. Nul n'a peut-être plus concouru que lui à assurer l'affranchissement de tout joug extérieur des sphères spirituelles d'ordre supérieur : telles que la religion et la science, la tolérance universelle pour les convictions d'autrui, le respect de l'individualité dans tous les rapports sociaux. Il a su donner à ces principes un fondement indestructible en les appuyant sur la personnalité même de l'homme, en éclairant d'un jour indéfectible les profondeurs les plus intimes de la conscience, et montrant que l'inviolabilité de ce for interne, lequel est issu à l'origine de la raison (de Dieu), est le premier droit de l'homme. De là aussi l'indestructibilité des individualités nationales, et la sphère d'expansion libre qui doit leur être assurée, en même temps que la conception si neuve, et jusqu'à un certain degré aussi vraie que salutaire, de Schleiermacher, que la différence des confessions religieuses ne repose pas seulement sur la vérité et l'erreur, mais encore sur l'individualité morale, différente de leurs membres. En cultivant de préférence cette branche de l'éthique, dont il est le représentant le plus accrédité, Schleiermacher ne s'est pas fait seulement un nom dans la science, mais il a bien mérité de la nation. Il a posé ainsi les fondements d'une ère à la fois meilleure ou plus noble pour l'humanité, et dont les bienfaits doivent être considérés comme un fruit de l'Eglise évangélique et des lumières de la nouvelle foi. Il a mis à découvert les racines les plus profondes et, si l'on peut parler ainsi, les plus morales de la liberté, s'inspirant ici du génie allemand. Dès l'instant que la liberté repose moins, comme chez Rousseau, sur la pure prédominance de la volonté individuelle ou, comme chez Locke, sur l'inviolabilité de la possession individuelle, mais bien plus sur l'individualité morale, elle n'a pas seulement une valeur plus haute, mais elle est, comme ici, inséparable de la moralité. Avec tout cela, la doctrine de

Schleiermacher ne laisse pas d'offrir des lacunes qui tiennent, comme nous l'avons vu plus haut, en mettant en relief ses points fondamentaux, à ce qu'il érige en principe exclusif ce côté unique, se rattachant à la prédominance de la personnalité, dont il est l'un des plus nobles représentants. Il est ainsi porté, sur le terrain religieux, à considérer la négation des vérités les plus essentielles comme le pur effet d'une différence de conception individuelle, détruisant par là le caractère immuable objectif de la doctrine évangélique. Sur le terrain politique, il ne tient aucun compte des rapports intimes d'union de l'Etat avec l'Eglise et la science, qui sont censés pour lui ne point exister, réclamant non-seulement la liberté des cultes, mais encore repoussant toute reconnaissance publique et solennelle par la nation d'une confession religieuse et autres enseignements analogues. Les deux pôles du monde moral, la vérité et nécessité objective d'un côté, la liberté de l'individu humain de l'autre, sont en opposition, nous devons le reconnaître, dans l'état imparfait de nos sociétés et doivent se limiter mutuellement : D'une part le principe de la religion d'Etat ne saurait se réaliser avec toutes ses conséquences, parce qu'il réduit à néant la liberté religieuse de l'individu ; et d'autre part cette liberté religieuse ne saurait se réaliser, elle aussi, avec toutes ses conséquences, parce qu'elle annihile la religion d'Etat. Il faut, en se conformant aux aspirations et besoins de l'époque, trouver ici un juste milieu. Schleiermacher fait pencher entièrement la balance du dernier côté, se prononçant absolument et péremptoirement pour la liberté. C'est un état social imparfait et où faiblit l'essor de la liberté individuelle que celui où, selon la théorie de saint Augustin, le principe de l'Eglise, une fois officiellement reconnu par l'Etat, se réalise avec toutes ses conséquences ; mais d'un autre côté c'est un état destructeur de l'ordre social (la perte de toute foi nationale ou commune) que celui où, d'après la théorie de Schleiermacher, le besoin ou la possibilité se fait sentir de s'en remettre pleinement de la religion aux soins des individus et aux associations qu'ils formeraient à leur gré. Il est équitable toutefois de reconnaître que représenter, comme Schleiermacher, le côté unique de la liberté individuelle avec

toute l'ardeur de zèle et de conviction qu'il y apporte, mais snrtout en lui donnant le fondement indestructible de la moralité, n'est pas moins méritoire et propre à lui attirer toutes les sympathies, mème de la part de ceux qui peut-être ont surtout à cœur, en présence de l'entraînement de l'époque actuelle vers le libéralisme, de représenter l'autre côté, celui de la vérité et de la loi objective.

LIVRE VI

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE APPLIQUÉE AU DROIT

CHAPITRE PREMIER.

LES ÉCRIVAINS DE LA CONTRE-RÉVOLUTION.

Jusqu'à la Révolution française on tint pour infaillibles les doctrines du libéralisme et du système constitutionnel; on y voyait l'idéal des institutions politiques. On n'attendait rien de moins de leur réalisation que la perfection de l'ordre humain, la souveraineté de la raison absolue. Mais ces théories furent mises à l'essai pendant la Révolution, et loin de répondre à l'attente générale entraînèrent après elle une foule de maux et de forfaits auxquels il n'était pas possible d'attribuer un caractère accidentel; ils paraissaient bien plutôt le résultat logique des principes admis. Il se produisit dès lors contre elles une réaction et l'enthousiasme pour le passé reprit à la vue du progrès menaçant des idées subversives. Par suite prévalurent dans la science des points de vue tout à fait opposés à ceux des deux derniers siècles. Ainsi s'explique l'avénement des écrivains de la contre-Révolution. Leur principe et leur point de départ commun, c'est la légitimité, c'est-à-dire le pouvoir fondé sur l'autorité dont la personne est investie (en vertu de la sanction divine) par opposition à la souveraineté du peuple. De là l'unité primitive de l'Etat qu'ils opposent à sa fondation sur le contrat et l'assentiment des individus, la constitution sociale actuelle ayant le caractère de loi organique par oppo-

sition à la démocratie abstraite et au mécanisme du régime constitutionnel. De là encore les liens de corporations par opposition à l'isolement absolu des citoyens, l'ordre traditionnel enfin mis en regard du bouleversement des institutions et de leur reconstruction sur les bases de la raison pure. Ce sont là en effet autant de vérités inamissibles, qui doivent servir de base à la formation des Etats. Il faut reconnaître effectivement que, quelque vicieuse que puisse être l'application qu'ils en font, elles ne sont pas moins d'une certitude absolue. Si la Révolution répond aux exigences absolues de la raison, la contre-Révolution à son tour représente de vrais principes. La première demande au présent la réalisation de nouvelles conquêtes, la seconde la réalisation de ce qui doit demeurer dans tous les temps.

Ces écrivains n'ont le plus souvent sous les yeux que l'image du passé devant laquelle tout s'efface pour eux; ils sont remplis de l'esprit des institutions de l'ancien régime que la Révolution, impuissante à changer les mœurs nationales, n'a pu détruire; et naturellement chacun d'eux puise cette image dans l'histoire de sa propre nation. Aussi diffèrent-ils de ce côté les uns des autres. L'influence la plus grande sur leur siècle a été exercée par ceux qui ont le mieux su s'assimiler et réfléchir sans alliage étranger dans leurs ouvrages cet esprit de l'histoire nationale. Entre tous se distinguent sous ce rapport trois écrivains de la contre-Révolution : ce sont de Maistre, Burke, Muller dont les noms correspondent aux trois plus grandes nations.

Les récits politiques de M. de Maistre (1) n'ont rien de méthodique ni dans leur fond ni dans la forme; il s'en dégage à peine un esprit général. Il aborde une foule de sujets les plus divers à l'exemple d'une personne du monde qui veut briller dans une conversation. Mais on voit percer partout ce point culminant de ses convictions politiques, que ce n'est point l'homme qui fait les Etats, les constitutions, les rois, mais bien Dieu. Si l'homme se séparant de Dieu pousse l'orgueil

(1) De Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques. Soirées de Saint-Pétersbourg.*

jusqu'à les considérer comme son œuvre propre, il tombe nécessairement dans le désordre et le mal; il détruit au lieu d'édifier. Entre toutes les constitutions la monarchie lui paraît la plus parfaite, voulue par Dieu, l'emportant sur les autres formes de gouvernement par l'excellence et la permanence de ses institutions, répondant le mieux aux voies les plus profondes de la sagesse divine, tandis que le point de vue rationnel humain conduit nécessairement à donner la préférence à la monarchie élective qui n'a en elle aucune condition de durée. Un des organes les plus nécessaires pour le bon fonctionnement de la constitution c'est à ses yeux la noblesse. Il faut selon lui que celle-ci forme une classe à part supérieure en droits et en prérogatives et se recrutant parmi les familles d'élite : c'est là une loi d'ordre divin, et y toucher ou l'enfreindre un crime. Enfin il pose comme clé de voute de l'Etat temporel l'Eglise catholique romaine et son chef le pape représentant et successeur immédiat du Christ. Le but de la Révolution, de garantir contre l'arbitraire et l'injustice, de s'assurer un gouvernement se renfermant dans la légalité et rapportant tout au bonheur des citoyens, est en soi légitime; mais ce but ne saurait se réaliser par en bas comme le tente la Révolution en mettant le peuple au-dessus des rois, mais bien par haut, en reconnaissant une autorité supérieure à celle même des rois. La soumission des princes et des peuples au pouvoir dirigeant de la papauté doit, selon lui, accomplir le but que la Révolution s'efforce en vain d'atteindre. Cette auréole dont s'entoure la royauté, ce mur de séparation élevé par la divinité entre la noblesse et les classes moyennes de la bourgeoisie, et finalement tout dans l'Etat ramené et aboutissant à l'ordre supérieur et à la souveraineté de l'Eglise, voilà l'esprit de la monarchie française au moyen âge, de telle sorte que les partisans de l'ancien régime ne trouvent nulle part plus que dans M. de Maistre le vrai reflet de leurs doctrines.

Parmi les écrivains de la contre-Révolution, de Maistre se montre le plus profondément convaincu des vérités de la religion; c'est toujours du point de vue religieux qu'il envisage l'ordre humain. Partout il considère le gouvernement immédiat de Dieu, les voies et moyens, les vues et fins de sa provi-

dence. L'élan de la piété, l'ardeur mystique de l'imagination qui caractérisent les Français et les Italiens sont l'âme de ses écrits. En revanche ses vues politiques font le contraste le plus tranché avec les conditions réelles de la vie et les véritables exigences du présent. Cela s'explique déjà *à priori* par le côté exclusif que présentent ses idées morales et religieuses. Il tient le monde historique et l'ordre terrestre humain pour le royaume immédiat et visible de Dieu. Il reconnaît donc uniquement comme organes de la volonté divine et exécuteurs du plan divin les autorités de l'ordre séculier. Ce plan et cette volonté ne sont pour rien à ses yeux dans le perfectionnement des conditions de l'état social, dont Dieu est cependant le régulateur, pas plus que dans le progrès général des idées morales se traduisant dans la conscience publique, qui est également l'organe de l'action divine. Tandis que les uns sont investis du plein pouvoir de gouverner au nom de Dieu dans l'ordre visible, les autres doivent à ceux-là une obéissance purement passive. Dieu est censé conférer ses pouvoirs à la noblesse sur le bas peuple, aux princes sur la noblesse, au clergé sur les princes. Dans la réaction contre les idées modernes, qui n'ont rien que de profane, de Maistre fait prévaloir le principe théocratique encore plus que le moyen âge lui-même, en ce sens qu'il fonde non-seulement l'autorité suprême, mais encore les bases de l'ordre social, la séparation des deux classes sur l'institution et la sanction inviolable de Dieu. C'est l'infaillibilité de l'Eglise qui donne à ce système son couronnement et permet de réaliser les vues de l'écrivain. Car quels que soient les vices, l'injustice, l'aveuglement des représentants de l'autorité divine sur la terre, le système n'en subit aucune atteinte, en tant que ces désordres moraux se renferment dans la sphère de la vie privée et se réfèrent aux actions individuelles que Dieu jugera un jour. Il n'en serait différemment qu'autant que celles-ci pourraient exercer une influence délétère sur l'état moral de l'humanité. Et il est obvié à cet inconvénient par le moyen de la hiérarchie qui préside au maintien et au développement dans toutes ses branches de la vie morale de l'humanité (c'est-à-dire de tous les principes supérieurs de vie) et qui a le privilége de l'infaillibilité. La doctrine de l'Eglise est par

cela même la partie capitale du système de M. de Maistre à laquelle se subordonnent toutes les autres. Dans la série des développements graduels de cette doctrine il marque une phase importante : tandis que jusqu'à la Révolution française le système papal (l'ultramontanisme) et le système épiscopal (le gallicanisme) étaient en état d'antagonisme absolu l'un avec l'autre, de Maistre est, aussi loin que mes recherches ont pu s'étendre, le premier qui ait su trouver ici une conciliation supérieure (1) laquelle a rencontré chez tous les fidèles catholiques le plus complet assentiment. Il enseigne en effet avec le système ultramontain que la suprématie la plus haute appartient vraiment à la papauté, rejette l'opinion de ceux qui admettent que le concile œcuménique a une autorité supérieure à celle du pape pour la doctrine, refuse même à ce concile tout pouvoir quand il n'est point complété par son chef institué de Dieu, par le pape; mais il n'en reconnaît pas moins, avec le système gallican, l'indépendance de l'épiscopat. Il veut que le pape ne se prononce pas sur des questions de foi sans l'assentiment du concile (le pape ne doit rien décider dans ces matières sans les évêques, les évêques sans le pape) absolument comme le roi d'Angleterre établit les lois avec son Parlement, de telle sorte que les évêques lui apparaissent comme le complément nécessaire indispensable de la papauté, mais non, selon les enseignements de l'ultramontanisme, comme purs auxiliaires auxquels il a recours ou non à volonté (théorie de l'*Episcopus universalis*). Le point de vue de M. de Maistre est adopté avec plus de rigueur encore peut-être avec le plus grand défenseur des doctrines catholiques en Allemagne, par Walter, qui l'a fait prévaloir parmi les catholiques de ce pays. Le clergé français d'aujourd'hui s'y est rallié, prenant ainsi une position toute différente de celle qu'il avait autrefois. L'affaiblissement de l'esprit chrétien, atteint dans son fond le plus intime, a poussé la nouvelle France vers la papauté. L'Eglise est en ce sens une monarchie modérée; le pape exerce la souveraineté mais avec des organes nécessaires qui le complètent; et une fois admis le principe catholique que l'Eglise

(1) De Maistre, *Du Pape*.

est ainsi un royaume visible semblable à celui de l'Etat séculier, ce principe devient le seul légitime, comme étant le vrai point de vue organique. La paix et l'harmonie sont ainsi rétablies dans l'Eglise, qui trouve par là les moyens de résister aux puissances hostiles du dehors. Cette doctrine de M. de Maistre sur l'Eglise est la clé de voûte, le pivot de tout son système; elle a eu une telle influence sur les institutions publiques de France et d'Allemagne, qu'elle ne pouvait être complétement passée sous silence dans une histoire de la philosophie du droit.

Burke est sans comparaison le plus puissant et le plus habile écrivain de la contre-Révolution et un des plus éminents entre les écrivains politiques de tous les temps. Il a puisé ses vues dans sa propre expérience d'homme d'Etat d'une habileté d'autant plus consommée qu'il appartient à un pays dont la civilisation est plus avancée et où la vie publique déploie la plus riche activité. Sa doctrine politique repose sur la conviction religieuse. Il est enthousiaste pour certains traits qui caractérisent le moyen âge, notamment pour ce sentiment de la dignité personnelle, qui était l'apanage de la chevalerie et s'alliait à l'esprit de soumission à toute supériorité. Mais il s'en tient partout aux institutions réelles du présent, les soumettant séparément à la rigueur ombrageuse de sa critique. Le point de vue de Burke est donc exclusivement pratique. Il n'a que faire de remonter, dans son examen, aux fondements philosophiques de ces institutions. S'il le fait à l'occasion, il a uniquement recours aux contrats politiques et autres qui sont censés présider à l'origine des constitutions. Mais ce n'est pas en ce sens qu'il incline ; loin de là. C'est bien plutôt une de ses maximes par excellence que les doctrines philosophiques, aussi bien celles des droits de l'homme et du peuple que celle de l'obéissance sans limites envers l'autorité doivent rester étrangères à la constitution de l'Etat et qu'il ne faut consulter ici que les données de l'expérience et les besoins urgents, ceux qui se font immédiatement sentir. Ce n'est pas là un blâme : connaître dans la réalité vivante de leur application les vérités politiques fondamentales et remonter à leurs bases éthiques les plus profondes, sont deux tâches différentes qu'il est rarement donné à un même homme d'accomplir. D'ailleurs la doctrine de Burke,

sous un certain rapport, tient aussi de l'intuition, de la pure spéculation. Elle comporte des formules si exactes et pénètre si bien au plus intime noyau des institutions politiques qu'on peut aussi y voir en fait une éthique ou une philosophie du droit à laquelle il ne manquerait que le mot de la chose.

Il combat la Révolution française en se retranchant sur le vrai terrain de la civilisation anglaise. La considération dont doit être entourée à l'origine la puissance publique dans une monarchie constitutionnelle, la constitution avec ses origines historiques et les organes divers qui servent à son fonctionnement, tels que les ordres multiples, les corporations, les autorités, surtout l'élément important de la grande propriété foncière, la stabilité des institutions civiles telle que l'on peut dire que la liberté est un legs du passé et non une conquête du présent, voilà autant de points fondamentaux qu'il s'attache à mettre en relief. La légitimité et l'utilité des régimes politiques les plus divers selon le besoin et l'histoire spéciale d'un Etat, la liberté inhérente à l'être humain, laquelle comporte certains droits bien tranchés et par suite, avant tout, l'inviolabilité des droits acquis; ce sont là les principes régulateurs de la civilisation et des institutions anglaises qu'il a su mettre pleinement en lumière et élever à la hauteur de vérités scientifiques absolues. C'est là l'objet de son livre immortel sur la Révolution française (1). Il n'y a rien là de l'exagération de M. de Maistre et de l'exubérance d'imagination du moyen âge. Il ne tient pas la forme monarchique pour un commandement de Dieu, mais reconnaît plutôt à chaque forme son genre de mérite. Il ne voit pas dans la noblesse une race choisie par Dieu, mais simplement une classe politique ayant un rôle très-important à raison de la grande propriété foncière concentrée entre ses mains; il ne saurait admettre la soumission purement passive à l'autorité. La liberté et le droit des sujets, l'indépendance de la nation, maîtresse de régler ses destinées, sont pour lui aussi naturels et nécessaires que le respect dû à la royauté. Il justifie même, dans des cas d'extrême urgence, la révolte du peuple et le détrônement du prince. Il ne les re-

(1) Burke, *Réflexions sur la révolution en France*, 1790.

jette qu'autant qu'on voudrait les transformer en droits dont l'exercice serait régulier, qu'autant qu'on les attribuerait à l'autorité supérieure du peuple sur le gouvernement. Quelque vrais et salutaires que soient les principes opposés par Burke aux doctrines qui prévalaient de son temps en France, il faut reconnaître l'inexactitude, sous bien des rapports, de ses jugements sur les institutions françaises d'alors. Dans ses préventions contre le mouvement dont il méconnaît le vrai motif, il protége ouvertement tous les abus contre lesquels il est dirigé. Sa théorie politique n'est donc pas sans défauts. Il combat les erreurs de la Révolution et sait reconnaître les fondements indestructibles de l'Etat qu'elles sapaient par la base. Aussi, d'un autre côté, n'abordant pas les principes véritables qui sont à la base de la Révolution, il méconnaît l'élargissement nécessaire des théories politiques qu'ils impliquent. Il se borne à protéger les biens que consacre l'état des choses actuel, mais repousse ceux qu'on voudrait y ajouter. Le grand changement opéré dans le monde par la Révolution, la transformation de l'ordre civil ébranlé sur ses bases, il repousse tout cet ordre d'idées et n'y voit qu'erreur et désordre. Burke reste ainsi le plus pur représentant du parti conservateur; il remplit parfaitement sa tâche en tant qu'elle se réduit à conserver. Mais quant à l'autre tâche, celle de contribuer au progrès, il demeure impuissant à l'accomplir d'une manière satisfaisante. Du reste, en admettant que ce progrès reçût quelque part une interprétation plus pure et dégagée de principes erronés, on ne voit rien dans la théorie de Burke qui fût incompatible avec lui. On ne saurait donc, doctrinalement parlant, reprocher à Burke des erreurs, mais simplement des lacunes.

On a souvent, et même encore récemment, fait à Burke le reproche d'avoir d'abord défendu ces mêmes principes du libéralisme et de la démocratie qu'il se montre dans la suite si ardent à combattre. On est tenté d'attribuer une semblable conduite à son opposition durant la première période du règne de Georges III et surtout aux motifs qui inspirèrent son écrit d'alors, *Réflexions sur les causes du mécontentement actuel* (1).

(1) Burke, ***Thoughts on the cause of the present discontents,*** **1770.**

Dans le fait il y a peu d'hommes d'Etat qui soient restés aussi fidèles que Burke, du commencement à la fin, à leurs convictions politiques les plus fondamentales, bien qu'à l'approche du grand cataclysme révolutionnaire dont il n'avait qu'un vague pressentiment, il oscillât entre les deux partis qui, en Angleterre, se disputaient l'opinion. Pour l'accuser d'apostasie il faut méconnaître complétement les données du problème qui s'agitait à des époques si différentes, et surtout le point de vue auquel se plaçait Burke pour le résoudre. L'opposition qui marque le début de sa carrière politique et qui se traduit dans l'écrit ci-dessus est dirigée contre les tendances de la royauté, telles qu'il les entrevoyait, alors que sous lord Bute l'Angleterre était menacée de voir s'inaugurer le règne des courtisans et s'établir le régime du bon plaisir sur les ruines de l'ensemble des garanties et mœurs constitutionnelles. Burke est attaché au régime constitutionnel et il en défend les principes. Il combat la séparation entre la cour et l'administration (*court and administration*), laquelle met le gouvernement réel entre les mains de l'entourage irresponsable du roi et fait des ministres responsables des instruments aveugles de ses volontés. Il combat la corruption électorale par le moyen de laquelle c'est le roi au fond et non la nation qui nomme les membres du Parlement, de telle sorte que leurs siéges sont occupés par les courtisans. Il loue au contraire cette coutume traditionnelle que le roi prenne ses ministres parmi les chefs des deux partis que forment dans le pays, par leur union, les familles les plus puissantes, de telle sorte que le gouvernement s'appuie ainsi sur la confiance de la nation et sur la répartition hiérarchique de ses membres, notamment sur la grande propriété foncière. Tout cela revient à défendre la constitution permanente, historique, se développant avec ses organes naturels, autrement dit les droits renfermés dans de sages limites du peuple anglais, et par suite ceux inhérents à la liberté du citoyen, c'est-à-dire tout un ensemble de vérités qu'il doit professer lui aussi par la suite. Il n'est ici question ni d'établir une liberté nouvelle, d'avilir l'autorité royale en la mettant au-dessous de celle du peuple, ni de ramener la nation anglaise au niveau égalitaire de la démocratie. Il n'y a pas moins de loyauté dans

les moyens proposés par Burke pour protéger l'ordre existant contre les innovations dangereuses. Ses moyens répondent, en d'autres termes, aux mœurs constitutionnelles anglaises : je veux parler du refus de siéger au Parlement de la part de tous les citoyens les plus honorables, du refus de voter au Parlement tant que les ministres n'auront pas revendiqué leur indépendance vis-à-vis de la cour, de la provocation de la manifestation de l'opinion publique par les *meetings*. Au contraire il repousse on ne peut plus résolûment toutes les tentatives de modifier la constitution en vue d'obtenir par là une plus grande puissance sur la royauté et de renverser par ce moyen le gouvernement des courtisans. Il repousse ainsi également les motions tendant à rendre plus fréquentes les élections au Parlement, à exclure les fonctionnaires de son sein et autres analogues. A ses yeux la constitution est une œuvre d'art si accomplie, forme un tout si harmonique, qu'il est impossible d'y rien changer, et l'on doit se guider ici non par les principes abstraits ou les idées spéculatives, mais uniquement par les enseignements réels de l'expérience. C'est ainsi que Burke se montre dans cette première période soi-disant libérale aussi résolu conservateur et aussi hostile à tous les principes abstraits que dans la période subséquente. Il eût pu, dans la seconde partie de sa carrière, aussi bien que dans la première, publier ses réflexions sur le mécontement de l'opinion publique et ses considérations sur la Révolution, sans encourir le moindre reproche d'inconséquence, si le parti de la cour eût été en dernier lieu aussi puissant. Il ne professa pas moins ses opinions conservatrices lors de son élection comme membre du Parlement par la Cité de Bristol (1774). Il déclara aussi à cette occasion que le fonctionnement d'une constitution libérale ne saurait être assimilé à un pur mécanisme, et notamment que les vrais droits légitimes du souverain forment la base fondamentale de cette constitution. Ses discours en faveur des Américains (1) sont conçus dans le même esprit. Il se prononce contre l'impôt levé sur les colonies au profit de la métropole, en faisant appel à la fois au droit et à la tradition. Il est selon

(1) Discours tenu le 19 avril 1874 sur la *Taxe américaine*.

lui contraire au droit public anglais, aussi bien qu'au respect de la coutume de lever des impôts, dont le refus ne sera pas loisible. Il invoque ici avant tout l'effet produit par là sur les Américains dont la situation sera d'autant plus intolérable qu'ils se verront, en même temps qu'à l'impôt, soumis à des restrictions commerciales, et fait sentir la nécessité de mesures propres à remédier à cet état de choses. Au contraire, il repousse toutes les questions d'ordre spéculatif ou d'intérêt purement théorique (*méthaphysical distinctions*), qui se réfèrent au caractère illimité de la puissance suprême aussi bien qu'à la liberté, comme questions bonnes simplement à discuter dans les écoles. C'est une vue étroite en politique de supposer *à priori* que n'admet pas les principes du libéralisme, ne saurait avoir le vrai sentiment de la liberté et du droit, avoir l'intelligence de ce qui fait une bonne constitution, et des conditions d'un bon régime politique. Avec une semblable manière de voir on est porté à n'apercevoir que contradiction dans tout mouvement politique s'opérant d'une manière harmonique avec la constitution, lequel permet, suivant les circonstances, tantôt de réagir contre la Révolution, le progrès de la démocratie et le nivellement, tantôt de résister à l'oppression par le pouvoir des droits et intérêts imprescriptibles de la nation. Il y a oscillation dans l'attitude politique de Burke : cela est incontestable; mais ce changement se produit sur un tout autre terrain que celui des grands principes. Il se rattache à l'élément aristocratique de la constitution anglaise pour combattre la prépondérance de la royauté, il se range du côté des whigs, dont il abandonne le parti dans la suite. Ce parti qui prévalait alors en Angleterre n'était pas en soi le libéralisme, il l'était encore moins dans la manière de voir de Burke. Ce parti assurait la prépondérance dans le gouvernement aux grandes familles qui avaient fait la révolution sous Charles I[er] et Jacques II; et c'est ainsi que furent fixées les mœurs politiques et le partage des pouvoirs. La Révolution ne fit pas faire à Burke un pas en arrière, alors qu'il reconnut la nécessité d'une royauté indépendante et qu'il comprit ce qu'avait de révolutionnaire sa sympathie pour ses anciens amis de l'aristocratie. Il répara ainsi plus tard l'erreur dans laquelle il était tombé

d'abord ; mais cette erreur ne consistait pas dans une attache quelconque aux principes de la Révolution et du libéralisme. Son changement d'attitude et de parti ne fut donc pas un changement de système ou de convictions politiques, et par suite n'impliquait aucune contradiction avec sa conduite précédente.

La doctrine de Haller (1) a pour principal objet de mettre en relief, conformément à l'esprit de l'ancienne constitution allemande basée sur les droits de souveraineté territoriale la possibilité d'appliquer à la puissance du prince les règles du droit privé. Il cherche à établir ce point scientifiquement parlant. Il reconnaît comme cause première de la Révolution, la théorie imaginée par Grotius et développée par ses successeurs, et tente de lui en opposer une autre aussi solide et fortement agencée. Il est donc, parmi les écrivains de la contre-Révolution, celui qu'on peut appeler le rationaliste. Il ne s'attache pas, comme les autres, aux données vivantes et multiples de l'observation, mais il poursuit avec la dernière rigueur et jusque dans ses plus extrêmes conséquences le développement d'un principe supérieur, analogue à celui du droit naturel. Ce principe comporte deux démonstrations : Il s'attache avant tout à démontrer, à l'encontre de la théorie en vogue, que les Etats ne sont pas le produit de la réflexion, c'est-à-dire de la raison mise en regard de l'état de nature, mais qu'ils doivent leur origine même à la nature. La loi naturelle veut, en effet, que le plus fort domine et que le plus faible obéisse. La supériorité d'un côté, l'infériorité de l'autre, et le besoin que celle-ci a d'être secourue ont donné naissance à tous les rapports de la vie humaine. Il en est ainsi notamment du rapport entre homme et femme, entre père et enfant, entre maître et disciple, entre médecin et malade, et partant aussi entre maître et sujet. C'est sur ce fondement naturel que repose toute la puissance de l'Etat et non sur les bases factices d'un contrat politique. Voilà la première proposition qui fournit à Haller les assises sur lesquelles il cherche à appuyer, philosophiquement parlant, la fondation de l'Etat. Mais avec un

(1) *Restauration des sciences politiques.*

semblable point de départ on ne pouvait aller loin. Car si l'autorité du maître repose uniquement sur sa force et sa supériorité, elle devait cesser dès l'instant qu'il ne serait plus le plus fort. La puissance paternelle finit à la pleine majorité de l'enfant, l'autorité du maître avec l'âge de pleine réflexion du disciple, l'empire exercé par le médecin avec la guérison du malade. De même aussi la puissance de la royauté doit s'évanouir une fois que le peuple est suffisamment fort pour se conduire par lui-même. On justifierait par là toute usurpation de pouvoirs, même celle du peuple français, car s'il n'eût pas été le plus fort il n'en serait pas vraiment arrivé à détrôner son roi ; mais Haller ajoute aussitôt à sa proposition le tempérament que voici, qui est le point capital de sa doctrine : La souveraineté qu'une personne est ainsi censée avoir obtenue par sa force ou toute autre supériorité, elle la possède comme son droit, pour ses buts propres, et elle ne peut plus dorénavant lui être enlevée, ainsi qu'à ses héritiers, par toute autre personne. Elle constitue un vrai droit privé, comme tout autre droit de ce genre, et par cette raison, elle est inviolable, absolument comme une propriété qu'on acquiert par l'occupation grâces à certaines commodités naturelles ou à une supériorité accidentelle, propriété qui, une fois acquise, ne saurait être enlevée par un autre, lors même qu'il serait le plus fort physiquement parlant. Détrôner un roi, lui ravir sa couronne, est donc au même degré et par les mêmes raisons, un véritable vol. Haller considère ainsi tout pouvoir public de l'Etat comme rentrant dans la sphère du droit privé de qui gouverne par lui-même, en vertu de sa propre force et non en vertu de l'institution divine, travaille à réaliser ses propres buts et non les fins inhérentes à un ordre supérieur. Il croit par là avoir rétabli le caractère sacré et inviolable de l'autorité et il s'imagine que le grand tort du droit naturel et de la Révolution aurait été de faire de l'Etat et de toute son organisation une chose du domaine public.

Son système tout entier n'est que l'application du principe unique en vertu duquel la puissance du prince revêt le caractère du droit privé, et de ce point de vue toutes les propositions de Haller sont faciles à saisir, car elles aboutissent au fond au même résultat.

Les Etats sont des souverainetés qui ressemblent à toutes les autres, notamment à la puissance du père sur ses enfants, du maître sur ses serviteurs, sauf qu'elles sont indépendantes, et, à la différence de celle du chef de famille, n'en reconnaissent pas de supérieure à la leur. C'est par là et non par l'objet tout à fait différent de leur mission que la puissance de l'Etat et la puissance domestique se différencient l'une de l'autre. Le prince obtient la souveraineté qu'il possède à titre d'acquisition privée à l'origine, comme on l'a expliqué, en vertu de sa supériorité naturelle (par un moyen analogue à celui de l'occupation) ; dans la suite, par les contrats et titres d'acquisition ordinaire : tels que l'hérédité, l'achat, l'échange, la donation, le mariage. Il la possède pour la faire tourner à l'obtention de ses fins personnelles et pour en faire tel usage qui lui plairait comme de tout autre droit. Tout ce qu'on appelle affaires de l'Etat rentre donc dans la sphère des affaires purement privées du prince ; le territoire est comme une terre qu'il a en propre ; il peut le partager, le donner, le vendre, en disposer par testament. Les fonctionnaires sont à son service absolument comme les gens de sa cour ou les personnes attachées à son service personnel, lesquelles ne relèvent que de lui et non des lois du pays, sont tenues comme tout autre serviteur de suivre ponctuellement ses ordres. Les impôts sont ses revenus, la guerre est son affaire propre, le gouvernement du pays est pour lui un droit et non en même temps un devoir. Il n'est pas tenu d'employer sa puissance pour des buts d'ordre ou d'intérêt public ; que dis-je, il peut se dispenser, s'il le juge bon, d'en faire le moindre emploi ; il peut notamment s'abstenir, suivant son pur caprice, d'assurer à ses sujets l'exercice d'une justice régulière. Il y est seulement obligé moralement mais non légalement.

Avec cela, Haller est bien éloigné néanmoins de reconnaître au prince, en principe, une puissance illimitée. Il ne reconnaît pas moins les droits des sujets que le droit du prince. Il rejette même au contraire toute atteinte portée aux droits naturels des sujets, c'est-à-dire à leur liberté personnelle et à leur propriété, au nom et en vertu de la puissance du prince, par la raison justement qu'il n'assigne à celle-ci aucun but

public. Les sujets ne sont pas d'après lui tenus de payer l'impôt (direct) qu'ils ne prennent pas volontairement à leur charge. Ils ne sont pas obligés de servir dans une guerre entreprise par le prince; la conscription militaire est absolument inadmissible. Et ces droits des sujets sont absolument du même genre et doivent être mis sur la même ligne que le droit du prince qui, lui aussi, est un pur droit privé. Aussi reconnait-il aux sujets, au cas où le prince viole leur droit, le pouvoir non pas seulement d'émigrer, mais encore de résister à main armée, tout particulier pouvant user de la faculté de défense personnelle pour repousser toute atteinte à son droit de la part d'un autre particulier. Il pousse si loin cette confusion et identification du droit du prince avec le droit des sujets qu'il en arrive à cette conséquence que ceux-ci doivent avoir toutes les attributions, à un moindre degré seulement, qui rentrent dans la sphère des fonctions de l'administration publique. Il leur accorde donc le droit comme au prince d'entreprendre une guerre pour leur intérêt propre, et regarde comme une criante injustice de leur interdire la lutte à champ clos ou le duel. Mais tout cela n'est qu'une limitation extérieure ou matérielle de la puissance du prince, et non un règlement moral et conforme à la justice de l'exercice de cette puissance. La sphère de la puissance de l'Etat est renfermée dans des limites qui ne sont pas les mêmes pour la volonté du prince dans cette sphère. Là en effet le prince est limité par les droits des sujets, de même que le particulier voit sa propriété limitée par des droits de servitude ou de gage. Mais pour l'exercice de la puissance du prince proprement dite, c'est-à-dire quand il s'agit de pourvoir à ce que Haller appelle le gouvernement de la chose publique, qui comprend par exemple l'application des lois civiles et pénales, l'emploi des revenus royaux, l'administration de la police, etc., on ne saurait concevoir que les sujets ou les Etats provinciaux posent ici des limites, qu'il y ait des règles constitutionnelles invariables auxquelles ce gouvernement serait tenu de se conformer. Prince et sujet, chacun ne pourvoit qu'à son intérêt propre. Le premier, dans la sphère d'action de sa puissance, ne saurait notamment rencontrer des limites, être astreint à une règle, à une coopération ou entente

commune; le second ne saurait souffrir la moindre atteinte dans ses droits. Voilà en quoi la doctrine de Haller contraste d'une manière tranchée et absolue avec la manière d'envisager aujourd'hui l'Etat et avec le régime des Etats actuels.

La première proposition d'Haller, que la puissance de l'Etat repose simplement sur la loi naturelle du plus fort, est incomplète et par cela même inexacte. Elle s'appuie à l'origine et dans la suite des temps, aussi bien sur le sentiment moral du devoir et de l'obligation d'obéir que sur une supériorité naturelle qui s'impose d'une manière sensible. A cette dernière peut uniquement se rattacher le pouvoir du maître sur l'esclave, mais non point celui de l'Etat sur les sujets. La nécessité morale de la communauté civile et des buts qu'elle implique, le sentiment du devoir où l'on est d'obéir à une autorité qui s'appuie ou sur la transmission héréditaire et le droit de primogéniture, ou sur l'élection de la majorité ou sur la conquête réelle, voilà autant de faits qui rentrent dans le cadre de la raison ou de la loi morale, et qui constituent un élément aussi essentiel dans la formation des Etats. Quant à la seconde thèse de Haller, que la puissance de l'Etat est un droit purement privé, elle est entièrement fausse. Il perd ici de vue, tout aussi bien que les adeptes du droit naturel qu'il combat, l'ordre supérieur et la destination immanente des rapports de la vie et des institutions sociales. Toute autorité et tout lien de l'ordre civil a par suite une égale légitimité à ses yeux. L'ordre social tout entier se dissout en une série de droits isolés et simplement juxtaposés qui ne se relient entre eux par aucun lien organique et que ne pénètre aucune unité. D'un autre côté on rabaisse surtout ainsi la puissance de l'Etat et la situation du prince. Car le respect dû à l'autorité se fonde uniquement sur le caractère supérieur de sa mission morale; ce respect doit par suite s'évanouir, dès l'instant que l'autorité fait servir la puissance non à l'accomplissement d'une semblable mission mais simplement à la satisfaction de ses intérêts personnels, à la poursuite de ses propres avantages. La consécration et investiture divine de l'autorité royale que Haller eût pu défendre contre la Révolution est incompatible avec les doctrines de ce philosophe.

La pierre d'achoppement fut pour lui la théorie du droit naturel sur la délégation du pouvoir. Cette théorie contenait en germe tout ce qui s'en dégage successivement, la revendication réelle, par la nation française, du pouvoir transmis et qu'elle faisait rentrer dans ses mains, la condamnation par elle de son roi et toutes les horreurs révolutionnaires qui s'ensuivirent. De semblables résultats lui paraissent inévitables, uue fois le principe posé et dès l'instant qu'on assigne un caractère public à la puissance de l'Etat, puisqu'alors elle ne subsiste que pour le peuple et par le peuple et qu'elle ne relève que de sa volonté. Aussi ne voit-il d'autre arme doctrinale à opposer à la Révolution que de dénier ce caractère public de la puissance de l'Etat, laquelle doit, selon lui, être censée constituer non un droit du peuple existant dans l'intérêt du peuple, mais bien plutôt un droit compétant au souverain et tournant à son profit. Mais il se fait ici *à priori* avec la Révolution une idée tout à fait erronée de ce qui caractérise l'élément public : l'élément qui mérite vraiment ce nom n'est pas ce qui subsiste pour le peuple et dans le sens absolu, ce qui s'opère par le peuple et selon ses volontés. C'est uniquement ce qui tient aux fins d'un ordre supérieur, et qui par sa propre nécessité morale s'impose à la nation non moins qu'au prince lui-même. Il y a aussi une certaine étroitesse d'esprit à ne pouvoir concevoir par la pensée de droit substantiel et absolument inviolable compétant au souverain qu'autant qu'il s'agit d'un droit privé aux exigences duquel il puisse être immédiatement satisfait. Il existe donc en doctrine un moyen-terme planant au-dessus des idées fausses de la Révolution aussi bien que de Haller : je veux parler précisément du vrai sens dans lequel on doit entendre le caractère public de la puissance de l'Etat. Ce sens n'exclut pas la reconnaissance, à l'origine, des droits supérieurs de la royauté et de leur inamissibilité, mais uniquement leur exercice purement arbitraire.

C'est au régime du moyen âge tel qu'il était organisé particulièrement sur le territoire allemand que Haller emprunte le type de sa doctrine. Là se trouvent en effet nettement accentués les traits qu'il s'attache le plus à louer comme irréprochables et ne laissant rien à désirer : le partage arbitraire et

l'aliénation du territoire, le gouvernement patrimonial, les fonctions uniquement remplies par les gens du prince, les guerres, les revenus du prince, tandis qu'il rejette au contraire toute conscription militaire, tout pouvoir d'imposer les particuliers, et admet finalement le droit de guerre privée et les résistances armées contre le souverain du territoire. Mais les territoires allemands n'étaient pas des Etats dans le vrai sens du mot, ils formaient simplement des provinces qui n'étaient en quelque sorte que des souverainetés territoriales se confondant à l'origine avec l'Etat allemand, de telle façon que le caractère de droit privé ne s'y montre pas d'une manière aussi tranchée et avec une influence aussi décisive que dans le système de Haller, où la justice elle-même rentre dans la sphère des droits privés du prince s'exerçant selon son bon plaisir. Il ne laissait pas d'y avoir encore, pour le souverain territorial, des nécessités d'ordre public. En outre, il faut tenir compte, pour ces souverainetés territoriales, de la loi du progrès historique qui se traduit dès les premiers temps, en Allemagne comme dans tous les Etats européens, par une tendance marquée à refouler ce caractère de droit privé dont elles sont entachées, pour faire prévaloir le caractère opposé. L'Eglise surtout, comme relevant d'un ordre supérieur qu'elle est appelée à représenter, cherchait ici partout dès l'origine à adoucir et à écarter même tout à fait les rigueurs inhérentes à ce caractère de droit privé de la souveraineté. C'est précisément ce côté obscur du moyen âge, dont il ne pouvait se dissimuler la funeste influence, que Haller, dans sa théorie, pousse à l'extrême et dans le sens le plus exclusif. Son point de vue se réduit donc en tout à une triste reproduction des idées du moyen âge.

On fait à tort à Haller le reproche de consacrer et d'admettre en principe l'absolutisme du prince. Sa doctrine est par elle-même si peu absolutiste, que si elle était pleinement appliquée les princes ne pourraient y voir qu'un moyen d'affaiblir leur puissance gouvernementale. Mais, en dernier résultat, sa doctrine ne laisse pas de conduire à l'absolutisme ; la liberté des sujets et la garantie des droits qu'il leur reconnaît, en l'exagérant même, l'affranchissement par exemple de l'impôt et de la conscription n'étant plus possibles aujourd'hui, tandis qu'en sens inverse il rejette les libertés que comporte et qu'implique

le régime moderne, telles que la participation au gouvernement de la chose publique. A l'envisager par son côté éthico-politique, la doctrine de Haller est donc tout à fait inadmissible. Elle n'en a pas moins le grand mérite d'avoir mis en pleine lumière et étudié dans ses fécondes applications le côté par où se rattache à la loi naturelle l'ordre du droit et de l'Etat (1). Quant à l'ensemble des causes, conditions et influences d'ordre naturel dans la sphère desquelles se meuvent la puissance suprême de l'Etat aussi bien que le corps moral de la communauté civile (prérogatives de la propriété foncière, corporations), Haller présente à ce sujet de très-nombreuses et précieuses observations. On peut y puiser des armes comme dans un riche arsenal, soit qu'on prenne ces observations en elles-mêmes et dans leur valeur intrinsèque, soit qu'on les oppose aux idées abstraites qui prévalent dans ce domaine à notre époque, pourvu bien entendu qu'on les dégage de ce faux point de vue de l'absolutisme inhérent au droit privé et qui prévaut partout dans le système de Haller. Mais il y a bien plus encore : c'est Haller qui a mis le mieux en lumière ce principe que la loi du plus fort, transportée du domaine naturel à l'ordre moral supérieur, sert de base à l'organisation politique, c'est-à-dire à l'ensemble des devoirs moraux inhérents à cette organisation. Il exagère seulement la portée de ce principe, alors qu'il en fait l'unique fondement juridique, la règle absolue et exclusive de ces devoirs.

Il faut encore mentionner, au nombre des écrivains de la contre-Révolution qui ont marqué en Allemagne, Adam Muller. Celui-ci, ayant plutôt une culture philosophique, cherche à réfuter la Révolution du point de vue philosophique. Il pose comme fondement de celle-ci la tendance à faire de l'Etat une abstraction et à détacher ainsi de lui les hommes pris dans leur individualité. Il met admirablement en relief l'impossibilité d'admettre un semblable fondement, qu'il compare au point d'appui que demandait le mathématicien grec hors de la terre (δὸς μοί πού στω). Il combat de même aussi l'inflexibilité absolue

(1) Comparez Leo, ***Essai sur l'Etat envisagé du point de vue du droit naturel.***

des principes logiques sur lesquels se base le droit naturel, et leur oppose la vie. le mouvement incessant qui y est inhérent. Quant à sa propre doctrine philosophique, on ne saurait lui reconnaître aucune valeur. Elle est empruntée à quelques idées de Schelling se rapportant à la première phase de son système et qu'il s'habitue à reproduire partout. Ce n'est point de ce côté qu'il apporte un vrai contingent qui lui soit propre. Ce contingent se trouve bïen plutôt dans la manière dont il conçoit ces deux principes tenus par lui pour fondamentaux : je veux parler de la part qu'il fait à Dieu comme source unique de tous les droits dans l'ensemble des droits et institutions que comporte la société humaine et des liens organiques qui relient soit les hommes entre eux (gouvernants et gouvernés) par un échange mutuel de services, soit les différentes sphères de la vie (telles que le domaine du droit, le domaine économique). De là notamment sa prédilection toute particulière pour le régime féodal. C'est ce caractère vivant qui est le plus accentué dans sa doctrine, et c'est par là qu'il se distingue, à son avantage, de Haller. Mais Muller ne sait nullement, avec ces principes vraiment foudamentaux et d'une utilité qui devrait être partout reconnue, former une société. Il en cherche uniquement la réalisation dans le passé du moyen âge, et il ne lui vient pas même dans l'esprit de les refondre et remanier. Il n'en a pas une vue assez claire et pénétrante pour comprendre comment ils pourraient être utilisés sous une autre forme plus appropriée aux temps modernes. Son livre, *Principes de la politique*, contient donc seulement une polémique des plus sérieuses contre les doctrines modernes, et présente une des plus nobles apologies du moyen âge. Mais il n'est nullement propre à servir de règle à l'organisation et au gouvernement actuel d'un Etat. Muller a rendu en ce sens moins de services dans la branche dc la politique que dans celle de l'économie nationale. Dans cette dernière branche il a su non-seulement réfuter les doctrines régnantes, mais encore leur opposer les vrais et féconds principes qui n'ont pas toutefois encore été suffisamment approfondis.

Le défaut commun des écrivains de la contre-Révolution c'est de ne vouloir reconnaître au mouvement révolutionnaire au-

cun but légitime à atteindre, de telle sorte qu'ils s'en tiennent nécessairement à l'état social qui l'a précédé comme étant pleinement satisfaisant, tandis qu'en vérité on ne saurait le juger tel, puisque dans ce cas il n'y aurait pas eu de Révolution. Ce défaut est surtout très-saillant chez Haller, qui combat justement le plus vrai mobile de la Révolution, celui de relever la puissance de l'Etat en transformant le caractère patrimonial de celle-ci en un caractère public et social.

L'ÉCOLE HISTORIQUE DES JURISCONSULTES.

Une marque dee plus caractéristiques de notre âge est le progrès de la science historique. On a pu, grâce à ce progrès, faire revivre en quelque sorte les temps passés, en saisissant le côté par lequel ils se séparent le plus nettement du présent. Les siècles divers et les divers peuples qui ont tour à tour vécu dans le cours de ces siècles ont chacun une physionomie spéciale, une manière particulière de concevoir et de sentir, une vocation propre et un ensemble d'institutions y répondant. C'est là ce qui forme sa constitution intellectuelle et morale, quelle que soit la manière dont on la qualifie, qu'on l'appelle mode de penser, esprit, individualité, ou, pour employer l'expression imagée de Hegel et de Schleiermacher, conscience d'un siècle ou d'un peuple (1). Voilà la source d'où proviennent la langue, la science, l'art, la morale, le droit d'une nation avec leur caractère particulier, et dans un ordre de succession nécessaire ou invariable, suivant les lois d'une harmonie progressive; c'est en quelque sorte une manifestation une et indivisible dans des proportions de plus en plus vastes et sous tous les aspects de plus en plus nombreux de sa vie intérieure. Par là se trouve exclue l'habitude où l'on était autrefois de vouloir juger des époques antérieures, à la lumière des institutions du temps actuel et de son degré de culture morale, de faire des grands événements de l'histoire nationale le produit de la réflexion, le résultat de plans et combinaisons arrêtés d'avance.

(1) C'est en ce sens que Hegel parle notamment d'une conscience grecque, romaine, germanique.

On s'éloigne ainsi de l'explication raisonnée des faits, du point de vue positiviste tel qu'il a été exposé plus haut, liv. IV, chap. III. Notre temps ne possède pas moins, d'un autre côté, une idée claire du lien de continuité qui rattache les siècles les uns aux autres. Depuis le commencement de l'espèce humaine et à travers toute la série des âges, le fil conducteur d'une première tradition ne s'est jamais interrompu; les idées et les institutions sont dans un développement continu. Le présent n'est qu'un moment de ce grand mouvement non interrompu; il est donc toujours déterminé par le passé dont il ne saurait se séparer, incapable d'innover dans l'ordre des idées aussi bien que dans celui des institutions, et on ne saurait en avoir la pleine intelligence qu'à la lumière de ce même passé. Voilà en quoi consiste cette science historique dont nous pouvons nous glorifier comme assurant à notre époque un des plus grands avantages sur toutes les autres qui l'ont précédée. Cette science dans le domaine du droit a donné naissance à l'Ecole historique des jurisconsultes, telle qu'elle a été fondée, après Hugo qui en fut le promoteur, par Savigny et Niebuhr et avec les développements que lui donna Eichhorn qui sut en étendre les principes au droit germanique (1).

Cette Ecole a pour signe caractéristique l'idée qu'elle se forme de l'origine du droit. Celui-ci n'est, à ses yeux, qu'un des côtés de l'ensemble de la vie d'un peuple, et qui tient par des liens indissolubles aux autres côtés ou aspects de notre vie, tels que le langage, la morale et l'art. A l'instar de ces autres sphères, le droit n'est donc pas à l'origine le produit de la réflexion et d'un plan raisonné, mais il provient d'une sorte de travail latent et inconscient du génie national, surgit pour répondre à des besoins ou nécessités qui se révèlent par l'expérience, et dont l'élément constant se formule le plus souvent dans des actions symboliques. Dans la suite, le cadre du droit s'étant agrandi dans de vastes proportions, les jurisconsultes ont dû

(1) A part l'écrit de Savigny, *De la vocation de notre siècle en matière de législation et des sources du droit*, lequel répond le mieux à la vue historique du droit, on doit se borner à indiquer les œuvres des écrivains cités plus haut.

former une classe à part qui, en se rattachant aux premiers principes que le droit tient du génie national auquel il doit sa naissance et ses développements, est appelée à l'élaborer de manière à en faire en détail l'application scientifique. C'est ainsi que se forme ce qu'on peut appeler l'élément technique qui vient se greffer sur le premier élément purement national. La législation vient enfin s'y ajouter comme complément, pour régler tels ou tels rapports de droit, selon que le besoin s'en fait sentir, mais non pour établir l'ordre juridique sur de nouvelles bases. Le juriste et le législateur ne sont eux-mêmes que des organes de la conscience nationale; ils reconnaissent exactement son domaine et dégagent de ses enseignements généraux l'élément positif, le précepte déterminé à suivre dans un cas donné. Le droit découlant ainsi de la conscience nationale soit par voie immédiate, soit par l'organe de la classe des jurisconsultes et du législateur, se développe en harmonie avec les institutions et mœurs nationales, et présente en ce sens un progrès non interrompu. Il ne saurait, par suite, se détacher violemment du passé pas plus que rompre brusquement ses liens avec l'avenir. Tel est le mode universel de la formation du droit qui apparaît partout comme un produit des lois naturelles. C'est là une vérité qui ressort indubitablement de la conclusion finale de l'écrit *De la vocation de notre siècle*, etc., et qu'il faut bien se garder de perdre de vue, même alors que l'on pourrait y être poussé par les tendances libérales du temps où l'on vit. L'Ecole historique reconnaît donc pour principes fondamentaux : 1° la corrélation du droit avec la formation de la nation et avec la conscience nationale, la spontanéité inhérente à ses origines premières, la loi de continuité régissant son développement.

L'Ecole historique est par cela même en opposition avec toutes celles qui l'ont précédée. Ses doctrines répugnent d'abord au point de vue positif et utilitaire, d'après lequel toutes les règles ou institutions du droit sont le fruit de la réflexion et combinés d'avance en vue de tel ou tel but à atteindre; elles ne sont pas moins contraires au droit naturel. Celui-ci, en effet, fait reposer le droit sur un principe général abstrait, lequel ne cadre en rien avec toutes les autres conditions d'existence d'une

nation donnée; d'où la nécessité d'avoir un droit qui, répondant à l'absolu de la raison, s'applique ou convienne à tous les temps, et par suite ne comporte aucun développement ultérieur.

Cette double opposition a réagi avant tout sur l'élaboration scientifique du droit positif. C'est ici spécialement Thibaut qui représente l'ancienne méthode. Ce juriste éminent forme le point extrême où s'arrête le développement des doctrines antérieures, et il était hors d'état d'inaugurer les nouvelles. Il était dominé par la manière de voir du vieux droit naturel, ce que révèle notamment la forme abstraite de son système, sans compter qu'il était encore plus imbu du point de vue utilitaire. Feuerbach doit également être considéré comme représentant de l'ancienne Ecole.

Dans la doctrine des sources du droit on voit déjà apparaître deux tendances distinctes et divergentes. L'ancienne Ecole tient pour l'unique vraie source du droit la législation, comme étant le seul établissement du droit répondant à un but voulu et déterminé d'avance, tandis que la coutume et la tradition n'ont à ses yeux aucune valeur en elles-mêmes et ne peuvent avoir d'autre autorité comme source du droit que celle qu'y attache le législateur. L'Ecole historique, au contraire, tient la coutume pour la source originaire et principale du droit, comme étant l'œuvre instinctive et irréfléchie de la conscience nationale. Aussi le législateur n'a-t-il à ses yeux d'autre autorité que celle découlant d'un droit coutumier, de celui réglant la situation légale respective des gouvernants et des sujets, laquelle chez tous les peuples se détermine à l'origine par les mœurs et non par la loi. C'eût été là néanmoins une divergence portant sur un seul point, quelque important qu'il fût sous le rapport doctrinal, tandis qu'il faut reconnaître que l'Ecole historique amène un changement complet dans la manière d'envisager et traiter la science du droit. La méthode juridique qui prévalait autrefois était purement dogmatique. Dès l'instant qu'on considérait toutes les règles du droit comme des actes purement arbitraires du législateur et dépendant absolument de sa volonté, on n'avait ici d'autre tâche que de les faire bien comprendre en elles-mêmes à l'instant de leur adop-

tion. Le rôle de la science se bornait dès lors à découvrir les véritables intentions du législateur, soit en interrogeant le sens grammatical des termes ou les motifs présumés qu'il pouvait avoir eus, soit en reliant les lois entre elles suivant un ordre systématique fourni par certaines catégories logiques et qu'on peut appliquer également à toute matière juridique d'ordre public ou privé, telles que le sujet et l'objet des droits, l'acquisition, la perte, l'exercice de ceux-ci. L'Ecole historique réalisa pour ce double objet une réforme salutaire. En premier lieu elle jeta les fondements d'une méthode plus en rapport avec la nature du droit. Au lieu de la volonté du législateur, de laquelle d'ailleurs il ne peut être tenu compte que pour le droit écrit, elle a érigé en premier et absolu principe ce qui forme le fond et l'essence invariable des institutions juridiques que comporte notre état social actuel. Dès lors la volonté présumée du législateur n'a qu'un rôle secondaire, s'appliquant uniquement à telle ou telle disposition particulière, et ne pouvant même souvent s'interpréter exactement qu'en interrogeant les sources plus lointaines de la tradition auxquelles il a puisé. Conséquemment elle sacrifie également, pour faire prévaloir uniquement l'élément juridique, tout cet ensemble de données générales et uniformes fournies par les catégories logiques dont il a été parlé, cherchant à traiter toute matière juridique selon l'ordre qui lui est propre, et qui se tire de la spécialité de l'objet et de la nature de l'institution juridique en question, chaque institution demandant d'être examinée en elle-même et à son point de vue particulier. Ce changement complet de vue et de méthode fut l'œuvre de Savigny et de ses plus habiles successeurs, œuvre qui s'accomplit sans qu'on pût seulement s'en rendre compte. Ce résultat fut dû à l'émancipation du joug des formes surannées de la logique, et au réveil de l'esprit d'examen. Qu'on compare, par exemple, avec le traité de Thibaut le traité des institutions et de l'histoire du droit de Savigny.

Il s'agit, chez le premier, non de la pure conformité à la nature et de la beauté de l'ordre fourni par la science, mais de la justesse des résultats pratiques. Que par exemple Thibaut fasse rentrer dans la catégorie générale de l'exercice des droits ce

qui a trait en particulier à la propriété et à la possession, ou traite dans la catégorie générale de l'aliénation des droits ce qui concerne en particulier le droit de créance et la cession de ce genre de droit, il n'y a pas seulement là un défaut de méthode; il faut reconnaître bien plutôt que cet auteur est ainsi entraîné hors de la voie de la vérité jusqu'à des conséquences erronées, jusqu'à transporter, par exemple, à la cession de créances les règles qui s'appliquent à l'aliénation de droits successifs.

D'un autre côté, l'Ecole historique a inauguré la méthode historique dans l'étude de la science du droit. C'est sur ce point que se concentrent tous ses efforts novateurs; et cette réforme, qui est l'aboutissant final de tout l'ensemble de ses tendances, peut être considérée comme le résultat nécessaire de sa manière de concevoir la loi de développement continu auquel le droit est soumis comme toutes les autres sphères de l'ordre humain. Il ne saurait être mis en doute assurément que déjà auparavant on n'eût aussi cultivé et tenu en haute estime l'histoire du droit. Mais il n'en est pas moins vrai qu'on la considérait toujours uniquement comme un accessoire, n'ayant d'autre utilité que d'aider à la connaissance des motifs et intentions du législateur par celle du milieu social dans lequel il opérait, de telle sorte qu'elle perdait toute valeur une fois ce but atteint. On pouvait en dire ici autant de la connaissance de la langue latine servant de simple moyen auxiliaire pour l'intelligence du *Corpus juris*, de l'ensemble des lois romaines, et n'étant plus indispensable dès l'instant qu'on aurait une bonne traduction. Cette connaissance de la langue prise en soi n'est pas ce qu'on veut acquérir; elle sert seulement à l'acquisition d'autres connaissancees. L'Ecole historique, au contraire, fidèle à son point de vue, considère l'histoire du droit comme faisant essentiellement partie intégrante de la science du droit elle-même. Les hommes de l'ancienne Ecole se représentent toujours uuiquement l'histoire et le passé comme cause purement occasionnelle du présent, lequel n'y est point nécessairement rattaché. Ce présent est un simple produit qui, une fois venu à l'existence, n'a que faire de la cause qui lui a donné naissance. Dans la jurisprudence on n'attache d'importance qu'à la règle du jour, à celle qui est en vigueur. C'est en se plaçant à ce point de vue

que Feuerbach s'est exprimé en ces termes : « L'histoire explique comment une chose s'est produite par la succession du temps, mais elle n'enseigne pas ce qu'est cette chose et sa raison d'être ; ce qui appartient à l'histoire est déjà censé mort. » Mais le passé n'est pas seulement un fait contingent et transitoire ; il est une cause immanente du présent, dont il renferme le germe et où il se trouve implicitement contenu comme passé. L'état actuel du droit est pour le fond, en dehors et sans préjudice des éléments nouveaux qui viennent s'y ajouter, le résumé complexe des principes et institutions juridiques dont on ne saurait découvrir le vrai sens et le mode d'application au présent que par la signification qu'ils comportaient au moment de leur mise en vigueur. Le principe qui domine toute notre jurisprudence, celui du droit commun, nous fournit de cela un exemple des plus convaincants. Toutes les influences découlant de ce principe, et qui se font sentir au présent, ne perdent pas pour cela leur caractère de relever du passé ; car la cause qui donne naissance au droit commun ne se rapporte plus à notre état social. Nous n'en sommes pas moins impuissants à modifier ce droit, qui est frappé d'immobilité comme tout ce qui est mort, ce qui ne l'empêche pas de prolonger sa vie dans le présent, de telle sorte qu'il ne reste étranger au règlement d'aucun rapport juridique. A ce point de vue l'histoire du droit en vigueur ne peut être qu'un aspect de la science du droit, dès l'instant qu'elle est censée immanente et nécessairement impliquée dans l'existence même de ce droit. Dans le même sens on pourra aussi demander une histoire du droit indien, du droit persan, sans la tenir pour plus nécessaire que celle du droit romain, ainsi que l'ont dit Thibaut et Feuerbach ; on se sentira poussé à faire une pareille demande pour peu qu'on considère l'histoire du droit, non comme partie essentielle de l'état actuel du droit, mais bien plutôt comme élément d'instruction. Aussi Savigny restreint-il pour nous avec raison l'étude de l'histoire au droit romain et au droit germanique.

Secondée ainsi par la science, l'Ecole historique est parvenue à pénétrer notre droit en vigueur, je veux parler du droit romain et germanique, et à le mettre en lumière comme on ne l'avait jamais fait jusque-là. Savigny a notamment reconquis

la véritable intelligence du droit romain, laquelle s'était perdue à partir du règne de l'ancienne Ecole française, qui avait péché ici par ignorance en ayant voulu faussement interpréter le passé par nos idées modernes; et Eichhorn a déployé une telle énergie à embrasser tout le vaste cadre du droit germanique et à en recueillir toute la substance, qu'on n'a guère pu depuis aller plus loin que lui dans cette voie. Nul homme impartial ne méconnaîtra que grâce à l'Ecole historique, et même pourrait-on dire avant elle, mais sous l'influence de ses principes, s'est opérée dans la science du droit une transformation radicale et féconde comme il ne s'en était jamais produit jusqu'ici. Il n'existe plus aujourd'hui d'écrivain de droit civil, qu'il se pose en adversaire ou en partisan de l'Ecole historique, qui traiterait le droit romain à la manière de Thibaut, lequel ne suivit pas partout le modèle donné par Savigny le premier dans son *Droit de la possession*. Les écueils qui se rencontrent sur le terrain de l'Ecole historique, et qu'il n'a pas toujours été permis d'éviter, ne doivent pas être néanmoins méconnus. La conviction que le droit, dans son développement continu et universel, ne constitue qu'un tout et que, par suite, aucune période du droit romain et allemand n'aurait été sans influence sur la formation de notre droit actuel, fait naître la tentation d'attacher la même valeur à toutes les périodes historiques et de les étudier avec la même ardeur. De là souvent une certaine étroitesse de vue, une tendance à tomber dans le petit détail, à apporter dans la jurisprudence l'esprit de frivole curiosité de l'antiquaire. On est ainsi porté à exalter certaines découvertes faites sur le terrain de l'histoire du droit et à les mettre bien au-dessus de la connaissance raisonnée et approfondie du droit et de la jurisprudence en vigueur. Tout cela offre de graves inconvénients. Toutefois il faut bien se garder d'y voir une conséquence de la mission que l'Ecole historique a assignée à la science du droit, mais bien plutôt une déviation du vrai but à laquelle se laissèrent entraîner ceux qui appartenaient à cette Ecole. La science du droit ne cesse d'être avant tout une science pratique. L'application de ses préceptes à l'état actuel des sociétés, le maintien du droit et de la justice, voilà son but final. Elle doit toujours laisser à l'arrière-plan toute vue spéculative,

toute pure satisfaction de curiosité qui lui serait apportée par l'histoire du droit. On ne saurait assigner sans doute des limites à l'esprit d'investigation pour l'histoire du droit; on le peut d'autant moins qu'il n'est pas possible de fixer d'avance dans quelle mesure et par quel lien le présent se rattache encore partout à cette histoire. Toutefois, quand il s'agit de déterminer les limites dans lesquelles doit se renfermer une semblable étude, il faut partir de ce principe qu'on ne doit pas vouloir connaître l'histoire du droit pour elle-même, mais pour acquérir par là une connaissance plus complète du droit lui-même. Il faut, avant tout, demander aux interprètes de la science du droit qu'ils se préoccupent de l'objet propre de celle-ci, de manière à faire prévaloir dans leur enseignement l'intérêt pratique, la juste application du droit en vigueur. Ce qu'on a relevé spécialement à propos des œuvres de Savigny, c'est que son exposition de droit romain, notamment dans son *Traité de la possession*, se termine au *Corpus juris* de Justinien, et que son histoire du droit romain soit plutôt une histoire des productions se rattachant à ce droit qu'une histoire méthodique de la formation successive de ses préceptes et dispositions. Mais Savigny n'a certes en rien empêché que d'autres entreprissent de combler le genre de lacune qu'on peut ici lui reprocher; et un semblable reproche, dont il est sans intérêt d'examiner au fond le plus ou moins d'exactitude, revient à dire qu'un homme réduit à ses seules forces n'a pas été en état d'embrasser sous tous ses aspects le vaste cadre de la science du droit, et de mener à bout l'immense tâche dévolue à cette science. Ce n'est pas davantage la prédilection pour le droit romain d'un autre représentant de l'Ecole historique et son peu d'aptitude à saisir le génie du droit allemand qui put exercer quelque influence décisive sur le rôle qu'est appelée à remplir partout la science du droit. L'objection principale qui est faite à l'Ecole historique, de la part de l'ancienne Ecole, c'est de manquer d'esprit pratique. Il y a bien dans cette critique une certaine vérité. La véritable intelligence du droit romain (et il s'agit ici naturellement de son application) est contredite par la pratique, laquelle est précisément basée, dans plusieurs cas, sur une fausse interprétation de ce droit. C'est là une contradiction

nécessaire, d'où dépend une vue plus profonde des choses qui, devant améliorer la pratique doit d'abord se poser en opposition avec elle, jusqu'à ce que cette dernière elle-même se l'assimile. C'est ainsi qu'il existe plusieurs institutions juridiques devant leur naissance à une mauvaise interprétation du droit romain, lesquelles n'ont pas néanmoins purement le droit pour base, mais répondent en même temps à un besoin réel de l'état social actuel, de telle sorte qu'on ne saurait les sacrifier pour rentrer dans la vérité historique. Il peut ici se faire souvent qu'on entreprenne au nom des principes véritables du droit romain de faire rentrer par force de semblables institutions dans le cadre de ce droit, comme aussi, en revanche, qu'un jurisconsulte qui, comme Thibaut, s'est mis à approfondir exclusivement le dernier état de la doctrine et de la pratique, celui qui s'éloigne le plus des sources, sache prendre en main, en opposition avec ces institutions, les véritables besoins de la vie et de la jurisprudence. Mais l'esprit d'investigation historique, sagement dirigé, ne saurait amener à vouloir appliquer les règles des temps antérieurs, alors qu'un autre courant d'idées et une modification des rapports se sont produits sous l'action progressive des principes vivifiants et créateurs du droit. Le contraire serait bien plutôt vrai (1), et s'il peut y avoir ici conflit d'influence, il ne se rencontre assurément qu'à la première phase des études juridiques de l'histoire du droit et des sources. Une fois que ces études ont reçu leur complément par celles du droit germanique et de la législation moderne, elles mettent à même de discerner ce qui peut être considéré en fait d'innovation comme véritablement pratique dans notre état actuel de société et ce qui n'est que purement théorique et doit rester sans effet dans la pratique. C'est ainsi, par exemple, que Savigny, dans son *Traité de la possession*, est parvenu incontestablement à refouler tout ce qui se ressentait de l'ancienne pratique, et Thibaut, qui se plaça sur le terrain de cette dernière, fut impuissant à l'en empêcher. Mais c'est justement dans la poursuite de ce travail où l'auteur n'a cessé de s'inspirer de la vérité historique, notamment quand il aborde le terrain du droit canon et de la procédure,

(1) *Traité des Pand.*, de Savigny, I, p. 93.

qu'il a pu déterminer exactement les règles de l'ancienne pratique qui, bien que s'éloignant des sources et traditions de la législation romaine, doivent rester en vigueur. C'est là la grande révolution qu'a opérée l'Ecole historique dans la méthode scientifique que comportait le droit positif. A se renfermer toujours dans la mission qui lui incombait comme Ecole et qu'elle a dû d'abord remplir, elle présenterait peut-être cet inconvénient de toutes les écoles, de céder à cette tentation naturelle de maintenir tout ce côté exclusif qui lui a servi d'arme dans le combat livré à l'ancienne Ecole; mais il ne saurait plus être question ici d'une véritable Ecole ayant ses axiomes, ses dictons et adages proprement dits; il s'agit bien plutôt d'étendre l'horizon des études juridiques délivrées désormais de toute entrave, et de les rendre plus profondes. Il n'y a plus deux partis de jurisconsultes opposés l'un à l'autre. Il ne reste aujourd'hui qu'une science du droit qui n'oppose à celle du passé d'autre arme que celle fournie par l'augmentation des lumières.

L'Ecole historique n'a pas moins fait pour le progrès du droit et de la législation que pour l'amélioration de la méthode juridique dans sa réaction contre le passé. D'après l'ancienne manière de voir, le législateur apparaît comme le créateur et maître absolu de l'ordre juridique. Il peut journellement établir un droit nouveau qui n'a aucune corrélation avec le précédent et ne puise qu'en lui-même sa raison d'être; qui plus est, il le doit soit, selon les uns, pour asseoir l'ordre juridique sur les bases de la raison absolue, soit, selon d'autres, pour remédier aux difficultés et complications inhérentes à notre état actuel de législation et qu'entraînent l'autorité reconnue à des sources étrangères et la multiplicité des statuts locaux. C'est à ce dernier inconvénient notamment que veut obvier Thibaut dans son traité de la *Nécessité d'un code civil général pour l'Allemagne*. D'après l'Ecole historique, au contraire, le législateur n'est qu'un organe de la conscience nationale; il doit assurer le développement progressif du droit par d'autres organes de cette même conscience, la coutume et la connaissance théorique du droit. Ce n'est qu'au cas où ces dernières n'ont point acquis de fixité ou se trouvent en contradiction

avec les besoins immédiats de la vie qu'il peut intervenir utilement comme auxiliaire. Le pouvoir législatif doit donc uniquement se mettre à l'œuvre dans certaines matières ou pour l'établissement de certaines lois. Qu'il se garde bien de vouloir modifier de fond en comble l'état du droit, soit dans l'ensemble de ses éléments constitutifs, en changeant radicalement et sans une apparence de raison les règles admises jusque-là, soit dans les formes de sa mise en vigueur, en faisant rentrer dans le cadre déterminé d'un code l'ensemble de toutes les règles jusque-là applicables du droit, de telle sorte que cette insertion dans un code ou la codification soit désormais le signe décisif auquel on reconnaisse si une disposition de droit est en vigueur, et puisse en fixer la valeur. En ce sens Savigny résiste à ce projet de Thibaut. Ce n'est point par une codification générale qu'il tend de préférence à sauvegarder le caractère d'unité nationale inhérent à l'état actuel du droit en Allemagne : il compte bien plutôt pour cela sur l'influence générale d'un degré commun d'instruction et d'une pratique uniforme ; et ce qu'il oppose principalement à la codification, ou qui le porte à refuser au siècle actuel la mission de législateur, c'est ce qu'il appelle l'élément technique, ou ce que j'aimerais mieux appeler les matériaux propres du droit. En tirant notamment ses démonstrations à cet égard des derniers essais de codification, il s'offre partout de montrer, non pas qu'on ait établi des lois injustes, ou peu en rapport avec le but, mais qu'on n'a su ni saisir les vraies bases juridiques de l'état actuel de société, ni en choisir nettement d'autres à leur place, de telle sorte qu'on s'est borné à admettre indistinctement, dans le code, des principes équivoques ou peu arrêtés qui doivent nécessairement, dans l'application, engendrer la confusion. C'est un mode semblable de procéder qu'il appelle, avec Bacon, *ex vinculis sermocinari*. Avoir une claire notion des principes du droit en vigueur est donc une condition indispensable pour la création de nouveaux codes ; et avec la réalisation d'une semblable condition on peut même se demander si le besoin d'un code se ferait encore sentir. Voilà le rôle dans lequel se renferme l'Ecole historique dans ses rapports avec l'élément législatif auquel elle opposait ce qu'on nomme le principe de croissance

naturelle du droit, lequel lui valut d'être principalement attaquée. Tel qu'il est interprété, ce principe tend à réduire le droit à un pur fait naturel, à n'y voir qu'un développement continu, comme celui d'une plante, auquel l'intelligence humaine n'aurait aucune part et qui, abandonné à lui-même, devrait nécessairement par cela seul aboutir au bien. Mais tel n'est point le vrai sens des enseignements de cette Ecole. Sans vouloir exclure le développement conscient et raisonné, elle obéit à une double impulsion : d'un côté elle pose *à priori* que le commencement, la formation première de droit ne saurait émaner de la réflexion chez aucun peuple, mais s'opère réellement d'une manière spontanée et par la seule loi de la croissance naturelle ; de l'autre elle admet que le développement du droit, devenu par la suite des temps œuvre de la volonté, n'en a pas moins son point de départ, ses racines dans un fond primordial qui a été fourni par la nature et non par la raison ou dont les générations antérieures avaient le dépôt, de telle sorte que ce développement n'a rien d'absolu, et implique l'existence d'un premier élément lui servant de matière et de support. Au fond, et à s'en référer aux vrais principes de l'Ecole, la fonction du législateur ne serait pas en opposition avec la loi de croissance naturelle, mais bien plutôt à la législation absolue ; ne tenant aucun compte du passé et rompant avec lui on devrait opposer une législation sagement progressive et s'appuyant sur la tradition. En voulant faire prévaloir ses principes sur les tendances régnantes, l'Ecole historique a peut-être manifesté une trop grande répulsion contre l'action légitime de l'autorité gouvernementale s'exerçant librement en vue d'un but déterminé à l'avance d'une manière consciente et avec toute l'énergie de la volonté. Mais sa polémique contre l'engouement dont on s'était pris et les formes adoptées pour la codification est on ne peut plus fondée. Ce ne fut pas sans raison certes qu'elle combattit la proposition de Thibaut et qu'elle se refusa à reconnaître à son siècle la vocation législatrice. Il est impossible de ne pas être à cet égard pleinement convaincu, pour peu qu'on réfléchisse que si l'œuvre de codification eût alors abouti en Allemagne, elle se fût, suivant la remarque très-judicieuse de Bluntschli, entièrement opérée

dans le sens du droit romain, de telle sorte que la connaissance vivifiante du droit allemand dont les effets heureux se sont fait sentir depuis lors, toutes les fois qu'elle n'a pas rencontré d'obstacle, aurait eu bien moins d'influence sur l'état du droit. A se demander encore aujourd'hui lequel doit prévaloir de l'élément législatif ou de l'élaboration scientifique du droit commun allemand ou des statuts locaux, du droit romain ou du droit national allemand, la sagesse ne permettrait pas de répondre *à priori* et *in abstracto* à de semblables questions : Il faudra partout examiner le point à régler, le besoin à satisfaire, interroger le degré de maturité et de sûreté de la science du législateur. L'Ecole historique a affranchi l'esprit de toute conception du droit entaché de mécanisme ou rentrant dans un cadre à limites fixes; elle a ouvert de nouveaux horizons à la vie réelle, qui est désormais appréciée à sa vraie valeur et apparaît avec sa richesse naturelle et ses besoins partout individuels sous son véritable jour. Mais cette doctrine, dont les heureux effets se sont fait sentir, ne saurait à son tour elle-même être érigée en modèle absolu, répondre à toutes les exigences du monde réel.

La philosophie du droit ne fut jamais érigée en branche d'études par l'Ecole historique et ses représentants. Elle ne rentrait pas évidemment dans le cadre des enseignements d'une Ecole attachée à l'étude positive de la jurisprudence, outre qu'elle était peut-être l'objet d'antipathies secrètes de la part de celle-ci, qui dans tous ses travaux paraissait se proposer principalement de combattre les erreurs de la philosophie du droit et la fausse confiance qu'on avait mise en cette dernière. Ajoutez à cela que les chefs et promoteurs de cette Ecole acquirent un ensemble de qualités et aptitudes personnelles grâces auxquelles ils saisissaient dans tous ses plus petits détails la vérité historique en faisant revivre pour nous le passé sous tous ses riches aspects, et apportaient dans tous leurs jugements le tact fin du critique et la sûreté du moraliste; mais en revanche ils étaient incapables d'appliquer ici le critérium du logicien inflexible et de procéder par voie de déduction rigoureuse. La branche philosophique de la science du droit fut donc par eux tenue à l'écart. La *Philosophie du droit positif* de Hugo ne peut

en somme être censée un produit de l'Ecole historique et encore, moins une preuve des convictions philosophiques de celle-ci. Ce livre est remarquable comme polémique, et abonde en observations heureuses tirées du mouvement réel de la vie; mais on ne saurait absolument démêler à quel principe il se rattache, tant les idées y sont confuses à cet égard. Le plus souvent, procédant dans un sens matérialiste, l'auteur écarte tout critérium moral pour faire prévaloir exclusivement l'utile comme seule règle de ses jugements. De là ses panégyriques éhontés de l'esclavage et de la torture : d'autres fois il redevient rationaliste, n'adoptant d'autre critérium que celui de la conformité à la loi rationnelle, mais sans se faire une idée claire en théorie, ou même seulement dans la pratique, de ce qui caractérise une semblable loi. Le livre en question ne présente en outre aucun vestige de ce qui fait le propre de l'Ecole historique, de ce qui se rattache à la constitution morale individuelle ou à la vocation particulière des peuples, et à la continuité du développement historique s'appuyant sur la tradition. Ce qui y domine d'un bout à l'autre c'est l'esprit de l'ancienne Ecole, lequel toutefois, dans l'analyse des œuvres que celle-ci a produites jusqu'ici, ne laisse pas de s'allier à une critique sceptique.

Ce manque d'une profession de foi philosophique prêta souvent, au dedans et au dehors de l'Ecole, à des malentendus, à de fausses interprétations. On supposa notamment qu'elle enseignait qu'il n'existe point de critérium moral absolu pour le droit qui n'en comportait qu'un de relatif, celui d'être en harmonie avec le degré de civilisation et de culture, de telle sorte qu'il était tout à fait inutile de tenir compte, dans l'étude de cette science, du premier critérium (philosophie du droit) qui devait en être par suite écarté. Mais une semblable supposition est contraire à la vérité. L'esprit de cette Ecole n'est pas de renoncer à soumettre au jugement du moraliste les lois et institutions, mais de faire entendre plutôt qu'un semblable jugement peut uniquement reposer sur la pleine connaissance de l'homme et non sur de pures lois logiques ou idées abstraites d'où la philosophie avait voulu jusque-là le tirer. Cet esprit tend particulièrement à montrer que pour

le jugement en question il faut en même temps tenir compte du développement historique lui-même ; qu'une fois admis et hors de constestation les principes de la justice et de la morale, ou ne saurait sacrifier sans nécessité l'élément caractéristique inhérent aux lois et institutions qui relient entre elles dans la suite des temps les générations, engendrant par cela même un lien moral influant visiblement sur leur marche progressive. L'Ecole historique ne rejette pas le critérium moral absolu ; elle se borne à combattre ce en quoi on le faisait alors consister, et elle fait entrer en ligne de compte le critérium relatif ou plutôt celui qui se fonde sur l'élément individuel et qu'on avait négligé jusque-là. N'est-ce pas une vérité philosophique plus profonde, qu'elle confesse en définitive implicitement, et le plus souvent peut-être sans en avoir pleinement conscience, alors qu'elle reconnaît l'action continue de la Providence sur le cours des événements de l'histoire? De cette reconnaissance découle son respect pour l'ordre existant, sa réserve à le changer, son appel à une puissance supérieure de l'intervention de laquelle on doit ici attendre les meilleurs et les plus importants résultats. La piété dans ses plus intimes mobiles se confond avec ce culte par excellence de l'histoire ; elle implique le maintien de toute institution ayant son cachet propre, une vraie crainte de toucher à tout ce qui s'est fait sans notre participation. A s'en référer même à cette haute et substantielle valeur qui s'attache, dans le passé et le présent, à tout le détail des dispositions législatives, on doit nécessairement admettre *à priori* entre tous les êtres de l'univers un lien de solidarité qui s'explique non par une loi logique, mais bien plutôt par la personnalité et la liberté censée cause suprême de toute existence. Ce n'est donc point sans raison que Thibaut, dans son dernier pamphlet contre l'Ecole historique, écrit avec une verve entraînante, croit, à son point de vue, découvrir un certain piétisme dans ses tendances.

Il faut donc reconnaître que l'Ecole historique, bien loin d'exclure du droit la philosophie morale, proclame plutôt ici un nouveau et plus profond principe philosophique. Seulement, ce principe se rapporte uniquement aux origines du droit, à la manière dont celui-ci s'établit et se développe, non à ce qui en

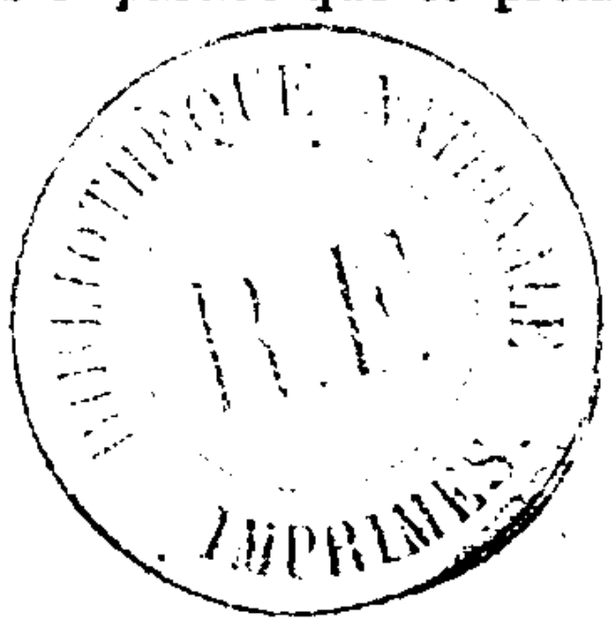
forme le contenu, aux lois et institutions conformes à l'ordre moral. Sans exclure une doctrine philosophique traitant de cette conformité, elle n'en présente point elle-même une semblable. Elle fournit simplement un trait, un élément de la philosophie du droit, trait qui est comme un rayon détaché de l'ensemble doctrinal de cette philosophie, de telle sorte que chaque système philosophique puisse être mis en regard du critérium supérieur propre à en faire apprécier la valeur. Mais c'est en vain qu'on chercherait à édifier ce tout harmonieux de la philosophie du droit en s'appuyant sur les seuls principes de l'Ecole historique : Il faut recourir ici à d'autres sources. On ne saurait faire un grief à l'Ecole historique, au point de vue de sa mission, de n'avoir fait expressément aucune profession de foi philosophique et de se rallier en réalité à une doctrine philosophique se rapportant uniquement au mode de formation et non au contenu du droit. Ce qui constitue le vice de son principe fondamental, c'est donc de ne s'attacher qu'à un côté du droit celui par lequel il est censé le produit de la conscience nationale, et de ne pas tenir compte au même degré de l'autre côté, je veux parler de l'existence d'une puissance supérieure, de la morale d'où relève le peuple et la conscience nationale, de cette puissance qui met en éveil cette conscience et lui sert ensuite de régulateur et de guide. C'est ce qui fait qu'elle envisage uniquement, dans la classe des juristes et dans le législateur, des organes et représentants de la conscience nationale, non du droit proprement dit qui en soi se confond avec cette puissance supérieure indépendante. De là aussi peut-être son penchant en fait, sinon en principe, à admettre pour le droit une sorte de croissance spontanée et inconsciente propre à l'élément coutumier par opposition à cet autre mode de formation d'après lequel il est l'œuvre d'une volonté réfléchie et énergique marchant droit au but.

L'Ecole historique n'a pas plus, en politique, de système arrêté qu'elle n'a au fond, dans le droit, de principe philosophique déterminé. Elle ne laisse pas néanmoins d'avoir des tendances politiques marquées. Il faut, en effet, reconnaître avant tout que sa doctrine fondamentale sur l'origine du droit exerce une action des plus prépondérantes dans l'ordre politi-

que. Il en est de même de ce respect qu'elle pousse si loin pour l'état des choses existant, de sa crainte d'y toucher, fondée sur ce principe que chaque génération doit contribuer seulement pour sa part au développement des institutions qui se continue à travers les âges, mais bien se garder de vouloir reconstruire, dans toute ses parties et sur de nouvelles bases, l'édifice de la société humaine. Elle se pose ainsi très carrément en adversaire de la Révolution, non moins que les écrivains proprement dits de la contre-Révolution. Mais elle se tient en garde contre l'exclusivisme de M. de Maistre, pour qui le gouvernement providentiel se manifeste uniquement par les actions des autorités publiques et spécialement des autorités ecclésiastiques. Elle s'attache au contraire de préférence à ériger en loi de l'histoire le travail instructif de transformation qui s'opère dans la conscience nationale et le mouvement graduel et spontané de transformation des mœurs et institutions qui y répond. Elle ne se préserve pas moins des aberrations de Haller qui aux principes du droit naturel substitue une autre formule philosophique aussi abstraite, dont le cadre doit se dérouler logiquement d'une manière uniforme. D'un autre côté, elle se distingue foncièrement de tous les écrivains de la contre-Révolution par cela seul qu'elle n'entreprend en aucune manière d'apporter au développement historique son complément final par des institutions fixes et immuables empruntées au passé. On ne saurait trop insister sur ce double point: d'une part, envisagée dans son vrai jour, l'histoire ne se ramène point au passé; elle est régie il faut bien plutôt le reconnaître, par la loi de continuité et du devenir incessant. La vraie religion, d'autre part, défend de poser des bornes à la puissance du gouvernement providentiel, de l'arrêter témérairement à telle ou telle institution du passé comme si cette puissance était désormais incapable de faire une œuvre supérieure. Elle commande bien plutôt d'accepter avec une humble soumission les nouvelles institutions qu'il plaît à la Providence de susciter dans l'avenir. Voilà le trait caractéristique, politiquement parlant, de l'Ecole historique, lequel est impliqué déjà par ses principes fondamentaux : toutefois, à faire abstraction de ce trait et à s'en référer uniquement au milieu intellectuel dans lequel s'est formée sa

conception du droit, on n'est point amené par là à une doctrine politique bien arrêtée, mais bien plutôt à un certain esprit politique, à une entente large et impartiale de tous les régimes et mouvements politiques, laquelle se prête à toutes les nobles impulsions de l'ordre moral (1).

(1) Fortement accentuée de ce côté et présentant tout au moins l'élaboration la plus complète des traits fondamentaux d'une doctrine politique, elle s'incarne dans un homme qui, avec Savigny, peut être considéré comme le promoteur et le représentant de la loi historique ; je veux parler de *Niebuhr*. Son *Histoire romaine*, ses lettres, les leçons qu'il a laissées sur la Révolution française forment un tout doctrinal politiquement parlant. Le véritable esprit politique allemand y domine. L'auteur se distingue par la plus noble franchise et la justice impartiale de ses jugements, par la fermeté des principes s'alliant à un libéralisme de bon aloi. Ce libéralisme comporte une saine entente des traditions historiques et n'exclut nullement les tendances conservatrices tempérées par un amour sincère du progrès et de tout nouveau mouvement qu'il suscite. Par son esprit, il se rapproche le plus du point de vue anglais de Burke et du point de vue français des doctrinaires ; mais il se montre moins prévenu et plus impartial que le premier, et plus profond moraliste que les seconds.



FIN.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Notice historique sur Stahl. — Appréciation générale de ses travaux et de l'influence qu'il a exercée sur son siècle.. I

Introduction. — La philosophie chrétienne de Stahl et le panthéisme allemand.. LXIII

Préface de l'auteur.. 1

Liv. premier. — Philosophie du droit chez les Grecs. — L'idéalisme et l'empirisme.. 7

Section première. — Examen de la doctrine de Platon. — 7

Section II. — Aristote. — La morale chez les Grecs. — La morale des Romains.. . . . . 19, 33, 43

Liv. II. — Le moyen âge.. 45

Chap. premier. — Augustin.. — 45

Chap. II. — Les écrivains de la période germanique. 49

Chap. III. — La réforme. — Coup d'œil anticipé sur la période suivante. 65

Chap. IV. — Les commencements de la doctrine moderne. . . . 73

Liv. III. — Philosophie du droit abstrait (le droit naturel).. 79

Section première (1). — Le rationalisme. 79

Section II. — Genèse du droit naturel. 98

Chapitre premier. — L'éthique. — (*Jus naturale*, dans le sens ancien du mot).. 98

Chap. II. — Division de l'éthique en morale et droit naturel. . . 112

Chap. III. — Théorie du droit. — Droit naturel dans le sens de l'époque ultérieure. — L'égalité. 125

Chap. IV. — Les règles propres au droit naturel. 133

Section III. — Développement spécial du droit naturel envisagé dans chacun de ses systèmes pris séparément. 147

Chap. premier. — Hugo Grotius. 147

Chap. II. — Les docteurs du droit naturel de Grotius à Kant.. . 158

Chap. III. — Le système de Kant.. 175

(1) C'est par erreur que dans le texte il y a Chapitre premier; il faut lire Section première.

CHAP. IV. — Doctrine juridique de Kant.. 191
CHAP. V. — Le système de Fichte.. 200
CHAP. VI. — La doctrine juridique de Fichte.. 209
CHAP. VII. — Combinaison des éléments fournis par les systèmes précédents. — Le droit naturel dans sa dernière forme.. . . . 224
SECTION IV. — Appréciation de la philosophie abstraite du droit. . 230
CHAP. PREMIER. — Critique du droit naturel considéré dans l'ordre logique.. 231
CHAP. II. — Critique du droit naturel considéré dans l'ordre pratique.. 244
SECTION V. — Le système de la Révolution servant de complément au développement du droit naturel.. 264
CHAP. PREMIER. — Développement du principe de la souveraineté du peuple jusqu'à Rousseau. 264
CHAP. II. — Rousseau. 273
Supplément au LIVRE III. — Philosophie matérialiste du droit.. . 288
LIV. IV. — Philosophie pratique du droit. 301
SECTION PREMIÈRE (1). — La politique moderne. 301
SECTION II. — Rapport du régime constitutionnel avec le régime libéral. 319
SECTION III. — Coup d'œil sur l'origine du droit. 333
LIV. V. — Philosophie spéculative du droit.. 341
SECTION PREMIÈRE. — La philosophie de Schelling.. 344
CHAP. PREMIER. — Le système de l'unité du tout, l'identité. . . . 344
CHAP II. — La philosophie du droit de Schelling. 369
SECTION II. — La philosophie de Hegel. 379
CHAP. PREMIER. — Le système d'identité. 379
CHAP. II — La philosophie de droit de Hegel. 395
CHAP. III. — Doctrine de Hegel envisagée sous le rapport logique. 403
CHAP. IV. — La doctrine de Hegel comparée au monde réel.. . . 417
CHAP. V. — L'école de Hegel. 439
SECTION III. — De la philosophie spéculative et de la dialectique.. 446
SECTION IV. — Schleiermacher. 473
LIV. VI. — Philosophie de l'histoire appliquée au droit.. 499
CHAP. PREMIER. — Les écrivains de la contre-Révolution. 499
CHAP. II (2). — L'école historique des jurisconsultes. 519

(1) C'est par erreur que dans le texte il y a CHAPITRE PREMIER ; il faut lire SECTION PREMIÈRE.

(2) C'est par erreur qu'on a omis d'insérer dans le texte CHAPITRE II.

BIBLIOTECA CENTRALE
ROMA

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Notice historique sur Stahl. - Appréciation générale de ses travaux et de l'influence qu'il a exercée sur son siècle
INTRODUCTION. - La philosophie chrétienne de Stahl et le panthéisme allemand..
Préface de l'auteur
LIV. PREMIER. - Philosophie du droit chez les Grecs. - L'idéalisme et l'empirisme
SECTION PREMIÈRE. - Examen de la doctrine de Platon.
SECTION II. - Aristote. - La morale chez les Grecs. - La morale des Romains
LIV. II. - Le moyen âge
CHAP. PREMIER. - Augustin.
CHAP. II. - Les écrivains de la période germanique
CHAP. III. - La réforme. - Coup d'oeil anticipé sur la période suivante
CHAP. IV. - Les commencements de la doctrine moderne.
LIV. III. - Philosophie du droit abstrait (le droit naturel)
SECTION PREMIÈRE (1) . - Le rationalisme
SECTION II. - Genèse du droit naturel
CHAPITRE PREMIER. - L'éthique. - (Jus naturale, dans le sens ancien du mot)
CHAP. II. - Division de l'éthique en morale et droit naturel.
CHAP. III. - Théorie du droit. - Droit naturel dans le sens de l'époque ultérieure. - L'égalité
CHAP. IV. - Les règles propres au droit naturel
SECTION III. - Développement spécial du droit naturel envisagé dans chacun de ses systèmes pris séparément
CHAP. PREMIER. - Hugo Grotius
CHAP. II. - Les docteurs du droit naturel de Grotius à Kant
CHAP. III. - Le système de Kant
CHAP. IV. - Doctrine juridique de Kant
CHAP. V . - Le système de Fichte
CHAP. VI. - La doctrine juridique de Fichte.
CHAP. VII. - Combinaison des éléments fournis par les systèmes précédents. - Le droit naturel dans sa dernière forme
SECTION I V . - Appréciation de la philosophie abstraite du droit.
CHAP. PREMIER. - Critique du droit naturel considéré dans l'ordre logique
CHAP. II. - Critique du droit naturel considéré dans l'ordre pratique
SECTION V . - Le système de la Révolution servant de complément au développement du droit naturel
CHAP. PREMIER. - Développement du principe de la souveraineté du peuple jusqu'à Rousseau
CHAP. II. - Rousseau
Supplément au LIVRE III. - Philosophie matérialiste du droit.
LIV. IV. - Philosophie pratique du droit
SECTION PREMIÈRE (1). - La politique moderne
SECTION II. - Rapport du régime constitutionnel avec le régime libéral
SECTION III. - Coup d'oeil sur l'origine du droit
LIV. V . - Philosophie spéculative du droit
SECTION PREMIÈRE. - La philosophie de Schelling
CHAP. PREMIER. - Le système de l'unité du tout, l'identité.
CHAP II. - La philosophie du droit de Schelling
SECTION II. - La philosophie de Hegel
CHAP. PREMIER. - Le système d'identité
CHAP. I I - La philosophie de droit de Hegel
CHAP. III. - Doctrine de Hegel envisagée sous le rapport logique.
CHAP. I V . - La doctrine de Hegel comparée au monde réel.
CHAP. V . - L'école de Hegel
SECTION III. - De la philosophie spéculative et de la dialectique.
SECTION I V . - Schleiermacher
LIV. VI. - Philosophie de l'histoire appliquée au droit
CHAP. PREMIER. - Les écrivains de la contre-Révolution
CHAP. I I (2) . - L'école historique des jurisconsultes.