Cours élémentaire de droit naturel ou de philosophie du droit, suivant les principes de Rosmini, par Alphonse [...]

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Boistel, Alphonse (1836-1908). Cours élémentaire de droit naturel ou de philosophie du droit, suivant les principes de Rosmini, par Alphonse Boistel,.... 1870.

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.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

1 1 1 Lg

COURS ÉLÉMENTAIRE

DE

DROIT NATUREL

OU DE

PHILOSOPHIE DU DROIT.

3906

E

OUVRAGE DU MÊME AUTEUR

Le Droit dans la Famille, études de Droit rationnel et de Droit positif. Paris, 1864. 1 vol. grand in-8°.

Toulouse, Imprimerie A. CHAUVIN ET FILS, rue Mirepoix, 3.

COURS ÉLÉMENTAIRE

DE

DROIT NATUREL

OU DE

PHILOSOPHIE DU DROIT

SUIVANT LES PRINCIPES DE ROSMINI

PAR

ALPHONSE BOISTEL

PROFESSEUR AGRÉGÉ A LA FACULTÉ DE DROIT DE GRENOBLE.

PARIS

ERNEST THORIN, ÉDITEUR

7, RUE DE MÉDICIS, 7

1870

COURS ÉLÉMENTAIRE

DE

DROIT NATUREL

OU DE

PHILOSOPHIE DU DROIT.

PHILOSOPHIE DU DROIT

INTRODUCTION.

MESSIEURS, 1re leçon.

Laissez-moi vous féliciter tout d'abord de l'empressement avec lequel vous avez répondu à l'appel que je vous adressais il y a quelques jours (1). Vous venez par votre présence attester une fois de plus que l'amour du travail et des fortes études n'est pas éteint dans notre jeunesse française. Vous montrez que dans ce siècle utilitaire il est encore des intelligences d'élite qui se glorifient d'aimer la science pour elle-même, sans lui demander des avantages

(1) Rapport sur les concours de 1866, lu à la séance de rentrée des Facultés le 16 novembre 1866.

pratiques immédiats. Mais ce désintéressement, sachez-le bien, renferme une habileté profonde; car la science ne livre vraiment ses fruits les plus précieux qu'aux esprits élevés au-dessus des préoccupations vulgaires de l'utilité pratique. Ce n'est pas en cherchant la pierre philosophale que les grands génies des temps modernes ont fait ces merveilleuses découvertes, trésor inépuisable pour les générations à venir. S'emprisonner dans les détails de la pratique journalière, s'atteler au char doré de la jurisprudence, ce n'est pas le moyen de connaître à fond nos lois; encore moins pourra-t-on par là imprimer jamais une impulsion vigoureuse à la grande œuvre du perfectionnement législatif, et faire marcher le progrès moral des peuples du même pas que leur progrès matériel. Problème vital cependant pour la civilisation moderne!

Vous avez compris tout cela, Messieurs; et parce que vous êtes à l'âge des grandes aspirations, à l'âge des horizons infinis, vous vous êtes sentis à l'étroit dans les formules d'une législation particulière. Vous avez éprouvé le besoin de nourrir votre intelligence d'un aliment puisé à une source plus haute. Comme vous, je suis jeune; comme vous, j'ai foi dans l'avenir, j'ai soif de la vérité infinie et absolue. Voilà pourquoi, dès le début de ma carrière juridique, éprouvant une sorte de malaise indéfinissable, sentant quelque chose d'incomplet et comme de découronné dans le Droit positif, et trouvant partout autour de moi la foi, obscure sans doute, mais universelle,

à l'existence d'un idéal supérieur, je m'élançai avec ferveur vers ce but nouveau proposé à mes efforts. Voilà aussi pourquoi, venant à peine de conquérir le droit d'enseigner, je me hâte de vous offrir en toute simplicité le fruit des longues méditations et du travail ardent de mes plus belles années.

Nous abordons ensemble, Messieurs, l'étude de la *Philosophie du Droit*. C'est une science toute nouvelle pour vous. Nous devons donc commencer par en définir l'objet, en indiquer l'utilité, et déterminer la méthode que nous aurons à suivre. Ce sera le triple sujet de cette première leçon.

Qu'est-ce que la *Philosophie du Droit?* C'est, comme son nom le révèle, l'étude de la partie philosophique du Droit, l'étude de l'élément rationnel qui entre dans la formation, assez complexe d'ailleurs, du Droit positif. L'objet de cette science, son contenu, comme diraient les Allemands, est désigné communément sous le nom de *Droit naturel*. Malgré les critiques auxquelles cette dénomination peut donner lieu, et qui me feraient préférer celle de Droit rationnel, nous nous conformerons à l'usage reçu, pour ne pas jeter la confusion dans la science en nous servant d'un vocabulaire nouveau. C'est donc la définition du *Droit naturel* que nous devons donner tout d'abord.

Ce mot est pris dans des sens très-variés par les différents auteurs qui ont traité de la matière. Suivant les théories auxquelles on se rattache, on lui donne une signification plus ou moins étendue : les uns,

comme Jouffroy, y comprennent la Morale tout entière, et même n'y comprennent que la Morale; les autres le bornent à une sorte de demi-généralisation des principes admis en Droit positif, sans le faire sortir des entraves de la législation particulière qui a fait l'objet de leurs études juridiques. Je ne veux pas dès l'abord entrer, sur ce point, dans une discussion qui impliquerait la réponse à plusieurs questions fort graves, notamment sur le principe du Droit et sa distinction d'avec la Morale. Je me réserve de traiter ces questions dans un chapitre spécial. Contentons-nous pour le moment de la donnée la plus élémentaire que nous fournit le sens commun. Au surplus, il s'agit là, au fond, d'une pure définition de mots, toujours un peu arbitraire, et dépendant surtout de l'usage général.

Qu'entend-on communément par *Droit naturel?* On entend tout simplement ce qui, dans l'ordre purement rationnel, correspond au *Droit positif*. Or, le Droit positif est défini très-exactement : l'*ensemble des règles formulées par un législateur et sanctionnées par une contrainte extérieure*. Nous définirons donc le Droit naturel : l'*ensemble des règles qui, aux yeux de la raison,* DOIVENT *être sanctionnées par une contrainte extérieure*. Le Droit naturel se présente ainsi comme le type du Droit positif, comme l'idéal que le législateur doit réaliser. C'est aussi la prétention de tous les législateurs de s'en rapprocher autant que possible, et on leur ferait la plus cruelle injure si l'on mettait en doute leur sincère volonté de se conformer

à ses préceptes. Ces règles, qui s'imposent à la raison comme devant présider à l'œuvre législative, nous aurons à établir leur principe et leurs fondements; puis à les étudier ensuite chacune en particulier, à leur donner une formule précise, et à suivre toutes leurs conséquences dans les rapports compliqués du droit. Tel est l'objet que nous devons embrasser dans ce cours.

J'ai dit que je le désignais à regret par le nom de *Droit naturel*. Ce mot présente en effet plusieurs inconvénients. D'abord il peut avoir un double sens : on peut l'opposer, soit au mot *Droit positif*, soit au mot *Droit acquis*. C'est dans le premier sens que nous le prenons. Mais on l'a souvent compris dans le second sens; il désigne alors seulement les droits que l'homme apporte avec lui, pour ainsi dire en naissant, à l'exclusion de ceux qu'il acquiert plus tard par le libre développement de son activité. Dans ce sens, vous le voyez, il est excessivement restreint; et c'est pour l'avoir entendu ainsi que certains auteurs ont si peu avancé dans l'étude que nous abordons.

Le mot *Droit naturel* a encore un autre désavantage notable : c'est qu'il peut paraître affirmer l'existence du prétendu *état de nature*, tant préconisé par les philosophes du dix-huitième siècle et par Rousseau en particulier. Or, est-il besoin de déclarer que, dans mon opinion, si l'homme a jamais existé en dehors de toute société civile, sa condition d'alors était probablement bien différente de ce roman fort peu poétique, présenté par Rousseau comme la des-

cription de cette époque? Et même je n'éprouve aucun embarras à reconnaître que ce règne du Droit naturel pur, c'est-à-dire l'état antérieur à toute législation positive, peut n'avoir jamais existé en fait sur une grande échelle. Nous croyons devoir, pour mieux étudier le Droit rationnel, faire abstraction pendant quelque temps de l'état de société civile; de même qu'en mathématiques on écarte souvent certaines données du problème pour calculer les autres plus exactement, sauf à rétablir ensuite les premières dans le raisonnement pour le compléter et formuler la solution définitive. C'est là un pur artifice de méthode; et de même que le doute méthodique de Descartes n'impliquait nullement l'abandon des vérités acquises à l'intelligence humaine, de même l'étude séparée du Droit naturel n'implique pas nécessairement la possibilité générale de son existence isolée et indépendante dans la réalité de l'histoire. Gardez-vous d'entendre dans l'ordre chronologique ce que nous introduisons seulement dans l'ordre logique.

Mais d'un autre côté, il ne faut pas croire non plus que l'on ne puisse pas, même actuellement, trouver des cas d'application du Droit naturel pur. Supposez deux hommes de nationalité différente, jetés ensemble dans une île déserte : Robinson et Vendredi, si vous le voulez. N'auront-ils pas des rapports entre eux? Ne seront-ils pas soumis pour ces rapports aux principes du droit et de la justice? Ne devront-ils pas respecter leurs propriétés récipro-

ques, observer la foi jurée dans les conventions qu'ils feront ensemble? Et pourtant ils n'auront aucune législation positive pour formuler ces règles, aucune puissance publique pour les sanctionner au dehors.

Cette hypothèse vous paraît-elle par trop rare, quoiqu'elle ne soit nullement chimérique? Je puis vous citer un cas d'application très-fréquent, presque journalier du Droit naturel pur : c'est dans le *Droit des gens*. Les nations sont entre elles dans l'état de nature; car elles ne forment point une société organisée ; elles n'ont pas de supérieur commun ; leurs rapports ne peuvent donc être régis que par les règles du Droit rationnel. Sans doute, elles ont certains liens entre elles; elles ont des traités ; elles ont des principes universellement reconnus. Mais ces traités, qui oblige en honneur à les respecter, sinon le Droit naturel? Ces principes universellement reconnus, que sont-ils, sinon les règles de Droit universel, consacrées par la raison humaine toute seule? Sans doute l'unique sanction est dans la guerre, et la victoire n'est pas toujours du côté de la justice. Mais si la conscience publique affirme hautement que le vaincu avait le droit pour lui et que l'iniquité a triomphé, n'est-ce point une reconnaissance éclatante de l'autorité imprescriptible du Droit naturel?

Là ne se borne pas, Messieurs, toute l'utilité de la Philosophie du Droit; et je dois maintenant remplir la promesse, que je vous ai faite, de vous montrer les avantages que vous pourrez retirer de cette étude, les avantages surtout qu'elle confère en vue de la

connaissance approfondie du Droit positif. Je dois vous donner cette indication ; car s'il est beau de chercher la science pour elle-même, je reconnais bien volontiers que, lorsqu'on a embrassé une carrière comme la vôtre, on ne doit pas se lancer imprudemment dans un ordre de travaux complétement étrangers au but que l'on se propose d'atteindre.

La Philosophie du Droit est d'abord nécessaire pour établir le fondement du Droit positif. Si en effet le Droit positif prend sa source et sa puissance obligatoire dans la volonté du législateur, encore faut-il démontrer que cette volonté du législateur a le pouvoir d'obliger moralement. Faute de cette preuve, la législation émanée de lui devrait être regardée comme un pur fait, elle ne constituerait nullement un Droit; on devrait se soumettre aux lois par une raison de prudence, pour éviter les châtiments; mais on ne serait pas tenu moralement de s'y conformer; il n'y aurait aucune faute à s'en écarter. Toute autre est cependant la prétention, et la prétention légitime, de tout législateur ; il entend formuler des règles moralement obligatoires ; il s'adresse avant tout à la conscience des citoyens. Et certes, si la majorité des hommes n'observait jamais les lois que par la crainte des châtiments, s'il fallait, pour les décider à obéir, qu'ils ne vissent aucun moyen d'échapper à la peine, les lois seraient violées à tout instant et la vie sociale deviendrait absolument impossible; car on ne pourrait jamais poursuivre et punir toutes les transgressions. Non, l'ordre social

repose essentiellement sur la bonne foi, sur cette immense quantité d'actes journaliers, où l'on se conforme au Droit presque sans calcul et sans effort, uniquement parce qu'on sait qu'il y a là une obligation morale et parce qu'on n'a pas même la pensée de manquer à un pareil devoir. Si une semblable situation des esprits est, de toute nécessité, le premier besoin du législateur, qui ne veut pas voir périr son œuvre à peine éclose, il faut absolument établir que son pouvoir est légitime, et que c'est un devoir de lui obéir.

Or, est-ce dans le Droit positif que vous cherchez les titres moraux de ce pouvoir? Vous apercevez tout de suite qu'une pareille prétention serait tout simplement une pétition de principe : si le législateur ne puise son pouvoir que dans le Droit positif, comme le Droit positif est celui qui émane du législateur, vous tourneriez à perpétuité dans le même cercle, sans jamais trouver le point fixe, nécessaire pour asseoir l'obligation morale que nous voulons établir.

Le législateur se rattachera-t-il au Droit divin? Qui l'oserait, Messieurs, de nos jours? Et en tout cas, il n'y gagnerait absolument rien; car il faudrait encore démontrer que Dieu a le droit de nous imposer une législation positive quelconque. Cela serait facile sans doute; mais il faudrait toujours pour cela recourir à la philosophie. Resterait ensuite au législateur à prouver sa mission, et cela, bien entendu, encore en dehors du Droit positif. C'est donc unique-

ment la Philosophie du Droit qui pourra résoudre ce grand problème de l'origine de l'autorité sociale, et fournir ainsi la base indispensable à tout l'édifice des législations humaines.

Le rôle de cette philosophie, s'il s'arrêtait là, serait déjà assez grand et assez élevé; mais elle ne se borne pas à nous introduire ainsi dans le péristyle de la science juridique; elle nous fait pénétrer dans les secrets de ses sanctuaires les plus cachés; elle est un élément essentiel et vivant de l'étude, je dirai même de la pratique de la législation. Si vous voulez aller au fond des choses, vous la rencontrerez à chaque pas dans le cours de vos travaux; vous sentirez le vide de son absence, si vous ne la possédez pas, et elle illuminera toutes les difficultés, si vous savez marcher à son flambeau. Et comment en serait-il autrement? Le Droit naturel n'est-il pas le type avoué du législateur? N'est-ce pas l'idéal sur lequel il prétend modeler son œuvre, en l'adaptant seulement aux mœurs et aux circonstances qui l'entourent? Il n'est pas une nation qui ne voie dans ses lois l'application des idées éternelles de justice et de droit gravées par Dieu dans l'âme humaine. En dehors de cela, que seraient les lois? L'ordre d'un maître, le règne absolu de l'arbitraire. Des lois arbitraires! mais la conscience universelle proteste énergiquement contre l'association de ces deux mots. C'est le reproche le plus sanglant qu'on puisse leur faire; c'est la négation même de leur caractère de lois.

Si donc le Droit naturel est le modèle dont le

législateur se glorifie de s'être inspiré perpétuellement, il doit être aussi l'objet de la contemplation incessante du véritable jurisconsulte. C'est là seulement qu'il pourra lire l'esprit des lois, qu'il en verra l'ordre et les principes, qu'il entrera en communion d'idées avec le législateur, et qu'il saisira sa pensée, si parfois elle se trouve voilée dans les textes. Oui, Messieurs, c'est l'un des rôles les plus importants du Droit naturel que de guider le commentateur au milieu des difficultés sans nombre que présente l'étude des lois. C'est le rôle qu'il remplit journellement, à l'insu même de ceux qu'il éclaire et qui marchent à sa lumière sans connaître le foyer d'où elle émane. Avez-vous fait une observation qui me frappa, lorsque, au sortir de la classe de logique, j'abordai l'étude du Droit, et dont j'ai souvent eu depuis l'occasion de vérifier l'exactitude? N'avez-vous pas remarqué combien il est difficile de se former une méthode absolue et générale pour la discussion des questions controversées de la jurisprudence? N'avez-vous pas été étonnés de voir comment les auteurs les plus estimés paraissent peu constants, peu d'accord avec eux-mêmes dans leurs procédés logiques? Ici l'on voit condamner les arguments *a contrario ;* là on applique sans scrupule un argument de ce genre, en écartant un argument par analogie qui avait triomphé ailleurs. Plus loin, les travaux préparatoires ont une autorité absolue et l'emportent même parfois sur le texte du Code ; mais cela n'empêche pas de les repousser sans pitié dans une autre circonstance, de repousser aussi

les précédents historiques, de repousser même des arguments tirés de certaines dispositions de la loi, pour édifier un système sur la base la plus fragile : un mot du Code, la place d'un article, etc. Je n'en finirais pas, si je voulais relever toutes les contradictions de ce genre. Est-ce une critique que je fais? Si c'était une critique, elle serait sanglante. Mais j'ai trop de respect pour mes maîtres, trop de foi dans la vigueur de l'esprit humain pour croire à un pareil oubli de toutes les règles de la logique. Ce que je cherche, c'est à expliquer, à concilier ces contradictions apparentes; c'est à trouver un principe plus élevé, un guide plus sûr, auquel tous les jurisconsultes s'abandonnent avec confiance, en dépit de l'inexactitude des formes et de la faiblesse de leurs arguments. Or, ce guide suprême que chacun suit sans peut-être s'en rendre compte, c'est le Droit naturel, c'est le type de la justice présent à l'esprit de chacun, c'est ce que chacun regarde comme le *desideratum* de la science sur un point donné. Parce que l'on aborde les discussions avec une idée préconçue sur le but auquel on doit arriver, on s'inquiète peu de la valeur des arguments de détail, pourvu qu'on arrive à satisfaire ce besoin absolu de justice qui est l'un des nobles tourments de l'âme humaine. Et cette méthode, j'ose le dire, après l'avoir définie, elle peut être parfaitement légitime : oui, les idées préconçues, qui faussent si souvent le raisonnement, peuvent, en notre matière, être une lumière bienfaisante qui l'éclaire et le dirige. Et

pourquoi cela, Messieurs? Parce que ces idées sont la voix de la conscience universelle; ce sont des idées absolues et éternelles, communes à toutes les intelligences humaines, et elles ont l'autorité de la Vérité même. Comme elles ont dirigé ou dû diriger les travaux du législateur, de même elles guident, à bon droit, les études du jurisconsulte qui cherche à faire ressortir la pensée confiée au texte de la loi.

Ce procédé est légitime, Messieurs; mais à une condition! et c'est ici que nous touchons à la seule critique, méritée souvent par la méthode que j'indique : à la condition que nous aborderons l'étude de ces difficultés avec autre chose que ce léger bagage d'idées sommaires sur la justice, qui fait le lot de l'intelligence commune; à la condition que nous substituerons à la *Conscience* plus ou moins obscure des Vérités juridiques, la *Science* longuement et laborieusement acquise de leurs fondements, de leur portée exacte et de leurs applications. Alors seulement il sera juste et raisonnable de faire prédominer ces grandes Vérités, certaines et inébranlablement établies, non pas sur la volonté formelle du législateur, mais sur l'expression douteuse et ambiguë de sa pensée. Alors aussi notre route sera éclairée sous nos pas; nous ne chercherons pas à tromper les autres, nous ne chercherons pas à nous tromper nous-mêmes par de fausses apparences de logique; nous exposerons nos arguments au grand jour, avouant le fort et le faible de chacun d'eux, mais affirmant sans crainte que le triomphe de la Vérité

est une loi supérieure à toutes les lois de la logique des écoles, puisqu'il est le seul but et la seule cause de ces lois.

Vous le comprenez, Messieurs, c'est l'étude complète du Droit naturel qui pourra seule nous donner cette force et cette autorité. Par conséquent la nécessité de cette étude et la foi universelle dans sa valeur nous sont hautement affirmées par l'emploi si général de la méthode que je vous signalais tout à l'heure. Nous trouverons en même temps dans la Philosophie du Droit le correctif certain, mais nécessaire, des inconvénients que cette méthode présenterait sans elle.

A un autre point de vue encore, la science que nous abordons présente d'immenses avantages. C'est pour l'intelligence sérieuse et complète des dispositions même les plus certaines et les moins controversées de nos lois. Une foule d'éléments divers entrent dans la composition du Droit positif. Ce ne sont pas seulement les idées de justice absolue, plus ou moins bien comprises et bien formulées par le législateur : il y a encore les modalités infinies que ces idées peuvent comporter, en passant dans la réalisation pratique; il y a toutes les considérations d'utilité ou de nécessité sociale, les questions d'opportunité; il y a à tenir compte des mœurs d'un peuple, de ses tendances bonnes ou mauvaises que l'on peut avoir à exciter ou à retenir; il y a des transitions à ménager, pour lesquelles l'étude de l'histoire et des circonstances présentes est absolument indispensable. Le législateur doit faire la part

de ces éléments si complexes, et le jurisconsulte qui veut se rendre compte de tout doit pouvoir reconnnaître à chacun d'eux la portion d'influence qu'il a eue dans le résultat final. Or, au milieu de toutes ces considérations, dont la plupart soulèvent des questions de fait souvent fort difficiles, exigent des observations minutieuses et délicates, et demandent par conséquent un travail considérable pour être appréciées à leur juste valeur, il en est une qui repose sur les simples lumières de la raison et les traits essentiels de la nature humaine, et qui par suite offre un caractère absolu au milieu de tous ces faits essentiellement relatifs et contingents. Elle est encore en définitive, malgré les difficultés qu'elle peut présenter, la donnée la plus simple et la plus facile à préciser de ce problème si vaste. N'est-ce pas une règle élémentaire de saine logique que de s'adresser d'abord à elle, de l'établir d'une manière certaine pour être la base de tout le reste? N'est-il pas sage de commencer, comme les mathématiciens, par éliminer une inconnue, la plus facile à évaluer, au lieu d'aborder le problème dans sa complexité écrasante? Voilà pourquoi il est bon d'étudier la Philosophie du Droit à part, en dehors de l'étude du Droit positif. On peut ainsi donner d'abord toute son attention aux principes philosophiques, aux questions qu'ils soulèvent, à leur enchaînement et à leur harmonie, de manière à les connaître à fond et à les établir d'une façon inébranlable. Puis ensuite, quand on aborde les lois positives, ayant des solutions nettes

sur ce premier point, on peut rétablir dans le problème les autres données qui doivent y figurer, les mesurer à leur juste valeur, et arriver ainsi à une théorie complète qui n'aura rien négligé, qui aura fondu tous les éléments dans une harmonie parfaite, et qui pourra seule dès lors avoir la prétention d'être l'expression de la Vérité.

Ces considérations suffiront, je pense, pour vous faire goûter la philosophie du Droit, et vous faire comprendre tous les fruits que vous pouvez retirer de son étude attentive et approfondie.

Mais avant de pénétrer dans une science nouvelle pour vous tous, qui sur beaucoup de points a été à peine ébauchée et demande un large tribut aux efforts individuels, il importe d'établir solidement avant tout un certain nombre de principes qui nous serviront de guides et seront la base de tous nos raisonnements. Ainsi nous allons déterminer d'abord l'esprit général qui doit présider à nos recherches, puis poser le principe fondamental de notre méthode, et enfin formuler quelques règles pratiques déduites de ce principe premier.

L'esprit général qui me paraît devoir présider à nos recherches comme à toute étude philosophique, je le caractériserai par un seul mot; je l'appellerai le *réalisme*. Le réalisme! c'est-à-dire la ferme et inébranlable volonté de ne discuter que sur des choses et jamais sur des mots; de chercher toujours sous les mots que nous emploierons quelle est la réalité

qui leur correspond dans l'ordre des faits, et d'avoir toujours cette réalité présente à l'esprit. Je vous étonne peut-être en formulant un principe qui paraît si simple et si élémentaire. Eh bien ! Messieurs, j'ose dire que rien n'est plus rare en philosophie qu'un vrai et sincère réalisme. On est effrayé, en lisant les ouvrages relatifs à cette science, de la facilité avec laquelle une foule d'écrivains se paient de mots. Et, sans sortir du domaine spécial du Droit, il est déplorable de voir les esprits les plus sérieux, qui dans leurs travaux juridiques mettent un soin scrupuleux à serrer de près toutes les réalités de la pratique, il est déplorable de les voir se contenter des à-peu-près les plus vagues, lorsqu'ils sont obligés, bien-à-leur corps défendant, de faire une excursion dans le domaine de la philosophie. C'est ainsi qu'on lance à tout propos le mot de liberté, sans avoir pesé mûrement tout ce qui peut être renfermé sous ce mot, sans savoir si tous les faits qu'il peut couvrir sont également respectables; de telle sorte qu'il n'y a pas de conséquences monstrueuses que l'on n'ait pu de nos jours abriter sous son égide. C'est ainsi que, sans avoir précisé le fait qui, dans la personne humaine, est la base du droit de propriété, on n'hésite pas à entreprendre des discussions (interminables, on le conçoit) sur la propriété littéraire et artistique. C'est ainsi enfin qu'on raisonne longuement sur les vices du consentement, sans avoir jamais pensé à se demander ce que c'est réellement qu'un consentement vicié. Est-ce un consentement? N'en

est-ce pas un ? On répond tantôt oui, tantôt non; et l'on clôt le débat par une transaction qui cherche à concilier ces deux idées absolument contradictoires. Je vous le demande, est-ce là véritablement de la science? Je n'en finirais pas, si je voulais passer en revue toutes les erreurs, toutes les confusions nées de cette méthode déplorable.

Mettons-nous en garde, Messieurs, contre cette contagion si dangereuse. Soyons franchement et fermement *réalistes*. Sans doute, le Droit, comme toutes les sciences morales, a surtout pour objet des rapports entre les hommes ou les autres êtres, et ces rapports sont, comme tels, quelque chose de purement idéal. Mais ils ont un fondement réel; sans cela ils ne seraient rien; ce fondement ce sont des activités, non pas en puissance seulement, mais en acte; ce sont des facultés, non pas des facultés inertes, de simples possibilités d'agir, mais des facultés en œuvre. Ces activités, ces facultés sont des faits, des faits aussi positifs, aussi réels que toutes les réalités du monde extérieur. Je pense avoir à peine besoin de vous le dire, le réalisme que je vous propose n'est pas le matérialisme, avec lequel on l'a souvent confondu. Ce n'est pas à vous qu'il faut apprendre que l'âme humaine et ses différentes puissances, que Dieu, l'Etre infini, sont des réalités au même titre, et même peut-être plus certainement que les corps et le monde tout entier qui nous entoure. Enlevons donc hardiment au matérialisme, dans les sciences comme dans les arts, ce beau nom de *réalisme* qu'il a usurpé, et

revendiquons-le pour la science véritable, la science sincère qui affirme de bonne-foi toutes les réalités, de quelque ordre qu'elles soient.

Nous serons donc réalistes, Messieurs; réalistes à notre point de départ, au moyen d'une scrupuleuse attention à n'admettre que des mots bien définis, qui répondent à une réalité bien connue de nous et toujours présente à notre esprit; réalistes dans le cours de nos investigations, par un soin jaloux à ne jamais y laisser pénétrer aucun élément vague ou purement imaginaire; réalistes dans nos conclusions, en prenant garde que leur formule ne renferme aucun mot qui ne désigne des faits précis, des réalités véritables. Cette marche, Messieurs, exigera de notre part une grande bonne foi pour constater toujours avec impartialité la portée exacte de nos définitions et de nos démonstrations, et pour n'aller jamais au delà dans leur expression; elle exigera aussi une surveillance toujours soutenue, toujours en éveil pour nous garder de l'ennemi, le nominalisme. J'espère que ces deux vertus ne nous feront pas défaut; je vous convie aussi à exercer un contrôle sévère sur ma parole et à me rappeler à leur pratique, si je m'en écartais un instant.

Le réalisme sera aussi le caractère essentiel de notre *méthode d'investigation*. Nous ne chercherons pas à créer artificiellement, comme le voulait Descartes par exemple, un procédé par lequel nous espérerions arriver plus aisément à la connaissance de la vérité. N'est-ce point, en effet, s'exposer à fausser les résul-

tats que de forcer son intelligence à se prêter à des évolutions qui ne lui sont pas naturelles et qu'il nous plaît de lui imposer? N'est-ce pas aussi tromper son public et se tromper soi-même que d'annoncer comme fondées sur telles et telles déductions des vérités que l'on admet au fond pour des raisons toutes différentes? Nous nous bornerons, au contraire, à constater quelle est la marche réelle de l'esprit humain dans l'ordre de connaissances qui nous occupera, et nous suivrons tout simplement la même voie, en nous assurant seulement sur notre route que nous ne commettons pas d'erreurs, et que chacun de nos pas nous rapproche bien du but de nos études. Nous nous contenterons donc de refaire scientifiquement le travail que fait instinctivement l'esprit humain, en contrôlant avec soin chacune de ses conquêtes. Notre méthode sera ainsi essentiellement une méthode naturelle. C'est dire assez clairement que je n'ai pas la prétention de vous tracer un chemin nouveau; je veux seulement, dans la fin de cette leçon, formuler avec netteté et avec une entière bonne foi les procédés que chacun applique instinctivement et qui dirigent en réalité, peut-être à l'insu de leurs auteurs, tous les travaux de quelque valeur dans les sciences morales.

Deux méthodes ont été jusqu'ici en possession à peu près exclusive du domaine de la science : la méthode *déductive* et la méthode que j'appellerai *empirique*. La *méthode déductive* consiste à tirer d'un principe toutes les vérités qu'il contient par le moyen

du raisonnement, dont la forme essentielle est alors le syllogisme. Elle fait donc découler la science entière d'un même principe ou de quelques principes qu'elle développe successivement par une série de syllogismes déductifs. C'est la méthode essentielle des mathématiques; c'est la fameuse *méthode des géomètres* tant prônée par Descartes et toute son école, qui tendent, sinon en pratique, du moins en théorie, à y ramener toute science philosophique. A côté se place la *méthode empirique*, celle qui consiste uniquement à grouper des faits, à coordonner les résultats de l'expérience et à les embrasser dans une formule générale qu'on appelle encore un principe ou une loi. L'honneur de sa découverte est attribué à Bacon; elle est d'une application journalière dans les sciences de faits, comme les sciences naturelles; c'est elle qui leur a fait faire les immenses progrès qui ont signalé les temps modernes. C'est aussi celle à laquelle se sont arrêtés la plupart des philosophes français modernes qui prétendent enfermer toute la philosophie dans la psychologie ou l'étude expérimentale de l'âme humaine.

Enfin, à côté de ces deux méthodes il faut en placer une troisième, non pas inventée, mais décrite et justifiée récemment avec une grande profondeur de vues par le P. Gratry : c'est la *méthode inductive*. Le procédé d'induction consiste pour l'esprit, à l'occasion d'un objet ou d'un fait particulier, à apercevoir immédiatement, sans le secours du raisonnement (qui serait impuissant à produire ce résultat),

l'idée générale qui répond à cet objet, ou le principe absolu qui répond à ce fait. C'est ainsi qu'à l'occasion d'un triangle particulier, j'aperçois immédiatement l'idée générale de triangle, tout à fait incommensurable avec l'objet que j'ai eu sous les yeux, puisqu'elle comprend tous les triangles possibles avec une infinité d'ouvertures d'angles et de longueurs de côtés, toutes différentes de ce triangle réel. L'idée ou le principe ainsi aperçu s'impose à l'esprit sans aucun raisonnement, par la lumière de l'évidence. C'est par ce procédé que nous apparaissent à propos de faits particuliers des principes comme ceux-ci : le tout est plus grand que sa partie; une même chose ne peut à la fois être et n'être pas. Cette méthode est celle qu'emploie surtout la *métaphysique* ou science des premiers principes. Il est facile de saisir la différence de cette méthode avec la méthode empirique. Dans toutes les deux, il y a une sorte de généralisation; mais dans la méthode empirique c'est une généralisation véritable, en ce sens qu'on passe par une série de faits du particulier au général, et que la formule générale ne contient rigoureusement que la somme des cas particuliers étudiés, tandis que dans la méthode inductive il y a l'infini entre l'objet observé et le principe affirmé, et celui-ci a une autorité propre et indépendante qu'il tire uniquement de l'évidence.

Or, Messieurs, ces diverses méthodes, qu'on a souvent le tort immense de prôner exclusivement, sont toutes également naturelles à l'esprit humain,

qui les applique instinctivement chacune à la connaissance des objets auxquels elle convient. Il recherche toutes les choses de fait par la méthode empirique ; tous les principes premiers par l'induction, et toutes les vérités comprises dans un premier principe par voie de déduction. Vouloir employer une de ces méthodes hors de sa sphère, c'est fausser d'avance les résultats et s'assurer qu'on ne fera rien de bon. C'est pourtant ce qui arrive, hélas ! trop souvent. Prôner uniquement la méthode déductive et vouloir démontrer, par exemple, l'existence de Dieu et celle du monde par voie de déduction, c'est l'erreur (plutôt théorique que pratique, il est vrai) de Descartes et de son école; prétendre établir tous les principes premiers par la méthode empirique, c'est l'illusion de beaucoup de philosophes de nos jours. Ces deux tentatives sont également vaines, et condamnées à une impuissance éternelle.

Nous, Messieurs, nous serons réalistes ; et si nous avons analysé ainsi les trois procédés de l'esprit humain, c'est pour appliquer chacun d'eux à celui des trois ordres d'idées auxquels il correspond. Si nous rencontrons une science qui appartienne principalement à un seul de ces trois ordres, alors nous serons exclusifs, nous ferons prédominer une seule méthode, comme la méthode déductive pour les mathématiques, la méthode empirique pour l'histoire naturelle, et la méthode inductive pour la métaphysique. Mais si nous abordons une science qui tienne à plusieurs de ces ordres d'idées, eh bien ! nous

combinerons les méthodes en appliquant chacune d'elles à la sphère qui lui est propre. Or, toutes les sciences philosophiques, et en particulier les sciences morales, appartiennent à la fois aux trois ordres d'idées que nous avons indiqués : elles s'appliquent à des objets réels, qui sont des faits connus par l'expérience; elles formulent des principes absolus, connus par voie d'induction, et elles doivent suivre toutes les conséquences de ces principes au moyen de la déduction, afin de ne négliger aucun des éléments qui peuvent les éclairer. Notre méthode consistera donc à appliquer successivement, et suivant les objets qui passeront sous nos yeux, les trois procédés que nous avons définis.

Il ne me reste plus qu'à formuler quelques règles pratiques déduites de cette idée générale, et à vous indiquer sommairement la marche que nous suivrons sur chaque matière, et les règles spéciales de méthode que nous appliquerons à chacune des phases de notre travail.

Nous commencerons par des définitions de mots, et nous prendrons ces définitions dans le sens commun, dans l'usage vulgaire,

Quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi,

comme le dit Horace. Nous nous assurerons ainsi que nos raisonnements porteront bien, non pas sur une pure imagination de notre esprit, mais sur un sujet reconnu par tout le monde comme utile et important à connaître pour la science qui nous occupe.

Puis, nous devrons passer à la *définition de choses*, c'est-à-dire à la détermination de l'objet réellement contenu sous le mot défini. Cet objet peut être purement abstrait, comme une qualité métaphysique, ou bien concret. Dans les deux cas, notre réalisme devra se montrer de deux manières : 1° en ne formulant que des idées métaphysiques bien claires (si l'objet appartient à l'ordre idéal), ou bien une réalité bien déterminée (si l'objet appartient à l'ordre physique); 2° en n'employant aussi dans cette formule que des expressions correspondant elles-mêmes à une idée ou à une réalité bien définie.

Ces bases étant posées, nous passerons à la recherche des *lois*, qui est l'objet spécial de notre étude. C'est ici que nous appliquerons les diverses méthodes que nous avons signalées : dans la constatation des faits, la méthode empirique, au moyen de laquelle nous formulerons des lois qui seront simplement le groupement d'un certain nombre de faits sous une même expression; dans la détermination des premiers principes, la méthode d'induction; et dans la recherche de leurs conséquences, la méthode déductive. Nous aurons grand soin surtout de suivre ainsi les principes dans toutes leurs conséquences, avant de porter nos investigations ailleurs; nous éviterons par là bien du travail infructueux; car, si nos principes sont vrais, toutes leurs conséquences sont nécessaires, et ce sont autant de résultats acquis à la science sans de plus longs efforts.

Vous avez pu remarquer que, dans la recherche des lois, on procède différemment pour les lois physiques formulant un ensemble de faits, et pour les lois métaphysiques formulant un principe premier. On arrive aux lois physiques à la suite d'un grand nombre d'observations ou d'expériences que ces lois ont pour objet de résumer, tandis que les lois métaphysiques apparaissent *à priori* à l'occasion d'un ou deux faits particuliers observés. Cela constitue une différence profonde dans la méthode d'investigation. Reproduirons-nous au nom du réalisme la même différence dans la méthode d'exposition? Je ne crois pas devoir procéder ainsi. Pour les lois métaphysiques, rien de plus simple que de vous exposer dès l'abord le principe tel qu'il apparaît aussi dans la recherche avec son évidence intrinsèque, en l'accompagnant de quelques-uns des faits qui le font mieux ressortir. Mais pour les lois physiques, faudra-t-il vous soumettre d'abord toutes les observations qui ont amené à les formuler, vous faire suivre péniblement le chemin ouvert par l'investigateur avec tous ses tâtonnements? Non, Messieurs; cette manière de procéder serait très-désavantageuse : à quoi sert-il d'avoir découvert une vérité, si ce n'est pour y conduire les autres plus facilement? J'ajoute qu'elle ne serait réellement pas sincère : si l'on vous conduit sans vous dire où l'on vous mène, rien n'est plus facile que de vous faire faire fausse route; vous ne pouvez pas contrôler en pleine connaissance de cause la portée des observations, si vous ne savez pas

d'avance les conséquences que l'on veut en tirer. Si le professeur veut avoir l'air de marcher sans but préconçu et de trouver la loi par la force même des choses, il vous trompe, en se trompant peut-être lui-même ; car ce n'est pas ainsi qu'il a procédé. Il a fait une hypothèse, peut-être après un grand nombre d'autres, et il vous présente celle-là parce que c'est celle qui s'est vérifiée par l'expérience. Il est donc plus conforme à la marche naturelle de l'esprit, plus sincère en même temps et plus sûr, de poser d'abord la loi que l'on veut démontrer en la faisant suivre des observations qui servent à l'établir ; les auditeurs savent ainsi où on les mène, et peuvent vérifier à chaque instant si le chemin est bien celui qui logiquement doit conduire au but.

Enfin, nous nous astreindrons encore à prendre une dernière précaution : c'est de contrôler, à l'aide du sens commun, les résultats auxquels nous serons arrivés. Sans doute le sens commun n'a point ici une autorité aussi absolue qu'en matière de définitions de mots. Mais il faut reconnaître que rarement il se trompe complétement, surtout dans des matières qui touchent à des intérêts si considérables. Le défaut de ses solutions est plutôt d'être souvent vagues, imprécises. Eh bien ! nous aurons à voir si nos résultats ne concordent pas avec elles, s'ils ne sont pas seulement une formule plus nette et plus réaliste des mêmes idées. Et si par hasard nous nous trouvons en désaccord avec les opinions vulgaires, nous aurons le soin de faire toucher au doigt l'erreur qui est

venue les égarer en se mêlant à un ensemble de vérités incontestables.

J'ai insisté assez longuement sur ces règles de la méthode, parce qu'elles n'ont pas, que je sache, reçu encore une expression aussi formelle et aussi précise. Je pense n'avoir pas fait là un travail inutile. J'ai éclairé la voie où nous allons entrer; j'espère que vous m'y suivrez avec ardeur et avec confiance.

2e Leçon.

MESSIEURS,

Je ne veux pas entrer dans l'étude que nous devons poursuivre ensemble, sans vous faire connaître au moins de nom celui qui sera notre guide habituel et notre maître à tous dans la science que nous abordons. *Antonio Rosmini Serbati*, né à Roveredo, en 1797, mort en 1855 (1), est, à mes yeux, le père de la Philosophie du Droit. Ayant conçu le projet de relever, en Italie, l'étude de la philosophie (2), il consacra un remarquable ouvrage à la question de l'origine des idées, qui embrasse les problèmes les plus élevés de la métaphysique (3). Mais il s'adonna surtout à l'étude de la Philosophie morale (4), et

(1) V. *Opere di Antonio Rosmini-Serbati*. 14 vol. in-4°. Naples, 1842 et suiv. — De plus : *La costituzione secondo la giustizia sociale, dell' abate A. Rosmini-Serbati*. Napoli, Batelli e Comp., 1848.

(2) V. *Il rinuovamento della filosofia in Italia. Opere*, vol. 5°.

(3) *Nuovo Saggio sull' origine dell' idee. Opere*, vol. 2°, 3°, 4°.

(4) *Principii della scienza morale; — Antropologia in servigio della scienza morale; — Trattato della coscienza morale. Opere*, vol. 9°, 10°, 11°.

couronna son œuvre par son admirable traité de la *Philosophie du Droit* (1) où il dépasse de beaucoup tout ce qui avait été fait avant lui, et même tout ce qui a été écrit depuis sur cette matière.

Les auteurs qui ont traité du Droit naturel peuvent se diviser en deux catégories. Les uns font uniquement de la morale, soit qu'ils en exposent la théorie générale et arrivent tout au plus au seuil du Droit naturel, comme Jouffroy (2) et M. Oudot (3); soit qu'ils démontrent simplement le droit de commander chez le législateur, pour étudier ensuite les devoirs de justice plutôt que les droits actifs qui leur correspondent. Cette seconde manière d'envisager les choses se trouve dans les traités de Cicéron (*de Legibus, de Officiis*) et de la plupart des théologiens, ayant à leur tête saint Thomas. Ces travaux, malgré leur valeur propre et leur utilité pour les sciences morales, ne peuvent point être considérés comme rentrant dans le domaine particulier de la Philosophie du Droit.

D'autres écrivains vont plus loin : ils séparent plus ou moins nettement le Droit de la Morale; ils cherchent aussi à établir un principe général du Droit; puis ils arrivent à une énumération et à une étude détaillée des différents droits spéciaux de l'homme. Mais on ne trouve dans cette dernière partie qu'une demi-généralisation des règles du Droit positif; les

(1) *Filosofia del Diritto. Opere*, vol. 13°, 14°.

(2) *Cours de Droit naturel*. 3° édit., 1857. 2 vol. in-12.

(3) *Conscience et science du Devoir*. Paris, Durand, 1855, 2 vol. in-8°.

solutions ne sont pas coordonnées; on marche au hasard; on ne voit pas comment les droits divers se rattachent à un même principe. En un mot, on peut rencontrer dans ces ouvrages des analyses exactes; mais on ne trouve pas une synthèse profonde et complète. On peut donc dire avec raison que, dans ces ouvrages, la science n'est pas encore faite. Nous citerons dans cette catégorie les principaux auteurs modernes : Grotius (1), Puffendorf (2), Thomasius (3), Christian Wolff (4), Bélime (5) et Ahrens (6).

Rosmini seul, indépendamment de la valeur de ses analyses, bien supérieures à celles de ses rivaux, nous présente la science du Droit naturel comme un ensemble bien complet et bien coordonné; dans son œuvre, tout se tient, tout se déduit clairement et simplement; et partout on peut suivre la chaîne non interrompue des raisonnements, depuis le principe premier jusqu'aux dernières ramifications des conclusions particulières.

Son traité principal, intitulé spécialement *Du Droit rationnel*, est précédé de trois petits traités consacrés, l'un à l'exposition de son *Système de morale* (7);

(1) *De jure belli et pacis lib. III.* Paris, 1625.

(2) *De jure naturæ et gentium lib. VIII.* 1672.

(3) *Fundamenta juris naturæ et gentium.* 1605.

(4) *Jus naturæ nova methodo pertractatum.* Lipsiæ, 1740; — *Institutiones juris naturæ et gentium.* Halæ, 1754.

(5) *Philosophie du Droit.* Paris, Durand, 1856, 2 vol. in-8°.

(6) *Cours de Droit naturel.* 6e édit. Leipzig, et Paris, Durand, 1868, 2 vol. in-8°.

(7) *Sistema morale.*

le second à la définition du Droit, à l'établissement de son principe fondamental, et à la distinction du Droit et de la Morale (1); le troisième enfin au *Principe de la dérivation des droits* (2). Ce dernier travail sert de trait d'union entre la partie générale et la partie spéciale qui forme le principal objet de l'ouvrage. On suit pas à pas toutes les conséquences du principe posé; tout s'y rattache sans effort; il fait la grande ét féconde unité de la doctrine que l'on peut alors saluer véritablement du nom de Science.

Tel est, Messieurs, bien faiblement esquissé, le mérite éminent du livre de Rosmini. Malheureusement, ce livre, un peu lourdement écrit, un peu trop scolastique, ne pourrait être abordé sans préparation par un lecteur français. Il n'a point été traduit jusqu'ici, et la traduction que j'en ai commencée ne me paraît pas appelée à voir le jour avant que le public, initié à cette doctrine forte et substantielle, n'éprouve quelque désir d'en rechercher l'expression dans sa source originale, et d'y étudier la marche de la pensée du maître et les développements fort intéressants qu'il lui donne. Puisse le travail que je vous présente faire partager à un grand nombre d'esprits l'admiration qu'ont éprouvée tous ceux qui ont médité cette belle œuvre!

J'ai pris, Messieurs, dans Rosmini tous les principes fondamentaux de la science et leur démons-

(1) *Della natura del Diritto et della sua relazione col Dovere.*

(2) *Del principio della derivazione dei Diritti.*

tration essentielle ; mais je ne me suis pas astreint pour le reste à le suivre de près. J'ai tenu d'abord à abréger, à ne vous donner que les choses indispensables, pour présenter surtout un ensemble clair et complet, que l'on pût facilement embrasser d'un coup d'œil. Souvent aussi j'ai ajouté le résultat de mes réflexions personnelles pour parfaire certaines théories, mettre mieux en relief la déduction des principes, ou pénétrer plus avant dans les entrailles d'une matière. J'ai dû naturellement tirer parti de mes études juridiques pour adapter les démonstrations et les formules aux habitudes de la science du Droit. Enfin, pour les plus grandes questions, mais pour celles-là seulement, j'ai cru devoir vous donner l'exposé et la réfutation des principaux systèmes auxquels elles ont donné lieu.

Voici la division générale sous laquelle j'ai cru pouvoir ranger facilement toutes les matières que nous devons étudier : ce cours se partagera en trois parties, l'une générale, les deux autres spéciales.

Dans la *Partie générale* nous traiterons de la Loi, de la distinction du Droit et de la Morale ; du principe du Droit et du principe de la dérivation des droits.

Dans la seconde partie, consacrée au *Droit individuel*, nous aurons à parler 1° de l'énumération des Droits et de leurs modes d'acquisition originaires ; 2° de leur transmission, et 3° de leur altération.

La troisième partie aura pour objet le *Droit social*, qui, après quelques généralités sur le contrat de

Société en général, embrassera l'étude des deux sociétés naturelles, si importantes et si universellement répandues : la *Famille* et la *Société civile*. Dans cette dernière division de notre travail, nous aurons à établir le rôle du législateur humain par rapport au Droit naturel; nous indiquerons avec soin les différents éléments qu'il doit prendre en considération; et, fermant ainsi le cercle de nos investigations philosophiques, nous nous trouverons complétement préparés pour l'étude sérieuse et approfondie des législations positives.

PREMIÈRE PARTIE.

Théorie générale.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA LOI.

Nous avons dit que le Droit naturel est l'*ensemble des règles qui doivent être sanctionnées par une contrainte extérieure*. Ces règles sont ce que l'on appelle des *lois*.

Avant d'entrer dans la recherche de ces lois diverses, notre premier soin doit être de définir ce que c'est qu'une loi dans l'ordre purement rationnel, d'où vient sa puissance obligatoire et quelle est sa sanction, c'est-à-dire le principe coercitif qui tend à assurer son accomplissement.

Fidèles à la méthode que je vous ai exposée dans ma première leçon, nous partirons, pour définir le mot *loi*, de la donnée la plus vulgaire du sens commun. Or, nous remarquerons que dans les innombrables définitions qu'on a données de la *loi*, il y a toujours cette idée commune que c'est *une règle d'action*. Acceptons cette notion pour point de départ; elle est vague; c'est une métaphore qui ne nous

éclaire que faiblement sur l'objet défini. Le rôle de la science est de préciser cette idée, de chercher à mettre la réalité à la place du mot. Essayons d'arriver à ce résultat.

Une *règle*, c'est tout ce qui sert à diriger dans l'ordre matériel; dans l'ordre intellectuel, ce sera aussi un *principe directeur*.

Mais qu'est-ce qu'une *direction?* Encore une expression métaphorique tirée de l'ordre matériel. Dans l'étendue, une direction est donnée par la ligne droite, c'est-à-dire par le chemin le plus court parcouru par un point qui se transporte d'un point à un autre. Et cette direction est déterminée par la position respective du point d'où l'on part et du point où l'on arrive. Dans l'ordre intellectuel, c'est-à-dire étant donnée une intelligence qui part de l'état où elle se trouve à un moment précis, sa direction sera déterminée par le but vers lequel elle tendra. Donc, *se diriger*, d'une manière générale, c'est tendre vers un but déterminé.

La loi étant une règle, c'est-à-dire étant destinée à nous donner une direction, devra, par suite, consister dans la détermination du but que nous aurons à atteindre.

Or, notre activité ne peut tendre vers un but sans le connaître, de même que notre corps ne peut marcher vers un but matériel sans le voir. Il est donc nécessaire qu'un objet existe comme notion dans notre esprit avant de pouvoir être le terme de notre action.

Donc, résumant toute cette déduction, nous dirons que la loi est nécessairement une notion, la notion d'un but à atteindre par notre activité personnelle. Et nous formulerons cette idée dans la définition suivante : *une Loi est une notion suivant laquelle nous nous dirigeons dans nos actes;* l'idée de direction étant précisée et expliquée comme ci-dessus.

Nous pourrions nous contenter de cette définition, qui embrasse tout ce dont nous avons à nous occuper, c'est-à-dire les lois des êtres libres. Il ne sera pourtant pas inutile de nous élever à une vue encore plus générale, pour comprendre le mot *loi* dans son sens le plus étendu. Or, à côté des lois des êtres libres, il y a les lois des êtres non libres, et ces êtres n'ont pas la direction de leurs actes. Notre définition ne peut pas s'appliquer directement à ces lois; mais il est facile de l'étendre, de manière à ce qu'elle puisse les embrasser.

En effet, les êtres non-libres ont été créés par Dieu suivant certaines idées qu'il a voulu réaliser; et leurs actes sont dirigés par lui d'une manière nécessitante suivant ces idées qu'il veut réaliser en eux. Si, par exemple, une pomme détachée de l'arbre tombe vers la terre, c'est en vertu d'une force qui est, en dernière analyse, la volonté de Dieu, agissant conformément à une idée que nous pouvons formuler et que nous appelons la gravitation universelle.

D'après ces observations, nous étendrons facilement notre définition de la loi et nous dirons : UNE

Loi, dans le sens le plus général, est une notion suivant laquelle un être se dirige ou est dirigé dans ses actes. *Se dirige* s'appliquant aux actes libres ; *est dirigé* s'appliquant aux actes non libres. En somme, il y a toujours une intelligence qui préside à la direction des forces : tantôt cette intelligence est dans l'être qui développe ces forces, tantôt elle est hors de lui. Mais la loi n'existe jamais que dans un esprit; elle est essentiellement une notion de cet esprit.

Pour contrôler notre définition et pour creuser plus profondément la matière, je me propose de rapprocher ici et de discuter les deux principales définitions que l'on a données de la loi. Nous aurons à voir en quoi elles peuvent être vicieuses, de façon à fortifier notre conviction par la discussion des théories contraires. Mais aussi nous ne manquerons pas de noter ce qu'elles auront de juste et de vrai, afin de voir si, de ce côté, elles ne viennent pas confirmer nos principes, et montrer une fois de plus qu'il n'y a pas d'erreur sans quelque mélange de vérité. Elles auront enfin l'avantage de nous permettre de développer quelques points de vue nouveaux.

La première définition dont je veux vous parler est celle de Montesquieu. *Les lois*, dit-il, *dans le sens le plus général, sont les rapports nécessaires des choses* (1).

J'attaque d'abord, dans cette définition, le mot

(1) *Esprit des Lois*, liv. Ier, ch. Ier.

nécessaires. Je le trouve inexact et dangereux à un double point de vue.

D'abord, il semblerait exclure de la définition les lois des êtres libres; ou nier dans ces êtres la liberté, ce qui serait encore plus grave. En effet, si les lois sont des rapports nécessaires, comment peut-on leur désobéir? Et si l'on peut leur désobéir, comment peut-on les appeler *nécessaires?*

On pourrait dire, mais alors il faudrait l'expliquer, qu'elles sont nécessaires en un sens, *nécessaires logiquement*. Et c'est sans doute cette nécessité logique que Montesquieu avait en vue. Elles ont une nécessité logique; car elles résultent de l'essence même des êtres auxquels elles s'appliquent, de façon qu'on ne peut concevoir ces êtres comme complets en dehors de ces lois. Ainsi, l'idée d'être créé implique nécessairement le rapport de sujétion du créé au Créateur; l'idée d'être créé libre implique le rapport d'adoration de l'être libre créé envers Dieu; l'idée de plusieurs êtres libres coexistants implique leur collaboration vers leur bien commun, la loi de charité. Vous le voyez, les lois s'imposent nécessairement à l'intelligence dès que celle-ci connaît les êtres auxquels elles s'appliquent. Mais cette nécessité logique n'entraîne nullement une *nécessité réelle*, une *nécessité physique*, comme disent les philosophes. C'est ce qu'il faut avoir grand soin de dire, et c'est ce que Montesquieu ne dit pas du tout (1).

(1) Cette distinction était d'autant plus utile à faire, qu'il n'est pas facile d'expliquer philosophiquement pourquoi la nécessité logique

Le mot *nécessaires*, dans sa définition, a encore un autre inconvénient : c'est qu'il paraît nier le libre-arbitre de Dieu dans la création. Si, en effet, les rapports des choses sont nécessaires, Dieu n'aurait pas pu créer celles-ci dans d'autres conditions; on pourrait même dire qu'il n'aurait pas pu ne pas créer. Or, ceci est complétement inexact. Sans doute, les notions comprises dans une essence y sont nécessaires; mais il n'est pas nécessaire que Dieu réalise cette essence complétement, ni qu'il réalise telle essence plutôt que telle autre. Posé que Dieu crée un être intelligent et libre, il ne peut pas le soustraire au devoir d'adoration; mais il pouvait ne pas le créer intelligent et libre, il pouvait même ne pas le créer du tout. De même, si Dieu réalise un triangle dans

n'entraîne pas aussi une nécessité physique correspondante, c'est-à-dire comment un être, dont la notion implique telle ou telle manière d'être, peut être réalisé par Dieu sans que cette manière d'être le soit aussi nécessairement; comment par exemple l'homme, dont la notion implique l'adoration envers Dieu, peut être réalisé sans que cette adoration soit pour lui une nécessité absolue. La difficulté appartient à la partie la plus élevée de la métaphysique. Contentons-nous d'en donner la solution sans la discuter. C'est que, si Dieu ne peut pas, en réalisant un être, y mettre ce qui répugne à son essence, il n'est pas non plus obligé d'y mettre tout ce qu'implique cette essence. Il faut même dire que Dieu ne pourrait jamais réaliser complétement une essence, car les essences ou les idées étant infinies ne peuvent jamais être réalisées que d'une manière finie, par conséquent d'une manière tout à fait inadéquate et incomplète. C'est pour cela que le monde créé ne peut pas être parfait (autrement il y aurait deux infinis); c'est pour cela aussi que Dieu a pu nous créer libres, c'est-à-dire maîtres de réaliser ou de ne pas réaliser tel degré de perfection qui est compris dans notre essence. Voilà comment aussi les essences ont une nécessité pour notre intelligence (nécessité logique), mais non pour notre activité qui les réalise (nécessité physique).

la nature, il ne pourra pas faire que la somme de ses angles ne soit pas égale à deux droits ; mais il est complétement libre de le créer ou de ne pas le créer. Maintenons donc fermement le libre-arbitre de Dieu dans la création, et évitons un mot qui pourrait faire croire à une doctrine contraire.

Après avoir fait le procès du mot *nécessaires* dans la définition de Montesquieu, voyons si le mot *rapports* est plus exact. *Les lois sont les rapports nécessaires des choses.* Sans doute, les lois sont des rapports entre les essences, ou, plus exactement, elles formulent ces rapports. Mais est-ce bien parce qu'elles sont rapports qu'elles sont des lois? Est-ce cette qualité d'être des rapports qui leur imprime leur caractère essentiel? Non, évidemment. Ce qui fait qu'elles sont des lois, c'est qu'elles sont des règles d'action, c'est qu'elles dirigent l'activité des êtres. Dire que les lois sont des rapports, c'est peut-être émettre une proposition vraie, mais ce n'est pas donner une définition. C'est à peu près comme si l'on disait, pour définir nos codes, que ce sont des phrases détachées, ou pour définir les bancs de cette salle où je vous parle, qu'ils sont du bois. Ces propositions sont vraies, mais elles ne font pas connaître la nature spéciale de l'objet défini ; elles ne sont donc pas des définitions. C'est le même reproche que l'on peut faire à la proposition de Montesquieu.

Il n'y a pas seulement là une inexactitude de langage; mais cette proposition cache un grand danger, qui est surtout à craindre de nos jours. On serait

tenté de croire, en effet, en présence de cette définition, que les lois, ces rapports nécessaires des choses, sont réellement la *cause efficiente* des phénomènes. Or, c'est aussi une tendance profondément regrettable chez un grand nombre de physiciens et de naturalistes de confondre la loi d'un phénomène avec sa cause. Pour eux, le monde est une évolution nécessaire d'un ensemble de forces qui ne sont autres que les lois mêmes de son existence; de telle sorte qu'il n'y a dans la nature, outre la matière, que des phénomènes et les lois, purement abstraites, causes de ces phénomènes. Cette doctrine déplorable est tout simplement une face du panthéisme, rattachée formellement au système général par Hégel lui-même, et elle mène tout droit au matérialisme le plus grossier. Il importe donc au plus haut point d'affirmer nettement que les lois ne sont rien de réel en dehors de l'esprit qui les conçoit, et qu'elles n'agissent pas sur le réel, qu'elles ne sont la cause de rien; qu'elles se bornent simplement à servir de direction à une *cause* véritable présupposée par elles, à une *cause intelligente*, dans l'intelligence de laquelle elles existent en tant que notions. Le monde ainsi remontera avec ses lois à son auteur, qui est Dieu; et à côté de cette cause première nous reconnaîtrons des causes secondes; nous reconnaîtrons que sous les lois physiologiques, sous les lois de la pensée, il y a une cause qui produit les phénomènes physiologiques, qui produit la pensée, et que cette cause, c'est l'être vivant, c'est l'être pensant.

Voilà les reproches que l'on peut faire à la fameuse définition de Montesquieu ; voilà les idées qu'elle confond, et qu'il importait de distinguer et de mettre en lumière.

La seconde définition que j'ai l'intention de discuter devant vous, est la définition que l'on donne le plus communément de la loi. La voici : « *Une loi*, dit-on, *est une règle d'action imposée par la volonté d'un supérieur légitime.* »

Evidemment, d'abord cette définition n'a pas la prétention d'embrasser les lois des êtres non libres. On ne peut pas le lui reprocher ; il faut seulement constater qu'elle ne prend pas le mot *loi* dans son sens le plus général.

En la restreignant aux lois des êtres libres, elle présente encore certains inconvénients et des dangers contre lesquels il importe de se prémunir.

D'abord le mot *règle* est une pure métaphore ; il laisse donc nécessairement dans le vague la nature intime de la loi ; il ne peut pas être donné pour une notion réellement scientifique. Nous avons cherché à déterminer exactement ce qu'il y a sous ce mot ; tant qu'on n'a pas fait ce travail, on ne peut pas dire qu'on ait réellement défini la loi.

En outre, la définition que nous critiquons ne peut s'appliquer à la *loi primitive* ou *naturelle*, même en ajoutant que le supérieur légitime dont elle émane est Dieu lui-même. Car alors elle impliquerait une pétition de principe : qu'est-ce, en effet, qu'un supérieur légitime? sinon celui qui puise son autorité

dans une loi. On ne peut donc démontrer cette autorité qu'en s'appuyant sur une loi préexistante; s'il faut ensuite pour appuyer cette loi un autre supérieur légitime, on remontera ainsi jusqu'à l'infini sans pouvoir jamais trouver un point de départ. On voit par là que l'autorité ne peut pas plus être le fondement de l'obligation morale que celui des vérités intellectuelles. Il est nécessaire de démontrer la force obligatoire de la loi naturelle en elle-même, sans se fonder sur une autorité extrinsèque. C'est ce que nous essaierons de faire bientôt. Une fois cette démonstration établie, on pourra alors démontrer par cette loi l'autorité d'un supérieur, et établir par là l'obligation de lui obéir; mais sans cette démonstration, toute autorité manquera nécessairement de base.

Enfin, la définition proposée donne prise à un autre reproche. Elle tendrait à faire croire que toutes les lois sont *arbitraires*. Si, en effet, la loi puise toute son autorité dans la volonté du supérieur, le caprice de celui-ci pourra établir telles règles qu'il lui plaira. Ce défaut est l'inverse de celui que nous avons reproché à la définition de Montesquieu, qui paraissait admettre que toutes les lois sont nécessaires de nécessité absolue. Si nous avons démontré qu'il en est qui ne sont pas nécessaires, il faut reconnaître aussi que certaines le sont, et pour Dieu lui-même. Il est bien évident que Dieu ne peut pas faire que 2 et 2 ne fassent pas 4; que l'adoration ne lui soit pas due par une créature intelligente, que le

meurtre ne soit pas un crime. Oui, il y a des principes absolus et éternels qui s'imposent non-seulement à l'intelligence, mais à la volonté de Dieu lui-même; et ces grands principes sont les fondements de toutes les sciences. C'est pour mettre en lumière cette grande vérité que Leibnitz a écrit cette belle parole : « *Deum esse omnis juris naturalis auctorem verissimum est, at non voluntate, sed ipsâ essentiâ suâ, quâ ratione etiam auctor est veritatis* » (*Observ. de principio juris*, § 13). Les principes de la morale ont pour base l'essence même de Dieu, comme les principes de l'ordre intellectuel, et Dieu même ne pourrait pas agir en dehors de ces principes. Il serait donc complétement inexact de dire qu'ils tirent leur autorité de sa volonté arbitraire; outre que cette volonté serait insuffisante en elle-même, comme nous l'avons montré plus haut, pour poser le premier principe du devoir. Ce que Dieu a pu faire, c'est de réaliser telle essence plutôt que telle autre, de la réaliser plus ou moins complétement, de déterminer certains modes d'action auxquelles elle pouvait être indifférente. C'est en cela qu'il a manifesté son libre arbitre; et les lois spéciales qui résultent de ces actes sont purement arbitraires. Mais Dieu n'a pas pu s'écarter dans son action créatrice des lois intrinsèques de l'Etre; cela répugne à son essence même.

A côté de ces critiques, nous devons cependant faire ressortir une idée vraie et utile qui est impliquée plutôt qu'exprimée par la même définition.

Cette idée, importante à mettre en lumière quand il s'agit de la loi de l'homme, c'est l'idée de *sanction*. Dieu, l'Etre suprême, est à la fois libre et indépendant; il est à lui-même sa loi. Mais l'homme, être créé, s'il est libre, est aussi dépendant; il dépend de son créateur, et Dieu ne pouvait pas vouloir le soustraire à cette dépendance. Or, cette dépendance se manifeste au milieu même de ses actes libres par les conséquences fâcheuses qu'il devra subir forcément s'il s'écarte de sa loi, tandis qu'il obtiendra des résultats heureux s'il la suit. Ces conséquences heureuses ou fâcheuses qu'entraîne l'accomplissement ou l'inaccomplissement de la loi, sont ce qu'on appelle la *sanction* de cette loi. Il résulte de ce que nous venons de dire, que la sanction, inutile pour les êtres non libres qui ne peuvent se dérober à la direction du Créateur, impossible pour l'Etre suprême, libre et indépendant, est au contraire essentielle à la notion de la loi d'un être libre, mais dépendant.

Si donc nous voulons donner une définition plus spéciale et en même temps complète de la loi des créatures libres, nous dirons : LA LOI D'UN ÊTRE LIBRE ET DÉPENDANT EST UNE NOTION SUIVANT LAQUELLE IL SE DIRIGE DANS SES ACTES, AVEC DES CONSÉQUENCES HEUREUSES OU FACHEUSES SELON QU'IL S'Y CONFORME OU S'EN ÉCARTE.

Nous avons étudié la loi objectivement; il nous reste à voir quel effet elle produit dans l'être qui en

est le sujet. Nous ne nous occupons, bien entendu, que de l'être libre, spécialement de l'homme.

Or, l'effet de la loi dans l'homme, c'est d'y produire le *devoir* ou l'*obligation morale*.

Ici, Messieurs, je devrai forcément me restreindre; je ne veux pas faire un cours de morale; je ne parle de la morale que pour arriver au Droit naturel. Je serai donc très-bref sur ce point; je me contenterai de présenter les principes essentiels et fondamentaux, en indiquant leur filiation, mais sans avoir la prétention de les démontrer complétement. Je vous renvoie, pour cette démonstration, à l'un des petits traités que Rosmini a placés en tête de sa Philosophie du Droit, au traité intitulé *Sistema morale*. Vous y trouverez avec plus de développements à peu près tout ce que je vais vous exposer.

Je définirai le *devoir : une nécessité hypothétique, qui nous contraint, sous peine d'être moralement mauvais, de conformer nos actes aux notions essentielles qui sont dans notre intelligence*, ou en d'autres termes *d'obéir à la loi*.

Je dis : *une nécessité hypothétique*. Il faut bien entendre ces mots qui déterminent la force obligatoire du devoir. Ce n'est point une nécessité physique, absolue, invincible, à laquelle nous ne puissions pas nous soustraire; sans cela nous cesserions d'être libres. C'est une *nécessité logique*, en ce sens que nous sommes placés forcément dans ce dilemme, ou bien obéir à la loi et être alors moralement bons, ou bien nous en écarter, et alors être moralement

mauvais. Ce qui est nécessaire, ce qui nous est imposé d'une manière absolue, c'est que nous ne puissions pas sortir de ce dilemme. Voilà dans quel sens on peut dire qu'il y a dans l'obligation une *nécessité morale*, ce que l'on exprime souvent au figuré par le mot *lien moral*. Si l'on croit avoir ainsi expliqué l'obligation, on se trompe fort; on a tout simplement mis une métaphore à la place du mot à définir, on n'a pas éclairci les idées. J'explique, au contraire, ce *lien*, en disant que notre volonté est enfermée dans le dilemme indiqué, et que dans chacun de ses termes la seconde partie est nécessairement entraînée par la première. Donc, supposé que nous voulions être moralement bons, il faudra nécessairement nous conformer à la loi; supposé que nous ne nous y conformions pas, nous serons nécessairement mauvais. *Nécessité hypothétique*, *nécessité logique*, *nécessité morale*, ces trois expressions sont synonymes au point de vue qui nous occupe.

Mais qu'est-ce que d'être moralement bon ou moralement mauvais? En quoi consiste ce bien et ce mal moral? Et d'où vient la nécessité qui nous impose l'un ou l'autre suivant que nous respectons ou que nous violons la loi?

Les essences des choses, et en elles leurs lois, sont connues *à priori* par notre intelligence à laquelle elles s'imposent d'une manière absolue. Nous ne pouvons pas nous empêcher de les affirmer théoriquement; cette affirmation théorique est nécessaire, invincible. Ainsi nous ne pouvons pas ne pas affirmer

que 2 et 2 font 4, que le meurtre est un crime. Nous pouvons pourtant nous refuser à reconnaître, à exprimer ces vérités, et en cela notre liberté influe sur notre jugement; c'est pour cela que la rhétorique, ayant pour objet d'obtenir l'acquiescement des hommes à une vérité, doit chercher non-seulement à convaincre l'esprit, mais encore à persuader la volonté. Nous pouvons aussi, et cela est encore plus fréquent, méconnaître dans nos actes les vérités connues objectivement. Nos actes renferment une affirmation pratique, qui peut être contraire à notre affirmation théorique. C'est ainsi que, voyant tomber une bourse de la poche d'un passant, nous jugeons nécessairement en nous-mêmes que nous l'approprier serait un vol et que le vol est un mal. Mais, si nous nous déterminons cependant à la prendre, notre acte implique évidemment cette affirmation contraire: ce vol est, dans la circonstance présente, *hic et nunc*, un bien pour nous. Il y a donc alors en nous deux affirmations qui se contredisent. Ceci posé, on voit très-facilement que le bien moral consiste dans la conformité de nos deux affirmations, théorique et pratique; de notre *connaissance théorique* et nécessaire de la loi avec notre *reconnaissance pratique*, qui est volontaire et libre. Notre acte est bon alors, parce qu'il est conforme à la Vérité objective. Le mal moral consiste, au contraire, dans la contradiction entre ces deux affirmations; il consiste à méconnaître pratiquement, par l'exercice de notre liberté, ce que nous connaissons théoriquement d'une manière néces-

saire. Notre acte est alors mauvais, parce qu'il est contraire à la Vérité objective.

On voit ainsi que le bien moral est la conformité de notre acte à la loi, que le mal moral consiste dans leur divergence. On comprend aussi par là quelle est cette nécessité logique qui nous rend moralement bons ou mauvais, suivant que nous suivons ou non la loi. C'est tout simplement le *principe d'identité* qui forme ainsi la base de l'ordre moral comme de l'ordre logique : *ce qui est, est ; une même chose ne peut à la fois être et n'être pas*, voilà le principe de toutes les affirmations de l'intelligence ; *une même chose ne peut à la fois être bonne dans l'ordre théorique et mauvaise dans l'ordre pratique* ou réciproquement, voilà le principe de tous les devoirs de morale.

Cette doctrine n'explique pas seulement la nature intime du devoir ; elle conduit aussi à connaître sa *sanction* naturelle et nécessaire.

En effet, l'accomplissement du devoir ou de la loi, c'est l'accord le plus complet entre nos deux facultés, l'intelligence et la volonté ; c'est l'ordre, c'est l'harmonie dans l'homme. Et cet accord, cet ordre, cette harmonie entraînent nécessairement un sentiment agréable, le sentiment du repos, du développement normal de tout notre être, en un mot le bonheur. L'homme juste avance sans cesse d'un pas ferme et sûr dans la connaissance de la Vérité éternelle et infinie, dont ne l'écarte jamais sa volonté toujours droite et ferme ; toutes les puissances de son activité

sont unies pour cette recherche sainte, but suprême de la vie; et elles puisent dans cette source féconde, où elles se plongent, une nouvelle vigueur qui décuple leurs forces, et qui assure à la personnalité humaine un pouvoir suprême en elle-même et hors d'elle. Par ce secours mutuel, toutes ses facultés actives arrivent harmonieusement au plus grand développement dont elles sont susceptibles; et, s'il est vrai que le bonheur soit pour l'homme dans l'accomplissement le plus entier de sa fin suprême, l'homme juste atteint le plus grand bonheur qui soit accordé à l'humanité dans cette vie. Ce bonheur recevra son épanouissement complet dans la vie future, où, voyant face à face la Vérité qui l'éclairera de sa splendeur triomphante, il goûtera sans fin la joie d'avoir su la deviner sous les nuages qui l'entouraient ici-bas, de l'avoir embrassée dans la plénitude de sa liberté, et de recevoir avec un amour devenu tout-puissant les ravissantes manifestations de ses mystères infinis.

Qu'est-ce, au contraire, que la violation du devoir? C'est la contradiction, l'antagonisme entre nos deux facultés suprêmes; c'est le désordre, la lutte intestine entre la Vérité qui s'impose objectivement à nous et l'affirmation pratique que nous lui opposons. Cette force suprême de la Vérité qui vient condamner à tout instant la volonté coupable, c'est la voix de la conscience, décrite par tous les moralistes, chantée par tous les poëtes; c'est le signe ineffaçable imprimé sur le front de Caïn; ce sont les Furies inexorables, poursuivant Oreste jusqu'aux confins du monde et

l'entourant sans trêve du fantôme de ses forfaits, jusqu'à ce que le repentir, c'est-à-dire la reconnaissance libre de la Vérité librement méconnue, vienne rétablir l'harmonie dans son âme et la paix dans son cœur. Mais si l'homme ne se repent pas ; s'il se laisse atteindre par la mort au sein de sa volonté coupable; lorsque sa liberté sera éteinte et qu'il se trouvera ainsi glacé éternellement dans sa négation pratique de la Vérité; lorsqu'en même temps cette Vérité se montrera à lui sans nuages avec sa force inéluctable; il se sentira dominé, envahi par elle, et il ne pourra pas, malgré ses efforts, la reconnaître. Plus elle l'inondera de ses clartés victorieuses, plus il lui opposera forcément, inévitablement sa dénégation acharnée, désespérée. Avez-vous jamais assisté, Messieurs, à la représentation de la grande œuvre de Mozart, le *Don Juan?* vous souvenez-vous de la scène finale où la statue du Commandeur, avec des accents terribles, ordonne au coupable de se repentir, et ne provoque que son refus audacieux? Don Juan ose placer sa main dans celle de la statue; il est aussitôt saisi par une force irrésistible, la voix retentit encore, elle redouble ses injonctions; mais le temps du repentir est passé ; convaincu de ses forfaits, n'ayant plus rien à espérer en ce monde et se débattant dans cette étreinte de marbre, il ne peut pourtant plus revenir au bien, il ne peut plus que répéter sans cesse ce formidable *non*, qui se trouve figé sur ses lèvres pour l'éternité. Voilà, Messieurs, tracée par un grand génie, mais bien faible

encore, l'image des supplices terribles du coupable dans l'autre vie. C'est ainsi que la lumière de la Vérité se transforme pour son âme même en un feu vengeur. Le feu dissout tous les éléments des corps; de même cette lutte intestine dissoudra toutes les puissances de son âme en les opposant les unes aux autres. Mais l'âme est simple, elle ne peut pas être anéantie; aussi, déchirée sans cesse, sentant perpétuellement toutes ses forces se détruire mutuellement, elle n'en vivra pas moins pour son supplice d'une vie qui sera une mort continuelle.

Vous le voyez, Messieurs, nous tirons de la notion même du devoir sa sanction principale et essentielle. Une autre idée vient encore solliciter des peines ou des récompenses pour l'homme coupable ou vertueux. C'est l'idée du *mérite* et du *démérite*. L'homme juste doit bien souvent, pour accomplir la loi, sacrifier un bien dont il était appelé à jouir par sa nature; il s'en prive volontairement; une compensation lui est due : voilà le *mérite*. L'homme coupable s'est donné souvent, en violant la loi, une jouissance pour laquelle il n'était pas fait; il doit payer une compensation par une souffrance à laquelle il n'était pas destiné par sa nature : voilà le *démérite*. Donc, aux douleurs ou aux joies qui naissent naturellement dans cette vie ou dans l'autre de la violation ou de l'accomplissement du devoir, doivent se joindre encore des peines ou des récompenses, adaptées spécialement aux jouissances que l'homme s'est données injustement, ou dont il s'est privé pour l'exercice de la

vertu. La Justice éternelle ne saurait manquer de les réserver aussi pour l'humanité dans les trésors insondables de sa rigueur ou de sa miséricorde.

Ces idées, Messieurs, demanderaient un développement beaucoup plus considérable. Mais il faut nous borner ; ce que je vous ai dit suffira, je crois, pour vous donner une notion exacte et précise des bases de la morale, et nous permettre d'entrer immédiatement dans le domaine du Droit naturel qui doit faire l'objet principal de nos études.

CHAPITRE II.

DISTINCTION DU DROIT ET DE LA MORALE.

MESSIEURS, 3e Leçon.

Nous avons étudié la *Loi naturelle*, gravée par Dieu au fond de nos âmes, c'est-à-dire sans métaphore, s'imposant à notre intelligence comme une notion nécessaire dérivée de la nature même des choses. Nous avons vu aussi ses *sanctions naturelles*, qui sont surtout intérieures pendant cette vie, et qui résultent de l'opposition, du déchirement entre les diverses facultés de l'âme coupable. Nous avons suivi ces sanctions dans la vie future, où elles prennent une puissance terrible, et où d'autres peines peuvent encore être appliquées par la justice souveraine de Dieu.

On place ordinairement en face de cette loi naturelle la *Loi positive*, formulée extérieurement par un législateur, et armée de *sanctions* extérieures, le plus souvent matérielles, prononcées pour cette vie seulement par les représentants de la société civile. On reconnaît aussi que la seconde de ces lois doit se conformer à la première, y puiser ses préceptes, et pour en assurer le respect ici-bas fortifier,

par les sanctions dont elle dispose, les sanctions purement internes de la loi naturelle.

Mais nous devons nous demander s'il n'y a rien logiquement entre ces deux lois, si la loi naturelle doit passer tout entière dans la loi positive et voir tous ses préceptes sanctionnés par elle; ou bien s'il n'y a point au contraire une distinction à faire parmi ces devoirs; les uns étant seuls susceptibles d'être sanctionnés par une contrainte extérieure, tandis que les autres y répugneraient par leur nature même? Nous devons nous poser cette question; car si cette distinction est vraie, nous aurons ainsi délimité et restreint le champ du *Droit naturel*, que nous avons défini au début de ces leçons : l'*ensemble des règles qui, aux yeux de la raison, doivent être sanctionnées par une contrainte extérieure.* La science de la *Loi naturelle*, qui est la *Morale*, ne sera donc pas alors dans son entier l'objet du *Droit naturel;* le Droit naturel ne sera qu'une partie, une branche de la Morale.

Outre le besoin que nous avons de préciser exactement le sujet de nos études, cette distinction, si elle se vérifie, aura de plus une importance très-grande pour déterminer l'étendue du pouvoir législatif de la société civile. Celle-ci ne saurait, en effet, avoir plus de droits que la somme des individus qui la composent; et par conséquent elle ne peut imposer par la force l'accomplissement des devoirs qui par leur nature répugnent à l'emploi de la contrainte. La société, ai-je dit, ne peut avoir plus de droits

que la somme des individus qui la composent; cette proposition sera facile à établir : d'où en effet la société tirerait-elle des droits plus étendus? Mais nous démontrerons plus tard ce principe d'une manière plus complète, et nous répondrons aux objections qu'il peut soulever. Bornons-nous pour le moment à constater que la distinction précise du Droit naturel et de la Morale est le seul moyen d'échapper à la tyrannie la plus absolue, qui pourrait être exercée sur les consciences au nom de la société civile.

Parcourons donc les diverses classes des devoirs moraux, et recherchons ceux qui peuvent se prêter à une coercition extérieure.

La grande division est celle des devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers les autres hommes.

Que l'accomplissement des devoirs envers Dieu ne puisse être exigé directement par la contrainte, c'est ce que tout le monde reconnaît. On a pu quelquefois vouloir réprimer la violation de ces devoirs comme portant atteinte au respect que les autres hommes peuvent réclamer pour leurs convictions religieuses et leur liberté de conscience. Mais des hommes ne peuvent pas avoir la prétention de prendre directement en main la cause du Créateur pour faire respecter les devoirs qui lui sont dus. Quel droit auraient-ils de se faire ainsi les organes de la Divinité? Et puis ne serait-ce pas l'atteinte la plus grave et la plus directe contre la liberté religieuse?

Pour les devoirs de l'homme envers soi-même, on peut dire la même chose. On n'a jamais songé à en obtenir une exécution forcée. C'est pour l'homme une affaire à régler entre lui et sa conscience, entre sa conscience et Dieu. Mais tant qu'il ne sort pas de la sphère de sa personnalité, tant qu'il ne fait de mal qu'à lui-même, personne n'a le droit de lui imposer une conduite différente.

Restent les devoirs envers les autres hommes. Il faut ici faire une sous-distinction. Tous les traités de morale, en effet, les séparent en *devoirs de charité ou de bienfaisance* et *devoirs de justice* : les premiers consistant à faire du bien à nos semblables; les seconds consistant à ne pas leur faire de mal. Des devoirs de la première classe sont, par exemple, l'obligation de faire l'aumône, d'être reconnaissant envers un bienfaiteur; d'avertir, de secourir autrui en cas de danger, de protéger la faiblesse contre les abus de la force, de chercher à donner l'instruction aux ignorants, etc. Au contraire, dans la seconde classe rentreraient le respect pour la vie de nos semblables, pour leur moralité, pour leurs propriétés; et encore le devoir de payer ce que nous leur devons; car ne pas acquitter nos dettes, c'est certainement nous approprier la chose d'autrui et par conséquent faire du mal à nos semblables et non pas seulement nous abstenir de leur faire du bien.

Or, en présence de cette classification des devoirs, le sens commun, la conscience publique indiquent bien clairement que ceux de la seconde catégorie

peuvent seuls justifier l'emploi de la force pour amener leur exécution. Jamais on ne regardera comme exerçant un droit celui qui réclame par la force l'accomplissement d'un devoir de bienfaisance. Vous savez tous comment on appelle celui qui vous demande l'aumône en vous mettant le poing sur la gorge. On l'appelle tout simplement un voleur de grand chemin ; quelle que soit d'ailleurs votre richesse, quelle que soit votre obligation de dispenser une part de votre superflu à ceux qui n'ont rien. Si c'est un avare qui a été dépouillé, la voix publique pourra dire qu'au fond il a bien mérité son sort, mais elle n'en poursuivra pas moins l'aggresseur comme le violateur du droit d'autrui. Au contraire, tout le monde approuvera celui qui repoussera une injustice par la force dont il peut disposer ; ce droit est consacré par tous les peuples sous le nom de *droit de légitime défense*. Personne ne songera à blâmer le créancier qui emploiera des moyens de contrainte pour forcer son débiteur récalcitrant à payer ce qu'il lui doit.

Je me contente pour le moment de cette démonstration tirée du sens commun. Nous aurons plus tard, quand nous poserons le principe du Droit, à éclairer encore, et à approfondir cette distinction ; nous prendrons surtout à cœur de la justifier rationnellement, pour ne laisser aucun doute sur sa légitimité.

Il résulte des observations précédentes qu'aux seuls devoirs de justice correspond réellement un

droit ; aussi les appelle-t-on seuls des *devoirs juridiques*. Au contraire, aucun droit ne correspond aux devoirs de charité : j'ai bien l'obligation de faire l'aumône, mais personne n'a le droit de m'y contraindre. Aussi ces devoirs gardent-ils la dénomination de *devoirs purement moraux*.

Résumant donc toute cette recherche que nous avons faite parmi les devoirs, nous dirons qu'il y en a trois grandes classes : 1° les devoirs purement moraux ; 2° les devoirs juridiques naturels ; 3° les devoirs juridiques positifs. Les seconds font seuls l'objet du Droit naturel, et les troisièmes du Droit positif. Mais tous font partie de la science de la Morale, prise dans sa plus vaste étendue, car les devoirs pour devenir juridiques ne perdent pas leur caractère obligatoire dans la conscience, et ce caractère, ils le conservent encore lorsqu'ils sont sanctionnés par une législation positive.

1° *Les devoirs purement moraux* comprennent les devoirs envers Dieu et envers nous-mêmes sans aucune distinction ; et, parmi nos devoirs envers nos semblables, les devoirs de charité. Ils ne peuvent donner lieu, comme nous l'avons dit, qu'à une sanction purement immatérielle et intérieure, souvent remise à la vie future.

2° *Les devoirs juridiques naturels* sont, parmi nos devoirs envers le prochain, les seuls devoirs de justice. Outre la sanction morale dont nous venons de parler, ils sont susceptibles d'une sanction extérieure qui consiste dans l'emploi de la force par la

partie lésée pour faire respecter son droit. Cela se traduit par le droit de la guerre entre les nations qui sont restées entre elles dans cet état purement naturel. Cette sanction est sans doute incomplète et imparfaite, car celui qui a le droit pour lui n'est pas toujours le plus fort. Cette imperfection appelle nécessairement une organisation plus efficace qui ne se trouvera que dans la société civile. Mais pourtant cette sanction a bien encore sa réalité et son efficacité.

3° *Les devoirs juridiques positifs* sont ceux des devoirs juridiques naturels qui ont été en fait réglementés et sanctionnés par un législateur. Leur exécution est alors garantie par une sanction extérieure aussi complète que possible ; celle-ci consiste dans la faculté pour celui dont le droit a été violé de mettre en mouvement la force publique pour se faire rendre justice. Alors, par l'effet de la création de cette force publique destinée à faire respecter les droits, se trouve absorbée et supprimée la sanction individuelle qui les garantissait dans l'état de nature ; car l'emploi individuel de la force troublerait l'ordre social, et n'aurait aucun avantage pour celui qui l'emploierait, puisqu'il peut arriver au même résultat en s'adressant aux autorités établies. Tel est le rôle important, l'utilité incontestable de la société civile. Ce sont ces avantages qui ont partout provoqué la formation de toutes ces sociétés grandes ou petites qu'on appelle les *nations*.

Cette distinction si nette et si précise entre les de-

voirs juridiques et les devoirs purement moraux, me paraît, Messieurs, devoir être le point de départ nécessaire de toute la doctrine du Droit naturel. Malheureusement elle n'a pas été admise par la plupart des auteurs qui ont écrit sur cette science. Et pourtant, il y a déjà un siècle et demi que ces principes ont été posés très-exactement par Thomasius (1655-1728) dans ses *Fundamenta juris naturæ et gentium* (1705). Il appelle les obligations juridiques des *obligations parfaites*, et les obligations purement morales des *obligations imparfaites :* voulant indiquer par là que la sanction des premières est beaucoup plus complète que celle des secondes. Cette nomenclature a été admise par Pothier, comme nous aurons occasion de le montrer tout à l'heure. J'éviterai pourtant, en général, de m'en servir; je trouve en effet à ces mots un grave inconvénient; c'est qu'ils sont amphibologiques, et peuvent facilement tromper au premier abord. On croirait en effet bien aisément, si l'on n'était pas prévenu, que les obligations parfaites sont celles dont l'accomplissement exige une plus grande perfection morale dans l'agent, et les obligations imparfaites, celles qui en exigent une moindre. Et l'on serait par là amené à penser que les premières comprennent les obligations morales et les secondes les obligations juridiques. On serait donc ainsi porté à retourner les termes de la distinction et à appliquer les mots en sens inverse des idées de l'auteur. Je trouve beaucoup plus simple de dire *obligations morales* et *obligations*

juridiques, d'autant que ces termes mêmes se réfèrent directement à la distinction de la *morale* et *du droit*.

Thomasius, qui eut le mérite de poser cette distinction, ne sut malheureusement pas en tirer parti dans la suite de son travail, et montrer comment elle inspire et vivifie toute la science du Droit naturel. Il ne sut pas non plus établir assez clairement et démontrer d'une manière irréfragable les fondements de sa doctrine. Aussi n'a-t-il été suivi que par quelques esprits, et a-t-il été abandonné par la plupart des auteurs.

On faisait à son système plusieurs objections qui ne me semblent nullement péremptoires, comme vous allez en juger vous-mêmes.

D'abord le motif et les raisons de sa distinction n'étaient pas suffisamment établis. Pourquoi les devoirs de charité ne permettent-ils pas l'emploi de la force? Pourquoi les devoirs de justice le permettent-ils? C'est ce que Thomasius avait négligé de rechercher et d'expliquer. — Je crois, Messieurs, que sur ce point on aurait pu répondre que la lumière du sens commun suffisait; et je vous ai fait voir par des exemples palpables que la conscience publique ne pouvait pas s'y tromper. Du reste, cette objection, qui pouvait être faite à l'auteur, ne devait pas s'adresser à la doctrine; il nous sera facile en effet, lorsque nous nous occuperons, au chapitre suivant, du principe du Droit, d'établir sur une démonstration parfaitement rationnelle et rigoureuse les bases de cette distinction féconde.

Un autre reproche, qui a enlevé beaucoup de partisans à Thomasius, c'est que les formules dont il s'était servi rendaient assez improprement sa pensée. Au lieu de dire que les devoirs moraux consistent à faire du bien à une personne humaine, et les devoirs juridiques à ne pas lui causer un mal immérité, il caractérisait les premiers par cette formule : *Fais à autrui ce que tu voudrais que l'on te fît;* et les seconds par cette autre formule : *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fît à toi-même.* Il avait ainsi l'avantage de rappeler des idées parfaitement connues, et qui, en général, faisaient mieux saisir sa pensée. Mais ces formules, exactes dans la majorité des cas, pouvaient se trouver fausses dans certaines hypothèses, et on les combattait en citant ces exemples. Un créancier qui poursuit son débiteur fait à ce débiteur une chose qu'il aimerait mieux qu'on ne lui fît pas à lui-même, et par conséquent il viole, disait-on, le second précepte cité plus haut. Pourtant il était impossible de soutenir qu'il n'exerçait pas un droit. — Vous voyez que cette objection s'adressait uniquement à l'auteur et aux formules employées par lui, et non réellement au fond de la doctrine même, telle que nous l'avons formulée : car le créancier ne fait aucun mal, aucun tort au débiteur, puisqu'il tend seulement à reprendre dans le patrimoine de celui-ci une valeur qui ne devrait pas s'y trouver.

Enfin cette doctrine ne s'applique pas très-facilement aux obligations de faire, surtout à celles con-

tractées à titre gratuit. Une personne a promis de travailler gratuitement pour moi; si elle n'exécute pas son obligation, il semble qu'elle s'abstiendra de me faire du bien, et qu'elle ne me fera pas du mal; et pourtant on ne peut nier que cette obligation ne soit considérée par toutes les législations comme une obligation juridique. — Il est facile de répondre qu'au moment de la promesse, le débiteur a certainement fait un acte de libéralité, auquel il n'était pas obligé juridiquement (peut-être n'y était-il pas même obligé moralement). Mais une fois cette promesse faite et acceptée, il y a dès lors un certain avantage, un certain bien qui est entré dans le patrimoine du créancier. Le priver de cet avantage, c'est lui faire du tort, c'est lui causer un mal aussi positif que si on lui enlevait un objet matériel. Voilà comment se résout cette difficulté apparente.

On voit par là que la doctrine de Thomasius ne devait pas être repoussée comme elle l'a été, et vous comprendrez au contraire, par la suite de ces leçons, qu'elle est d'une grande fécondité pour tout l'ensemble de la Philosophie du Droit.

Il serait intéressant d'examiner ici les autres systèmes qui ont été proposés pour la distinction du Droit et de la Morale. Mais cette question se mêle intimement à celle du principe du Droit que nous devons étudier au chapitre troisième. Il sera plus convenable de renvoyer à ce chapitre l'examen des principales opinions qui ont été soutenues sur ces deux questions.

Je veux seulement, avant de quitter cette matière, vous montrer la doctrine que je vous ai enseignée dans l'auteur le plus universellement admiré parmi les écrivains relatifs au droit positif français, dans Pothier, qui résume toute notre ancienne jurisprudence, et qui a été le guide des rédacteurs de nos codes.

Pothier s'exprime ainsi au n° 1^er^, de son *Traité des obligations :* « Le terme obligation a deux signi-
» fications. — Dans une signification étendue, *lato*
» *sensu*, il est synonyme du terme *devoir*, et il com-
» prend les *obligations imparfaites*, aussi bien que
» les *obligations parfaites*. — On appelle *obligations*
» *imparfaites* les obligations dont nous ne sommes
» comptables qu'à Dieu, et qui ne donnent aucun
» droit à personne d'en exiger l'accomplissement :
» tels sont les devoirs de charité, de reconnaissance;
» telle est, par exemple, l'obligation de faire l'au-
» mône de son superflu. Cette obligation est une vé-
» ritable obligation, et un riche pèche très-griève-
» ment lorsqu'il manque à l'accomplir. Mais c'est
» une obligation imparfaite parce qu'il n'en est
» comptable qu'à Dieu seul : lorsqu'il s'acquitte de
» cette obligation, le pauvre à qui il fait l'aumône
» ne la reçoit pas comme une dette, mais comme un
» pur bienfait. Il en est de même des devoirs de
» reconnaissance : celui qui a reçu quelque bien-
» fait signalé est obligé de rendre à son bienfaiteur
» tous les services dont il est capable, lorsqu'il en
» trouve l'occasion ; il pèche et il se déshonore

» quand il y manque : mais son bienfaiteur n'a
» aucun droit d'exiger de lui ces services; et lors-
» qu'il les lui rend, ce bienfaiteur reçoit de lui à son
» tour un véritable bienfait. Si mon bienfaiteur
» avait le droit d'exiger de moi que je lui rendisse
» dans la même occasion les mêmes services qu'il
» m'a rendus, ce ne serait plus un bienfait que j'au-
» rais reçu de lui, ce serait un vrai commerce ; et
» les services que je lui rendrais ne seraient plus de
» ma part une *reconnaissance*, la reconnaissance
» étant essentiellement volontaire. — Le terme
» d'*obligation*, dans un sens plus propre et moins
» étendu, ne comprend que les *obligations parfai-*
» *tes*, qu'on appelle aussi *engagements personnels*,
» qui donnent à celui envers qui nous les avons
» contractés le droit d'en exiger de nous l'accom-
» plissement ; et c'est de ces sortes d'obligations
» qu'il s'agit dans ce traité. »

Ces paroles empreintes d'une morale si pure et, pour ainsi dire, si naïve, résument admirablement la doctrine que j'ai essayé d'établir dans ce chapitre (1).

(1) V. aussi au nº 197 du même *Traité des Obligations*. — Je retrouve encore la même doctrine sous une autre forme, un peu moins exacte suivant moi, dans les savants annotateurs de Zachariæ, MM. Aubry et Rau : *Cours de Droit civil français*, § 1er, note 1.

CHAPITRE III.

PRINCIPE DU DROIT.

Définition des droits. — Principe de leur limitation. — Examen des systèmes.

Je me propose, Messieurs, de vous démontrer que le fondement du Droit est l'*inviolabilité de la personne humaine*.

Nous devons d'abord définir ce que c'est que la personne. UNE PERSONNE, c'est l'*homme considéré comme sujet des devoirs ou des droits ;* c'est en quelque sorte l'homme moral ; c'est l'homme dans ses rapports avec sa *loi*. Et de même que sa loi est une notion suivant laquelle il se *dirige* dans ses actes, de même le principe de sa *personnalité* c'est le *pouvoir directeur* que la partie la plus élevée de l'âme exerce sur ses facultés inférieures.

On peut distinguer en effet dans l'âme humaine, au point de vue de la moralité, deux classes de facultés bien distinctes, que l'on sépare en opposant la *nature* et la *personne* : la *nature*, c'est-à-dire l'ensemble des facultés inférieures, qui ne suffiraient pas pour faire de l'homme un être moral ; et la *personne*, c'est-à-dire la puissance directrice et dominatrice par excellence qui soumet à son empire toutes

les facultés inférieures et les met en œuvre sous les lumières de la loi morale. Cette distinction, Messieurs, est vulgaire dans l'étude de la théologie morale; il est bon de la transporter dans la science du Droit, car elle fait voir profondément dans l'essence de l'âme humaine, et elle présente une grande commodité pour formuler les faits complexes que l'on y observe au point de vue qui nous occupe.

Il est important de bien comprendre cette distinction et de pénétrer plus avant dans sa profonde réalité.

L'homme, Messieurs, est essentiellement actif. Son âme est un faisceau de forces, d'activités, ou plutôt une force simple, une activité simple se manifestant de mille manières différentes.

Or, son action se produit suivant deux modes principaux et bien distincts l'un de l'autre. Elle se produit sous forme d'*activité spontanée* irréfléchie, involontaire, instinctive; c'est ce que nous appellerons la NATURE. Elle se produit aussi sous forme d'*activité volontaire*, réfléchie et libre; c'est ce que nous appellerons la PERSONNE.

L'activité spontanée ou involontaire de l'homme passe souvent inaperçue dans les analyses de l'âme humaine; on la fond, on la laisse absorber dans l'activité volontaire qui forme le caractère saillant de l'homme, ou bien on en range les manifestations sous l'étiquette (si je puis parler ainsi) d'une autre faculté, la sensibilité. Il est pourtant facile de constater et de faire voir par des exemples, combien de

forces, d'activités secrètes agissent en nous sans notre volonté, et bien souvent à notre insu. Sans parler des diverses forces de notre corps, nous trouvons des mouvements de l'âme, dont quelques-uns se rapportent au corps (sans pour cela être corporels), comme la recherche instinctive de la nourriture, comme la recherche des plaisirs de la vue ou de l'ouïe. Beaucoup d'autres mouvements spontanés de l'âme sont tout à fait immatériels, n'ont aucun rapport avec la matière, comme l'amour de l'estime ou de la gloire qui nous pousse à faire ce qui nous attirera de la louange; la curiosité qui nous fait chercher à connaître; l'esprit d'imitation par lequel nous reproduisons instinctivement ce que nous voyons faire devant nous; enfin le désir de sociabilité, qui nous mène à rechercher les plaisirs purement intellectuels de la société de nos semblables. Tous ces mouvements, ces désirs, ces instincts, sont bien des manifestations certaines de notre activité propre; ce sont des forces intérieures qui nous entraînent sans notre volonté. C'est à grand tort, selon moi, qu'on les classe habituellement dans la sensibilité, c'est-à-dire dans la partie purement passive de l'âme. Le langage vulgaire a pu donner ouverture à cette confusion, car il les appelle des *passions*. Mais, je vous le demande, Messieurs, si ces passions sont une pure passiveté, si elles ne sont pas des forces vivantes, et agissant très-réellement en nous, pourquoi donc est-il si difficile de leur résister? Pourquoi faut-il souvent que notre volonté rassem-

ble toute sa puissance pour combattre leur emportement? Non; nous ne saurions en douter; elles appartiennent bien à la partie active de l'âme. Seulement ce sont des activités involontaires, dont l'âme n'est pas la cause première, dans lesquelles elle ne joue que le rôle de cause seconde. Elles correspondent simplement aux instincts des animaux, et nous sont génériquement communes avec eux, quoique, bien entendu, leurs objets spéciaux soient très-différents. Elles nous poussent sans nous et malgré nous; mais ce qui distingue l'homme, et ce qui fait sa noblesse, c'est qu'il peut résister à cette impulsion, c'est qu'il peut les contenir et les diriger par la force souveraine de sa *volonté personnelle*.

Nos trois facultés, sensibilité, intelligence et activité, outre leurs manifestations inférieures qui nous sont plus ou moins communes avec les animaux, ont une partie toute nouvelle et supérieure par laquelle elles touchent à l'Etre infini et établissent un commerce sublime avec lui. Grâce à cette partie supérieure de ses facultés, l'homme connaît l'Infini comme *Vrai* par l'intelligence; il le goûte comme *Beau* par la sensibilité; il le veut comme *Bien* par son activité. Et de la sorte sa volonté, élevée à l'état de liberté, terminant et résumant les évolutions de ces facultés supérieures, adhère sciemment et librement à l'Etre infini, connu comme tel, et aux lois qu'elle découvre au fond de son essence même. Ayant alors la vue claire de ces lois et de leur source, elle les réalise, en elle et hors d'elle, non plus aveu-

glément et par une force instinctive, mais avec une pleine conscience, en sachant qu'elles émanent de l'Etre infini et nécessaire. Cette activité suprême puise dans l'excellence même de son objet, dans son commerce incessant avec l'Infini, une force dominatrice et prépondérante, un empire souverain sur toutes les autres forces et activités de l'âme humaine. Et la *personnalité* se trouve créée dans l'homme.

Telle est, Messieurs, la grandeur morale de la *personne humaine;* tels sont ses rapports avec la *nature*. On éclaire souvent cette distinction par la comparaison suivante : la nature est comme un cheval fougueux monté et dirigé par un cavalier habile, la personne. Celle-ci tient entre ses mains les rênes de la nature, elle peut laisser un libre cours à ses forces, à ses activités spontanées ; elle peut aussi les retenir ou leur imprimer une direction différente. Il lui arrivera peut-être quelquefois de faillir, de se laisser entraîner ; mais elle a en elle la force nécessaire pour triompher, et quand elle le voudra sérieusement, quand elle ne se laissera pas affaiblir ou surprendre par sa négligence, elle pourra toujours l'emporter. — C'est encore dans le même sens que Xavier de Maistre distingue en nous l'*âme* et la *bête*. — Enfin j'aime toujours à rappeler sur ce sujet la belle allégorie du Phèdre de Platon : L'âme est montée sur un char attelé de deux coursiers : l'un blanc, aux formes gracieuses, est calme et sage; il obéit facilement à la direction qu'on lui donne, il suit de

lui-même toujours la bonne voie ; il représente les instincts généreux de notre nature; l'autre noir, aux muscles puissants, est ardent et impétueux ; il est toujours prêt à se jeter hors du chemin, il ronge son frein et lutte sans cesse contre le bras qui le dompte; il est l'image des passions mauvaises. L'âme, une belle femme aux ailes déployées, tient les rênes du char; elle se sert habilement du coursier blanc pour corriger les écarts du cheval noir ; elle porte haute et ferme la main qui le retient. L'œil plongé dans les profondeurs des cieux, elle se nourrit de la contemplation des essences, dont la vue centuple ses forces, et fait pousser ses ailes; et, devenue maîtresse souveraine de tous les mouvements de son attelage, elle s'avance d'un pas ferme et sûr à travers les orages de cette vie, jusqu'au moment où, les temps étant accomplis, elle entre sans effort, et comme de plain-pied, par les portes d'or des parvis éternels.

Par cette dignité suprême de la liberté et de la personnalité, Dieu a associé l'homme à son œuvre dans le monde. Il n'a pas voulu réaliser seul son plan divin par sa toute-puissance, il a voulu avoir l'homme pour collaborateur libre et intelligent, il l'a appelé à exécuter une partie de ce plan par l'accomplissement des lois éternelles qu'il a révélées à son esprit, et qui lui montrent dans son ensemble ou dans ses détails le but à atteindre. L'homme collabore à l'œuvre de Dieu, d'abord en lui-même par le développement normal de toutes ses facultés, et sa marche incessante vers le perfectionnement de son

être; par la connaissance du Vrai, par l'amour et la pratique du bien, et par la conquête de sa propre béatitude, qui est sa *fin* dernière et le prix de ses efforts. Il réalise encore le plan divin hors de lui-même en travaillant de toutes ses forces à aider les autres hommes dans l'obtention de leur propre fin.

Telle est la grande et noble mission de l'homme en ce monde; c'est à ce titre, et uniquement à ce titre, que tous les développements de son activité sont profondément respectables; c'est de là que nous allons voir découler l'inviolabilité de tous ses droits.

La personne, pour atteindre sa fin et pour travailler à celle des êtres qui l'entourent, emploie toutes les forces, qui lui sont soumises, soit naturellement, soit par les extensions que son activité a pu prendre. Ainsi elle met en œuvre d'abord toutes les puissances de sa nature immatérielle, toutes les facultés de l'âme, qu'elle développe et cultive pour leur donner leur plus grande énergie; puis toutes les forces du corps; et enfin, sortant de l'homme, elle étend, par l'intermédiaire de son corps, son pouvoir sur les êtres extérieurs; elle dompte leurs forces, elle se les approprie, elle les fait servir à la satisfaction de ses besoins matériels ou immatériels, et au développement intellectuel et moral de l'humanité. Telle est la profonde harmonie du plan divin; l'homme doit collaborer à la réalisation de ce plan, et c'est parce qu'il le doit et pour qu'il puisse le faire, que Dieu a fait de lui le roi de la création et lui a donné tout pouvoir sur la nature extérieure.

Mais cette extension progressive du domaine de la personne a une limite naturelle : l'homme peut disposer de tout ce qui l'entoure, mais il ne saurait avoir un pareil droit de disposition sur les autres personnes humaines. C'est au moment où il les rencontre, qu'il doit s'arrêter dans ses conquêtes, c'est à ce moment que nous allons voir naître le Droit. — Par cela seul que les autres personnes sont associées comme lui à l'œuvre divine, par cela seul qu'elles sont appelées aussi à réaliser *librement leur fin*, connue par leur intelligence dans son commerce avec l'être infini, l'homme doit s'arrêter en leur présence; ce respect auquel il a droit lui-même en vertu de la dignité de sa propre nature, il doit nécessairement le leur accorder, et s'abstenir de toute invasion dans leur domaine. Il doit les respecter, non-seulement en elles-mêmes, mais encore dans leur pouvoir sur leur nature, sur leur corps, sur tous les différents moyens extérieurs, dont elles se sont rendues maîtresses pour les employer à l'obtention de leur fin, à la conquête de la *vertu*, le bien moral ou absolu, et du *bonheur*, leur bien subjectif, qui est la suite du premier. — Ainsi se trouve établi, dans les rapports entre les hommes, le grand principe de l'*inviolabilité de la personne;* ainsi, à côté du *devoir* pour tout homme d'employer tous les moyens qu'il a en sa puissance pour son perfectionnement et celui d'autrui, se pose le *droit* de ne pas être entravé dans l'usage de ces moyens.

En effet, si quelqu'un attente à la personne, si l'on

essaie d'entraver sa libre marche vers sa fin, ou son action sur les objets qu'elle emploie comme instruments pour y parvenir, la personne réagit naturellement contre cette invasion étrangère. Comme elle est essentiellement une force ayant à sa disposition d'autres forces, elle oppose énergie contre énergie, force contre force pour repousser cette agression. Et cela est légitime : d'une manière générale, c'est la loi de toute force de réagir contre une action étrangère, c'est même l'essence de la force; spécialement au point de vue moral, c'est l'application du principe universel du *Droit de légitime défense*. En employant ainsi la force contre les agressions dont elle est l'objet, la personne ne viole pas la loi morale; bien au contraire elle agit avec son approbation et sous son inspiration. S'il est en effet de l'essence de l'homme d'atteindre sa fin librement et par sa propre initiative; si c'est là ce que Dieu a voulu en le créant, l'acte, par lequel l'homme défend sa liberté et les moyens qu'elle emploie, est éminemment conforme à l'essence même des choses, à la loi morale objective et éternelle.

Ainsi se légitime complétement, aux yeux de la loi morale, l'emploi de la force par la personne pour repousser toute agression, toute tentative d'entraver sa libre marche vers sa fin, la vertu et le bonheur. Donc, tout devoir qui consistera à s'abstenir de pareilles agressions sera un devoir susceptible de sanction extérieure, sera, suivant notre définition, un *devoir juridique*. Réciproquement, ce devoir juri-

dique se résumera dans cette formule, qui sera par là même le PRINCIPE DU DROIT : *ne pas faire un mal immérité à une personne humaine.*

Je dis un *mal immérité;* cette restriction est nécessaire, car on ne peut pas admettre que la personne soit à l'abri des conséquences fâcheuses de ses actes coupables. Mais remarquez que je me suis bien gardé de dire un *mal injuste,* et méfiez-vous vous-mêmes de cette formule. Elle serait en effet une pétition de principe et n'éclaircirait rien, puisqu'un mal injuste est un mal qu'on n'a pas le droit d'imposer, et que la question est précisément de savoir si l'on a le droit d'imposer quelquefois un mal à une personne et dans quelle mesure. Cette mesure nous est donnée au contraire par notre définition ; elle est fondée sur la notion du *démérite* que nous avons établie indépendamment de toute idée du Droit. Il n'y a donc dans la définition que des termes parfaitement connus et intelligibles; et l'idée m'en paraît aussi claire que possible.

Le raisonnement que je viens de vous exposer est évidemment inapplicable aux devoirs que nous avons appelés *purement moraux.* Que l'homme repousse par la force, la force dont il est victime, cela se conçoit ; mais de quel droit emploierait-il ainsi la violence pour contraindre un autre à accomplir ses devoirs envers lui-même ou envers Dieu, puisqu'il ne souffre en rien de leur inaccomplissement? Cet homme pourra-t-il me forcer à pratiquer même vis-à-vis de lui des *devoirs de charité* ou de *bienfaisance?*

Il peut sans doute souffrir de leur inexécution ; mais cette douleur, ce mal dont il souffre, est-ce moi qui en suis la cause positive? Non évidemment. Je m'abstiens sans doute de lui faire du bien, de porter remède à ses maux; mais je ne lui fais pas de mal, je n'entre pas violemment dans la sphère de son activité. Je puis donc être coupable dans mon abstention ; mais il n'a pas lieu d'invoquer ce principe, que l'on peut repousser la force par la force. Bien au contraire, s'il voulait employer la contrainte pour me déterminer à accomplir mon devoir envers lui, c'est lui qui entrerait dans ma sphère d'action, qui limiterait ma liberté, qui m'enlèverait la disposition souveraine des moyens que j'ai en main et que je puis employer à mon gré pour la satisfaction de mes besoins et de ceux d'autrui. Vous le voyez donc, Messieurs, l'inviolabilité de la personne humaine qui légitime l'emploi de la force dans la réclamation des devoirs juridiques, en interdit au contraire formellement l'usage pour l'exécution des devoirs purement moraux. Par là se trouve éclairée à fond et complétement justifiée la distinction que nous avons posée entre les devoirs moraux et les devoirs juridiques. Nous voyons ainsi que la démonstration rationnelle la plus scrupuleuse vient confirmer sur ce point les données que nous avions puisées tout d'abord uniquement dans le sens intime et dans le témoignage de la conscience universelle.

La définition et la démonstration du *principe du*

Droit a un corollaire nécessaire, c'est la définition des *droits spéciaux* qui en dérivent. Un *droit*, c'est ce qui correspond dans le sujet actif au *devoir juridique*, que nous avons défini dans le sujet passif. De la sorte, à tout droit correspond nécessairement un devoir qui est un devoir juridique; mais à tout devoir ne correspond pas un droit. Il résulte en effet de la démonstration que nous venons de faire ci-dessus, que les devoirs purement moraux ne donnent aucun droit à celui à qui ils sont dus; et que les devoirs juridiques seuls ont ce caractère.

Le principe du Droit ou le devoir juridique général, c'est, avons-nous dit : *ne faites pas un mal immérité à une personne humaine*. Il oblige à respecter la personne et ses diverses activités. Les activités de la personne ainsi protégées formeront autant de droits spéciaux. Nous définirons donc UN DROIT : *une activité personnelle protégée par la loi morale, qui ordonne aux autres hommes de la respecter et justifie l'emploi de la force pour les y contraindre.* L'exactitude de cette définition résulte de toutes les observations que nous avons faites et qu'elle se contente de résumer. Elle correspond du reste à la définition d'un droit positif telle qu'elle est donnée partout : *une faculté protégée et garantie par la loi positive*. Les mêmes éléments s'y retrouvent, en remplaçant seulement la Loi positive par la Loi naturelle. Le témoignage du sens commun vient donc confirmer ici la solution à laquelle nous sommes arrivés scientifiquement.

Il est facile de l'éclairer par des exemples : ainsi, un droit de propriété, c'est la faculté de faire sur une chose tous les actes qu'il vous plaira, et cette faculté, cet exercice de votre activité personnelle est protégé par la loi morale, qui commande aux autres hommes de ne pas vous troubler dans l'usage que vous faites de la chose, et qui vous permet de repousser par la force les troubles que l'on pourrait y apporter. Un droit de créance, c'est la faculté d'exiger d'une certaine personne certaines prestations, qui augmentent ma sphère d'activité ; cette personne est obligée de me faire ces prestations, et si elle s'y refuse, je puis l'y contraindre par la force; les autres hommes sont aussi tenus de ne pas mettre obstacle à cet exercice de mon activité personnelle.

Armés de la définition que nous venons de donner, il nous sera facile maintenant de déterminer les *conditions* nécessaires pour qu'un droit puisse exister. Ces conditions sont au nombre de quatre : les deux premières sont déjà contenues dans la définition; nous allons seulement y insister un peu pour les expliquer ; les deux autres en sont des corollaires naturels.

1° Il faut d'abord qu'il y ait une *activité personnelle*. Je dis une *activité*, parce que le développement de la personne humaine, qui est couvert par l'inviolabilité de cette personne, se manifeste toujours par des actes, par la mise en jeu de certaines forces matérielles ou immatérielles. J'ajoute : une activité *personnelle ;* nous avons vu en effet que c'est la

personne seule qui communique son inviolabilité aux diverses puissances à elles soumises. Donc, il ne saurait y avoir de droit que chez une *personne* intelligente et libre. Il faut proscrire sans pitié ce prétendu *jus naturale, quod natura omnia animalia docuit*, né de l'imagination d'Ulpien (L. 1, § 3, D. *De Just. et jure*) et reproduit par Justinien (Inst. 1, 2, pr.). Tout le monde reconnaît aujourd'hui que s'il peut y avoir faute plus ou moins grande à blesser inutilement un animal, il n'y a pas là en tout cas un droit violé. Pourquoi? Parce qu'il n'y a pas une personne libre, atteinte par cet acte.

2° Le droit est une activité *protégée par la loi morale*. Cette injonction de la loi morale est écrite dans le principe que nous avons établi : *ne pas faire un mal immérité à une personne humaine;* c'est en cela que consiste le devoir juridique; c'est ce qui constitue l'essence même de tout droit : il n'est droit que parce qu'il est protégé par la loi morale; et pour me servir de termes scolastiques, mais très-précis : si l'activité personnelle en est la partie *matérielle*, la protection de la morale en est la partie *formelle*.

Cette protection émanée de la loi morale réside dans une double sanction, que nous avons déjà indiquée : d'abord dans les sanctions intérieures et futures, communes à tous les devoirs moraux ; et de plus dans une sanction extérieure et actuelle, la légitimité de l'emploi de la force pour faire respecter le droit.

Mais la loi morale protégera-t-elle ainsi toute activité personnelle? Non; il faut encore deux conditions, qui résultent des principes mêmes déjà posés.

3° Il faut encore que l'activité soit *licite* dans son exercice. Il n'est pas besoin de démontrer bien longuement la nécessité de cette condition; car il est plus qu'évident que la loi morale ne peut protéger d'un côté ce qu'elle condamne de l'autre.

Cette observation si simple sera d'une grande importance dans l'étude plus approfondie des divers droits.

4° Il faut enfin que le développement d'activité, qui est la matière du droit, soit *utile* à la personne. Si en effet il constitue un droit, c'est seulement parce qu'il participe à l'inviolabilité de la personne; or, il n'y peut participer qu'autant qu'il est un *bien* pour elle, autant que sa privation lui causerait un mal réel, une douleur sérieuse. Si donc tel exercice de l'activité se trouve être complétement inutile à la personne, il ne saurait constituer un droit. Bien entendu, cette utilité devra être comprise dans un sens très-large; nous aurons occasion de revenir sur ce point.

Nous arriverons ainsi à compléter de la manière suivante la définition des droits : UN DROIT *est une* ACTIVITÉ PERSONNELLE, UTILE *et* LICITE, *protégée par la loi morale qui ordonne aux autres hommes de la respecter et justifie l'emploi de la force pour les y contraindre.*

Cette définition vous présente le résumé de toutes

les études que nous avons faites jusqu'à ce jour; elle sera notre point de départ pour pénétrer plus avant dans la science du droit naturel, lors de nos prochaines leçons.

MESSIEURS, 4e Leçon.

J'ai réservé pour le début de cette leçon, afin de le mettre plus en relief, un corollaire fort important de la définition des droits que nous avons donnée. Ce corollaire formulera le *principe de la limitation des droits*, aussi essentiel pour la déduction des règles particulières et pour l'harmonie de toute la science que le principe du Droit lui-même.

Il résulte de la définition établie à la fin de la dernière leçon, qu'on ne saurait avoir un droit véritable, un *droit absolu* à des actes *illicites* ou *inutiles* pour la personne : à des actes inutiles, parce qu'ils ne se rattachent nullement à l'inviolabilité de la personne; à des actes illicites, parce que la loi morale ne saurait protéger ce qu'elle condamne. C'est uniquement de ces principes que nous tirerons la cause qui limitera les droits spéciaux. Nous verrons toujours dans la suite de notre étude que, si un droit ne peut pas naître dans tel cas particulier, ou ne peut pas prendre telle ou telle extension, cela tiendra uniquement à l'absence, dans ce cas, de l'un des éléments essentiels, nécessaires à son existence, de l'*utilité* ou

de la *licéité*. Nous arriverons ainsi à cette doctrine que les droits véritables ne sont pas en antagonisme, qu'ils ne se détruisent pas mutuellement, que pour les concilier il n'est pas besoin de recourir à des sacrifices réciproques, portant atteinte à l'un ou à l'autre, peut-être à tous les deux à la fois. Nous pourrons affirmer hardiment cette proposition consolante qu'*il n'y a point de droit contre le droit*; un droit pourra disparaître, pourra s'arrêter, parce qu'il lui manquera un des éléments constitutifs de son essence; mais jamais, s'il a réellement tous ses éléments, nous n'aurons à le sacrifier à un autre droit.

On admet trop facilement ces doctrines relâchées et sans consistance, qui, partant du principe plus ou moins avoué que naturellement chacun a droit à tout, n'ont plus qu'un objet : celui de décimer en quelque sorte ces droits naturels, de les immoler les uns aux autres, en faisant un choix plus ou moins arbitraire entre eux. Ce système réduit la science à être le champ d'une bataille acharnée entre les différents droits. Nous aurons, nous, Messieurs, une doctrine plus ferme; nous serons plus rigoureusement fidèles aux principes. Nous dirons : ou un droit existe ou il n'existe pas; c'est une question à vider par l'étude de ses éléments intrinsèques; mais s'il existe, il est absolument et éternellement inviolable, quand même d'autres droits seraient en lutte avec lui, ou plutôt parce qu'aucun droit véritable ne peut jamais être en lutte avec lui.

Deux droits véritables ne peuvent jamais se trouver en conflit l'un contre l'autre ! Cela résulte très-simplement de cette observation que, si une chose fait l'objet d'un droit, par cela même elle ne peut devenir l'objet d'un autre droit exclusif du premier. Ce nouveau droit, qu'on voudrait faire naître sur cet objet déjà approprié, manquerait d'un de ses éléments essentiels : il ne serait pas *licite*, puisqu'il porterait atteinte à l'inviolabilité de la personne et à ses droits acquis. On voit par là que la limite naturelle à l'extension de droits nouveaux se trouve dans la préexistence d'autres droits sur les mêmes objets, et qu'elle résulte uniquement de l'absence pour ces droits nouveaux d'un élément essentiel : un objet licite. Cette observation nous permettra d'asseoir une doctrine ferme et inébranlable sur le principe de l'inviolabilité des droits, auquel nous resterons scrupuleusement fidèles. Autrement, on ne saurait arriver à rien de scientifique; car les principes doivent être absolus, sous peine de ne plus être des principes.

Cette doctrine se trouverait sans doute inexacte si l'on était obligé d'admettre cette opinion que dans l'état primitif *tous ont droit à tout*. Mais la fausseté de cette opinion résulte manifestement du caractère d'*utilité* que doivent avoir les objets pour pouvoir être la matière d'un droit. Nous ne pouvons avoir droit qu'aux choses dont nous pouvons en fait et actuellement tirer parti pour notre bien personnel. Donc, nous n'avons pas droit aux choses qui ne sont pas encore assujetties à notre pouvoir, dont nous ne

pouvons pas disposer à notre gré, ni à celles dont nous ne savons pas nous servir, quoique cela fût possible. Il est donc vrai de dire qu'en nous plaçant dans l'état le plus primitif, bien loin que tous aient droit à tout, *personne n'a droit à rien*. Ce qui rend possible pour tous l'acquisition de droits exclusifs sur tous les objets non encore appropriés.

Cette double limite des droits à ce qui est utile et licite, et ce double principe que l'on peut s'emparer de tout ce qui n'a pas de possesseur actuel, et que l'on doit seulement s'arrêter devant une prise de possession effectivement réalisée, sont la réfutation la plus péremptoire comme la plus simple de tous les systèmes communistes ; mais ils auront surtout pour nous l'avantage d'introduire la plus profonde et la plus belle harmonie dans toute la science du Droit.

Une observation pourtant est encore nécessaire. Nous appliquerons nos principes dans toute leur pureté, partout où nous rencontrerons des droits véritables et absolus ; c'est ce qui fera la grande unité de notre doctrine. Mais à côté de ces droits absolus, les seuls qui soient réellement des droits, on rencontre souvent certaines activités, que l'on doit à certains égards traiter comme des droits, quoiqu'elles n'en soient pas réellement. Il importe de les indiquer pour qu'elles ne paraissent pas faire échec à nos principes ; on leur donne aussi vulgairement le nom de droits ; et pour nous conformer dans une certaine mesure à cet usage, nous les appellerons *Droits*

relatifs, n'ayant qu'une inviolabilité relative, qui pourrait cesser dans certaines circonstances. Ces droits relatifs sont de trois sortes, suivant la cause qui oblige à les respecter au moins provisoirement. Cette cause peut être :

1° *Une législation positive :* nous verrons que l'on est obligé de se soumettre au législateur positif quand il ordonne de respecter certaines facultés qui par leur nature cependant ne renfermeraient pas les conditions nécessaires pour constituer un droit. Nous les appellerons *Droits purement positifs*.

2° L'*incertitude* sur l'existence d'un des éléments constitutifs, notamment sur leur moralité ou leur utilité. On doit, pour ne pas s'exposer à commettre une violation des droits d'autrui, prendre le parti le plus sûr, qui est de présumer en eux l'existence de ces conditions, jusqu'à ce que le contraire soit pleinement démontré. Nous les appellerons alors des *Droits présumés*.

Enfin, 3° l'*absence du droit* chez d'autres hommes *d'empêcher une certaine action*, bien qu'elle soit illicite, devra faire traiter cet acte comme rentrant dans les droits de son auteur. C'est ce qui se produira pour les actes qui violeront des devoirs purement moraux. Puis-je dire, par exemple, que j'ai le droit de ne pas secourir un homme en péril, de ne pas être reconnaissant envers mon bienfaiteur? Non évidemment, si l'on va au fond des choses; car ce refus de ma part est coupable et ne peut par conséquent fonder un droit véritable chez moi. Mais il est

vrai de dire que personne n'a, dans ces cas, le droit de me forcer à faire l'acte de bienfaisance que je ne veux pas faire; et je puis prétendre que j'ai le droit de ne pas être contraint à le faire. Par une application inexacte de cette observation, on dit souvent qu'on a le droit, par exemple, d'être dur envers les pauvres, d'être égoïste, de consumer sa vie dans des plaisirs malhonnêtes, d'être impie envers Dieu. Pratiquement il faut, en général, traiter ces faits comme des droits; mais en maintenant hautement que ce ne sont pas des droits absolus, et qu'ils pourront subir des restrictions dans certains cas. C'est ce que Rosmini indique en les appelant des *droits crus* (*diritti crudi*). Nous ne voyons pas d'inconvénient à employer la même nomenclature.

Ces observations étaient nécessaires pour empêcher de graves confusions qui auraient pu souvent embarrasser l'application de nos principes.

Examen des principaux systèmes sur le principe du Droit.

Je n'ai pas, en général, Messieurs, l'intention de me livrer à beaucoup de controverses devant vous. Je crois que la science à notre époque doit être surtout dogmatique. Nous avons besoin de trouver enfin des solutions aux questions vitales qui s'agitent depuis un siècle. Il y a assez longtemps, que l'on s'occupe à démolir les faux systèmes, et quelquefois les

bons, sans songer à rien édifier à leur place, ou du moins sans tenter dans ce sens des efforts suffisamment sérieux et efficaces. Notre siècle appartient tout entier à la critique. Quand donc donnera-t-il plus de place à l'affirmation et à la démonstration des vérités essentielles au progrès futur de l'humanité? Cette marche est d'autant plus désirable qu'une seule vérité profonde, nettement posée et solidement établie, réfute par elle-même une infinité d'erreurs qui lui sont contraires. Spécialement dans un cours aussi restreint que doit nécessairement l'être celui-ci, je crois essentiel avant tout de bien asseoir la doctrine et d'en montrer l'admirable harmonie. Je ne fuis pas la controverse; je serai très-heureux au contraire que vous me soumettiez vos objections pour y répondre. Mais je ne veux pas en faire l'objet principal de ce cours. Aussi ce sera seulement pour quelques grandes questions d'une importance capitale que je me livrerai à une discussion approfondie des divers systèmes proposés. Cette discussion me fournira d'ailleurs le moyen de pénétrer plus avant dans le cœur de ces questions. La théorie du principe du Droit est de celles qui méritent ainsi une attention toute spéciale.

Il n'entre pas dans ma pensée de vous exposer tous les systèmes auxquels cette théorie a donné lieu ; ils sont innombrables. D'abord il est facile de comprendre que tout faux système de morale entraîne nécessairement un faux système sur le Droit. Je me garderai bien de vous faire pénétrer sous ce prétexte

dans la discussion des théories sur la Morale; cela nous conduirait beaucoup trop loin et nous écarterait de notre sujet. Je vous renverrai sur ce point au *Cours de Droit naturel* de Jouffroy, qui est entièrement consacré à cette étude, et à l'ouvrage de M. Oudot, *Conscience et science du Devoir*, où elle tient une très-grande place.

Même en laissant de côté tout ce qui tient à la morale pure, nous aurons encore un triage à faire, nous ne prendrons parmi les systèmes que les plus spécieux, les plus généralement admis, ou ceux dont l'étude pourra donner lieu à des observations intéressantes. A l'égard de tous ces systèmes, nous ne nous contenterons pas de les réfuter, nous aurons soin de faire ressortir ce qu'ils ont de bon; car il n'est pas possible que l'erreur s'impose à l'esprit humain sans quelque mélange de vérité. Nous ferons ressortir ces vérités, et nous vérifierons ainsi ce mot si profond d'Horace : *decipimur specie recti*. Nous indiquerons en même temps pourquoi ces théories ne sont pas exactes; nous verrons en général que c'est moins à cause de vues fausses, qu'à raison de vues incomplètes ou trop superficielles. Nous constaterons aussi que bien souvent on ne sait pas se dégager assez des idées auxquelles on est habitué, et qu'en voulant expliquer le principe du Droit, on présuppose précisément ce qu'il s'agit de démontrer; les propositions alors sont exactes en elles-mêmes; elles n'ont qu'un tort, c'est d'être présentées comme contenant le *premier* principe du Droit.

1° *La première doctrine* dont je veux vous dire quelques mots n'attirera pas notre attention par sa profondeur ou par sa valeur philosophique; mais elle se trouve énoncée en tête des Institutes de Justinien, elle fixe par conséquent les regards de tous les jurisconsultes; il importe que vous sachiez ce que vous devez en penser. Les Institutes (1), après Ulpien (2), nous disent : *Juris præcepta sunt hæc : honeste vivere, alterum non lædere; suum cuique tribuere*. Cette proposition renferme bien des choses inutiles ou inexactes, et n'explique pas ce qui est important à connaître.

Alterum non lædere : ces mots indiquent bien le principe du Droit, tel que nous l'avons formulé et qui consiste à ne pas faire du mal à autrui. Ils manquent peut-être un peu de netteté, et la pensée devrait être expliquée et précisée; mais enfin ils renferment une idée exacte.

Le *suum cuique tribuere* n'est tout au plus que la répétition de la même idée, il n'ajoute absolument rien à la proposition. Il a de plus l'inconvénient grave de renfermer une pétition de principe : la règle fondamentale du Droit est, dit-on, de rendre à chacun le sien; mais qu'est-ce que le *sien?* Sinon ce à quoi une personne a droit. Il faut donc avoir établi les règles du droit pour pouvoir appliquer ce précepte; ce n'est donc pas un principe premier.

Quant à *honeste vivere*, cette règle n'est pas une

(1) *Inst.*, 1, 1, 2.
(2) L. 10, § 1, D. *De just. et jure* (1, 1), Ulpien.

règle de droit, mais une règle de morale, puisqu'elle ne renferme que des devoirs envers soi-même. On proposera peut-être de l'entendre de l'*honnêteté publique*, du respect pour la moralité d'autrui ; alors la violation de cette règle *lèserait* quelqu'un par le scandale qu'elle produirait ; elle rentre donc dans le premier précepte. Veut-on dire par là qu'un homme n'a pas un droit véritable à des actes immoraux, quand même personne n'aurait droit de l'en empêcher ? C'est ce que nous avons établi ; mais alors ce n'est pas là un principe des droits, c'est le principe de la limitation des droits. Il ne faut donc pas le mettre sur la même ligne que le premier.

Il y a au fond de cette doctrine une confusion complète entre le droit et la morale ; et, en effet, les jurisconsultes romains, et Cicéron lui-même, n'ont jamais nettement séparé le domaine de ces deux sciences.

2° *Système de l'utilité.*

La doctrine qui fonde le droit sur l'utilité se présente sous deux aspects différents, suivant que l'utilité, prise pour base, est l'utilité individuelle ou l'utilité générale.

Le système de l'utilité individuelle consiste à dire que chaque homme a droit à tout ce qui lui est utile pour la satisfaction de ses besoins ou pour ses plaisirs. Dès lors la limite de son droit ne peut se trouver que dans l'impossibilité physique, où il peut être, de se servir de tel ou tel objet. Cette

théorie consacre tout simplement le droit du plus fort. C'est la conséquence qui en a été tirée expressément par Hobbes, son auteur. Il en déduit aussi que l'état naturel des hommes est la guerre, et que le despotisme, qui est le moyen le plus efficace de faire cesser cet état de choses, est le plus grand bien pour toutes les sociétés. — Ce système se réfute de lui-même, puisqu'il est la pure négation du Droit. Aussi je vous épargnerai le développement de tous les arguments qu'on peut lui opposer, et que vous trouverez du reste dans tous les traités de Morale ou de Droit naturel.

Le système de l'*utilité générale* est plus spécieux et a pu séduire un plus grand nombre d'esprits. Son défenseur le plus célèbre, celui qui lui a donné sa forme la plus complète et la plus rigoureuse, est Jerémie Bentham (1748-1832) (1). Suivant lui, le seul mobile possible des actions humaines, c'est l'intérêt. L'intérêt seul peut donc être l'objet de la Morale et du Droit. Seulement, ce doit être un intérêt bien entendu, tenant compte de tout, mesurant avec précision toutes les satisfactions humaines, et penchant toujours pour le parti qui en renferme la plus grande somme. Bentham a cherché à classer et à mesurer tous les plaisirs possibles avec leurs diverses formes, pour permettre de calculer, dans les cas spéciaux, de quel côté ils se présentent

(1) Voir surtout les *Traités de législation*, publiés sur les manuscrits de Bentham par M. Dumont, de Genève. 2e édition. Paris, 1820. 3 vol. in-8°.

plus nombreux et avec plus de valeur. On voit qu'il ne pose pas en principe l'utilité générale ; mais comme le nombre des personnes qui profitent d'un acte entre dans l'appréciation de la valeur de cet acte, il arrivera dans la plupart des cas que l'utilité générale l'emportera sur l'utilité individuelle. En somme dès lors, dans cette doctrine, le droit a pour objet de régler les actions humaines pour le plus grand bien de tous. — Telle est la formule la plus exacte et la plus élevée que l'on ait donnée de ce système utilitaire.

La réfutation en a été faite maintes fois. Rappelons seulement les principales objections auxquelles il donne prise.

Comme principe de morale, comme fondement du devoir, le système de l'utilité, même générale, se présente d'abord comme contraire à l'idée que l'on se fait universellement du devoir. On le considère comme quelque chose d'absolu, d'immuable, de supérieur à l'homme et à toutes les vicissitudes humaines. L'utilité est au contraire essentiellement relative et variable d'un moment à l'autre, d'un endroit du monde à un autre endroit. Quelque générale que l'on fasse cette utilité dans le temps et dans l'espace, on n'arrivera jamais à démontrer qu'un acte utile au monde entier dans telle circonstance ne puisse pas lui être nuisible dans d'autres circonstances.

Elevons-nous même plus haut : la conscience universelle réfute directement ce système en affirmant

que le devoir est tout à fait indépendant des conséquences heureuses ou fâcheuses des actes qu'il prescrit : *Fais ce que dois, advienne que pourra*, c'est une devise saluée et admirée par tous les siècles. Si nous cherchons la raison fondamentale de cette solution instinctive du sens commun, nous verrons facilement que l'intérêt bien entendu est absolument incapable de fonder le devoir. Car qui m'oblige à agir suivant mon intérêt, ou suivant mon plus grand intérêt? Ne suis-je pas maître de sacrifier un bien plus grand, mais éloigné, pour un bien beaucoup moindre, mais immédiat? Qui osera me condamner si j'agis ainsi? On peut me taxer d'imprudence, trouver que je calcule mal; mais depuis quand une erreur de calcul va-t-elle me faire encourir la réprobation universelle qui s'attache à un acte coupable? Il est donc impossible de faire sortir l'idée du devoir de la seule considération de l'intérêt bien entendu.

Ce qui peut souvent tromper et embarrasser la réfutation, c'est que l'intérêt bien entendu coïncide en effet toujours avec le devoir. C'est là une pensée bien consolante; c'est une des grandes harmonies du monde moral. Mais, parce que ces deux faits coïncident, s'ensuit-il qu'ils se confondent, ou que l'un soit la cause de l'autre? Est-ce de nos jours qu'il faudra encore réfuter ce fameux sophisme : *Cum hoc, ergo propter hoc?*

Enfin, une dernière objection contre ce système, un dernier démenti que lui donnent les faits les plus

certains, c'est que le devoir est presque toujours bien plus facile à connaître que la solution commandée par l'intérêt bien entendu. Il arrivera mille et mille fois qu'un homme sera très-perplexe pour calculer ce que demande son intérêt, surtout en faisant entrer dans ce calcul tous les éléments dont Bentham veut tenir compte avec raison, tandis que son devoir lui apparaîtra bien clair et bien net, sans aucune obscurité. Cette vue du devoir ne saurait donc résulter de la considération de l'intérêt. Et de plus, on voit par là que cette doctrine, loin de faciliter la solution du problème moral, en obscurcit au contraire les données et les complique inutilement.

Comme principe du Droit, ce système ne vaut pas mieux que comme principe de morale, et il donne prise à peu près aux mêmes objections. Il contredit d'abord le sentiment universel qui affirme hardiment le droit dans tel ou tel cas par des raisons purement intrinsèques et sans s'inquiéter de savoir s'il est utile à tous. La conscience publique va même jusqu'à affirmer qu'une chose utile à tous ne doit pas être faite si elle viole le droit; elle approuve hautement Aristide refusant de voter un acte utile, mais injuste. Elle affirme donc par là que le Droit ne se confond pas avec l'utile et qu'il n'en est pas une conséquence.

Dans ce système aussi, le Droit serait par trop difficile à reconnaître, s'il fallait se livrer sur chaque cas particulier à des calculs aussi compliqués que ceux de Bentham. La chose ne se passe pas

ainsi en pratique; dans la plupart des cas, les hommes voient évidemment de quel côté est le droit, sans avoir fait toutes ces recherches.

Cette théorie de plus ne va à rien moins qu'à anéantir le droit; car il ne doit être respecté qu'autant qu'il est connu pour tel; or, on ne pourra pas à chaque pas dans la vie chercher si tel acte est ou non conforme à la plus grande utilité. Il faudra donc ou rester dans l'inaction la plus complète, ou violer le droit à chaque instant; et, comme à l'impossible nul n'est tenu, on pourra le violer sans scrupule. C'est l'inconvénient très-grave que nous rencontrerons dans tous les systèmes qui cherchent à fonder les Droits non pas sur une donnée individuelle, mais sur une donnée collective, sur des considérations plus ou moins générales.

Enfin, la théorie utilitaire ouvre la porte dans la société civile à tous les despotismes, à toutes les prétentions les plus extravagantes, au socialisme et au communisme. Car l'utilité générale est beaucoup moins claire que le Droit; des discussions interminables peuvent s'élever sur ce point; chacun peut de très-bonne foi avoir des opinions particulières. Et contre ceux qui apporteront des théories nouvelles et demanderont à en faire l'essai, on n'aura à opposer aucune fin de non-recevoir; l'expérience seule pourra prononcer, et l'on sera obligé en conscience de renouveler l'expérience autant de fois que quelque idée nouvelle se produira. On sera aussi désarmé contre tous les attentats à la liberté et à la propriété; car

BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE

l'utilité commune devra l'emporter sur les droits, ou plutôt il ne saurait y avoir de droits contre l'utilité commune. *Salus populi suprema lex esto ;* courbons nos fronts, et sacrifions nos têtes sous la raison d'Etat !

Vous voyez aussi, Messieurs, que ce système n'établit aucune distinction nette et intrinsèque, si je puis ainsi parler, entre le Droit et la Morale. Le Droit, c'est simplement la Morale organisée ou devant l'être. Le contenu de ces deux sciences est exactement le même. Au contraire, nous avons cru utile de les distinguer, et nous avons expliqué leurs différences.

Il ne faut pas méconnaître pourtant que ce système renferme une idée juste, par laquelle il a pu séduire beaucoup d'esprits. Mettre en relief cette idée, en indiquer la portée légitime, ce sera encore compléter la réfutation de ce système. Cette idée juste, c'est que l'un des buts principaux de la société et de la législation civiles est d'organiser le droit de la manière la plus utile à tous. Mais cette organisation, fort importante sans doute, suppose le droit préexistant, et ne peut porter que sur les détails, qui ne touchent pas à la substance même des droits, toujours inviolables en eux-mêmes, ainsi que nous l'avons démontré. Le système utilitaire doit donc son succès à une confusion entre l'essence même du Droit et un élément qui vient seulement le modifier pour lui donner sa forme définitive dans la société civile.

3° *Système de la sociabilité.*

La société est un fait universel dans l'histoire de l'humanité. Nulle part l'homme n'a existé longtemps en dehors de l'état d'association plus ou moins développée; et les progrès de la civilisation ont toujours été mesurés au progrès de la vie sociale. C'est un fait essentiellement naturel à l'homme; car par sa faiblesse, il ne peut se passer du secours de ses semblables, non-seulement dans le premier âge pour assurer même sa vie physique, mais même plus tard pour obtenir la satisfaction de ses besoins sans cesse croissants. La famille est un groupe absolument nécessaire; et elle mène inévitablement à des associations plus étendues. Il résulte de ces observations que la société n'est pas seulement universelle et naturelle à l'homme, mais que c'est un fait *nécessaire*, qui nous est imposé par l'Auteur de notre nature, et qui d'ailleurs concourt admirablement à l'obtention de notre fin dernière, but suprême de toutes nos actions, terme définitif de toutes les règles de la morale.

Ceci posé, et ces faits sont incontestables, le système que j'expose ajoute : il n'est donc pas besoin de chercher une autre légitimation de la société; c'est un fait premier qui porte sa justification en lui-même. Alors la conséquence immédiate de cette doctrine sera l'obligation pour tout homme de respecter les lois de la société : soit celles qu'on peut déterminer *a priori* comme essentielles à son existence, soit celles qui auront été édictées pour sa conser-

vation, pour son développement, ou pour l'utilité commune, par les représentants du pouvoir social.

Dans cette théorie, le principe du Droit est bien simple; c'est la volonté du législateur social; et ce principe une fois établi, il devient très-facile de déterminer les divers droits spéciaux d'après ce qui a été en fait sanctionné par ce législateur. La plupart des partisans de ce système en font aussi le principe de la morale, en s'élevant jusqu'à la société universelle qui existe naturellement entre tous les hommes et jusqu'au suprême législateur qui est Dieu. Enfin, la plupart arrivent néanmoins à distinguer encore une Morale ou un Droit naturel distinct du Droit positif, en ajoutant que l'autorité sociale doit prendre pour base de ses décisions, et rencontre par là même comme limite de ses pouvoirs les nécessités sociales, les lois qui résultent nécessairement de la nature intime et des besoins essentiels de la société. Etudier ces lois sera le but de la Morale ou du Droit naturel, que l'on ne distingue pas l'un de l'autre.

Cette doctrine est celle qui est développée d'une manière si admirable dans le *De legibus* de *Cicéron*, et qui certes à cette époque élevait considérablement les notions reçues sur le Droit. Elle a été reprise à la renaissance des études du Droit naturel par celui qui peut être considéré comme le régénérateur de cette science dans les temps modernes, par *Hugo Grotius* (1583-1645), dont l'ouvrage, *De jure belli et pacis* (1625), a eu un immense succès lors de son apparition et est encore l'une des bases du Droit

des gens de l'Europe. Il a fondé toute une école qui a pendant un siècle régné à peu près exclusivement, et dans laquelle on remarque surtout les noms suivants : *Puffendorf, De jure naturæ et gentium* (1672); les deux *Cocceii, Henri et Samuel* (1699, 1744-1747); et *Burlamaqui, Droit de la nature et des gens* (1747). Ce dernier ouvrage est encore avec celui de Grotius un des plus estimés sur le Droit naturel.

Les faits d'où part ce système sont parfaitement exacts, et loin de les contredire nous nous en servirons plusieurs fois. Oui, la société est un fait presque universel dans l'humanité; elle est naturelle à l'homme; elle est d'une utilité immense. Mais ces faits peuvent-ils être donnés comme le principe de la Morale ou du Droit, surtout comme un principe premier? C'est ce que je ne crois pas admissible.

L'homme est essentiellement sociable. Fort bien! mais pourquoi est-il obligé d'obéir à cet instinct de sociabilité? De trois choses l'une : ou c'est un simple fait naturel, qui n'a pas plus d'autorité qu'un fait et ne saurait fonder une obligation; — ou c'est la manifestation de la volonté de Dieu; alors ce n'est pas un principe premier de morale, il faut remonter plus haut et démontrer le droit de commander dans le Créateur; cela serait facile, je le veux bien, mais ce serait alors le point de départ de cette démonstration qui serait le fondement de la morale, et non la sociabilité; — ou enfin il faut obéir à cet instinct

parce qu'il a des résultats éminemment utiles; alors on retombe dans le système précédent, que nous avons réfuté comme principe de morale.

Supposons pourtant démontré que l'homme doit être en société, pourra-t-on tirer de cette vérité le principe suprême du Droit? L'homme doit être en société! Mais d'abord il n'y est pas toujours; dirons-nous que dans ce cas le Droit n'existera pas pour lui? Effacerons-nous toute trace de droits entre deux individus jetés séparément sur une île déserte; l'un ne devra-t-il aucun respect, aucuns ménagements à l'autre? Supprimerons-nous toutes relations juridiques entre plusieurs familles patriarcales vivant côte à côte sur un même territoire sans être unies par aucun lien social? Supprimerons-nous ces relations entre des tribus voisines? Les supprimerons-nous entre les nations, et entre les membres de nations diverses? En définitive, il n'y a pas de société entre les nations ni entre les individus appartenant à des nations différentes. Faudra-t-il nier pour ce motif tout droit international? On voit par cette observation que si la société est un fait très-général, elle n'est pourtant pas un fait universel, et elle laisse hors d'elle un grand nombre de cas où le droit a pourtant son empire. On n'a méconnu cette vérité élémentaire et évidente que par une confusion, malheureusement trop fréquente, entre la société et la coexistence. On paraît supposer toujours qu'il suffit de la présence de quelques hommes les uns auprès des autres pour constituer une société. Rien n'est plus

inexact : la société suppose l'union de plusieurs volontés, travaillant par des moyens communs pour un but commun. En dehors de cette action commune et de cet accord de volontés, il peut y avoir coexistence, il ne peut y avoir société. Donc, le principe de la sociabilité est insuffisant pour fonder le droit, dans beaucoup de cas où néanmoins celui-ci doit s'appliquer.

De plus, si la société suppose un accord de volontés, qu'est-ce qui obligera à respecter le consentement donné, puisque antérieurement à la société il n'existe aucune règle de droit? Je veux bien que l'homme soit obligé d'être membre d'une société quelconque; mais pourquoi de celle-ci plutôt que de celle-là? Pourquoi de celle qui s'appelle un Etat plutôt que de celle qu'on nomme une peuplade, une tribu, une bourgade? Pourquoi ne pourrait-il pas en changer à son gré, et, s'il en change librement, comment sera-t-il obligé par leurs lois?

Je vais plus loin : je veux bien supposer que l'on puisse démontrer l'obligation pour tels et tels hommes d'appartenir à telle société. Restera à savoir quelles seront les lois qui pourront leur être imposées. Dira-t-on que toutes les lois édictées par le pouvoir social quelconque, monarchique, oligarchique, ou démocratique, devront être respectées par cela seul qu'elles auront été édictées? Dira-t-on que ces pouvoirs n'ont d'autre règle à suivre que leur bon plaisir ou leur appréciation sur l'utilité sociale? Mais alors, je le demande, en vertu de quel titre ces lois seront-elles

respectables? où puiseront-elles leur autorité? Des hommes représentent le pouvoir social, ils ont édicté des lois; c'est bien; mais qui m'oblige à leur obéir? Je vois là un fait, la promulgation des lois, greffé sur un autre fait, l'existence d'une société; mais je ne vois nulle part aucun élément d'un droit quelconque. Ce système est donc impuissant à rendre compte de l'obligation d'obéir aux lois sociales. De plus, il est la négation même du Droit; il fait triompher uniquement le fait; le juste disparaît devant l'utile ou même devant l'arbitraire. Car en vertu même du principe fondamental, tout ce qui plaît au pouvoir social peut passer en loi; tous les despotismes, toutes les tyrannies sont justifiées par là; il n'y a plus qu'à choisir entre le despotisme d'un seul, ou le despotisme de la majorité sur la minorité. Fermez la bouche, prosternez votre intelligence, et ne discutez plus la justice de telle ou telle loi; cette question même est un non-sens!

Cherchera-t-on une échappatoire, et, pour introduire dans le droit l'élément absolu qu'appelle la conscience universelle, soutiendra-t-on que les lois sociales doivent être dictées par les conditions essentielles à l'existence de la société? On n'en sera pas plus avancé pour cela. Où prendra-t-on, en effet, ces conditions essentielles? Puisque l'on part, non pas d'une vérité absolue, d'une idée théorique, mais d'un fait, celui de l'existence de l'homme en societé, il faut, pour être conséquent au principe, chercher les conditions de la société dans les faits. Or, le fait

de la société, s'il est très-général, est aussi essentiellement multiple et varié. Au milieu de cet amas de formes et de conditions diverses, où trouverez-vous le type social? Et si vous prétendez l'avoir trouvé, pourquoi un autre ne jugerait-il pas d'une manière tout à fait contraire? Il est donc impossible de trouver là des limites au pouvoir social; il est impossible de construire ce type sur lequel on veut qu'il se règle. Voyez où cette théorie, non pas développée expressément, mais admise implicitement comme point de départ, a conduit Montesquieu dans son *Esprit des Lois*. Elle l'a mené à justifier également toutes les législations, suivant les conditions où les peuples sont placés. Ainsi, le despotisme a aussi bien sa raison d'être que la liberté; la polygamie joue son rôle comme la monogamie; et l'esclavage a sa place marquée par certaines lois économiques. Et en effet, puisqu'il existe des sociétés fondées sur ces bases, il est bien clair que ces données ne sont pas contraires à l'essence de toute société. Montesquieu peut donc avoir les préférences de cœur pour tel ou tel système; comme savant, il ne peut en condamner aucun. Est-ce bien sur ces principes que vous allez fonder le droit naturel? Est-ce ainsi que vous dicterez au législateur ses devoirs? Est-ce par ce moyen que vous montrerez au peuple le fondement absolu, auquel il croit et auquel il a besoin de croire pour asseoir son respect envers les lois? Faudra-t-il, pour savoir ce qui est juste, se livrer à un travail dans lequel a échoué le vaste génie de Montesquieu? Vous

le voyez, les faits débordent de tous côtés cette théorie; et elle est complétement impuissante à les juger.

Si ce système est insuffisant, il renferme pourtant une grande part de vérité; et cela explique le nombre d'adhésions qu'il a rencontrées parmi les esprits les plus éminents. Nous avons reconnu d'abord que le fait de l'extension universelle de la société est bien véritable. De plus il est vrai de dire aussi que le droit ne peut avoir sa pleine et entière sanction que dans la société. En effet, bien souvent, en dehors de l'état social, celui qui aura un droit n'aura pas à sa disposition une force suffisante pour le faire respecter; et le but principal de la société, c'est précisément d'organiser pour cela une force prépondérante, capable de vaincre les résistances individuelles. Mais on voit bien manifestement que cet objet présuppose l'existence antérieure du droit, et ne le laisse pas à la merci de la société qui le créerait ou l'anéantirait à son gré. Le système de la *sociabilité* se ramène donc à une seule erreur fondamentale qui consiste à confondre ce qui donne au Droit sa pleine efficacité, ce qui le termine, le complète, avec les éléments d'où il tire son origine première et son autorité essentielle. Je me suis efforcé de remettre ces diverses idées à leur place véritable.

4° Système du perfectionnement.

Le système que nous venons de voir a fait un pas de plus que celui de l'utilité; la doctrine qui fonde

le Droit sur l'obligation pour l'homme de travailler à son perfectionnement réalise encore un progrès sur ces deux théories. Au lieu de s'arrêter comme elles à la forme extérieure, aux éléments accessoires du Droit, elle pénètre réellement dans sa nature intime et jusqu'au premier fondement de son inviolabilité.

Cette doctrine est fort simple : l'homme est placé dans ce monde pour travailler à son perfectionnement, et avancer de plus en plus vers le plein développement de toutes ses facultés suivant leur destination normale. C'est là le principe essentiel de tous ses devoirs. Puisque l'homme est obligé de se perfectionner, il doit nécessairement avoir droit à tout ce qui l'aidera pour atteindre ce but, et il n'a droit qu'à cela. Il est en effet impossible d'une part que l'homme ait un devoir sans avoir les moyens de l'accomplir; d'autre part on conçoit que la loi morale protége contre les empiétements d'autrui l'exercice d'une faculté qui tend à l'accomplissement de ses préceptes, mais on ne voit pas pourquoi elle accorderait la même protection aux actes indifférents ou même hostiles. — Vous voyez, Messieurs, que ce système rapproche intimement le Droit et la Morale; il ne cherche pas à les distinguer; bien loin de là, il consiste essentiellement dans une confusion voulue et systématique entre ces deux sciences. Seulement la morale est la *fin* et le Droit est le *moyen* de la réaliser ; voilà la seule différence que l'on peut établir entre eux.

Ce système, dont le principe avait été indiqué par *Leibnitz* (1646-1716), a été développé et pris comme base d'un traité complet de Droit naturel par *Christian Wolff* (1679-1754). Ses ouvrages ont fait école et ont été la base des études du Droit naturel en Allemagne pendant le siècle dernier.

Quoique cette théorie soit plus rapprochée de la vérité que les précédentes, elle donne encore lieu à de graves objections. D'abord, comme toutes les doctrines qui ne séparent pas nettement le Droit et la Morale, elle ne pourrait pas interdire l'emploi de la force sociale pour obliger à remplir les devoirs les plus essentiellement personnels et intérieurs; elle permettrait l'envahissement le plus complet du législateur dans le domaine de la conscience.

Mais le principe fondamental de cette théorie est-il exact en lui-même, avec la généralité qu'on lui donne? L'homme a droit à tout ce qui le perfectionne! Mais le perfectionnement de l'homme étant indéfini, dès lors il aura droit à tout; car s'il était propriétaire de toutes les valeurs existantes, il pourrait certainement les employer toujours à son perfectionnement; ne fût-ce par exemple qu'à compléter ses connaissances en faisant explorer à grands frais les contrées inconnues du globe ou les entrailles de la terre qui nous cachent tant de secrets. De la sorte, chacun aurait droit à tout; et l'on ne pourrait trouver dans le principe indiqué aucun motif de limiter les droits; ce serait dès lors la guerre uni-

verselle, le droit du plus fort triomphant, c'est-à-dire la négation même du Droit.

Cette formule a un bien autre inconvénient, c'est qu'elle implique la consécration du principe que la *fin justifie les moyens*. Si l'homme en effet a droit à tout ce qui le perfectionne, peu importe de quelle manière il se rendra maître de ce qui lui sera utile pour cela, puisqu'il y a un droit préexistant; donc tous les moyens lui seront bons pour atteindre ce but. Je pourrai, par exemple, sans le moindre scrupule, voler un objet que je jugerai utile à mon perfectionnement. Dira-t-on que le vol me dégrade, et que par conséquent cette mauvaise action nuit plus à mes progrès moraux que l'objet acquis ne pourrait leur servir? Je répondrai que c'est là un cercle vicieux; car pour que le vol fût dégradant il faudrait qu'il fût un mal; il faudrait précisément que je n'eusse pas droit d'avance à cet objet qui va servir à mes progrès dans le bien.

Autre défaut de ce système. C'est le vague où il nous laisse. Qu'est-ce qui servira à mon perfectionnement? Puis-je toujours le savoir? Peut-on le déterminer *a priori*? Non certainement; il faudra donc, dans tous les cas, se livrer aux recherches les plus compliquées sur les conséquences de nos actes, pour savoir si nous y avons droit ou non. De ce côté c'est encore la destruction, non plus théorique, mais pratique du Droit; car il faut que le Droit soit facilement reconnaissable au moins dans la majorité des cas; sans cela on ne pourra pas faire un pas sans le

violer, et le Droit qui n'est pas inviolable n'est pas un droit. Nous retrouvons toujours la même objection, contre tous les systèmes qui font entrer dans le principe du Droit des éléments aussi complexes et aussi difficilement déterminables.

Enfin, ce système ouvre la porte à toutes les théories socialistes et communistes; car si les données du problème sont si complexes, le champ est libre pour toutes les combinaisons qui peuvent entrer dans le cerveau humain, et vous devrez écouter tous ceux qui par un moyen ou par un autre, même en bouleversant toutes les idées morales universellement reçues, prétendront faire arriver plus facilement l'homme plus près de la perfection.

L'élément vrai qui se rencontre dans ce système, c'est qu'il existe en effet une certaine corrélation générale entre les droits de l'homme et ses devoirs : c'est parce qu'il a des devoirs, parce qu'il doit travailler librement à sa fin, à son perfectionnement, que l'homme est une personne inviolable, qu'il peut avoir des droits. L'erreur, c'est de vouloir établir une corrélation plus spéciale entre chacun des devoirs et chacun des droits, de dire qu'il a droit à tout ce qui lui sert pour accomplir un devoir, et qu'il n'a droit qu'à cela. Il n'a pas droit à tout ce qui lui sert pour atteindre sa fin; il faut de plus que l'objet en question ne soit pas déjà employé, pour atteindre un but analogue, par une autre personne, à laquelle il doit reconnaître l'inviolabilité qu'il revendique pour lui-même. D'autre part, pour qu'il

ait droit à un objet, il n'est pas toujours nécessaire qu'il l'emploie réellement à son perfectionnement; personne n'osera soutenir que si cet objet lui est un instant inutile pour cela, il cessera d'en être propriétaire; il suffit qu'il puisse l'y employer et qu'il soit présumé le faire. L'indépendance, que chacun doit conserver dans la direction de sa vie, ne permet pas aux autres hommes de pousser leurs investigations plus loin.

5° *Système de la possibilité de la coexistence.* *Kant*, dans sa *Metaphysik der Sitten* (1), a serré de beaucoup plus près la solution du problème que nous discutons. Résumant tous les progrès de la science allemande depuis Leibnitz et Wolff, les complétant par les méditations de son génie si profond, il posa le principe du Droit dans la liberté de la personne, étendant son activité autour d'elle et conquérant ainsi de nouvelles forces qu'elle emploie pour atteindre sa fin. D'autre part, il chercha le principe de la limitation des Droits dans la *possibilité de la coexistence* des autres libertés semblables : si l'homme a le droit de développer librement son activité, il sait qu'il a à côté de lui d'autres hommes ayant le même droit; il doit par conséquent restreindre beaucoup l'extension de sa propre activité pour rendre possible la coexistence de ces autres hommes.

(1) Voir la traduction de M. J. Barni. Paris, Durand, 1854-1855, 2 vol. in-8°.

Ce système se rapproche beaucoup du nôtre; il revient en effet à fonder le droit sur l'inviolabilité de la personne, limitée seulement par l'inviolabilité des autres personnes semblables. Il y a cependant une différence entre ces deux doctrines. Kant paraît vouloir que l'on s'arrête devant la simple possibilité du conflit avec les personnalités voisines. Nous avons dit, au contraire, qu'on doit s'arrêter seulement là où l'on rencontre réellement et en fait un droit acquis par une autre personne. Peut-être Kant se serait-il rallié à cette dernière pensée; mais nous n'en devons pas moins combattre sa formule, que nous croyons beaucoup moins exacte.

Elle paraît au prime abord avoir l'avantage de poser une règle absolue et théorique, au lieu de chercher la limitation des droits dans une simple question de fait. Mais nous avons déjà indiqué que ce prétendu avantage n'en est pas un; car il impose pour la détermination des Droits un calcul long et compliqué, impossible à faire pour l'immense majorité des hommes, sinon pour tous; en tout cas impossible à renouveler dans toutes les hypothèses particulières où des droits peuvent être en conflit. Au contraire, en résolvant cette question par les faits, on la réduit à un très-petit nombre d'éléments faciles à apprécier; et l'on se conforme, du reste, à ce que l'humanité entière, à ce que tous les jurisconsultes et les législateurs ont pratiqué instinctivement depuis que nous pouvons connaître leurs décisions.

J'ai dit que dans ce système la détermination des

droits serait impossible à la majorité, sinon à l'universalité des hommes. En effet, le principe est tout à fait insuffisant et vague. Je dois m'abstenir de toucher à ce qui empêcherait la coexistence d'autres personnes semblables à moi ; mais que dois-je leur laisser pour cela? Suffit-il que je leur laisse la possibilité de vivre avec le plus strict nécessaire? Faut-il leur accorder plus? Et jusqu'où doivent aller mes sacrifices? jusqu'où peuvent monter leurs prétentions?

Kant a senti ce vice de sa théorie, et il a cherché à la préciser ; il ajoute que l'on doit *régler les droits de manière à imposer le moins de sacrifices, et cela avec égalité*. Mais que faut-il entendre par cette égalité que Kant introduit d'ailleurs ici sans avoir justifié le rôle qu'il lui donne? Faut-il entendre l'égalité de sacrifices, de façon que l'on en demande à tous une somme égale? Cela paraîtra peu juste pour ceux qui ont peu et qui sacrifieront autant que ceux qui ont beaucoup? Admettrons-nous l'égalité du résultat, en ce sens qu'on laissera à tous la même somme de droits? C'est le nivellement absolu, le dépouillement de ceux qui ont au profit de ceux qui n'ont pas, sans que l'on démontre nullement le droit de ces derniers à violer ainsi la liberté des premiers. Devrons-nous enfin imposer une égalité proportionnelle, demander à chacun de sacrifier une même fraction de ce qu'il a? Cela paraîtrait plus équitable, quoique la justice de ce procédé ne soit nullement démontrée. Mais comment ce système pourrait-il jamais être pratiqué?

Et d'ailleurs, poussé à cette extrémité, n'est-il pas la négation complète de tous les droits universellement reconnus dans toutes les législations, et même de cette inviolabilité de la liberté humaine qui a été son point de départ?

On le voit, Kant est parti d'une vue exacte de la nature intime du Droit; mais il ne lui a pas donné une formule assez précise. Sa théorie laisse une foule de questions sans réponse; et si l'on cherche à la préciser, elle conduit à des impossibilités et au renversement du principe qu'elle a posé. D'autre part cependant son idée de la réglementation des droits de façon à faciliter leur coexistence en imposant le moins de sacrifices, si elle ne peut pas déterminer la mesure des droits *à priori*, peut du moins être très-exactement indiquée comme un des buts fondamentaux de la société civile. La législation positive, nous le démontrerons plus complétement, a précisément pour mission, tout en laissant à chacun toute la substance, toute la valeur originaire de ses droits, d'en régler l'exercice de manière à ne pas entraver, sans utilité pour personne, l'exercice d'autres droits coexistants. Cette pensée constitue avec le principe de l'inviolabilité de la liberté humaine le mérite très-considérable qu'il faut reconnaître à la théorie de Kant.

Jusqu'ici, Messieurs, nous avons étudié une série de systèmes qui tous se rapprochent de plus en plus de ce que je regarde comme la vérité. Parvenus au système de Kant, nous avons vu qu'il n'y a plus qu'un

pas à faire pour arriver à la doctrine de Rosmini que je vous avais exposée tout d'abord, et je crois vous avoir démontré qu'il fallait rationnellement faire ce dernier pas. J'en aurais donc fini avec cette discussion des systèmes, s'il ne me restait à vous donner une idée de l'état actuel des esprits en vous parlant des deux systèmes qui avec le précédent (1) se partagent à peu près exclusivement aujourd'hui la science de la Philosophie du Droit. Le temps ne me permettant pas de les aborder aujourd'hui, je les renverrai à la prochaine leçon.

MESSIEURS, 5e Leçon.

Je vous ai promis, pour terminer l'exposé des systèmes sur le principe du Droit, de vous parler aujourd'hui des deux doctrines qui ont été développées dans les ouvrages les plus récents. Non pas que ces doctrines constituent un progrès sur le système de Kant, nous verrons qu'il n'en est rien ; mais ce sont celles que vous rencontrerez le plus souvent dans vos lectures ; il importe donc que vous en mesuriez exactement la valeur.

Je rencontre d'abord un système, venu de l'Allemagne, et que j'appellerai le *système éclectique*

(1) V. Bélime, *Philosophie du Droit*, 2e édition, Paris, Durand, 1856, 2 vol. in-8°.

parce qu'il cherche à combiner les éléments empruntés à tous les autres.

6° *Système éclectique.*

Nous allons trouver ici un mélange des principes de l'utilité, de la sociabilité, du perfectionnement et de la possibilité de la coexistence.

La société est naturelle à l'homme. C'est là le point de départ du système. On ne cherche pas à la légitimer; on la prend comme un fait, ou plutôt on la légitime par cela seul qu'elle est un fait universel (1). Reste seulement à déterminer quel rôle la société devra jouer dans la réglementation des actions humaines. Or, voici le but qu'on lui assigne : régler les *conditions* les plus favorables à l'accomplissement du devoir, c'est-à-dire à l'obtention par l'homme de sa fin. La *Morale* s'occupe *du devoir absolu*, la tendance de l'homme vers sa fin, et cette fin est le bonheur; le *Droit*, au contraire, est le *devoir relatif, conditionné;* ou mieux, pour être plus exact, c'est l'ensemble des conditions nécessaires à l'accomplissement du devoir.

Vous le voyez, Messieurs, ce système a pour point de départ le principe de la sociabilité; dans la détermination du devoir, il combine l'idée utilitaire et celle du perfectionnement de l'homme; et enfin lorsqu'il désigne comme objet du Droit les *conditions* de

(1) V. Ahrens, *Cours de Droit naturel*, 6e édition, tome I, p. 149 : « *Hugo Grotius* avait raison de voir dans l'instinct de sociabilité la source du droit et de l'État. »

l'accomplissement du devoir, il s'inspire de la possibilité de la coexistence. Ainsi, le Droit naît de tous ces principes réunis, et il a pour objet de les appliquer tous à la fois ; car sa formule est celle-ci : Réaliser dans la *société* le *perfectionnement* et le *bonheur* de l'humanité, en déterminant l'ordre harmonique des choses qui présentera les *meilleures conditions* pour l'obtention de ce but.

C'est le système de *Krause* (1), développé en français par *Ahrens*, dans son *Cours de Droit naturel* (1re édition de 1837, 6e et dernière de 1868), qui est généralement considéré comme le résumé de la science en Allemagne, sur ce point.

Ce système a pour caractère essentiel la prétention de ses auteurs de prendre le Droit dans toute sa complexité réelle et vivante (2), tel qu'il se réalise dans les législations positives, et de l'expliquer tout d'une pièce, au lieu d'étudier séparément ses divers éléments pour reconstruire ensuite l'ensemble en mettant chacun d'eux à sa place. C'est là son défaut

(1) *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts* (1803).

(2) Ahrens, après Krause, insiste beaucoup sur cette idée que la vie humaine ou sociale serait un immense organisme où chaque partie dépendrait des conditions qui lui sont fournies par les autres parties ; et que le Droit aurait pour but de régler complétement toutes ces conditions pour tous les éléments du corps social sans exception. Voici le résumé de sa doctrine : « Le droit, appelé à régler dans l'organisme de la vie humaine les rapports réciproques, conditionnels, entre toutes les sphères de la vie. » (*Op. cit.*, 6e édit., tome I, p. 139 et suiv.) On voit combien le problème est immense, et s'il est possible de le résoudre par un principe unique et simple.

le plus saillant; c'est de vouloir faire de la synthèse sans avoir fait de l'analyse; rendre compte de l'édifice sans parler séparément de chacune des parties qui le composent. De là une confusion considérable et nécessaire; de là aussi un vague très-grand dans la doctrine. On retrouve bien dans ce système tous les éléments qui, d'une manière ou d'une autre, entrent dans la formation des législations positives; mais faute d'avoir indiqué dans quel ordre ils s'agencent, on les présente pêle-mêle, sans faire voir quels sont les plus importants, les plus caractéristiques, ceux qui sont purement rationnels, et ceux qui dépendent surtout des conditions de fait. Tous sont à la fois et au même titre le fondement du Droit. C'est pourquoi je n'ai pas cru pouvoir mieux caractériser cette doctrine que par le nom d'*éclectique*, contre lequel Ahrens se défend pourtant de toutes ses forces (1). Quel autre nom donner à une théorie qui

(1) « Partout on cherche une doctrine harmonique qui concilie par des principes supérieurs les vérités partielles entrevues dans les systèmes précédents, et qui, loin d'être une simple reproduction du passé ou un *impuissant* éclectisme, trace à l'activité humaine une route nouvelle. » (*Op. cit.*, tome I, p. 77.) Mais il ajoute peu après : « La théorie de Krause sur le droit et l'Etat résume tous les progrès accomplis et contient toutes les idées fondamentales qui se sont produites dans la suite des systèmes; elle est le *système organique et harmonique du droit et de l'Etat.* » Vouloir commencer par harmoniser le tout sans avoir étudié les parties, c'est en effet le caractère essentiel de ce système; c'est le plus sûr moyen de tout confondre. Le Droit positif embrasse tous ces éléments en étudiant les sociétés qui sont des corps vivants; mais la philosophie du Droit a précisément pour objet de se rendre compte séparément de ceux qui sont purement rationnels.

prend toutes les idées reçues et prétend les combiner entre elles au lieu de les subordonner les unes aux autres ?

Notre premier soin pour la réfuter sera précisément de remettre à leur place respective les divers éléments mélangés à dessein, de faire voir qu'un seul d'entre eux est le vrai principe du Droit, et que les autres ne sont que des préliminaires ou des compléments. Le *perfectionnement* de l'homme est, si l'on veut, le principe de la morale ; peut-être y aurait-il une formule plus exacte; en tout cas, on peut admettre celle-là. Mais il n'est pas le but direct du Droit : l'homme n'a pas droit à tout ce qui le perfectionne, avons-nous dit, parce que la fin ne justifie pas les moyens. *La limitation de la liberté d'une personne par le respect de la liberté des autres*, ou en d'autres termes l'*inviolabilité de la personne humaine ;* voilà le principe du Droit, indiqué par Kant, trop laissé dans l'ombre par Krause et par Ahrens (1). — La *société civile*, dont il faudra démontrer le

(1) Ce principe est cependant bien posé dans la dernière édition d'Ahrens : « Que l'on commence, dit-il, par assurer à chaque personne individuelle et morale une sphère d'action dans laquelle elle puisse se mouvoir à son gré, poursuivre son but à la manière dont elle le comprend le mieux, en empêchant seulement les empiétements qu'elle pourrait exercer sur d'autres. » (Tome I, p. 140.) Peut-être faut-il reconnaître ici l'influence sur l'auteur de la lecture de Rosmini qui apparaît pour la première fois dans le catalogue des auteurs ayant écrit sur le Droit naturel, à la fin du premier volume. — Du reste, ce principe, très-bien formulé, n'est présenté que très-accessoirement, et ne prend pas le rôle si important qui lui appartient pour la déduction de tout le Droit.

caractère obligatoire, sera le principe d'une sanction plus efficace pour le Droit préexistant. Enfin, la *possibilité de la coexistence* et l'*utilité* commune seront les guides du législateur dans la réglementation de l'exercice des droits. C'est en remettant ainsi chaque chose à sa place que nous pourrons espérer construire un édifice complet et harmonieux, au lieu de présenter un amalgame confus de matériaux mal agencés.

Après cela, pour combattre ce système, nous nous référerons simplement aux objections développées contre les divers systèmes qu'il cherche à combiner, notamment contre celui qui part du fait de la société pour en faire sortir tout le Droit naturel. Nous avons vu que ce fait est absolument impuissant à fonder aucun droit. Un reproche, qui s'applique à ce système plus encore qu'à tous les précédents, c'est l'énorme difficulté de déterminer le droit au milieu des éléments si complexes qu'il faut combiner pour cela. Jamais un homme ordinaire ne pourrait faire ce calcul; et s'il est vrai que le Droit n'existe qu'à la condition d'être clairement connu, ce système est la négation du Droit naturel. De plus, il est bien évident que dans la réalité des choses, l'humanité affirme et pratique le droit sans avoir besoin de se livrer à tant de recherches. Enfin, ce système donne toute latitude aux volontés, aux caprices même du législateur; du moment qu'il regarde telle condition comme utile pour la fin commune de la société, son jugement est sans appel. Par là sont justifiées toutes

les tyrannies (1). Par là aussi on ouvre la porte à toutes les utopies socialistes pour l'organisation arbitraire de la société, et même on se livre pieds et poings liés au communisme ; car il n'est pas démontré *à priori* que dans certaines situations la suppression de la propriété ne puisse pas produire certains effets désirables. De fait, ce système a merveilleusement favorisé en Allemagne le succès des idées socialistes ; et Ahrens lui-même, loin de vouloir mettre un frein à ces utopies, d'assigner au moins à l'imagination des inventeurs des limites infranchissables, qui seraient la base de l'ordre social, appelle de tous ses vœux l'organisation de toutes les forces vives de la nation (2), et cela va directement, malgré les réserves de l'auteur, à la suppression générale de l'initiative indi-

(1) Ahrens cherche à poser des limites à l'arbitraire de l'Etat, en invoquant les données des sciences sociales sur les inconvenients d'une pareille intervention. Mais, du moment qu'il n'y a pas en jeu quelqu'un de ces principes de justice éternelle évidents pour tout le monde, le doute est souvent possible, et l'erreur sera fréquente ; partout où les sciences sociales ne seront pas connues, dans tous les cas où leurs solutions sont encore contestées (et ces cas sont malheureusement trop nombreux), il n'y aura aucun frein pour le pouvoir de l'Etat. Donc le Droit absolu n'existera pas. Il s'ensuit aussi qu'il n'avait aucune existence avant le siècle actuel, qui a vu naître toutes ces sciences.

(2) Il croit avoir tout sauvé en disant de Krause : « Il considère l'Etat comme l'institution spéciale du Droit, et n'absorbe pas dans l'Etat l'homme et la société ; il demande des organisations sociales distinctes pour la morale, la religion, les sciences, les arts, l'industrie et le commerce. » (*Op. cit.*, tome I, p. 79.) Mais peu importe que ces organisations soient édictées au nom de l'Etat, ou sous une autre dénomination quelconque, du moment qu'elles sont édictées de la même manière et d'après les mêmes principes que les lois de l'Etat.

viduelle et de toutes les libertés sociales, peut-être même de tous les droits universellement reconnus. Voici en quels termes il s'exprime : « L'organisation » du travail industriel n'est cependant qu'une partie, » quoique la plus urgente, de l'*organisation de la* » *société entière. La religion, la morale, la science,* » *l'art, l'éducation attendent aussi une meilleure* » *organisation ;* et c'est la science sociale dans la » plus large acception du mot, qui est chargée, » d'une part, d'exposer les principes d'après lesquels » *tous les ordres d'activités doivent être réglés* et » harmonisés entre eux ; et, d'autre part, d'assigner » à l'Etat, d'une manière précise, le but particulier » qu'il doit remplir par rapport à toutes les sphères » sociales. Cette science n'établira pas un socialisme, » *mot* qu'il faut laisser aux théories exclusives dont » il a été question, mais une théorie sociale en har- » monie avec le but de l'homme et de l'humanité (1). » On le voit, tous les ordres d'activités doivent être réglés par le Droit. C'est le socialisme érigé en principe universel. On ne repousse que le *mot*, et encore pourquoi ? Parce qu'il a été appliqué à des théories

(1) V. *Op. cit.*, 5e édition, p. 99. — Cette page n'existe plus dans la sixième édition, où toute la fin du paragraphe a été remaniée. L'auteur paraît avoir reculé devant les conséquences qu'il avait d'abord tirées lui-même de son système ; il donne un rôle beaucoup plus grand à l'initiative individuelle et veut laisser beaucoup plus à la *liberté*. Il semble avoir réalisé ce progrès sous l'influence des magnifiques écrits de Bastiat, qu'il cite précisément à ce propos. — Mais il n'est plus conséquent avec son principe, le Droit n'est plus alors « appelé à régler dans l'organisme de la vie humaine les rapports réciproques conditionnels entre *toutes* les sphères de la vie. »

trop restreintes, à des organisations partielles. Ce qu'on veut, c'est le socialisme élevé à sa plus haute puissance. Que deviendra la liberté dans un pareil ordre de choses? Evidemment, il n'en restera plus trace et l'individu sera réduit au rôle d'un rouage dans le mécanisme social. Nous ne saurions trop nous élever contre une pareille doctrine; ce sera le but de tout ce cours de montrer la sainteté de la liberté personnelle et d'en assurer le respect le plus absolu.

7° *Système qui identifie le droit et le devoir.*

Nous avons déjà rencontré les propositions fondamentales de ce système dans celui du perfectionnement. Il est fort simple : *l'homme a le droit d'accomplir son devoir*, et il n'a pas d'autre droit. Par conséquent voulez-vous savoir si un droit existe dans tel ou tel cas? Cherchez si en faisant l'acte dont il s'agit on accomplira ou non un devoir. L'étude du Droit se borne donc à l'étude des devoirs ; le mot *droit* lui-même est inutile dans la science, il faut distinguer seulement des devoirs actifs et des devoirs passifs. La science du Droit et la science de la Morale se confondent essentiellement; le système est la négation même de leur distinction. On cherche dans des circonstances extrinsèques le fondement d'une différence quelconque entre elles; et l'on se place ordinairement au point de vue de l'exécution collective ou individuelle : le droit c'est le devoir exécuté sous l'impulsion de la société, la morale c'est le de-

voir exécuté par l'initiative individuelle toute seule. Mais quand chacun de ces modes d'exécution doit-il être employé? C'est là que les auteurs se divisent et qu'on ne peut avoir aucun critérium certain.

Ce système, souvent admis plus ou moins implicitement par certains auteurs (1), et qui a réuni les suffrages d'esprits distingués, a été expressément pris comme base du Droit naturel, par M. *Thiercelin*, dans ses *Principes du Droit* (2e édition, 1865); et surtout savamment mis en œuvre par notre maître regretté M. *Oudot*, professeur à la Faculté de Paris, dans son ouvrage dont le titre seul indique l'esprit : *Conscience et Science du Devoir* (1856).

Je ne répéterai pas ici les objections que j'ai déjà opposées à cette doctrine lorsqu'elle s'est présentée dans le système du perfectionnement. Je rappellerai seulement cette observation : s'il est vrai que l'homme n'a de droits que comme étant une personne sujette à des devoirs, il n'y a aucune raison pour établir un parallélisme absolu, que dis-je? une identité complète, entre chacun de ses droits et chacun de ses devoirs, pour ne lui donner droit à tel acte spécial que comme ayant le devoir de l'accomplir. Ce système nie par là même le caractère absolu que l'on attribue universellement aux droits. On ne pourra plus, par exemple, démontrer d'une manière générale le droit de propriété, le droit pour le créancier

(1) V. Burlamaqui, *Principes du Droit des gens*, part. III, ch. 2; et part. I, chap. 7.

de réclamer l'argent qui lui est dû; car ces droits n'existeront dans tel cas particulier, qu'autant que le propriétaire ou le créancier auront le devoir de faire un certain usage de leur propriété ou de la somme recouvrée. En dehors de cela le Droit cessera.

Outre cet inconvénient grave, cette doctrine ne peut se soutenir qu'à la condition de nier absolument l'existence d'*actions indifférentes ;* elle n'est admissible que si l'homme est enfermé au milieu de ses devoirs comme dans un cercle de fer, et si les actes même les plus insignifiants ne peuvent jamais rester en dehors. M. Oudot ne recule pas devant cette nécessité de son système; il affirme hardiment qu'aucune action ne saurait être indifférente, parce qu'elle produira toujours, dit-il, par ses conséquences, du bien ou du mal pour quelque partie de l'humanité (1). — Qu'il n'y ait pas en fait d'actions réellement indifférentes, je le veux bien. Toute action ou toute abstention aura à un degré plus ou moins fort des conséquences heureuses ou fâcheuses pour l'humanité. Mais s'ensuit-il qu'il n'y ait pas d'actions *moralement indifférentes ?* Pour soutenir cela, il faudrait démontrer que l'homme est moralement obligé, avant d'agir, de prévoir toutes les conséquences les plus éloignées de ses actes. A ce compte-là la vie serait impossible; notre temps se consumerait à calculer toutes les conséquences imaginables de

(1) *Conscience et Science du Devoir*, part. III, liv. I^er^, tit. 3, n^os^ 185 et suiv.

l'acte le plus simple qui se proposerait à nous; et nous n'agirions jamais. De plus, et ce n'est pas le moindre vice de ce système, si le devoir, et par suite droit, dépendaient de calculs aussi complexes, ils seraient impossibles à connaître et par conséquent n'existeraient pas en fait. M. Oudot affronte même cette conséquence, et il nie en effet que la conscience puisse nous éclairer suffisamment sur le devoir! Mais alors qu'est-ce qu'un pareil devoir qui ne peut être connu de la plupart des hommes? Peut-on être obligé à pratiquer ce qu'on ne connaît pas clairement comme un devoir? Est-on coupable de violer une règle de conduite dont on n'a pas la première idée? Non. S'il est vrai que dans certaines circonstances délicates, on puisse hésiter sur son devoir et avoir besoin de recourir à une étude approfondie pour le connaître, il faut que dans la plupart des cas le devoir et le droit apparaissent clairement à tout le monde, ou sans cela il n'y aura plus pratiquement ni droit, ni devoir. C'est là une nécessité qui résulte de la nature même de la morale qui est une règle d'action, et cette nécessité est affirmée par cette croyance universelle que le devoir et le droit peuvent très-bien être posés *à priori*, et connus facilement de tous.

Nous affirmerons donc hardiment qu'il peut y avoir des actions indifférentes, parce que l'homme n'est pas tenu pratiquement de prévoir les conséquences dernières de ses actes. Est-il même tenu en agissant de prendre rigoureusement en considération, même

quand il les prévoit, les légers inconvénients ou les minces avantages qui peuvent résulter de son action? On pourrait encore en douter sérieusement. Il peut du reste avoir souvent le choix entre deux actions également bonnes; il n'y aura pas alors de devoir de faire l'une plutôt que l'autre. Il faut donc reconnaître qu'il y a une certaine sphère dans laquelle on ne rencontre pas encore l'obligation, où l'on ne rencontre plus la défense; c'est la sphère des actions simplement permises (1).

C'est dans cette sphère précisément que se meut le droit, défini par nous une *faculté* d'agir protégée par la loi morale. En fait l'exercice d'un droit aboutira le plus souvent, directement ou indirectement, à l'accomplissement du devoir. Mais l'exercice du droit est légitime, lors même qu'il n'est pas fait immédiatement en vue de l'accomplissement de tel ou tel devoir particulier. C'est ce qu'affirme le sens commun. C'est ce qui résulte scientifiquement du rôle que Dieu a assigné à l'homme sur la terre.

Dieu a créé l'homme libre pour l'associer à l'œuvre de sa création, pour qu'il concourût librement à l'accomplissement de sa fin et de celle des autres. Or, croyez-vous que l'exercice de sa liberté consiste uniquement dans le choix entre le bien et le mal, entre le devoir et la violation du devoir? Croyez-vous que ce soit là le plus haut exercice de cette liberté? Mais à ce compte-là, plus un homme approcherait de

(1) Niée par M. Oudot. *Ibid.*, nº 187.

la perfection, moins il serait libre, puisqu'il perdrait de plus en plus la faculté de choisir le mal. L'homme qui ne veut pas faire le mal est-il tellement enserré dans le cercle de ses devoirs qu'il ne puisse plus avoir aucune initiative? N'a-t-il pas souvent à choisir entre plusieurs directions toutes également bonnes à donner à son activité? Je veux bien que tel parti puisse le conduire à une perfection plus haute que tel autre. Mais est-il moralement obligé de choisir le premier de préférence au second? Est-il coupable, est-il punissable, s'il renonce à une perfection plus grande pour s'en tenir à un degré plus modeste? Les docteurs chrétiens, profondément versés dans la connaissance du cœur humain, distinguent dans la morale les choses de précepte et les choses de simple conseil, et reconnaissent qu'on peut sans faute négliger les dernières. C'est là une distinction infiniment sage; elle nous est imposée même par la seule métaphysique. Car, la perfection absolue étant impossible à réaliser jamais, si vous en faites le but de la morale obligatoire, vous condamnez l'homme à violer nécessairement son devoir, ce qui est la destruction de la morale.

En supposant même que l'homme soit tenu de réaliser en lui la plus grande perfection, oserez-vous affirmer qu'il n'aura pas encore plusieurs voies également bonnes pour cela? Ne pourrait-il pas hésiter entre deux professions dans lesquelles il pourrait rendre des services égaux à l'humanité? S'il veut se donner tout entier au bonheur de ses frères, fera-t-il mieux

de se dépouiller actuellement de toute sa fortune pour la donner aux pauvres, ou de l'employer dans des entreprises utiles et habilement dirigées, qui produiront cent pour cent, et lui permettront de continuer indéfiniment des libéralités plus considérables? Mille exemples pareils pourraient se présenter soit dans les grandes, soit dans les petites choses.

Tirons de tout ce travail cette conclusion éminemment utile pour la suite de toutes nos recherches : Dieu n'a pas enfermé l'homme dans une route rigoureusement tracée d'avance; le plus haut exercice de notre liberté consiste à être les artisans de notre destinée, à nous choisir une fin spéciale conforme à la fin générale de l'humanité, et à nous y diriger par le chemin que nous aurons choisi. Dieu ne nous emploie pas comme des instruments passifs à la réalisation de son plan providentiel; il nous a associés par la liberté à son action créatrice; et c'est pour nous fournir les matériaux de l'édifice à construire qu'à côté de nos devoirs il nous a donné des droits.

CHAPITRE IV.

PRINCIPE DE LA DÉRIVATION DES DROITS.

J'ai dû, Messieurs, faire une longue digression pour vous mettre au courant des diverses opinions qui se sont produites sur le principe du Droit. Reprenons maintenant le fil de nos déductions.

Pour terminer la partie générale de ce cours, je veux encore poser un principe qui sera comme le résumé de toutes les vérités acquises jusqu'ici et qui nous guidera dans nos études ultérieures. Ce principe, je l'appelle avec Rosmini *le principe de la dérivation des droits*, c'est-à-dire un critérium pratique auquel nous pourrons reconnaître infailliblement si un droit existe ou non.

Nous avons posé le principe du Droit dans *l'inviolabilité de la personne humaine;* d'un autre côté nous avons défini les droits : des *activités personnelles protégées par la loi morale*. Le principe de la dérivation des droits sera le lien entre ces deux idées; ce sera la raison pour laquelle une *activité* spéciale de l'homme sera protégée par *cette loi* morale : *ne faites pas un mal immérité à une personne humaine.*

Or, cette protection morale existera, nous l'avons

vu, toutes les fois que cette activité, ou son objet, ce qui revient au même, sera devenu licitement un bien pour la personne, de telle façon qu'on ne puisse le lui enlever sans lui causer une douleur. Alors l'inviolabilité de la personne s'étendra à cette activité spéciale, à son pouvoir sur cet objet particulier. La raison du respect dû à cette activité sera donc le LIEN établi entre une *personne*, pouvoir suprême et l'*objet*, matériel ou immatériel, soumis à son pouvoir. C'est le fait de l'existence de ce lien qui nous servira de critérium pratique pour reconnaître si telle activité constitue ou non droit.

Etudions donc ce lien entre la *personne* et l'*objet* soumis à son pouvoir.

Pour que ce lien doive être respecté, il faut, d'après notre démonstration (1), que la personne ait un pouvoir effectif sur l'objet, que ce pouvoir soit un bien pour elle, et que son exercice soit licite. D'où pour ce lien une triple forme que j'appellerai le *lien physique*, le *lien intellectuel* et le *lien moral*.

1° *Le lien physique.*

Il faut que la personne ait réellement l'objet à sa disposition, qu'elle puisse effectivement l'employer à la satisfaction de ses besoins. Si cette possibilité physique n'existe pas, il est évident que cet objet ne peut pas être considéré comme un bien pour la personne, qu'on ne cause aucun mal actuel à celle-ci

(1) Voir 3e leçon, *in fine*, p. 80 et suiv.

en s'en emparant, et que par conséquent il ne participe pas à son inviolabilité. Il n'y a pas alors un Droit, quelque désir qu'ait la personne de conquérir cet objet, quelque espoir même qu'elle ait de le faire. Si l'on s'oppose méchamment et sans motif à cette acquisition, on peut porter atteinte à la liberté de cette personne; mais alors le droit violé n'est pas la propriété sur cet objet, propriété qui n'existe pas encore; c'est le droit préexistant au libre exercice des facultés qui allaient servir à l'acquérir (1).

Cette nécessité du lien physique, du pouvoir effectif de la personne sur une chose, pour fonder un droit, a été reconnue par toutes les législations. C'est en partant de cette doctrine que toujours on a admis l'impossibilité de la propriété privée sur les objets que l'homme ne peut pas avoir en son pouvoir exclusif, sur l'air, la mer, le rivage sans cesse recouvert et comme reconquis par les flots; sur l'eau courante des fleuves qu'aucune puissance ne peut retenir. Par la même raison il faut dire aussi que les idées, les idées pures, scientifiques ou autres, ne peuvent pas faire l'objet d'une propriété, quoiqu'une chose im-

(1) C'est par cette distinction que je résoudrai la question suivante, controversée en droit positif : un chasseur poursuit un animal qu'il a blessé, mais qui peut encore lui échapper; un autre chasseur survient et tue cet animal; à qui appartiendra le gibier? — Je dirai qu'il appartient au deuxième chasseur, car le premier n'était pas encore propriétaire du gibier, puisqu'il n'était pas sûr de s'en rendre maître. Seulement le deuxième chasseur a violé le droit qu'avait le premier à ne pas être entravé dans sa poursuite et privé de l'espoir très-probable qu'il avait d'atteindre l'animal; il lui doit donc des dommages-intérêts, que les tribunaux fixeront en cas de contestation.

matérielle puisse très-bien servir de base à un droit, comme nous le verrons. Les idées sont un fond commun de l'esprit humain qui peut être aperçu et contemplé par tous, sans que la vue de l'un nuise à celle de l'autre, mais aussi par conséquent sans que l'un puisse prétendre en jouir à l'exclusion de tous les autres. Nous réservons d'ailleurs la question de savoir si la forme dont elles ont pu être revêtues n'est pas au contraire susceptible de faire l'objet d'un droit de propriété.

Toutes les fois donc qu'il s'agira de reconnaître l'existence d'un droit, la première question à poser sera de savoir s'il y a un objet matériel ou immatériel, dont une personne ait la libre disposition, dont elle puisse faire ce qu'elle veut. C'est là une question uniquement de fait : si la personne a ce pouvoir, elle pourra avoir un droit (en supposant les autres éléments réunis d'ailleurs), et son droit sera exactement mesuré à l'extension de ce pouvoir.

C'est l'absence de cet élément qui nous empêche de nous dire propriétaires des animaux sauvages, même lorsqu'ils sont sur un terrain qui nous appartient. Car, dans ce cas même, nous ne sommes pas maîtres d'en disposer à notre gré. Il faut, pour que nous en devenions propriétaires, que nous les ayons pris, et que nous les tenions en notre pouvoir. Il en est ainsi même pour les choses dont nous aurions la facilité de nous emparer, mais sur lesquelles nous avons négligé de faire acte de maîtres; nous ne pouvons pas encore dire alors que nous ayons un droit

sur elles. Cette observation nous mène à une conclusion fort importante : il est tout à fait inexact de dire que dans l'état de nature tous ont droit à tout ; en réalité, personne n'a droit à rien, tant qu'on n'a pas fait les actes nécessaires pour constituer une prise de possession sur un objet ou sur un autre. Nous nous sommes déjà servi de cette vérité pour combattre bien des théories fausses ; nous aurons encore occasion de l'invoquer par la suite.

2° *Le lien intellectuel.*

Pour qu'un exercice de notre activité puisse devenir la matière d'un droit, il ne suffit pas que son objet soit à notre disposition, il faut encore que nous ayons la volonté de l'appliquer à la satisfaction de nos besoins, soit temporairement, soit à perpétuité. Sans cela, il est bien évident que la privation de cet objet ne nous causerait aucune souffrance et que notre principe général, « on ne doit pas faire de mal à une autre personne, » serait sans application. C'est cette affectation des choses à la satisfaction de nos besoins que j'appelle le *lien intellectuel*.

Il peut se décomposer en plusieurs éléments. D'abord il faut que cet exercice de nos facultés soit en lui-même apte à satisfaire quelqu'un de nos besoins physiques, intellectuels ou moraux ; qu'il puisse nous épargner une souffrance ou nous procurer un plaisir ; en d'autres termes, il faut qu'il nous soit utile. Nous avons déjà signalé l'*utilité* comme essentielle pour l'existence du droit ; et c'est pour cela que les objets

de nos droits sont très-justement caractérisés par le nom générique de *biens*.

Il faut ensuite que nous ayons connaissance de l'utilité que nous pouvons retirer de tel ou tel *bien*. Quelque précieuse que soit une chose, quels que soient les services qu'elle pourrait nous rendre, si nous ne connaissons pas le parti qu'on en peut tirer, c'est exactement à notre égard comme si elle n'avait pas les qualités que nous ignorons, et dès lors un tiers ne nous priverait de rien en nous l'enlevant. Mettez un sauvage en présence d'un amas de charbon de terre, ou en présence d'une machine à vapeur, bien certainement ces objets n'auront pour lui aucune utilité, et celui qui s'en emparerait ne lui causerait aucun préjudice et par conséquent ne violerait pas un droit. La morale, qui commande les devoirs de charité, nous obligerait peut-être à lui faire connaître l'usage de ces choses plutôt que de profiter de son ignorance ; mais on ne pourrait pas dire qu'il y ait violation d'un devoir de justice dans le choix du second parti. C'est ainsi qu'on achète en Afrique la poudre d'or, pour quelques verroteries sans valeur ; et l'on ne commet en cela aucune injustice, parce que cette poudre d'or dont le sauvage n'a que faire a réellement pour lui moins de valeur que ces objets brillants dont il se pare.

Enfin, il faut encore que nous ayons la volonté d'employer ce bien à l'usage auquel nous le savons propre. Si nous en connaissons l'utilité et si nous le dédaignons, on ne nous fait évidemment aucun tort

en profitant de notre abstention. C'est ici peut-être la question la plus délicate à vider lorsqu'il s'agit de reconnaître l'existence d'un droit ; car c'est une pure recherche d'intention. Mais cette volonté pourra souvent se manifester par des signes extérieurs, que nous indiquerons à propos des différents droits ; et de plus il faut dire qu'on devra toujours la présumer jusqu'à preuve contraire. Car on ne renonce pas ordinairement aux biens qu'on peut acquérir ; et d'ailleurs le fait seul par le détenteur de la chose de résister à celui qui veut s'en emparer, ou de la réclamer après qu'on la lui a prise, rend bien probable qu'il a toujours eu l'intention de la garder comme sienne et de s'en servir.

Du reste, cette volonté d'employer un bien à notre usage peut être perpétuelle ou temporaire ; et le droit qui en résultera aura le même caractère. Si elle est perpétuelle, le droit constituera une véritable propriété ; si elle est temporaire, il ne constituera qu'un simple droit d'usage. Ainsi le sauvage, qui se couche au pied d'un arbre pour y passer la nuit, a un droit inviolable à la jouissance de ce lieu tant qu'il y demeure ; mais une fois parti sans esprit de retour, il ne conserve plus aucun droit sur ce terrain. Une tribu qui vient s'établir pour une saison dans un district, qui ensemence la terre, mais avec la pensée de passer ailleurs la saison suivante, a un droit inviolable à la possession du sol tant que la récolte est sur la terre ; après cela, son droit cesse avec son occupation.

En résumé donc, nous réunissons sous le nom de lien intellectuel, les trois éléments suivants : utilité de la chose, connaissance de cette utilité, et volonté de nous en servir pour la satisfaction de nos besoins. Et nous avons montré que ces trois éléments sont essentiels pour que la chose puisse faire l'objet d'un droit. Mais ils ne suffisent pas encore, même avec la faculté de disposer ; il faut encore un élément d'une troisième espèce, que j'ai appelé le *lien moral*.

3° *Le lien moral.*

Les développements de notre activité ne peuvent avoir droit au respect d'autrui qu'autant qu'ils sont en eux-mêmes conformes à la loi morale. Nous avons dit pourquoi : c'est que la loi morale ne peut ordonner le respect d'un acte qu'elle condamne. Or, ce respect commandé par la morale constitue l'inviolabilité même du droit, élément essentiel, sans lequel il ne serait pas. J'appelle *lien moral*, cette approbation de la morale qui vient sanctionner les deux liens préexistants, et qui exige comme condition essentielle que leur établissement ait été licite.

Nous avons déjà étudié ce caractère nécessaire de tout droit ; nous avons vu qu'on ne saurait avoir droit à un acte illicite. Si cet acte viole seulement un devoir de charité, personne n'ayant droit de nous l'interdire par la contrainte, il devra souvent être traité comme un droit ; mais ce n'est alors qu'un droit apparent, improprement dit, que nous avons appelé *droit cru* avec Rosmini. Si cet acte viole au contraire

un devoir de justice, c'est-à-dire s'il s'applique à un objet appartenant déjà à autrui, alors aucun droit, même apparent, ne peut naître. C'est pourquoi nous ne pouvons acquérir de droit que sur des objets qui n'appartiennent actuellement à personne, soit qu'ils n'aient pas de propriétaire, soit que le propriétaire y renonce en notre faveur.

Tels sont les différents éléments qui doivent se trouver réunis dans toute acquisition. Il existe un critérium pratique pour reconnaître leur présence et la naissance du droit qui en résulte. Ce critérium réside dans un certain sentiment spécial que fait naître en nous la privation de l'objet; c'est le sentiment du droit violé, que Rosmini appelle avec justesse, le *ressentiment juridique*. Ce sentiment est complexe; il consiste dans une souffrance, pour la privation qu'on nous impose, accompagnée d'une réaction contre l'acte dont nous sommes victimes; et cette réaction est fondée, non-seulement sur le sentiment de notre personnalité violée, mais encore sur le sentiment de l'atteinte portée en nous à la morale universelle qui nous protégeait. Nous nous raidissons contre l'agresseur ou nous poursuivons la réparation du dommage causé, non pas seulement par un sentiment égoïste, qui pourrait se confondre avec le désir de vengeance, mais encore avec la conscience que nous sommes l'instrument d'une pensée plus élevée, que nous réalisons un but plus noble, que nous vengeons en même temps la loi

morale, indignement violée en notre personne. Je crois inutile de décrire plus longuement ce sentiment; chacun de vous en retrouvera facilement la trace dans ses souvenirs, et vous vérifierez aisément l'exactitude de cette analyse. Vous serez sûrs aussi, après un peu de réflexion, de reconnaître ce sentiment, si nettement caractérisé, toutes les fois qu'il se présentera. Or, sa présence est un signe infaillible de la réunion des divers éléments nécessaires à l'existence d'un droit. Il a, en effet, une corrélation intime avec ces divers éléments : ce qu'il renferme d'égoïste, cette réaction de notre personnalité contre la violence qu'elle subit, manifeste bien clairement le lien d'affection qui nous unissait à cette chose; au contraire la pensée plus élevée qui s'y mêle montre que nous avions la conviction intime et profonde que la loi morale nous couvrait de son égide, et qu'elle est attaquée aussi bien que nous par cette agression.

La question de l'établissement du triple lien est essentiellement une question de fait : la personne a-t-elle l'objet en son pouvoir? Compte-t-elle sur lui pour la satisfaction de ses besoins? Aucune circonstance ne fait-elle obstacle en morale à ce que cette volonté soit suivie? Voilà ce qu'il y a à examiner. Or, *ce fait complexe générateur d'un droit* est ce qu'on appelle le TITRE *de ce droit*. La question de savoir si ces trois éléments existent peut donc se formuler ainsi : Y a-t-il dans telles circonstances un

titre licite de droit. Et la question plus générale à laquelle est consacré ce chapitre, la question du *principe de la dérivation des droits*, revient exactement à celle du *principe commun de tous les titres des droits.*

Or, nous avons analysé avec soin tous les éléments communs qui se trouvent dans tout titre de droit. Mais il importe maintenant de réunir ces éléments sous une formule brève, sous un mot qui les rappellera tous, et qui sera d'un usage bien plus commode dans la suite de nos raisonnements.

Le terme le plus exact pour réunir toutes ces idées, c'est le mot PROPRIÉTÉ, en étendant peut-être un peu le sens vulgaire et juridique du mot, en entendant par là : *tout ce qui est propre à une personne*, non-seulement parmi les objets physiques, mais encore parmi les choses immatérielles.

Nous dirons que le *principe de la détermination des droits,* ou le principe commun de tous les titres de droit, c'est la *propriété*, c'est-à-dire le pouvoir exercé licitement par une personne sur un objet qu'elle affecte à la satisfaction de ses besoins. Partout où nous trouverons ce fait de l'appropriation nous reconnaîtrons un droit; partout où il manquera, nous exclurons l'existence de tout droit.

D'une manière générale ce mot *propriété* indique la dépendance exclusive d'une chose par rapport à une autre. Il a deux usages bien distincts. Il sert d'abord à désigner la dépendance qui existe entre un simple attribut et une substance; c'est dans ce sens

qu'on dit les *propriétés des corps*. On l'applique ensuite à la dépendance d'une substance par rapport à une autre substance ; c'est le sens juridique du mot *propriété* : j'ai la propriété d'une chose, c'est-à-dire que cette chose est dans ma dépendance absolue. Mais alors, pour que cette dépendance existe réellement, il faut que la substance dominante soit une substance personnelle ; car il ne saurait y avoir de subordination réelle entre deux êtres également dénués de volonté et de raison ; celui qui ne se possède pas lui-même ne peut évidemment pas posséder un autre être.

J'étends quelque peu, vous ai-je dit, le sens habituel de ce mot de *propriété* : je l'emploie avec Rosmini pour désigner le pouvoir de la personne, non-seulement sur les objets extérieurs, mais encore sur son corps même, et sur ce que j'ai appelé, dans l'âme, la nature, c'est-à-dire les diverses puissances subordonnées de l'âme. Je sais que cela dépasse le sens reçu dans la plupart des livres de Droit positif ; je sais que des jurisconsultes habitués au langage de cette science sont vivement choqués d'entendre dire que l'homme est propriétaire de son corps, des facultés de son âme. Mais cette impression est-elle bien raisonnée ? N'est-il pas au contraire naturel d'appeler du même nom des choses parfaitement identiques ? Qu'importe que certains objets de ce droit appartiennent à l'ordre matériel et d'autres à l'ordre immatériel ; ou que quelques-uns soient hors de l'homme et les autres en dedans de lui-même ? Du

moment que l'analyse nous a fait découvrir en nous des facultés distinctes, et une d'entre elles dominant sur les autres, pourquoi ne pas admettre le mot qui constate cette hiérarchie? Gardons-nous de matérialiser la science, et de nous cantonner tellement dans les usages reçus que nous ne puissions pas nous élever à une généralisation féconde.

Nous avons ainsi un mot pour exprimer facilement le triple lien qui est la base commune de tout droit. Si nous voulons distinguer et nommer à part les deux premiers liens, le pouvoir sur la chose et la volonté de l'employer à notre utilité, nous trouvons encore un mot dans la langue juridique: c'est le mot *possession*. Du reste nous spiritualiserons ce mot comme nous avons spiritualisé le mot *propriété;* nous l'appliquerons même aux choses immatérielles, même aux facultés propres de l'âme. Ici d'ailleurs nous sommes soutenus par le langage vulgaire; ne dit-on pas sans cesse : un homme qui se possède, un homme qui ne se possède pas? C'est-à-dire un homme dont la personne exerce ou non son empire sur les puissances inférieures de l'âme. — Nous trouverons encore dans l'analyse traditionnelle de ce fait de la possession, la distinction des deux liens qu'il embrasse dans une même formule. Vous savez qu'on y distingue, depuis le Droit romain, le *corpus* et l'*animus possessionis*. Le *corpus*, c'est-à-dire la détention matérielle de la chose, ou mieux, pour généraliser la définition, le pouvoir réel exercé par la personne sur l'objet du droit; c'est notre pre-

mier lien. L'*animus*, c'est-à-dire l'intention de se comporter comme propriétaire, d'user librement de la chose pour nos besoins ; c'est notre deuxième lien. — Et nous nous accorderons encore avec la tradition constante des législations positives en disant que cette possession n'est par elle-même qu'un fait ; qu'elle peut devenir un droit, le droit de *propriété*, quand elle s'établit, sans violer la morale ou un droit préexistant ; c'est notre troisième lien, le lien moral, qui vient s'ajouter aux deux premiers.

Le langage vulgaire, les traditions du sens commun indiquées dans toutes les législations viennent ainsi confirmer l'analyse que nous avons faite, et sont de leur côté éclairées et justifiées par elle.

Nous pourrions conclure ici ce chapitre en disant, pour nous résumer, que le principe de la dérivation des droits est la *propriété*, telle que nous l'avons analysée. Mais la science n'a pas seulement à s'occuper des droits dejà acquis ; elle doit souvent assister à la marche de l'homme vers l'acquisition de nouveaux droits ; il est donc utile d'insister sur les conditions dans lesquelles cette acquisition peut s'opérer, sur cette faculté même d'acquérir de nouveaux droits, que j'appellerai avec Rosmini la *liberté juridique ;* c'est-à-dire la liberté humaine s'exerçant dans l'ordre du droit sur les objets qui n'ont pas encore de maître.

Il résulte de ce que nous avons dit, qu'on peut se figurer l'ensemble de la propriété d'une personne

comme une sphère, dont la personne est le centre, où son action libre et indépendante est protégée contre toute agression ou restriction par la loi morale, et d'où elle peut repousser par la force toute tentative d'intrusion et d'usurpation.

Les sphères des différentes personnalités s'excluent réciproquement et se servent mutuellement de limites ; l'une n'ayant pas pu s'étendre licitement à ce que l'autre avait déjà embrassé.

Mais il peut en outre rester bien des choses en dehors de ces sphères des diverses propriétés ; ce seront les objets sur lesquels aucune personne n'aura établi un pouvoir effectif, et acquis un droit de propriété. Pour tout ce qui reste ainsi en dehors de ces sphères, chaque personnalité conserve sa liberté d'action, sa faculté d'étendre librement sa propre sphère par l'établissement du triple lien que nous avons étudié; et personne n'a le droit d'arrêter son action, son expansion dans cet espace libre. C'est cette faculté d'aquérir ainsi de nouveaux droits que j'appelle la *liberté juridique*. Cette liberté juridique *dans son exercice actuel* est une des manifestations de l'activité de la personne humaine ; elle doit donc être respectée de tous, et personne ne doit y mettre obstacle sans motif et par pure méchanceté.

Mais aussi il faut bien noter d'autre part que la simple possibilité de *son exercice futur* n'est pas également respectable ; elle n'est pas encore un bien réel pour la personne ; elle ne peut donc pas empêcher les autres de faire eux-mêmes des actes d'appro-

priation sur des objets qu'elle *pourrait* peut-être s'approprier plus tard. En somme, en présence de ces objets non occupés, nous trouvons deux libertés juridiques en présence, et il n'y a pas en elles de raison pour préférer l'une à l'autre; mais l'une s'exerce actuellement, l'autre *pourra* seulement s'exercer plus tard; il est évident que la première ne doit pas s'arrêter devant l'exercice possible de l'autre. Au contraire, la seconde, si plus tard elle voulait s'approprier le même objet, devrait s'arrêter devant l'exercice réel du droit d'appropriation, effectué déjà par la première. Donc la liberté juridique est inviolable dans ses manifestations actuelles, mais non dans ses manifestations futures; elle est très-légitimement limitée par l'acquisition, faite antérieurement par une autre, de droits sur l'objet qu'elle voudrait maintenant acquérir. Nous aurons fréquemment à tirer parti de ces principes pour réfuter bien des doctrines erronées et funestes.

Ces observations suffiront pour déterminer le principe et la mesure de la liberté juridique. Par là nous arrivons à résumer ainsi les principes de toutes nos études ultérieures dans deux idées fondamentales : la *propriété*, c'est-à-dire l'ensemble des droits acquis par une personne, et la *liberté juridique*, c'est-à-dire l'ensemble des droits à acquérir, ou mieux la faculté de les acquérir.

Jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur notre système, et comparons-le avec ceux que nous

avons étudiés, notamment avec celui de Kant, le plus avancé de tous. Notre théorie se présente avec une précision et une harmonie, qui lui donne un grand cachet de vérité et une grande valeur scientifique.

Pour nous, le principe de la naissance de tout droit est dans ce fait précis, et tout individuel, de la *propriété*. Le Droit est donc simple et facile à constater dans chaque cas spécial; il ne faut pas, pour en reconnaître l'existence, avoir recours à des recherches compliquées sur l'utilité générale, sur les lois ou les intérêts de la société humaine, ou sur la possibilité de la coexistence d'autres hommes. Ce principe répond aussi à l'affirmation pratique du sens commun, qui décide hardiment, si un droit existe ou n'existe pas dans un cas particulier, par la seule inspection des faits de la cause, et sans se lancer dans des rapprochements avec des éléments aussi généraux et aussi vagues que ceux indiqués par les autres systèmes.

Nous indiquons aussi très-nettement à côté de la propriété tout ce qui concerne la *liberté* laissée à chacun. Au lieu de parler, comme Kant, de sacrifices réciproques, nécessaires pour permettre la coexistence, sacrifices qui ne sont nullement définis, dont la mesure est incertaine, et dont la base est indéterminable (car elle supposerait connues et comparées les sommes des droits appartenant à chacun), nous déterminons sans hésitation la *quantité de libre activité* que chacun peut conserver : c'est tout ce qu'il

peut exercer en fait sans nuire à la *propriété acquise* par autrui. Veut-on déterminer la *mesure exacte des droits conservés par une personne?* C'est rigoureusement ce qu'elle s'est approprié en fait; et la *limite exacte* jusqu'où cette propriété *pourra* s'étendre? c'est l'étendue réelle de la propriété d'autrui. Et la *raison* de ces différentes déterminations précises? nous la trouvons dans ce précepte de morale universelle : *ne fais pas de mal à autrui.*

Nous arrivons enfin à reconnaître l'harmonie du plan divin dans tout l'ordre moral. Nous ne plaçons pas la guerre à l'entrée de la science pacifique par excellence; nous ne disons pas : *chacun a naturellement droit à tout;* ce qui fait du Droit un champ de bataille où tous les droits s'entre-détruisent. Mais nous disons : naturellement, avant tout acte de sa part, *personne n'a droit à rien;* chacun a seulement sa liberté juridique, limitée par la présence de la propriété d'autrui. Pourvu qu'il respecte cette sphère, il peut développer paisiblement ses droits, sans craindre de léser ceux d'autrui, sans avoir à soutenir les luttes acharnées de celui qui, pour ne pas être sacrifié aux autres, n'a que la ressource de les immoler sur l'autel de ses intérêts personnels. Ainsi le monde moral, aussi bien que le monde physique, réfléchit l'ordre sublime de la pensée divine et chante les louanges de son auteur : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux et *paix* sur la terre aux hommes de bonne volonté! »

DEUXIÈME PARTIE.

Droit individuel.

MESSIEURS, 6e Leçon.

Nous avons jusqu'à présent, dans notre première partie, posé les bases de la science que nous étudions; nous devons maintenant en élever l'édifice.

Partant du principe du droit, l'*inviolabilité* de la personne humaine; guidés par le principe de la dérivation des droits, la *propriété*, nous allons voir la personne se développer peu à peu dans l'homme et hors de l'homme, se soumettre par une série de conquêtes successives, sa propre nature d'abord, puis son corps, puis enfin par l'intermédiaire du corps, les divers objets extérieurs.

A chacun des degrés de cette extension de la *propriété* nous verrons correspondre une extension parallèle de la *liberté juridique*; l'action de la personne étendant ainsi sa sphère de proche en proche.

Mais l'homme n'est point un être isolé, il se trouve constamment en rapport avec ses semblables par la force même des choses; les droits par diverses

causes peuvent passer de l'un à l'autre, les *transmissions* des droits sont un des objets les plus importants de la science. Ils peuvent encore subir diverses altérations par suite de la force des choses ou de la perversité des hommes; nous aurons donc à étudier aussi l'*altération* des droits et ses conséquences.

Tel sera le triple objet de la deuxième partie du Cours, que nous abordons en ce moment.

Disons tout de suite que cette étude, ainsi conçue, ne serait pas complète; nous n'y verrions que le développement purement individuel des diverses personnalités. Nous verrions leurs différentes sphères s'excluant mutuellement, se choquant quelquefois, et même dans la transmission amiable des droits, impliquant toujours une séparation radicale et exclusive. Il faudra en outre les voir s'unir et se fondre ensemble plus ou moins intimement pour augmenter leurs forces par une assistance mutuelle; c'est le spectacle que nous présenteront les diverses *sociétés*, et en particulier la *société civile*, destinée à assurer la garantie la plus efficace de tous les droits des citoyens. C'est là l'objet du *Droit social* que nous étudierons dans notre troisième partie.

Ainsi *liberté* et *propriété*, principes individuels; *société*, principe d'union; telles sont les trois sources d'où découleront tous les rapports juridiques.

Nous commençons par le *Droit individuel*, parce qu'il est raisonnable d'aller du simple au composé.

Ce n'est pas à dire que nous fassions abstraction, dans cette seconde partie, de toute coexistence entre les hommes. Je vous ai déjà prémunis contre cette confusion entre la coexistence et l'état social. Les droits ne se manifestent que par l'effet du rapprochement des hommes, obligés à respecter mutuellement leurs sphères de propriété ; il faut donc nécessairement que nous supposions dès à présent plusieurs hommes en présence. Mais pour le moment nous ne les supposons pas agissant dans un but collectif; dans un intérêt commun ; nous supposons qu'ils vivent chacun pour soi, sans aucune préoccupation plus générale. Nous déterminerons les droits dans cette situation ; les droits ainsi déterminés devront évidemment subsister dans l'état social, qui pourra les modifier sans les détruire; ils seront comme la base, la matière des droits sociaux.

Ainsi que nous l'avons dit, nous diviserons cette partie en trois titres :

1° Enumération des droits, et modes d'acquisition originaires ;

2° Transmission des droits ;

3° Altération des droits.

TITRE PREMIER.

Enumération des droits et modes d'acquisition originaires.

Puisque les droits se présentent à nous comme les évolutions, les développements successifs de la *liberté juridique* et de la *propriété*, il est impossible de séparer leur énumération de leurs modes d'acquisition originaires. C'est pourquoi nous les réunissons sous la même rubrique.

L'homme n'a pas seulement des droits sur les objets extérieurs ; vous avez déjà pu voir, par ce que nous avons dit, que beaucoup sont purement intermes, et qu'il en est lui-même la matière. Et ceux-ci ne sont pas les moins importants, quoiqu'ils appellent moins ordinairement l'attention des législateurs et des jurisconsultes. Le motif de cet oubli plus ou moins complet, c'est qu'ils ne donnent pas lieu à des conflits, à des complications aussi grandes que les droits sur les choses extérieures. Mais les omettre serait complétement mutiler la science du Droit. Rappelons-nous que tout ce qui est un bien pour la personne peut faire l'objet d'un droit, et que les biens immatériels ne sont pas moins précieux que les biens matériels.

Cette observation nous fournira la division de ce livre en deux chapitres :

1° Droits purement internes;

2° Droits de l'homme hors de lui.

CHAPITRE PREMIER.

DROITS PUREMENT INTERNES.

Les droits qui n'ont pas d'objet extérieur à l'homme n'en sont pas moins des droits. Car ils répondent toujours à notre définition générale; ce sont bien des *activités protégées par la loi morale*. On peut aussi appliquer à leur recherche notre principe déterminateur de la *propriété*, quoique ce principe suppose essentiellement la distinction d'un sujet exerçant un pouvoir effectif et d'un objet sur lequel s'exerce ce pouvoir. Nous avons vu en effet qu'il faut distinguer dans l'âme humaine la puissance supérieure et dominatrice qu'on appelle la *personne* et les puissances inférieures qu'on appelle la *nature*; celles-ci sont subordonnées à la première. On trouve donc au dedans de l'âme même la distinction du sujet et de l'objet du droit; et c'est dans ce domaine purement interne que la personne commence cette série de conquêtes qui doivent former la sphère de sa propriété. Puis sortant de l'âme, elle s'empare peu à peu de toutes les puissances du corps; et enfin par leur intermédiaire se soumet les objets extérieurs.

Avant donc d'acquérir les objets extérieurs, l'âme trouve en elle-même, puis dans le corps humain, la matière d'une foule de droits fort importants. Cette antériorité d'ailleurs est plutôt une antériorité logique qu'une antériorité chronologique : il ne faudrait pas croire qu'à un certain moment la personne existe isolée, pour commencer ensuite à se soumettre la nature d'abord et le corps après. Non, dès le commencement de son existence sa triple action sur la nature, sur le corps et sur les choses extérieures, existe au moins en germe à l'état rudimentaire ; et ces trois fonctions se développent simultanément, quoique avec des vitesses peut-être inégales, jusqu'à leur complète puissance.

Il ne sera pas inutile d'étudier d'abord cet état rudimentaire des droits de l'homme, ce minimum des droits qui peuvent appartenir à l'enfant nouveau-né, avant de voir ce qu'ils deviennent dans leur plein et entier développement chez l'homme adulte.

C'est ce que nous ferons dans deux paragraphes séparés, ayant pour objet :

1° Les droits innés de l'homme;

2° Les droits développés ou acquis.

§ 1er.

Droits innés de l'homme.

Dès le moment de sa naissance, et même auparavant à partir de cette époque inconnue où il peut

être appelé un être humain, l'enfant existe avec une âme et un corps, et il faut bien admettre que dans son âme se trouve déjà cette faculté maîtresse que nous avons appelée la *personne*. Si en effet toutes ses facultés doivent se développer plus tard, on ne peut pas douter cependant qu'elles n'existent en lui au moins en germe; c'est-à-dire, pour être réalistes, non pas comme de simples puissances, de pures possibilités, mais au moins, comme disaient les scolastiques, dans leur *acte premier*, dans l'acte essentiel et fondamental qui constitue leur exercice le plus simple. Puisque l'enfant est un être intelligent, il a déjà un commerce, inconscient et irréfléchi sans doute, avec la vérité éternelle; par là il est digne de tous nos respects. Et si par son intelligence il touche le ciel, par sa sensibilité il tient à la terre; il souffre déjà de la privation des biens si modestes encore dont il peut jouir; dès lors ce serait un crime que d'y porter atteinte! Donc, dès le premier moment de son existence comme homme, l'enfant peut déjà avoir des droits; il est déjà une personne humaine et doit être respecté comme tel. Toutes les législations ont reconnu ce fait incontestable.

Cet état de l'enfant nouveau-né nous présente les droits primordiaux et essentiels de tout être humain; les droits les plus simples et les plus élémentaires qui puissent exister, mais aussi les plus inviolables et les plus imprescriptibles, puisqu'ils résultent de l'essence même, des lois substantielles de la nature humaine. Ces droits se conserveront pendant toute

la vie de l'homme, en se développant sans doute beaucoup, en s'entourant d'une foule d'autres droits qui les voileront peut-être; mais ils subsisteront toujours au fond de l'être humain. Il est important d'en constater l'existence à une époque où ils sont plus purs et exempts de tout mélange; nous les étudierons donc dès à présent. Mais pour que notre étude soit complète, nous ne nous astreindrons pas à nous enfermer dans la première période de l'enfance. Nous étendrons de là nos recherches sur tout le cours de la vie humaine; et nous verrons ce que deviennent plus tard ces droits primordiaux au milieu des autres droits acquis.

Quels sont donc ces droits que l'homme apporte avec lui en naissant?

C'est d'abord sa *personne* même qui est en lui le droit essentiel et vivant, d'où dérivent tous les autres droits. La personne, nous l'avons montré, a droit de la part de tous à un respect absolu; d'abord et avant tout, dans ce qui la constitue essentiellement, c'est-à-dire dans les trois facultés primordiales de l'âme humaine. Il faut que l'*intelligence* soit respectée dans son commerce avec la vérité éternelle; la *volonté* dans son adhésion au bien absolu; la *sensibilité* dans les satisfactions que lui procure l'exercice des deux autres facultés, la contemplation du beau par l'intelligence et le développement des instincts moraux par la volonté. Toutes ces facultés ont droit à la *liberté* pleine et entière dans leur exercice le plus élevé; elles doivent être protégées dans l'enfant comme dans

l'homme fait contre les attentats divers dont elles peuvent être l'objet.

Vous remarquerez que je parle ici d'*attentats* et non de violation de droits. Cette manière de parler nous est du reste imposée par notre langue, comme par toutes les langues; elle est fondée sur l'observation d'un fait très-exact et profondément philosophique. Toutes les tentatives criminelles, dirigées contre les facultés primordiales de la personne, ne sont jamais appelées que des *attentats*. C'est que la personne, tant qu'elle reste renfermée en elle-même, est absolument inviolable, non-seulement en droit, mais encore en fait. On ne peut lui enlever ses biens suprêmes et essentiels qu'avec son consentement; ou plutôt même on ne peut jamais les lui enlever, on ne peut que la déterminer à les répudier elle-même. Les philosophes disent avec raison que la liberté proprement dite est absolue : on peut emprisonner le corps de l'homme, le violenter, le torturer de mille manières; on peut même agir sur son âme, sur les parties inférieures de sa sensibilité; on peut le faire souffrir, le rendre profondément malheureux; mais on ne peut jamais forcer sa volonté, ni interrompre malgré elle son commerce avec le monde supérieur du Vrai, du Beau et du Bien.

On n'a donc à redouter que des *attentats* contre les droits qui nous occupent en ce moment; mais combien ils peuvent encore être nombreux et funestes! On peut porter atteinte à la connaissance du vrai par des doctrines fausses, par les erreurs ré-

pandues sciemment sur toutes sortes de sujets, principalement sur ceux qui ont une importance capitale pour la vie tout entière, comme la religion, la morale, la politique, l'économie sociale. Du reste, toute erreur sur les sujets même les plus futiles en apparence est toujours un mal, ne fût-ce que comme un obscurcissement de la vérité. C'est pour cela que le mensonge, quand même il ne serait pas condamné comme une faute envers Dieu, qui est la Vérité éternelle, serait toujours coupable, comme violation du droit d'autrui. — On peut nuire à la *vertu* par les scandales, les mauvais conseils, ou d'autres attentats encore plus directs contre la moralité. Généralement, nous ne songeons pas assez à l'influence que nos actes et nos paroles peuvent avoir sur la moralité d'autrui; il y a là une grave responsabilité dont nous ne nous rendons pas assez compte et qui peut peser quelquefois bien lourdement sur nous à notre insu. Mais c'est surtout avec les enfants qu'il importe de ne pas oublier ces pensées, et qu'une attention de tous les instants est nécessaire; leur âme est si tendre et si ouverte aux impressions extérieures! Une mauvaise impulsion peut avoir des suites si funestes pour leur vie tout entière! Ce n'est pas sans raison que le poëte a dit :

Maxima debetur pueris reverentia.

Enfin, on peut attaquer le *bonheur intérieur* de la personne, d'abord par la privation de tous les

biens dont nous venons de parler ; ce serait un lieu commun que de développer l'influence que la sagesse et la vertu peuvent avoir sur le bonheur. On peut encore lui nuire par des attaques plus directes destinées à lui faire perdre la tranquillité de l'âme, à la blesser dans ses sentiments intimes, dans ses affections les plus chères ; par exemple en la livrant par des suggestions astucieuses à tous les tourments de la jalousie. Rappelez-vous seulement Othello, et la manière dont la haine de Yago emploie cette arme terrible.

Ces quelques applications entre mille suffiront, je pense, pour vous faire voir toute l'importance de ces droits, dont l'exercice est continuel, mais qui passent souvent inaperçus, ou sont renvoyés au domaine de la simple morale. Du reste, ce que la personne réclame à l'égard de tous ces droits, c'est seulement la *liberté* dans l'exercice de ses facultés suprêmes et essentielles.

Au-dessous de ces premières facultés se trouvent celles que nous avons rangées sous le nom de la *nature*, et qui forment dans l'homme même une véritable propriété, un véritable domaine sur lequel la personne exerce son pouvoir. Celle-ci a droit à ce qu'on n'entrave pas le jeu de ses diverses facultés, dont elle se sert pour obtenir sa fin suprême ou les fins secondaires qu'il lui plaît de se proposer ; à ce qu'on n'altère pas, par exemple, les facultés intellectuelles par la compression du cerveau, comme cela s'est vu chez quelques peuples barbares ; les facultés morales

par le développement des mauvaises passions, qui rendent la nature plus rebelle à l'autorité de la personne ; la sensibilité par la perversion des sentiments naturels en faussant le goût du beau, ou en donnant aux divers sens des propensions contraires à leur rôle normal et régulier.

Après la *nature* immatérielle, le corps est aussi destiné à être le serviteur de la personne. Elle a droit à ce qu'on ne rende pas ce serviteur moins docile par l'altération de ses fonctions et la diminution de ses forces. A plus forte raison a-t-elle droit à l'intégrité de ses membres et du jeu de ses organes ; et enfin à la conservation de sa vie. Nous arrivons ici à une portion déjà plus extérieure du domaine de la personne, et qui, par cela même, a toujours frappé tous les regards. Ceci me dispense d'insister.

En résumé, nous voyons que l'homme dès le moment de sa naissance a déjà des droits fort importants, quoique leur exercice soit encore rudimentaire. Déjà, nous trouvons les deux grandes manifestations du droit : la *liberté* et la *propriété*. Nous voyons que le premier siége de la *liberté* est la personne ; et le premier siége de la *propriété*, la nature immatérielle et le corps.

La plupart de ces droits passent à peu près inaperçus dans les législations positives. Il y a pour cela deux raisons : d'abord ces droits, étant tout intérieurs et absolus, ne demandent pas une réglementation compliquée, parce qu'ils ne sont presque jamais en

conflit avec d'autres droits; le législateur ne peut donc s'en occuper que pour les sanctionner, pour punir leur violation. Mais d'autre part, nous avons vu que ces biens pour la plupart ne peuvent être enlevés à la personne sans son consentement, et que par suite les droits, dont ils font l'objet, ne peuvent être exposés à une violation proprement dite, mais seulement à des attentats; aussi à cet égard même l'intervention du législateur est-elle moins urgente et moins fréquente.

Néanmoins ces droits présentent ce caractère commun à tous les droits, qu'ils justifieraient l'emploi de la force pour repousser les tentatives criminelles dont ils seraient l'objet, et que dans la société civile ces attentats constitueraient leur victime en état de légitime défense, et feraient disparaître la criminalité des actes qu'elle aurait pu commettre pour se défendre (Code pénal français, art. 328), ou au moins serviraient d'excuse, s'ils pouvaient être regardés comme des violences graves envers les personnes (Code pénal, art. 321).

Nous trouverions encore des applications particulières de ces droits. Ainsi, ce que nous avons appelé le Droit à la *Vérité* a produit dans presque toutes les législations des restrictions à la liberté de la parole, de l'enseignement, des réunions, ainsi qu'à la liberté de la presse. Il y a sans doute dans le principe de ces restrictions des questions très-délicates à apprécier; mais il est certain au moins qu'un homme n'a pas le droit d'émettre sciemment des idées

qu'il connaît ou doit connaître pour fausses et funestes; qu'il viole, s'il le fait, le droit de tous, et doit en être empêché par une société civile bien organisée. Je sais que dans la pratique, il est fort difficile de préciser ce délit et de le constater; et que la réglementation peut dégénérer en abus. Le problème est loin de se résoudre aisément; mais il ne faut pas supprimer une des données sous le prétexte d'en sortir plus facilement. — Le Droit à la *Vertu* est protégé dans toutes les législations par les peines contre les attentats aux mœurs, soit publics, soit privés. (V. Code pénal français, art. 330 et suiv.) — Enfin, on peut citer, comme protectrice du droit au *bonheur intérieur*, la disposition de nos lois qui ouvre l'appel comme d'abus pour trouble arbitraire des consciences (L. 18 germ. an X, art. 6).

Il n'est pas nécessaire de remarquer que l'intégrité et la vie du corps sont protégées par toutes les législations. (V. Code pénal français, art. 295-304, 309-329.) Notez seulement les dispositions de nos lois qui reconnaissent et sanctionnent l'existence de ces droits chez l'enfant nouveau-né et même simplement conçu; ce sont les dispositions sur l'*avortement* (Code pénal, art. 317); l'*infanticide* (Code pénal, art. 300, 302); la suppression d'enfant, l'exposition; le défaut de remise d'un enfant trouvé à l'officier de l'état civil (Code pénal, 345 et suiv.); l'enlèvement de mineurs (Code pénal, art. 354).

Rappelez-vous aussi que le code Napoléon reconnaît même la possibilité de droits pécuniaires pour

l'enfant simplement conçu, mais non encore né (code Napoléon, art. 725 1°, 906).

§ 2.

Droits développés ou acquis.

Conformément à la division que nous avons indiquée plus haut, nous étudierons séparément le développement de la liberté d'abord, et ensuite de la propriété dans l'homme. Nous aurons donc deux subdivisions :

1° Développement de la liberté;

2° Développement purement interne de la propriété.

I

Développement de la liberté.

La liberté de la personne se manifeste sur un théâtre de plus en plus vaste à mesure que la sphère de la propriété s'élargit et ses moyens d'action deviennent de plus en plus puissants. Nous allons supposer maintenant la personne arrivée à la pleine possession de sa nature et du corps; nous allons la placer au milieu de tous les autres hommes en rapport et en contact journalier avec eux, et nous allons voir comment se manifestera alors sa liberté, et quelles formes elle revêtira.

Commençons cependant par établir un principe

général qui n'est que l'application des règles déjà posées par nous. Ces libertés sont inviolables comme la personne même, dont elles ne sont qu'un mode d'action; elles sont absolues en ce sens qu'elles existent à l'égard de tous les hommes et dans toutes les circonstances possibles. Ces deux points nous seront très-facilement accordés, et on ne les met que trop en lumière de nos jours. Mais nous devons ajouter (ce qu'on oublie beaucoup trop souvent) qu'elles n'existent et ne sont respectables qu'à la charge de respecter la morale et le droit d'autrui. Nous l'avons dit : une activité n'est protégée par la loi morale que dans la limite où elle la respecte elle-même; la personne, activité suprême de l'homme, n'est inviolable que dans son développement normal et régulier, et autant qu'elle ne viole pas la personnalité d'autrui. Hâtons-nous donc de poser la limite de ces libertés en même temps que leur principe; et ne confondons pas, comme on le fait tant de nos jours, leur inviolabilité, leur caractère absolu avec l'absence de toute limite et de tout frein. Cette restriction nous est imposée par tous nos principes; elle est d'ailleurs le seul moyen de sauver ces libertés, et de les protéger contre la perte inévitable qui suit de près leurs excès. Cette observation, vous le prévoyez, aura pour nous une très-grande importance; elle nous amènera notamment à reconnaître à la législation civile le droit d'empêcher l'abus de ces libertés par des moyens *répressifs*, et même par des moyens préventifs, si cela est nécessaire.

Ces diverses libertés sont rangées en général sous le nom de *droits publics*, par cette raison qu'elles se manifestent surtout à l'encontre de l'Etat. Mais en réalité elles existent tout aussi bien à l'encontre des particuliers; et il n'y a aucune différence essentielle entre elles et les *Droits privés* ordinaires. Aussi, suivant nous, le *Droit public* devrait, malgré son nom qui y répugne un peu, être classé comme une branche du *Droit privé*. S'il en est habituellement séparé, cela tient uniquement à ce que, dans une société où le pouvoir social a réuni entre ses mains toute la force, c'est surtout contre lui que ces libertés ont à se défendre, parce que c'est lui qui peut seul ou qui peut le plus les violer. On peut ajouter que l'on s'est habitué à regarder l'attentat à ces libertés comme un trouble apporté à l'ordre public, et que cet attentat serait puni comme tel. C'est pour ces divers motifs qu'on les appelle *Droits publics*.

De cette considération, il résulte encore que ces libertés ne sont pas en général consacrées par les lois proprement dites, puisqu'elles sont une limite imposée au législateur social lui-même. Elles se trouvent en général reconnues par les constitutions. Leur base, dans le Droit positif français, par exemple, se trouve principalement dans l'*article 1er de la Constitution de 1852*, renvoyant aux PRINCIPES DE 1789, c'est-à-dire à la *Déclaration des droits de l'homme* dans la *Constitution du 3 septembre 1791*, renouvelée du 26 août 1789. Quelques-unes sont

reconnues implicitement par les lois qui les réglementent.

Nous allons énumérer très-succinctement ces diverses libertés, en indiquant seulement en note les divers textes de notre droit actuel qui s'y réfèrent (1).

D'abord, quant à l'INTELLIGENCE, les droits de la personne peuvent se résumer dans la *liberté de s'instruire* (2) et la *liberté de manifester sa pensée* ou *liberté de la parole publique ou privée* (3), qui entraînent l'une et l'autre la *liberté de l'enseignement* et la *liberté de la presse* (4). La *liberté de l'ensei-*

(1) L'article 1er de la *Déclaration de* 1791 paraît vouloir consacrer l'ensemble des droits primordiaux dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent et des libertés dont nous nous occupons maintenant. Son texte est du reste manifestement inexact comme celui de beaucoup de dispositions du même document, qui est en général fort improprement rédigé. L'art. 1er dit : *Tous les Français naissent et demeurent égaux en droits*. Evidemment on ne peut pas entendre cela de tous les droits : une législation qui reconnaît le principe de la propriété et de la transmission héréditaire ne peut pas prétendre que tous les Français *naissent égaux en droits*, encore moins qu'ils *demeurent* dans cette position, puisque les aptitudes différentes et l'inégalité dans le travail détruiraient bien vite cette égalité, si elle existait jamais. Il faut donc restreindre le texte cité à ces droits primordiaux qui sont inhérents à la personnalité humaine, et sont par conséquent communs à tous les hommes et égaux chez tous; en tant du moins que tous possèdent les facultés essentielles auxquelles ils se réfèrent, sans pourtant encore les posséder dans un égal degré. C'est seulement avec toutes ces corrections que ce texte, si souvent invoqué, peut avoir un sens plausible. — Les art. 4 et 5 de la *Déclaration* indiquent quelles doivent être les limites réciproques de la liberté et de la loi.

(2) V. *Décl.*, tit. Ier, § 17.

(3) V. *Décl.*, art. 11. — L. du 6 juin 1868.

(4) V. *Décl.*, art. 11. — L. du 11 mai 1868.

gnement est importante, surtout au point de vue du droit qu'ont les citoyens de choisir l'éducation qu'il leur convient de recevoir ou de faire donner à leurs enfants, et les organes de cet enseignement (1). — Mais ces libertés et surtout la liberté de la parole sous toutes ses formes, ne peuvent exister qu'à la charge de respecter le droit d'autrui, c'est-à-dire tous ces droits immatériels que nous aurons à énumérer et auxquels on peut surtout nuire par la parole; mais aussi et principalement ces droits primordiaux étudiés dans le précédent paragraphe. Si donc on veut user de cette liberté pour attaquer les vérités fondamentales de l'ordre intellectuel et moral (2), on abuse de son droit et l'on doit être arrêté par le pouvoir social.

En ce qui concerne la *volonté*, je vous citerai tout d'abord la liberté de travailler à sa propre amélioration par tous les moyens que l'on juge propres à atteindre ce but; la liberté de faire du bien à ses semblables, à la condition bien entendu qu'ils y consentent ou au moins ne s'y opposent pas. L'Etat

(1) L. du 15 mars 1850, art. 60.

(2) Je n'ignore pas combien il est délicat de préciser ces limites; l'étendue de ce cours élémentaire ne me permet pas d'insister. Du reste, cette détermination exigerait la connaissance des principes et de l'organisation de la société civile, et serait mieux renvoyée après cette étude. — Je dois dire ici que je ne conçois un cours de Droit naturel complet qu'à la condition de reprendre après l'étude du Droit social chacun des points étudiés dans le Droit individuel, et d'analyser les modifications et compléments auxquels donnent lieu ses rapports avec le Droit social général. Si je ne puis traiter cette matière dans ce volume, je compte bien le faire dans un prochain ouvrage.

ne pourrait entraver ces libertés que si les moyens employés étaient immoraux ou contraires à l'ordre public.

Puis vient la *liberté religieuse* (1), comprenant la *liberté de conscience* la plus absolue, c'est-à-dire le droit de ne relever que de soi pour le choix et la pratique de la religion qu'on embrasse ; et la *liberté des cultes*, moins absolue que la liberté de conscience, parce qu'elle se manifeste au dehors. C'est la faculté de traduire sa religion par un culte extérieur; elle est limitée par le respect dû à la morale, au droit d'autrui et à l'ordre public (2). La liberté religieuse implique même la liberté de propagande, pourvu que l'on n'emploie que des moyens légitimes et moraux.

Enfin, il faut ranger ici la *liberté du travail* sous toutes ces formes, intellectuel et corporel. Mais il ne faut pas la confondre avec le fameux *Droit au travail*, qui a fait tant de bruit vers 1848. L'Etat doit laisser chacun maître d'employer ses facultés comme il l'entend (3); mais il n'est pas tenu de fournir du travail à ceux qui n'en ont pas. Nous aurons occasion de revenir sur ce point.

(1) V. *Décl.*, art. 10.

(2) V. en Droit français les restrictions qui naissent pour les cultes non reconnus des lois sur les réunions et les associations : Code pénal, art. 291, 292 et Déc. du 25 mars 1852. — Cette liberté est protégée contre les particuliers par le Code pénal, art. 260 et suiv., qui punit les entraves au libre exercice des cultes.

(3) Ici se rattachent l'abolition des jurandes et des maitrises effectuée en 1789, consacrée par la L. des 2-17 mars 1791. Il y a encore certaines professions réglementées ; comme celles d'avocat, de médecin, de pharmacien, d'agent de change.

Après l'intelligence, après la volonté, la personne a le droit de se servir librement de son corps et de tous ses organes, soit pour la poursuite des fins diverses qu'elle peut se proposer, soit pour la satisfaction de ses besoins ou pour ses plaisirs. C'est ce qu'on appelle la *liberté corporelle* ou quelquefois un peu inexactement la liberté individuelle. C'est ce que l'Assemblée constituante de 1848 avait défini le droit d'aller et de venir. Cette liberté doit être protégée contre les séquestrations arbitraires, soit de la part de l'Etat (1), soit de la part des particuliers (2). Elle ne peut être perdue que pour cause d'une infraction aux lois et après jugement; sauf la nécessité de l'emprisonnement préventif dans l'intérêt de la défense sociale, lequel doit être restreint à ce qui est strictement nécessaire et entouré de toutes les précautions et atténuations possibles.

Ce droit entraîne celui de choisir sa *résidence* et son *domicile* (3); et l'inviolabilité de ce domicile (4).

L'*esclavage* ou le *servage* sont la négation cumulative de toutes les libertés que nous venons d'énumérer. Il n'est pas besoin d'insister pour faire ressortir, de tout ce que nous avons dit, leur condamnation complète et absolue.

Hors de l'individu la personne entre en rapport

(1) V. *Décl.*, art. 7, 8, 9; — Code pénal, art. 114 et suiv.; art. 186.
(2) V. Code pénal, art. 341.
(3) V. Code Napoléon, art. 102 et suiv.
(4) V. Code pénal, art. 184.

avec les autres hommes. A cet égard elle a le droit de ne pas être entravée dans les relations qu'elle établit avec eux de leur consentement. Ce droit se manifeste dans la *liberté de réunion*, pour s'éclairer, se moraliser mutuellement et pour discuter des intérêts communs ; et dans la *liberté d'association*, c'est-à-dire la liberté d'unir d'une manière permanente ses efforts pour un but commun, toujours à la charge de respecter le droit d'autrui, et notamment l'existence et le bon ordre des sociétés déjà existantes (1).

Enfin à l'égard de tous les objets extérieurs la la personne doit avoir ce que nous avons déjà appelé la *liberté juridique ;* c'est-à-dire le droit d'occuper librement les choses qui ne sont pas encore occupées par d'autres (2). A ce droit se rattacheront notamment la *liberté de la chasse* et *la liberté de la pêche* (3); et aussi la *liberté du commerce* à l'intérieur et à l'extérieur. Cette liberté si longtemps entravée dans tous les pays par les lois prohibitives des douanes dans l'intérêt de la production indigène, a fini par triompher chez presque toutes les nations civilisées. Elle est une conséquence directe

(1) Droit reconnu chez nous par la L. des 13-19 nov. 1790, mais restreint dès 1791. Aujourd'hui nombreuses restrictions dans le Code pénal, art. 291 sq. et le Déc. du 25 mars 1852; un peu modérées par la loi sur *les coalitions* (L. du 25 mai 1864) et sur le *droit de réunion* (L. du 6 juin 1868).

(2) V. dans notre droit une restriction fondée sur l'ordre public à l'égard des immeubles et des universalités de meubles, art. 713 et 529, code Napoléon.

(3) Code Napoléon, art. 714 ; L. du 15 avril 1829, et L. du 3 mai 1844.

du droit de propriété qui entraîne celui de faire avec sa chose ou avec son argent tous les échanges que l'on veut; et les restrictions qu'elle a subies ne sont pas même justifiées par l'intérêt social, auquel, nous le verrons, les particuliers pourraient être tenus de sacrifier quelque chose. L'économie politique a surabondamment démontré les conséquences désastreuses du système prohibitif.

La personne est inviolable dans ces diverses libertés que nous venons de reconnaître. Mais nous devons nous demander quelle est exactement la mesure, quel est le genre de respect qui leur est dû. Il y a là quelques points à préciser.

D'abord elles sont *inviolables* en elles-mêmes, comme *facultés générales;* on n'a pas le droit de les supprimer totalement. Nous en avons vu le motif : elles sont un bien pour la personne, et la source directe ou indirecte de biens nombreux : elles sont donc protégées par la règle qui défend de faire du mal à autrui. Cette suppression totale est la violation la plus considérable et la plus dangereuse de ces libertés. Mais elle ne peut guère émaner que de la société civile ; il est rare, sauf dans le cas de l'esclavage, qu'un particulier ait un pouvoir suffisant pour supprimer entièrement un de ces droits. C'est pour ce motif, nous l'avons dit, qu'ils sont appelés *droits publics.*

Il faut aller encore plus loin : on ne pourrait pas les supprimer complétement même avec le consentement de la personne elle-même, parce qu'elles ne

sont pas aliénables par elle. Leur exercice est pour elles non-seulement un droit, mais encore un devoir, puisqu'ils sont les moyens mis à sa disposition pour atteindre sa fin en ce monde; or, si l'on peut renoncer à un droit, on ne peut renoncer à un devoir. Il n'y aurait donc pas lieu d'appliquer ici la règle : *consentienti non fit injuria.*

Mais ces libertés, inviolables comme facultés générales, sont-elles également inviolables *dans leurs actes spéciaux?* Il y a lieu de distinguer à cet égard entre les actes passés, présents et futurs.

Pour les actes passés, la violation de la faculté qui les a produits est impossible, puisqu'une fois posés on ne peut pas faire qu'ils ne l'aient pas été. On pourrait sans doute ravir à la personne le bien qu'elle se serait attribué par ces actes ; mais alors ce qu'on violerait ce serait une propriété acquise, et non la faculté qui a servi à l'acquérir.

Les *actes présents* sont les seuls pour lesquels la violation dont nous parlons peut se produire. On peut empêcher la personne d'exercer tel ou tel acte de telle ou telle faculté. Ce sera cette violation qui sera surtout possible aux particuliers; mais elle pourra se produire aussi de la part des agents de l'autorité sociale. Elle est évidemment condamnable; car ces actes sont un bien pour la personne, soit directement comme développement de son activité, soit indirectement par les avantages qu'ils procureront; il est donc illicite d'entraver la personne dans leur exercice.

Que dirons-nous des *actes futurs*? Doit-on les respecter ; en d'autres termes doit-on s'abstenir de faire soi-même un certain acte, parce qu'il pourrait avoir pour conséquence d'empêcher plus tard une autre personne d'exercer telle ou telle liberté? Dois-je m'abstenir de produire telle denrée, parce que j'empêcherai un autre de la produire ou de l'écouler s'il l'a produite? Dois-je m'abstenir de m'emparer de tel objet inoccupé, parce que je vais empêcher, si je le prends, un autre de le prendre pour lui? Qu'il puisse être quelquefois louable de s'abstenir, on ne peut le nier : le désintéressement est toujours une belle chose. Qu'il puisse même y avoir dans certains cas un devoir purement moral de le faire, je veux bien encore l'accorder. Mais y a-t-il à cela un devoir vraiment juridique? Non, évidemment. Car ces actes ne sont pas encore un bien réel pour l'autre personne qui ne les a pas encore posés; ce n'est donc pas lui causer un mal positif que de lui enlever la simple possibilité de les faire. Ces actes purement possibles peuvent du reste pour une foule de circonstances ne pas se produire : faut-il admettre que je doive m'arrêter devant une simple éventualité? Et puis, autre considération décisive : si je devais m'arrêter devant la possibilité d'entraver la liberté d'un autre, cet autre devrait s'arrêter lui-même devant la possibilité d'entraver la mienne, et il n'y aurait pas de raison pour sortir de cette impasse; les biens resteraient perpétuellement inutiles pour l'humanité. Au contraire, il est naturel que celui qui est

le premier à même de faire un acte avantageux en profite, quand même il empêcherait par là un autre d'en profiter plus tard.

J'ai dû insister sur ce point ; car cette vérité est méconnue dans un cas particulier par un certain nombre d'esprits ; c'est à l'égard de la *liberté juridique* appliquée surtout à la terre. Lorsque Rousseau a écrit : Le premier qui s'avisa de clore une portion de terre et de dire : ceci est à moi, ouvrit la porte à toutes les injustices ; il méconnaissait cette vérité ; il regardait cet acte comme une usurpation sur la communauté naturelle. C'est dans le même esprit que Proudhon a dit : La propriété, c'est le vol. Ce sont là de purs sophismes; car on n'usurpe, on ne vole que contre celui qui est propriétaire; or, au début des sociétés, il n'est pas vrai de dire que la terre était à tous ; ce qui est exact, c'est qu'elle n'était à personne, puisque personne n'avait encore conçu la pensée, ni par conséquent eu la volonté de se l'approprier à son profit, ni au profit de la communauté. Il n'y avait eu alors aucune occupation effective ; il y avait seulement la possibilité d'une occupation future. L'idée de la copropriété naturelle entre tous les hommes méconnaît cette vérité ; et d'ailleurs bien certainement elle n'a pu naître qu'après que la propriété individuelle avait été constituée. L'argument que nous combattons est donc à la fois une pétition de principe et un anachronisme. Nous reviendrons du reste plus longuement sur cette base essentielle du communisme et de certaines doctrines socialistes.

Mais nous avons dû poser ici, comme principe général, le fondement de leur réfutation.

Il n'y aurait qu'une réserve à faire. C'est pour le cas où l'on ferait méchamment un acte destiné à entraver l'usage futur de la liberté d'autrui, sans y avoir soi-même un intérêt, mais uniquement pour restreindre la liberté d'autrui. Ce serait alors, et dans le fait, et dans l'intention de l'agent, une attaque directe contre cette liberté. Un pareil acte pourrait dans l'état de nature être repoussé par la force; et dans la société civile il devrait être empêché et puni.

Nous avons ainsi étudié, Messieurs, les diverses manifestations de la liberté humaine et le respect qui leur est dû; nous aurons à voir dans la prochaine leçon le développement de la sphère de la propriété, sans toutefois sortir encore de l'individu lui-même. Nous insisterons particulièrement sur la théorie si discutée de la propriété littéraire et artistique.

II

Développement purement interne de la propriété.

MESSIEURS, 7e Leçon.

Je vous ai représenté la personne humaine comme une reine au milieu de son empire. Dans la dernière leçon, nous avons étudié l'instrument de son pouvoir

suprême, la liberté avec ses manifestations diverses dans les libertés spéciales que nous avons énumérées ; nous allons aujourd'hui explorer le royaume où se déploie cette puissance, une et multiple à la fois. Après l'agent souverain, étudions les moyens qu'il met en œuvre ; après l'examen de la *liberté*, parcourons la sphère de la *propriété*.

Vous le savez déjà : cette propriété peut porter sur des objets tout immatériels et purement internes, et nous avons vu qu'elle embrasse toutes les puissances inférieures de la nature. Nous ne reviendrons pas sur l'étude que nous en avons faite en nous plaçant au début de la vie humaine (1). Mais outre cela, il y a encore pour la personne une foule de biens immatériels qui concourent directement à son bonheur, ou lui servent à acquérir d'autres biens ; ils font l'objet d'autant de droits que nous allons parcourir rapidement.

Tous ces droits appartiennent réellement à la classe des *droits civils privés*. Le plus souvent ils ne figurent pas dans les Codes relatifs au droit civil ; c'est, nous l'avons dit, qu'étant très-simples et ne donnant pas lieu à des conflits sérieux, ils ne demandent pas une réglementation détaillée. On se contente en général de les sanctionner dans la législation pénale.

Un des biens intérieurs les plus précieux pour le bonheur de l'homme, c'est la *sécurité*, c'est-à-dire la

(1) V. § 1er, Droits innés de l'homme.

confiance qu'il ne perdra pas les divers biens dont il jouit. La présence de ce bien est la condition essentielle de la jouissance de tous les autres ; on voit par là toute son importance. Cet avantage est si précieux pour les hommes, que c'est le mobile le plus puissant pour les pousser vers la société civile, chargée de garantir les droits de tous. Dans l'état naturel, l'homme a le droit de défendre lui-même sa sécurité contre les atteintes de la perversité d'autrui. Il pourrait d'abord, cela va sans dire, prendre toutes les précautions que lui suggérerait l'intérêt de sa sûreté, sans nuire à personne. Mais de plus il pourrait, en présence de menaces graves accompagnées du pouvoir de mal faire, prendre des mesures plus sérieuses de défense contre son ennemi, dût-il pour cela entraver dans une certaine mesure sa liberté ou nuire à ses droits, s'il n'y a aucun autre moyen de se protéger (1). Dans ce cas, l'agresseur n'aurait à s'en prendre qu'à lui-même du mal qu'il souffrirait et qu'il aurait provoqué par sa conduite coupable. Je n'ignore pas combien ce droit peut donner lieu à des abus de la part du plus fort, et combien il serait inefficace pour le plus faible; aussi je ne prétends pas que la société civile soit inutile, bien loin de là ! Seulement, je vous montre en germe les droits que nous verrons plus tard se développer et s'organiser dans la société civile.

Il faut encore aller plus loin : l'intérêt de la sécu-

(1) V. en Droit positif, Code pénal, art. 305-308.

rité donnerait encore lieu, dans l'état de nature, à un autre droit, que j'appellerai avec Rosmini le *droit de prévention*, c'est-à-dire le droit d'infliger un mal à un agresseur désarmé, pour prévenir d'autres attaques, soit par le même, soit par d'autres malfaiteurs. Supposez un patriarche des anciens temps ou un colon des temps modernes entouré de ses propriétés et de tous ses serviteurs : il a été l'objet d'une attaque nocturne à main armée, ou d'une tentative d'incendie ; les coupables sont entre ses mains dans l'impossibilité de nuire. Va-t-il les relâcher immédiatement? Je ne crains pas d'affirmer qu'il ne le fera pas et que personne ne lui en donnera le conseil. Pourtant, s'il veut les retenir prisonniers, ce ne peut être au nom du droit de légitime défense ; car actuellement il n'est plus sur la défensive ; ses ennemis sont pour le moment dans l'impossibilité de nuire. Mais il a à craindre qu'ils ne reviennent plus tard, ou que d'autres n'imitent leur criminelle audace. Dès lors n'a-t-il pas le droit, pour prévenir le retour de cette agression, pour se faire respecter de tous les malfaiteurs, en un mot pour *faire un exemple*, comme on dit, d'infliger à ceux qu'il a pris une souffrance plus ou moins grande, plus ou moins prolongée, suivant la gravité de l'attaque, pourvu toutefois qu'elle n'excède pas le démérite du coupable. Pratiquement, on n'hésitera jamais dans l'application de ce droit. Nous en avons mille exemples pour un dans les récits venus des pays où la civilisation n'a pas encore complétement pénétré. Et de quel droit

en effet le coupable se plaindrait-il? Il a mérité le mal qu'on lui inflige; la morale ne condamne donc pas absolument la conduite de celui qui le punit. Sans doute en général l'homme n'a pas mission pour se faire le vengeur de la morale quand il n'est pas attaqué lui-même; nous l'avons démontré. Mais dès qu'on y a intérêt, dès qu'il s'agit d'obtenir la réparation d'un dommage (ici l'atteinte à la sécurité), on a le droit d'agir alors d'accord avec la morale en infligeant une peine au coupable. C'est ce droit de *prévention*, comme garantie de la sécurité, qui nous servira plus tard à fonder le droit de punir pour la société civile.

Nous citerons encore d'autres biens qui n'ont pas d'objet matériel. C'est, par exemple, le *droit à la réputation, à l'honneur*, qui nous permet de faire réprimer la diffamation, les injures (1). C'est encore le *droit à la véracité* de la part d'autrui sur ce qui nous intéresse; ce principe condamne la calomnie (2) et le faux-témoignage (3), lequel du reste viole encore nos droits à un autre point de vue, puisqu'il tend à nous faire subir une peine imméritée ou à nous faire perdre une partie de notre fortune. Ajoutons encore le *droit au secret* confié par nous (4), impliquant un droit absolu de disposer des connaissances

(1) Code pénal, art. 376; — L. du 17 mai 1819; — L. du 25 mars 1822.

(2) Code pénal, art. 373; — mêmes lois spéciales.

(3) Code pénal, art. 361-366.

(4) Code pénal, art. 378.

qui sont dans notre esprit, de les communiquer ou de les garder, et de ne les communiquer que sous condition et avec défense de les répandre. Ce droit entraîne celui au *secret des lettres*, reconnu comme droit public par toutes les nations civilisées (1). On peut encore signaler le *droit* d'une personne à *son nom* (2), et à son *état civil*, c'est-à-dire à sa position au milieu des autres hommes et dans la société civile (3); et enfin le droit qu'elle a sur les créations de son esprit, ce qui constitue la *propriété littéraire et artistique*, et sur les inventions susceptibles d'être brevetées. Ces derniers droits étant l'objet de nombreuses controverses, quant à leur nature, à leur fondement, à leur durée, il est nécessaire que nous nous y arrêtions quelque temps.

Propriété littéraire et artistique.

Pour asseoir la théorie de la propriété littéraire et artistique, nous n'avons qu'à appliquer les principes posés jusqu'à présent, en nous rendant seulement un compte bien exact de la matière qui nous occupe.

Nous établirons d'abord les deux propositions suivantes : 1° Les idées ne sont pas susceptibles d'appropriation individuelle; 2° La disposition et la forme

(1) Voir Code pénal, art. 787.

(2) L. du 11 germinal an XI, art. 4-9; — Code pénal, art. 259; — décret du 8 janvier 1859.

(3) Voir code Napoléon, l. I, tit. II; — voir aussi les protections spéciales en matière de questions d'Etat, code Napoléon, art. 194 sq.; 326 et 327; Code pénal, art. 192-195, 199, 200, 345 sq.

donnée aux idées peut faire l'objet d'une propriété véritable. Nous étudierons ensuite la nature de cette propriété; et enfin nous verrons quels sont les changements que le fait de la publication de l'œuvre peut y apporter.

D'abord : *les idées ne sont pas susceptibles d'appropriation individuelle.*

Rappelons-nous les conditions nécessaires pour que l'appropriation soit possible. Il faut, avons-nous dit, que l'objet soit à la disposition de la personne, qu'il soit soumis à sa puissance souveraine, qu'elle soit maîtresse d'en faire ce qu'elle veut. Or, rien de pareil ne peut se produire pour les idées : elles sont hors de nous, elles nous dominent de toute la hauteur de l'infini qui est en elles; bien loin que nous les possédions, ce sont elles qui nous possèdent et qui nous rendent intelligents. Je parle là des idées proprement dites, des idées abstraites : philosophiques, mathématiques ou autres. Leur objet n'est pas en nous, il est hors de nous, puisque nous l'apercevons comme éternel, immuable, absolu, toujours infini dans un certain sens. C'est une lumière que nous recevons et qui éclaire notre intelligence; elle éclaire également toute intelligence qui veut porter ses regards vers elle. C'est le soleil des âmes; et de même qu'il serait insensé de vouloir s'approprier le soleil matériel, de même on ne saurait sans folie prétendre à la possession exclusive de cette lumière, *qui éclaire tout homme venant en ce monde.*

Veut-on parler au contraire des simples notions

de faits, soit des faits historiques, soit des faits scientifiques et des lois qui les formulent? Elles ne sont pas plus susceptibles d'appropriation privée. Les faits sont hors de nous aussi, et ne dépendent pas de nous. Nous les avons vus les premiers, je le veux bien; mais qui pourrait empêcher un autre de les voir comme nous? Rien évidemment. Il serait donc aussi tout à fait chimérique de prétendre un droit exclusif sur de pareilles notions.

Mais dira-t-on : en fait, c'est moi qui ai aperçu cette idée le premier; c'est de moi que vous la tenez; non pas, si vous voulez, comme cause efficiente, puisqu'elle avait en elle de quoi se faire apercevoir toute seule et que vous auriez *pu* la voir sans moi; mais au moins comme cause occasionnelle, puisque de fait sans moi vous ne l'auriez pas encore aperçue, et peut-être n'y seriez-vous jamais arrivé. — Soit; mais qu'en concluez-vous? Que je ne dois pas profiter de cette notion sans votre permission? A cela je réponds que vous demandez une chose impossible. C'est demander une chose impossible que d'exiger qu'un homme n'agisse pas en conformité avec les notions qui sont une fois entrées dans son esprit. Vous ne pouvez pas faire que connaissant, grâce à vous peut-être, telle chose pour vraie, telle autre pour fausse, je n'affirme pas dans mes paroles ou dans mes actes cette vérité ou cette fausseté; vous ne pouvez pas me condamner à un mensonge perpétuel. Dans l'ordre de l'utile, vous ne pouvez pas faire que sachant tel objet bienfaisant et

tel autre nuisible, je ne recherche pas le premier et n'évite pas le second ; ou que je ne les emploie pas suivant le but que je me propose. Vous m'avez appris que l'opium fait dormir ou que la quinine guérit la fièvre; pouvez-vous exiger que je prenne de l'opium quand je veux rester éveillé, ou que je ne prenne pas de quinine lorsque la fièvre me fait souffrir? Non. Ces prétentions sont absolument insoutenables, elles contrarient l'essence même de la nature humaine. C'est ce qu'ont reconnu la plupart des législations en n'admettant ni propriété, ni aucune espèce de brevet pour les inventions purement scientifiques. Il faut étendre cette décision à tout ce qui est idée pure.

Qu'on le remarque bien, nous ne contestons pas le droit qu'on peut avoir à réclamer la priorité d'une découverte philosophique, scientifique ou historique. Mais nous disons que ce droit n'est pas une propriété de la découverte; il rentre dans le *droit à l'honneur* dont nous avons parlé plus haut. Son effet se borne à l'obligation, pour ceux qui rapportent cette découverte, de citer l'auteur et de ne pas la présenter comme venant d'eux-mêmes. Dans ces termes, nous n'hésitons pas à reconnaître là un véritable droit, à condamner le plagiat sur quelque objet qu'il porte, et à donner une action en réparation à l'auteur dont l'honneur et le mérite ont été méconnus. Mais cela n'infirme en rien la proposition que nous avons voulu établir tout d'abord.

On se sert souvent, pour arriver à la même solu-

tion, d'un argument qui ne me paraît pas du tout concluant. C'est celui-ci : Une idée ne peut pas être propre à son prétendu inventeur, parce que celui-ci est loin d'en être l'auteur unique ; il doit énormément aux travaux de ses devanciers, au fond commun des connaissances acquises et tombées dans le domaine public. Sans elles, il n'aurait pas pu accomplir ses propres travaux, car il aurait été arrêté au seuil même de la science ou n'aurait pu y faire que quelques pas. Cette invention n'est donc pas à lui ; elle appartient autant et même beaucoup plus à toute cette légion de savants qui l'ont préparée et rendue possible. — Cet argument pourrait avoir quelque chose de spécieux dans le système qui fonde la propriété sur le travail, système que nous combattrons plus tard ; mais il ne saurait nous toucher. D'abord si petite que soit la part de l'auteur dans une découverte, elle existe toujours. Et remarquez-le bien : son droit sur cette découverte sera toujours exactement égal à la part qu'il y a prise. Quelle est en effet la valeur utile de cette découverte? Elle est exactement mesurée par le progrès qu'elle réalise sur les connaissances antérieurement acquises ; et c'est précisément là aussi la part de travail qui revient à l'auteur. Il ne prend donc rien du tout dans le fond commun, puisqu'il ne profite que de ce qu'il y a ajouté. De plus, quand même il n'aurait fait que prendre dans le fond commun, si l'on admet (ce que nous avons contesté plus haut) que le fait de l'invention puisse être une prise de possession sur une idée,

il n'y a pas de raison pour en refuser la propriété à son auteur. Est-ce que toute propriété privée n'est pas prise dans le fond commun, dans la masse des choses qui n'appartiennent à personne? Est-ce que l'eau que j'ai puisée dans un seau, l'air que j'ai enfermé dans un ballon ne m'appartiennent pas, parce que je les ai puisés au fleuve public, ou à la masse commune de l'atmosphère? Cet argument n'a donc pas la portée qu'on lui prête; il faut s'en tenir à ceux que nous avons développés plus haut pour refuser à toute personne la propriété des idées qu'elle aurait aperçues la première.

Mais la forme et la disposition des idées peut faire l'objet d'une propriété.

Nous ne pouvons pas créer nos idées; mais nous pouvons les combiner et leur donner une forme. C'est dans cette mesure que nous sommes créateurs; et dans cette mesure, c'est notre œuvre, nous en sommes maîtres. En langage métaphysique on l'exprimerait, en disant que les idées que nous percevons ou les faits que nous constatons sont objectifs, tandis que la forme par laquelle nous les exprimons est toute subjective, et par conséquent personnelle. Puisque nous la créons nous-mêmes et nous seuls dans notre imagination et notre cerveau, elle y reste à notre pleine et complète discrétion jusqu'à ce que nous l'ayons mise au jour. Il y a donc bien là cette puissance réelle sur un objet, qui constitue le lien physique nécessaire pour la propriété.

Et remarquez bien toute la portée de ce pouvoir que nous exerçons sur la disposition et la forme de nos idées. Non-seulement nous pouvons être assurés qu'elles ne seront communiquées à personne sans notre volonté, mais nous sommes au moins moralement sûrs que personne n'arrivera par son propre travail créateur à un résultat exactement pareil. C'est en effet une chose fort remarquable et qui met parfaitement en lumière la distinction que je vous signale : sur les questions scientifiques ou sur les questions de fait, en exagérant autant que l'on voudra les discussions qui peuvent s'élever, il n'en est pas moins vrai que des milliers de personnes pensent exactement la même chose ; au contraire, en ce qui concerne la forme, donnez le même sujet à traiter à cent personnes, vous aurez autant de compositions différentes, sauf peut-être quelques coïncidences de détail. Voyez un exemple frappant dans tous les concours, soit des lycées, soit des écoles supérieures, soit des académies : vous avez des élèves instruits par les mêmes maîtres, imbus des mêmes principes, ayant suivi pendant longtemps la même série d'exercices, et cependant vous n'obtenez jamais deux compositions semblables. C'est que la forme et la composition sont le reflet exact de tout ce qui est personnel en nous, et que les œuvres ne peuvent pas plus être identiques que les hommes! L'admiration de la postérité a consacré l'exactitude de ce mot de Buffon : *Le style, c'est l'homme même.*

Lors donc que nous avons donné à notre pensée

une forme littéraire ou artistique, nous pouvons affirmer que cette forme est bien nôtre. Tant que nous ne l'avons pas réalisée au dehors dans un manuscrit ou un objet matériel quelconque, nous pouvons être sûrs que cette propriété est absolument inviolable et que personne ne peut en disposer ou nous l'enlever sans notre consentement. Sans doute l'objet de cette propriété est encore tout immatériel et intérieur ; mais au point où nous sommes arrivés cela ne nous arrêtera pas ; car nous avons vu par mille exemples qu'il n'est pas nécessaire que l'objet de nos droits soit extérieur et matériel.

Lorsque nous venons à réaliser notre conception dans une chose matérielle, alors la possibilité d'une propriété est reconnue par tous, parce qu'on peut en toucher la manifestation. Et pourtant, même alors, il faut dire que le principal objet du droit, ce qui domine de beaucoup, c'est toujours l'œuvre immatéricllc, qui, par exemple, pourrait survivre à la perte du manuscrit, ou être réservée par l'auteur dans l'aliénation de ce manuscrit. D'un autre côté, par cela même que l'œuvre est traduite au dehors, la propriété cesse d'être aussi absolument inviolable; elle peut nous être soustraite ou ravie par la force. Mais elle n'en reste pas moins une véritable propriété, car la possibilité de la violation n'empêche pas la propriété d'exister ; autrement la propriété des objets extérieurs serait impossible, puisqu'elle est continuellement sujette à une foule d'agressions. Ce qui est essentiel, c'est qu'on ne puisse la méconnaître sans

s'approprier la chose d'autrui, et par conséquent sans devenir coupable; or, c'est bien le cas ici, puisque nous avons montré qu'une autre personne ne pourrait pas créer exactement la même forme par ses propres forces, et ne peut la reproduire qu'en copiant l'œuvre originale.

Quelle est la nature de cette propriété ? quels sont ses effets, les avantages qu'elle confère à l'auteur? On peut distinguer ici, comme dans la propriété extérieure (1), l'usage, l'usufruit et le droit de disposition. L'usage consistera pour l'auteur à jouir lui-même de son œuvre; à lire son livre, à contempler son tableau ou sa statue, à en décorer son appartement, enfin à exécuter ou à faire exécuter sa composition musicale; il consistera encore à en faire jouir gratuitement ses amis, à en retirer des louanges et de l'honneur. L'usufruit sera le droit de louer l'usage de son œuvre, soit en l'exposant moyennant rétribution, soit en cédant à quelqu'un le droit d'en jouir pendant un certain temps. Le droit de disposition enfin se traduira non-seulement par la faculté d'aliéner l'œuvre plus ou moins complétement, d'en transférer la pleine propriété, ou seulement l'usage ou la jouissance; mais encore et surtout, ce qui est peut-être beaucoup plus important pour l'auteur, par le pouvoir de faire de son œuvre ce qu'il veut, de la modifier, de la corriger, de la supprimer même complétement,

(1) Voir *infrà*, 10e leçon.

de la livrer au public ou de l'ensevelir dans le secret le plus absolu.

On peut résumer tous ces droits dans deux classes : l'avantage de retirer des profits pécuniaires par une communication plus ou moins large de l'œuvre, et l'avantage purement moral, mais au moins aussi précieux, d'en rester le maître et d'en disposer suivant les inspirations de sa conscience, et suivant l'intérêt bien entendu de son honneur ou de sa gloire. C'est cette distinction des avantages matériels et des avantages moraux qu'il importe surtout de retenir pour la suite de notre étude.

Demandons-nous maintenant *quel effet la publication et la mise en vente de l'œuvre auront sur ces droits que nous venons d'analyser ?* Seront-ils détruits où conservés? seront-ils plus ou moins entamés par ce fait nouveau ?

Nous sommes en présence de droits parfaitement démontrés, parfaitement définis, qui sont par là même inviolables comme tous les droits. Nous ne devrons donc en admettre la perte que dans la mesure où nous verrons leur aliénation résulter de la volonté de l'auteur propriétaire, ou des conséquences nécessaires de ses actes. Or, qu'est-ce qui se passe dans la mise en vente de l'ouvrage (1)?

Très-souvent on met ici l'auteur en présence du

(1) Nous supposons d'abord pour plus de simplicité que l'auteur n'a pas traité avec un éditeur. Car pour savoir quels droits il peut transmettre à celui-ci, il faut d'abord savoir ceux qu'il conserve lui-même.

public, pris en masse. Gardons-nous-en bien : au point de vue juridique, l'auteur n'est jamais en rapport qu'avec des individus, acheteurs des exemplaires, et la somme des droits qu'il transfère à ces individus représente exactement tout ce qui est acquis au public. Pour savoir ce que perd l'auteur, il faut nous demander seulement ce qu'il transfère à chacun de ses acheteurs; et, je me hâte aussi d'ajouter, ce qui est une suite nécessaire de ces aliénations.

Prenons d'abord l'acheteur du premier exemplaire, et voyons, en l'absence même de toute explication précise entre l'auteur et lui, de quels droits il peut légitimement se croire acquéreur. Il a d'abord un droit de propriété pleine et entière sur l'exemplaire acheté : il peut non-seulement le lire, s'en servir, y puiser des idées ou des renseignements, le copier même pour son usage, le faire lire à ses amis et les en faire jouir comme lui-même; mais il peut encore en disposer complétement, en louer l'usage, vendre même l'exemplaire ou le détruire. Pas de difficulté sur ce point. — Mais peut-il aller plus loin? Peut-il se croire un droit de disposition sur l'œuvre même? le droit de la reproduire et de la publier, même en la modifiant à sa guise; le droit d'en tirer des profits pécuniaires? Nous pouvons affirmer hardiment qu'un homme de bon sens n'aura jamais une pareille pensée. D'abord enfait, il sait qu'il n'est pas le seul maître de l'œuvre, puisque l'auteur a gardé par-devers lui, non-seulement le

manuscrit, mais un grand nombre d'exemplaires tout prêts à être vendus et répandus à profusion dans le public. Et ensuite, en droit, peut-il se croire autorisé à disposer de l'œuvre, soit au point de vue intellectuel, soit au point de vue pécuniaire. Au point de vue intellectuel? Ne sait-il pas que l'auteur a certainement la volonté ferme et arrêtée de modifier seul son œuvre, et de ne pas la laisser défigurer par le premier venu; que son œuvre est une création essentiellement personnelle et qu'à aucun prix il ne voudrait céder à un autre le droit d'y toucher? Au point de vue pécuniaire? Mais ne sait-il pas aussi que le prix payé par lui est tout à fait insignifiant par rapport à la valeur de l'œuvre même, et qu'il serait dérisoire d'acheter aussi bon marché un droit aussi considérable? Le doute sur ce point était possible avant l'invention de l'imprimerie : en effet, la valeur de l'exemplaire copié étant très-considérable pouvait paraître comprendre celle de l'œuvre elle-même, d'autant plus que d'un autre côté la valeur vénale de l'œuvre était considérablement amoindrie par la difficulté de la reproduction et le petit nombre d'acheteurs à qui elle pouvait s'adresser. Cela explique pourquoi la propriété littéraire a été reconnue si tard. Mais de nos jours, il ne saurait y avoir de malentendu sur ce point.

C'est donc un point démontré que l'acheteur d'un exemplaire ne saurait prétendre avoir sur l'œuvre aucun droit de disposition. Il en résulte évidemment que l'auteur gardera ce droit à lui seul, puisque cer-

tainement il n'entend pas céder à l'acheteur plus que celui-ci ne demande et n'entend recevoir. Le même raisonnement pourrait être reproduit pour tous les acheteurs successifs, avec cette observation en plus que le fait de la vente antérieure des premiers exemplaires rend encore plus impossible la croyance à l'acquisition pour eux d'un droit de disposition sur l'œuvre tout entière. Or, le public n'étant que la somme de tous les acheteurs, ne saurait avoir plus de droits qu'eux. Donc le droit de disposition reste à l'auteur, malgré la publication de son œuvre.

Mais entrons plus avant dans la question, et précisons bien ce qui est perdu ou conservé par lui. L'auteur ne peut plus reprendre la propriété des exemplaires, ni empêcher leurs détenteurs de s'en servir, de connaître son œuvre, d'en jouir, d'en retirer toute l'utilité personnelle qu'il leur plaira, et de la communiquer à d'autres. Dès lors, on peut définir très-exactement sa position en disant qu'il a grevé son œuvre d'une *servitude perpétuelle de publicité* au profit de tous les détenteurs successifs des exemplaires vendus. En effet, ce droit à user de l'œuvre est annexé comme un droit réel perpétuel à la propriété des exemplaires, et on peut dire qu'il est démembré de la propriété de l'œuvre, à l'égard de laquelle le droit de disposition se trouve diminué d'autant. Mais remarquons-le bien, cette servitude de publicité, qui restreint le droit de l'auteur, n'existe qu'au profit des détenteurs des exemplaires et non pas au profit d'autres personnes ; elle n'existe pas au

profit du public en général, comme on a souvent essayé de le prétendre. Rien dans l'analyse que nous avons faite ne nous a fourni les éléments d'un pareil droit pour le *public ;* conclure du droit des détenteurs individuels au même droit pour le public tout entier, ce serait prétendre que si vingt, trente, cent personnes, ont un droit de passage sur mon terrain, tout le monde a le droit d'y passer ; la fausseté de l'argumentation saute aux yeux.

L'auteur conserve donc un droit de disposition, restreint seulement par l'impossibilité de reprendre les exemplaires vendus. Son droit se manifeste, comme nous l'avons vu, principalement par le droit de modifier, de compléter, de corriger, et même de supprimer son œuvre, c'est-à-dire d'en arrêter toute publication ultérieure, au gré des inspirations de son intelligence ou de sa conscience; il se traduit encore par le droit d'en retirer les profits pécuniaires. Ces deux classes de droits doivent être respectées par tous, même par ceux qui détiennent les exemplaires. Et ceci nous permet de poser un critérium bien net pour résoudre les questions souvent délicates que soulève le droit de ceux-ci en conflit avec le droit de l'auteur. Nous dirons : ils peuvent faire tout ce qui ne porte pas atteinte au droit immatériel qu'a l'auteur de disposer de son œuvre, ou aux profits pécuniaires qu'il peut en retirer ; ils ne peuvent faire ce qui y porterait atteinte. Par exemple, quant au droit de disposition intellectuelle, ils ne peuvent citer l'œuvre sous une forme autre que celle

adoptée définitivement par l'auteur; ils ne peuvent la modifier, la tronquer, la défigurer; et quant aux droits pécuniaires, ils ne peuvent se livrer à une reproduction totale ou partielle, complète ou résumée, qui pourrait dispenser le public d'acheter l'œuvre primitive. Au moyen de ces principes on résoudrait facilement les difficultés spéciales qui pourraient se présenter.

Nous avons étudié les droits de l'auteur pendant sa vie. Mais que deviennent ces droits après sa mort? Cette question suppose la démonstration préalable du droit de succession. Cette démonstration se présentera plus tard dans le cours de notre travail (1). Pour le moment, supposons-la faite, afin de ne pas scinder une matière qu'il importe de traiter à fond. — Si le droit de succéder existe pour toute propriété en général, et si l'auteur a, comme nous pensons l'avoir démontré, une véritable propriété, il n'y a pas de raison *à priori* pour qu'il ne la transmette pas à ses héritiers. Ceci me paraît un point de départ incontestable, et toutes les attaques que l'on a dirigées contre le droit de succession appliqué aux œuvres littéraires et artistiques, me semblent renversées par cette simple observation. Seulement, il est nécessaire de bien définir ce droit et de déterminer exactement ce qui passe aux héritiers. Pour cela, il faut faire entrer en ligne de compte un autre élément, c'est la

(1) Voir notre 15e leçon, *in fine*.

volonté légitime de l'auteur-propriétaire : tout ce qu'il a passera à ses héritiers, à moins d'une volonté légitime contraire. Cette restriction est une conséquence nécessaire et logique de l'inviolabilité de sa propriété.

Or, en nous plaçant à ce point de vue, il faut distinguer entre le droit de disposition intellectuelle et le droit aux profits pécuniaires. D'abord, quant au droit de disposition intellectuelle, il me paraît être essentiellement propre et inhérent à la personne de l'auteur lui-même. Jamais il n'a pu entrer dans la pensée de celui-ci qu'un autre aurait le droit de modifier son œuvre ou de la supprimer, d'en arrêter ou d'en ralentir la publication, quand même cet autre serait son enfant le plus cher. Le génie, le talent, les sentiments et la tournure même des idées sont choses tellement propres à chacun, qu'il n'est pas possible que notre parent le plus proche nous succède en cela. Et, à moins que l'auteur n'ait formellement chargé une personne, choisie par lui, de compléter son travail ou d'en régler plus tard le sort, il me semble bien clair qu'il doit être présumé vouloir que son œuvre reste définitivement telle qu'il l'a laissée, et en même temps qu'elle reçoive dans cet état la plus grande publicité possible. Ces deux volontés sont commandées par la nature de la création littéraire ou artistique, et il est impossible de les supposer différentes, si l'on recherche sans parti pris quelle peut et doit être la pensée de l'auteur. C'est son œuvre; c'est sa vie, c'est son âme et sa personne

tout entière qu'il y a mises ! Qu'aucun homme n'ose y porter la main ! C'est par cette œuvre qu'il a voulu se survivre à lui-même, qu'il a voulu se perpétuer dans le souvenir de la postérité ; personne n'a le droit de se placer entre lui et le grand public auquel il a fait appel jusqu'à ses derniers moments ! Supposez un évêque catholique héritier des œuvres de Voltaire ; supposez un protestant héritier de Bossuet ; allez-vous leur reconnaître le droit d'arrêter absolument et à perpétuité la publication des ouvrages devenus leur propriété? Ils le feront certainement si vous leur permettez de suivre les inspirations de leur conscience. Non ! cela n'est pas possible ; jamais la possibilité d'un pareil malheur n'est venue, Dieu merci, troubler la pensée de ces grands écrivains. Admettre un pareil droit, ne serait-ce pas pire que de violer leur tombeau? Affirmons-le donc hardiment : après la mort de l'auteur, personne, pas même ses enfants, pas même sa veuve, n'ont le droit de disposer de son œuvre, à moins d'une manifestation formelle de sa volonté.

En dirons-nous autant du droit aux profits pécuniaires? Non, certainement. Nous ne trouvons ici rien de pareil à ce que nous constations tout à l'heure. Aucune atteinte n'est portée à l'œuvre par la réserve de ce droit au profit des héritiers. Rien dans cette réserve ne combat la volonté présumée de l'auteur. Au contraire, ce droit est essentiellement conforme aux plus chers désirs de son cœur, à ce vœu universel de notre nature de laisser à nos enfants ou à nos

parents le fruit de notre travail, d'assurer par nos sueurs leur existence et leur prospérité. Pourquoi les auteurs seraient-ils seuls exclus de cette consolation suprême à l'heure de leur mort? Je crois vous avoir montré que le public n'a aucun droit qui puisse combattre celui-là. La démonstration peut se résumer en deux mots : en définitive il n'y a de droit acquis que pour les acheteurs des exemplaires déjà vendus, avec lesquels seulement l'auteur a traité; or, le droit des héritiers aux profits pécuniaires ne s'exercera qu'à l'encontre des acheteurs futurs; il ne saurait donc y avoir aucun conflit entre ces deux catégories de droits.

Je n'ignore pas qu'en dehors de toute réglementation par la société civile, une difficulté grave se présenterait : comment accorder un droit pécuniaire aux héritiers sans porter atteinte à la publicité absolue de l'œuvre, sans leur permettre de discuter les conditions de la publication et par conséquent de s'y opposer si on ne leur donne pas un prix suffisant? Ce serait à l'auteur lui-même à prévoir et à lever cette difficulté en déterminant de son vivant la quotité du droit pécuniaire qu'il entend réserver à ses héritiers; il concilierait ainsi lui-même les deux intérêts qui doivent lui être également chers : l'amour de sa famille et le soin de sa gloire. Faute par l'auteur de faire un pareil règlement, il ne serait possible aux héritiers de jouir pécuniairement de l'œuvre qu'en exerçant un certain contrôle sur sa publication; ils ne devraient le faire qu'avec la plus grande ré-

serve et le plus grand respect pour le désir de publicité qui est réputé exister chez leur auteur. Nous trouvons là une règle un peu vague, et surtout abandonnée à la bonne foi des héritiers ; nous avons déjà plusieurs fois reconnu que la sanction du droit ne saurait être complète en dehors de la société civile ; c'est un exemple de plus à ajouter à tous ceux que nous avons déjà rencontrés; mais cela ne détruit en rien l'autorité du droit naturel. Le rôle du législateur positif sera précisément de suppléer à l'oubli de l'auteur, en réglant, à défaut d'une détermination faite par lui, la quotité de la redevance qui sera due aux héritiers.

Cette redevance devrait nécessairement être perpétuelle, puisqu'il n'y a aucune raison pour admettre l'extinction de cette propriété : l'œuvre immatérielle existe toujours, elle doit toujours avoir un propriétaire; et puisque nous n'avons trouvé pour le public aucun droit à le devenir, les héritiers de l'auteur doivent en rester titulaires. Par une loi toute naturelle des choses, toutes les fois qu'on trouvera de nouveaux acheteurs, disposés à en acquérir l'usage moyennant un prix, ce prix sera payé aux titulaires de la propriété, déduction faite bien entendu des frais d'impression et de vente, ainsi que des profits du libraire.

On fait à cette doctrine plusieurs objections. Nous devons répondre brièvement aux principales.

C'est d'abord, dit-on, un revenu touché sans travail et même sans aucun risque de perte, et par con-

séquent sans cause, ce qui est à la fois illogique et immoral. — La réponse est aisée ; c'est qu'il en est exactement de cette redevance comme d'un capital placé, ou d'une rente qui produit des intérêts ou des arrérages pour le propriétaire sans aucun travail nouveau de sa part ; et qui peut aussi n'être exposée à aucun risque, si par exemple elle est garantie par une hypothèque placée dans un bon rang. On m'accordera bien, je pense, qu'un immeuble est aussi peu exposé à des chances de perte qu'une œuvre littéraire. Est-il vrai d'ailleurs qu'il n'y ait aucune chance de perte pour une œuvre de ce genre ? Il y a un petit nombre d'ouvrages qui ne font que gagner avec le temps ; mais à côté de cela quelle immense quantité tombent dans l'oubli, sont remplacés par d'autres plus avancés, et finissent par n'avoir plus aucune valeur ! L'objection n'est donc pas exacte. D'ailleurs, si l'on veut une explication complète du fait que l'on signale, nous dirons que l'œuvre littéraire ou artistique est de même qu'un capital pécuniaire du travail accumulé, qui ne rend pas tout de suite en usage tout ce qu'il peut rendre, et qui devra produire un revenu, tant qu'il sera capable de rendre service à quelqu'un.

On ajoute : mais si l'auteur vendait l'ouvrage, il en retirerait un prix limité une fois payé ; tandis que les redevances perpétuellement accumulées vont s'élever à un chiffre dix fois, cent fois plus fort. — Nous dirons encore qu'il en est de même d'un capital, si on le place à intérêts au lieu de l'aliéner immé-

diatement ; et que d'ailleurs l'auteur, s'il vend l'ouvrage pour un prix une fois payé, peut le placer et s'assurer aussi un revenu perpétuel, dont les arrérages additionnés dépasseront de beaucoup ce capital. Si en fait ce revenu n'est pas égal à la redevance qu'il toucherait, c'est que l'auteur a mal fait son calcul ; c'est souvent aussi parce qu'il s'est débarrassé sur la tête de son acheteur des risques de dépréciation de l'œuvre.

Enfin la théorie, qui fonde toute propriété sur la récompense due au travail, fait remarquer qu'il n'y a pas de raison pour récompenser l'auteur par une redevance perpétuelle. Nous réfuterons plus tard cette théorie en elle-même; nous avons déjà dit que la propriété est fondée sur le lien de la chose avec la personne, lien inviolable comme la personne même. L'objection ne saurait donc nous arrêter. Ajoutons que cet argument (et c'est un des vices capitaux de cette théorie) aurait exactement la même force contre toute propriété : il n'y a pas de raison pour récompenser l'invention d'une pierre précieuse, la prise d'un animal, ou la première culture d'un terrain par un droit perpétuel aux services et aux produits de cette pierre, de cet animal, de ce terrain.

Concluons donc fermement : la propriété littéraire ou artistique est une propriété au même titre que toute autre propriété ; pendant la vie de l'auteur et même après la publication, elle se manifeste surtout par deux fonctions : le droit de disposer intellectuellement de l'œuvre et le droit d'en retirer des profits

pécuniaires; après la mort de l'auteur, le droit de disposition intellectuelle s'éteint, sauf manifestation d'une volonté contraire; il reste pour ses héritiers un droit perpétuel à une redevance, dont la quotité doit être déterminée, soit par l'auteur, soit par la loi à son défaut (1).

Des brevets d'invention.

La plupart des législations modernes traitent à part de la propriété des inventions industrielles, et sanctionnent cette propriété par les brevets d'invention. Nous devons aussi en dire spécialement quelques mots.

Pour nous il y a là une propriété du même genre que la propriété littéraire et artistique. Il y a au fond des choses l'idée d'un moyen nouveau de satisfaire à un besoin social; d'employer les forces de la nature, soit pour créer un objet nouveau, soit pour produire par une machine ou un procédé nouveau un objet déjà connu. Cette idée n'est pas plus que toute autre susceptible d'appropriation (2). Mais il y a une forme particulière donnée à cet objet nouveau,

(1) Trouvera-t-on singulier que l'on ait le droit de jouir d'une redevance sans avoir le droit de disposer de la chose à l'occasion de laquelle cette redevance est due? Je répondrai que d'abord je ne refuse aux héritiers que la disposition intellectuelle de l'œuvre; ils ne peuvent pas la modifier ni en arrêter la publication, mais ils peuvent vendre leur droit aux profits pécuniaires. En outre, la situation qu'on signale est exactement celle du titulaire d'une rente, qui a droit perpétuellement aux arrérages, sans pouvoir jamais exiger le capital.

(2) Voyez la démonstration que nous avons faite plus haut, p. 180.

à ce procédé perfectionné; c'est là une création propre à l'inventeur, c'est cette forme qui peut faire l'objet d'une propriété.

Le principe est donc le même que pour la propriété littéraire ou artistique; mais il y a une différence à signaler. C'est qu'ici la forme n'a pas la même importance que dans l'œuvre littéraire ou artistique. Dans cette dernière, on peut dire le plus souvent qu'elle est toute l'œuvre; aussi cette propriété est aussi absolue que possible. Dans l'invention industrielle au contraire la forme est souvent peu de chose, et l'idée presque tout; la forme est presque toujours commandée par l'idée; toutes les dispositions, soit de l'objet, soit de la machine inventée, sont exigées par les conditions même du problème à résoudre, et l'on peut dire en maintes circonstances qu'un autre esprit, qui aurait eu la même idée, serait nécessairement arrivé à la même disposition, sauf peut-être quelques différences de détail insignifiantes. Il s'ensuit qu'on ne peut pas affirmer aussi positivement qu'une autre personne n'aurait pas pu atteindre par ses propres forces au même résultat. Il s'ensuit aussi que la propriété de la forme trouvée s'affirme avec moins d'énergie, et qu'à chaque instant le domaine de l'inventeur sur sa forme côtoie le domaine public auquel appartiennent les idées.

Il y a là une situation fort délicate à laquelle un législateur soigneux devra apporter toute son attention pour ne sacrifier aucun des intérêts rivaux. Il devra reconnaître la propriété de l'invention; mais

ne protéger par un brevet (si c'est là le moyen adopté) que la forme même qu'elle a revêtue dans la pensée de l'inventeur; et non pas les autres formes auxquelles la même idée pourrait donner naissance, parce que, je le répète, l'idée appartient à tout le monde, et ces formes nouvelles sont la création des nouveaux inventeurs. Le législateur devra aussi tenir compte de la possibilité, reconnue par nous, qu'une autre personne soit arrivée aussi à un résultat tout voisin du premier; et, ne pouvant constater en fait, après la publication de l'invention, si une pareille circonstance ne s'est pas produite, peut-être pourrait-il, pour ménager ces intérêts, fixer un terme à la durée de la propriété, en vertu d'une sorte de présomption légale. Vous voyez que je ne crois pas pouvoir réclamer ici la perpétuité aussi fermement que pour la propriété littéraire ou artistique. La matière est fort délicate et ne me paraît pas susceptible d'une solution absolue : il faudra toujours en arriver à une transaction entre les deux intérêts opposés et également respectables.

Rappelons en terminant qu'il ne faut pas confondre avec les inventions industrielles, les *découvertes* purement *scientifiques*, c'est-à-dire la mise en lumière de certaines idées, la constatation de certains faits ou de certaines lois de la nature. Nous avons déjà dit qu'appartenant uniquement à l'ordre des idées ou des faits objectifs, elles ne sont pas susceptibles d'appropriation. D'ailleurs elles ne sont même pas en général incarnées dans un objet matériel dont on

puisse empêcher la reproduction. On ne saurait donc prétendre sur elles aucun droit de propriété.

Ces observations, Messieurs, terminent ce que nous pouvons dire dans un cours élémentaire sur la partie purement interne des droits de l'homme. Nous le verrons dorénavant sortir de lui-même, étendre sa sphère d'activité autour de lui, soit sur les personnes, soit sur les choses. Nous rencontrerons là des rapports plus compliqués avec les autres hommes; mais aussi nous trouverons, comme matière des droits, des objets plus concrets et plus faciles à distinguer, et vos esprits pourront sans doute y suivre avec moins d'efforts l'application de nos principes.

CHAPITRE II.

DROITS DE L'HOMME HORS DE LUI.

SECTION PREMIÈRE.

DROITS ACQUIS SUR LES PERSONNES.

8e Leçon. MESSIEURS,

L'homme, libre et maître de lui-même, peut dans une certaine mesure aliéner sa liberté et la mettre au service d'autres hommes. Ces derniers acquièrent ainsi le droit d'exiger de lui certains actes; ils acquièrent un certain droit sur sa personne. Le fait

qui produit ce résultat s'appelle le *contrat* ou la convention; et le droit ainsi acquis s'appelle l'*obligation*. Mais ce droit n'est pas un droit de création nouvelle, c'est le droit de diriger ses actes, qui existait auparavant pour le sujet lui-même, et qui a seulement passé sur une autre tête. Or, l'objet actuel de notre étude est l'énumération des droits divers qui peuvent exister pour l'homme, et par conséquent il n'embrasse que les modes d'acquisition originaires, créant des droits nouveaux. Nous devons donc laisser de côté le *contrat*, et les *obligations*, droits personnels, qui en résultent; nous en parlerons en nous occupant de la transmission des droits. En écartant ainsi la convention, il n'y a que deux titres qui puissent faire acquérir directement et sans transmission des droits sur une personne : ce sont la *génération* et l'*occupation*. Etudions-les séparément.

§ 1er.

Premier titre : la génération.

Nous avons étudié les droits de l'homme, soit au moment de sa naissance, soit plus tard dans le courant de sa vie. Mais dans cette étude nous l'avons toujours supposé isolé sur la terre et absolument indépendant. Or, l'homme ne se donne pas à lui-même l'existence, il la reçoit; et il est impossible que ce fait primordial n'établisse pas certains rapports qu'il ne saurait méconnaître entre lui et ceux dont il tient

la vie. Ces rapports se résument dans le mot de *dépendance*.

S'il est vrai que le principe essentiel du devoir soit de reconnaître pratiquement ce que nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître théoriquement, l'homme qui a tout reçu de Dieu, et qui, à chaque instant, dépend tout entier de sa volonté, doit sans cesse reconnaître cette dépendance, obéir en tout à cette volonté, et se soumettre à toutes ses lois. Cette considération vient corroborer encore la force intrinsèque qui appartient à la loi morale, ainsi que nous l'avons démontré. Mais ces devoirs envers Dieu ne rentrent pas dans l'objet spécial de notre étude. Nous n'y insisterons donc pas.

L'homme doit encore sa vie à ses parents; c'est d'eux qu'il tient l'existence, d'eux qu'il a reçu toute sa nature, âme et corps, tirée de la substance même de leur propre nature. Il ne doit donc s'en servir qu'en reconnaissant à tout instant son origine, c'est-à-dire d'abord ne jamais l'employer contre eux, et ensuite la consacrer tout entière à leur service, être disposé même à la sacrifier pour eux si cela est nécessaire.

Je ne dis pas, remarquez-le bien, que l'homme reçoive sa personnalité de ses parents; il importe de réserver ce point. La personnalité ne peut émaner que de Dieu; c'est Dieu seul qui peut nous élever au rang de personne par la communication des vérités éternelles qui sont le fond de sa nature, et qui nous feront intelligents et libres à son image. Mais cela

n'infirme en rien notre démonstration précédente; car, si les père et mère ne sont pas réellement la cause productrice de la personne, ils sont au moins la cause occasionnelle de ce qu'elle est venue à la vie, de ce qu'elle a été unie à la nature humaine. La personne de l'enfant doit donc reconnaître que sans eux elle n'existerait pas, qu'elle n'aurait pas à son service toutes les facultés intellectuelles et corporelles dont elle jouit; et elle le reconnaît en les consacrant toutes à leur service. Nous arrivons donc de ce côté encore au même résultat : *devoir perpétuel de respect, de reconnaissance et d'obéissance* pour l'enfant à l'égard de ses parents.

Mais nous ne démontrons ainsi ces obligations que comme des obligations purement morales; nous ne les établissons pas comme un droit proprement dit. Pour qu'elles fondent un droit chez les parents, pour que ceux-ci puissent exiger de leur enfant l'accomplissement de certains actes, il faudra démontrer, d'après le critérium que nous avons posé (1), que cette série d'actes est restée d'une manière licite dans la sphère d'activité, dans le domaine de la propriété des parents.

Or, il n'est pas difficile de démontrer que, si les parents abdiquent leur pouvoir sur une certaine portion de leur propre nature, qui va former la nature de l'enfant et être soumise au pouvoir de sa personne, ils n'entendent pourtant pas abdiquer tout

(1) Voir Principe de la dérivation du droit. Première partie, chap. IV.

droit sur elle ; ils entendent en conserver au moins ce qui est nécessaire pour guider l'enfant vers son plus grand bien et en tirer aussi eux-mêmes quelque satisfaction.

Entrons plus profondément dans l'analyse du sentiment qui anime les parents (j'entends les parents vertueux) lorsqu'ils contractent leur union. Leur sentiment dominant est sans aucun doute le désir de voir et de caresser dans leur enfant une extension, une reproduction d'eux-mêmes, mais une reproduction meilleure, jeune, riche d'espérances, et leur promettant la perpétuité sur la terre. Or, ce sentiment se décompose en deux autres plus spécialisés : — le premier, le plus fort, le sentiment dominant, c'est le désir ardent du bien de leur fils, la volonté de tout faire pour lui, de vivre pour lui, et d'assurer son bonheur par tous les moyens qui sont en leur pouvoir ; — le deuxième, qui est moins fort et moins sensible que le premier, qui disparaît quelquefois, mais qui existe le plus souvent et qui n'est pas blâmable, c'est le désir de profiter eux-mêmes de la présence de l'enfant. Et du reste ce sentiment les ramène encore au premier, puisque leur plus grande jouissance est dans le bonheur de cet être si cher. — Le premier de ces sentiments est essentiellement désintéressé ; le deuxième, plus égoïste, est légitime cependant, s'il est subordonné en tout au premier et au devoir imprescriptible de respecter la personne de l'enfant et son bien physique et moral.

S'il est vrai que les parents ont ce double désir,

et entendent conserver sur leur enfant les droits nécessaires pour le satisfaire, il faudra en conclure que la personne de l'enfant n'a pu entrer en possession de sa nature que déduction faite de ces droits ; exactement comme celui à qui on a donné un immeuble *deducto usufructu* ne devient acquéreur que de la nue propriété. On ne saurait nier en effet que ce pouvoir conservé par les parents ne renferme tous les éléments nécessaires pour l'existence d'un droit : il est *utile* pour eux, c'est une des plus grandes sources de bonheur qu'ils puissent chercher; il est en outre *licite*, puisqu'au moment où il a pris naissance, la personne n'avait pas encore pris possession de la nature, n'avait aucun droit sur elle, et n'a pu acquérir que ceux abandonnés par les parents.

Des deux sentiments ci-dessus décrits, je tire les deux droits principaux des parents sur leurs enfants :

1° *Droit d'autorité* : Droit d'exiger que l'enfant, même adulte, agisse toujours pour son plus grand bien, qu'il prenne conseil de la prudence de ses parents; et notamment droit de lui imposer la bonté morale, condition essentielle du bonheur, ce qui donne le droit plus spécial de *correction* sur l'enfant mauvais;

2° *Droit aux services de l'enfant*, qu'il soit ou non resté dans la famille; notamment droit de compter sur le secours des biens du fils en cas de nécessité.

Entrons dans le détail de ces droits, voyons-en exactement et le fondement et l'étendue.

I

Droit d'autorité.

Nous avons fondé ce droit sur ce que les parents, en donnant à leur fils une partie de leur propre vie, en abdiquant leur pouvoir sur une certaine portion de leur propre nature, pour que cette nature entrât dans le domaine de la nouvelle personne qui naît, n'ont pas entendu abdiquer complétement ce pouvoir, et ont voulu en conserver ce qui est nécessaire pour guider toujours leur enfant vers son plus grand bien. D'où il suit que la personne de l'enfant n'a pu prendre possession de la nature et de la vie que lui donnaient ses père et mère qu'en respectant cette volonté, et est juridiquement tenue de la respecter toujours.

En effet, ce sentiment si profond et si ardent des parents pour leurs enfants constitue bien pour eux un titre de droit à leur autorité. Ce sentiment est tel qu'en défendant le bien de leur enfant, ils défendent leur bien le plus cher, et que l'homme qui voudrait empêcher le bonheur de leur enfant, ou l'enfant même qui s'y refuserait, leur causerait une profonde douleur. Il y a donc bien là ce lien réel qui constitue le droit et qui oblige les autres à le respecter pour ne pas blesser injustement une personne humaine. Ce titre est de plus licite, car ce sentiment en lui-même est éminemment moral, puisqu'il est la plus vive charité pour l'enfant; et il ne blesse aucun droit, car la personne de l'enfant ne saurait avoir

droit au mal, et d'ailleurs, puisqu'elle n'a sur sa nature aucun droit, tant que les parents ne lui ont pas donné naissance, il est de toute justice qu'elle ne prenne sur elle que les droits abandonnés par les parents.

On pourrait faire à cette démonstration plusieurs objections qu'il importe de réfuter :

1° D'abord on pourrait dire que le sentiment et la volonté, que nous avons décrits, ne sont pas toujours bien explicites de la part des parents, qu'ils n'en ont souvent tout au plus qu'une conscience assez vague. — Je réponds : il n'est nullement nécessaire pour conserver leur droit que les parents fassent un acte exprès de volonté avec connaissance parfaite de tous les éléments que la science peut découvrir dans cet acte. Car, à ce compte, presque jamais on n'acquerrait aucun droit ; bien peu de personnes se rendent compte de ce qu'il y a dans leur titre d'acquisition ; on sait seulement que l'on veut acquérir tel ou tel droit, et cela suffit. Or, c'est ce qui a lieu pour les parents ; ils ont certainement la volonté de garder un droit d'autorité sur l'enfant ; car à aucun moment de leur existence, il ne leur vient à l'esprit d'admettre que leur enfant sera complétement indépendant de leur direction.

2° On pourrait aller même plus loin et faire observer que ces sentiments n'existent pas chez tous les parents, et que plusieurs ne pensent à rien moins qu'au bonheur de l'enfant en lui donnant le jour. — Que ce sentiment n'apparaisse pas toujours, qu'il soit

souvent voilé par d'autres sentiments, par d'autres passions, je le veux bien. Mais qu'il n'existe pas au moins à l'état latent et inconscient, c'est ce que je ne saurais aucunement admettre, au moins dans le cas de mariage des père et mère, ce qui est le cas normal, celui sur lequel nous devons principalement raisonner. J'ajoute qu'en fait, le doute ne saurait s'élever sur ce point sans que par le fait même il soit résolu; car la discussion ne peut s'élever en cette matière que si les parents revendiquent leur autorité légitime sur leur enfant; or, le fait seul de cette réclamation prouve la persistance, la vivacité de ce sentiment chez les parents, quand même il serait établi (ce qui est impossible à prouver) qu'au moment où ils lui ont donné le jour ils n'avaient pas conscience de cette pensée. Enfin, dans tous les cas, un pareil sentiment doit se présumer; car il est éminemment moral et nécessaire (avec d'autres conditions, sans doute) pour légitimer l'union des parents. Supposer son absence, c'est supposer le mal moral chez ces derniers; or, c'est ce que personne ne peut supposer sans preuves, l'enfant moins que personne. Les parents même les plus pervers ont donc pour eux une présomption, contre laquelle la preuve de fait est matériellement impossible. Par conséquent, ils ont toujours l'*autorité paternelle;* bien entendu dans les limites que nous avons indiquées et que nous développerons ci-après.

3° Enfin, on pourrait se trouver arrêté par cette objection que l'enfant n'a pas consenti à l'exercice

du pouvoir que les parents réclament sur lui. — Cette objection a sa raison dans l'opinion profondément fausse que le libre contrat est la seule source du droit, et que le consentement d'une personne est toujours nécessaire pour qu'on ait des droits contre elle. Nous aurons plus tard à réfuter complétement cette grave erreur, source de beaucoup d'autres. Disons seulement pour le moment que le contrat est si peu la source de tous les droits que ceux-ci doivent préexister pour pouvoir en être l'objet, et que le contrat lui-même a besoin d'être expliqué et justifié par les principes généraux du droit. D'ailleurs, on conçoit qu'on exige le consentement d'une personne lorsqu'elle aliène un droit qui lui appartenait; mais lorsqu'elle manque d'acquérir, lorsque simplement son acte d'acquisition se trouve limité par un droit antérieur, pourquoi exigerait-on son consentement, puisqu'il ne dépend pas d'elle de changer les faits passés? Tout ce qu'elle peut et doit faire, c'est de reconnaître volontairement ce fait préexistant, et de le respecter sous peine de violer le droit d'autrui. Ainsi, le droit des parents ne dépend pas du consentement de l'enfant, qui est au contraire obligé de le donner dès qu'il se trouve capable de prendre librement un parti sur ce point.

Après avoir établi les fondements de l'autorité paternelle, nous devons en déterminer l'*étendue*, en appliquant toujours les mêmes principes.

Ce droit, comme tout autre droit, est d'abord

limité par l'inviolabilité de la personne humaine : les parents ne peuvent jamais user de leur autorité pour nuire à l'enfant. Le titre même de leur autorité vient corroborer cette restriction et la rendre encore plus rigoureuse ; nous avons en effet fondé leur droit sur le sentiment en vertu duquel les parents considèrent le bien de l'enfant comme leur bien propre. Il en résulte qu'ils ne peuvent user de leur autorité pour nuire à cet enfant, et même qu'ils doivent en user le plus souvent en vue de son bien personnel.

Donc d'abord les parents n'ont aucun des droits qui pourraient porter atteinte, soit à la moralité, soit à la vie naturelle de l'enfant. Les législations qui ont donné au père le droit de vie et de mort sur ses enfants, et même des droits plus monstrueux encore sur leur moralité, ont commis un crime de lèse-humanité que rien ne saurait excuser. Nous verrons que le droit de correction lui-même ne peut jamais aller jusque-là.

Donc ensuite, et pour ne citer que les traits les plus marquants, les parents ne peuvent mettre un obstacle déraisonnable à l'établissement de l'enfant par mariage et à tout ce qui est nécessaire pour former cet établissement. Car le bien de l'enfant y est intéressé au plus haut point, et le mariage est éminemment conforme au sentiment de l'amour paternel, amour qui s'applique non-seulement au fils, mais à tous ses descendants, car l'espoir et l'affection des parents les embrasse aussi dès le moment de l'existence du fils. Bien entendu, nous ne condam-

nons ici qu'un obstacle absolu et déraisonnable, mis au mariage du fils : les parents pourraient et devraient s'opposer à une union qui n'offrirait pas pour lui des éléments de bonheur, et le fils devrait se soumettre à leurs avis sur ce point, suivant des distinctions que nous aurons à poser plus tard.

Enfin les parents, à mesure que l'enfant grandit, qu'il devient de plus en plus apte à se guider sagement par lui-même, doivent restreindre de plus en plus l'exercice de leur autorité. Dans l'enfance et dans la minorité, l'autorité du père vient corroborer la puissance tutélaire, qui lui appartiendrait en vertu du seul titre de l'occupation, comme nous le verrons plus tard (1), et elle donne à cette puissance un caractère sacré et inviolable. Une fois cette puissance terminée par la majorité, l'autorité seule des parents leur confère encore le droit de commander à leur fils. Seulement le fils ayant acquis le plein usage de ses facultés, les parents doivent en général le laisser agir par lui-même et n'intervenir qu'avec précaution, lorsque leur intervention devient nécessaire par suite d'une erreur évidente du fils sur ses intérêts, ou d'une conduite manifestement contraire à la morale. Dans ces deux cas l'intervention de l'autorité paternelle ne saurait être qu'un très-grand bien pour le fils. Hors de ces cas, elle lui causerait d'abord une douleur certaine, celle que ressent tout être libre quand on veut enchaîner sa liberté, celle

(1) Voir *infrà*, § 2, p. 221 et suiv.

qu'on éprouve en sentant exercer sur soi une contrainte inutile. Et d'autre part le bien qui pourrait en résulter serait incertain (c'est dans l'hypothèse), et ne justifierait pas cette douleur causée au fils. Remarquez d'ailleurs que, même absolument parlant, il résulte plus de bien moral pour un être libre à faire librement un acte relativement moins bon (je ne dis pas mauvais), qu'à faire sous l'action de la contrainte un acte relativement meilleur. Il va sans dire que dans tous les cas, les conseils des parents ne seraient jamais mal placés, et devraient toujours être bien reçus.

Nous avons supposé que le fils adulte avait acquis le plein usage de toutes ses facultés ; mais le développement intellectuel et moral peut être plus ou moins rapide, plus ou moins grand suivant les personnes, les époques et les peuples. Or, il est évident que l'autorité des parents se conservera d'autant plus grande sur le fils, même adulte, que ce développement sera moindre. Ceci nous explique les variétés infinies que l'on trouve dans les diverses législations sur ce point, et comment chez certains peuples l'autorité paternelle est très-énergique pendant toute la vie de l'enfant, de manière à constituer le régime des tribus que nous rencontrons surtout à l'origine des civilisations.

Une des principales manifestations de l'autorité paternelle est le *droit de correction* sur le fils mauvais. Ce droit est la conséquence de ce que les parents peuvent employer la contrainte pour le forcer à agir

suivant son plus grand bien : les parents peuvent punir leur fils de manière à le corriger, parce que c'est le moyen de rétablir dans son âme le bien moral détruit et le plus grand élément de bonheur.

Ceci nous indique le caractère essentiel de ce droit de *correction* : son exercice doit avoir essentiellement pour but l'intérêt du fils et être mesuré sur cet intérêt. Les parents peuvent aussi employer ce pouvoir pour le bien commun de la famille, pour l'exemple des autres membres. Mais ce dernier but ne doit être que l'accessoire et ne peut jamais justifier une punition qui ferait au fils un mal, sans que ce mal doive tourner pour son bien.

C'est là ce qui constitue la grande différence entre le droit de punir chez le père, et le droit de punir dans la société civile. Le motif qui donne à la société civile le droit de punir est le droit de prévention, le droit d'empêcher les funestes effets de l'exemple et d'effrayer ceux que le crime pourrait tenter. Aussi, d'une part, la société n'a à considérer dans le coupable que son démérite, et tant qu'elle ne dépasse pas cette limite, la rigueur de la peine est juste, si elle est demandée par l'utilité sociale. L'intérêt de l'amélioration du condamné est une considération importante sans doute, mais non essentielle; et l'absence de ce résultat ne constitue pas une violation du droit du coupable. D'autre part la société ne peut punir que les fautes qui sont dangereuses pour elle, celles qui, par exemple, se traduisent par un désordre extérieur. — Au contraire, les parents n'ont

droit de punir leur fils que pour le bien de celui-ci, et la peine doit avant tout être *correctionnelle* ; elle devient *injuste* dès que l'on y rencontre une rigueur qui ne doit pas produire un effet salutaire sur le coupable. D'autre part le mal moral est aussi grand chez l'enfant pour une faute qui ne fait aucun tort aux autres, que pour une atteinte à leurs droits; aussi les parents peuvent punir dans leur fils des fautes purement intérieures ou qui ne font de mal qu'à lui, du moment qu'elles sont bien constatées.

Ce droit de correction subsiste pendant toute la vie des parents et du fils, car nous avons montré que l'autorité paternelle dure tout ce temps. Seulement vis-à-vis du fils adulte, nous avons vu toutes les précautions que les parents doivent garder; et elles s'appliquent au droit de correction plus qu'à tout autre, parce qu'ici les parents prennent sur eux de causer une douleur au fils, et s'exposent à violer ses droits s'ils dépassent un peu la limite de leur autorité. La punition corporelle ou pécuniaire aurait souvent ici de tels inconvénients, qu'elle excéderait le droit des parents, mais les moyens moraux de contrainte et de correction resteront toujours en leur pouvoir.

II

Droit aux services de l'enfant.

Nous avons vu que le sentiment paternel renferme enfin une certaine partie égoïste, ordinairement éclipsée par la partie désintéressée, mais qui n'en

existe pas moins réellement et licitement. Il résulte aussi de notre analyse que c'est là un véritable *titre de droit* pour les parents; que le fils est donc tenu *juridiquement* de rendre à ses parents tous les services qu'il peut leur rendre.

Ce droit existe, non-seulement pendant la minorité du fils, comme les droits que nous allons bientôt étudier, mais encore pendant toute sa vie; car le titre des parents est perpétuel, comme nous l'avons vu. Cette obligation est même plus stricte encore pour le fils devenu majeur, parce qu'il est en général plus capable de rendre service à ses parents et qu'il comprend mieux tout ce qu'il leur doit.

Si nous supposons les parents dans le besoin, alors le fils est tenu *juridiquement* de leur donner des secours et par conséquent les parents peuvent les exiger de lui, quel que soit le dommage matériel qui en résulte pour le fils. Car le dommage moral qu'éprouverait le fils en présence de ses parents dans le besoin serait plus grand que tout dommage matériel; je dis que le fils éprouvera un *dommage moral*; ce sera une souffrance dans ses affections, s'il est bon; un dommage dans sa vertu, s'il est assez pervers pour voir d'un œil sec la détresse de ses parents. D'ailleurs l'exercice de ce droit devrait être entouré à l'égard du fils adulte des mêmes précautions que le droit d'autorité, pour ne pas porter atteinte à la juste liberté d'allures qu'il peut licitement réclamer.

Ces droits que nous venons de reconnaître aux père et mère sont, comme nous le verrons plus

tard, le principe de cette société intime et toute spéciale qu'on appelle *la famille*, et ils ne reçoivent aussi leur plein développement qu'au sein de cette société. Nous les retrouverons donc plus loin dans la partie de ce cours consacrée au *Droit social* (1).

§ 2.

Second titre : l'occupation.

Ici, Messieurs, nous allons trouver à côté de l'autorité paternelle se perpétuant pendant toute la vie du fils le fondement de ce que j'appellerai plus spécialement et par opposition la *puissance paternelle*, c'est-à-dire le pouvoir directeur du père sur l'enfant mineur. Ce titre nouveau n'est pas exclusivement reservé au père, il appartiendra à toute personne qui aura élevé l'enfant; et nous y verrons le principe des adoptions, des tutelles et des curatelles.

Vous savez tous ce que c'est que l'*occupation*, ce titre originaire de toute propriété sur les choses extérieures. C'est *la prise de possession des objets sans maître*. Nous n'aurons pas de peine à démontrer prochainement que c'est un titre légitime de propriété; car nous y trouverons le lien physique dans la prise de possession, le lien intellectuel dans la volonté de se servir de l'objet pour la satisfaction de ses besoins, et le lien moral qui suit les deux

(1) Voir 3e partie, titre II, chap. II.

premiers, puisque, l'objet n'ayant pas de maître, notre prise de possession est parfaitement licite.

Mais peut-elle être un titre légitime de droit sur des individus humains? C'est une question plus délicate et qui peut vous paraître plus douteuse. J'espère pourtant vous convaincre qu'il faut répondre affirmativement.

D'abord un individu humain est-il susceptible d'appropriation? — Il semble au premier coup d'œil que cela soit inadmissible; car, si l'inviolabilité de la personne humaine a la puissance d'écarter toute appropriation étrangère sur les objets qu'elle s'est elle-même acquis, à bien plus forte raison doit-elle repousser toute appropriation sur elle-même. — Oui; mais nous avons depuis longtemps posé la distinction dans l'homme entre la nature et la personne. Et si la personne n'est pas susceptible d'appropriation, la nature au contraire l'est essentiellement, puisqu'elle est précisément destinée à entrer sous le domaine de la personne. Si la personne a cette dignité souveraine en vertu de laquelle elle ne doit jamais être employée comme moyen, mais toujours traitée comme fin, la nature est essentiellement réduite au rôle de moyen. Rien ne s'oppose donc intrinsèquement à ce que la nature devienne l'objet d'un droit.

Maintenant le titulaire de ce droit peut-il être un autre que l'individu dont cette nature fait partie? Vous verrez facilement que rien ne s'y oppose, pourvu que les droits de la personne restent intacts,

et que cela peut avoir lieu notamment avec le consentement de la personne, abandonnant une partie de ses droits en faveur d'une autre. C'est ainsi que dans le louage de services, dans le mandat, un homme met volontairement une partie de ses facultés naturelles à la disposition d'une autre personne, et cela est admis comme parfaitement licite par toutes les législations. Il y a là véritable appropriation d'une partie de la nature par une personne étrangère; nous trouvons là tous les caractères du titre de propriété, pris dans ce sens large que nous avons défini. Seulement on ne peut en fait et en droit exercer ce pouvoir qu'avec le consentement actuel de la personne et à la charge de la respecter toujours dans son inviolabilité. C'est une différence notable avec une propriété ordinaire; et c'est pour indiquer ce caractère spécial et réserver formellement le respect dû à la personne, qu'on ne donne pas à ce pouvoir le nom de propriété, mais, suivant les cas, les noms de *seigneurie*, de *puissance*, quelquefois même simplement d'*obligation*.

Cette appropriation partielle de la nature par une personne étrangère étant reconnue possible, l'*occupation* peut-elle être un titre à ce droit de puissance?

Non certainement pour l'homme adulte; car alors sa personne, par un exercice continu et progressif de son activité, ayant pris complétement possession de sa nature, celle-ci n'est pas inoccupée ou sans maître actuel, ce qui est une condition essentielle de

la légitimité de l'occupation. On ne peut donc dans cet état acquérir de droits sur la nature que du *consentement* de la personne, c'est-à-dire par la *convention*.

Mais sur un individu encore mineur, l'occupation peut être un titre de puissance. La minorité est en effet la période pendant laquelle la personne n'a pas encore pris possession, assumé la direction suprême de la nature; elle marche peu à peu vers cette conquête, mais elle ne l'a pas encore réalisée complétement. Dès lors tout ce qui est encore en fait inoccupé dans la nature de l'enfant peut faire l'objet d'une occupation par une autre personne, pourvu seulement que celle-ci respecte et la personne de l'enfant, et les droits actuellement acquis par elle, et sa vocation préexistante à la domination suprême sur toute sa nature.

Cette occupation aura lieu valablement toutes les fois qu'une personne, donnant des soins à l'enfant, voudra prendre la mission de diriger l'exercice de ses facultés, encore sans maître, d'abord et avant tout vers le bien de l'enfant, et peut-être aussi, avec une sage mesure, les employer dans son propre intérêt. C'est ce droit que les mœurs, et après elles les législations, ont reconnu partout, en admettant sans hésitation les diverses espèces de tutelles sur l'enfant mineur. Pour que ces lois ne violent pas en cela les droits de celui-ci, il faut de toute nécessité que l'on suppose démontrée la légitimité de l'occupation par autrui de ses facultés encore sans guide, lorsque

cette occupation a lieu dans l'intérêt de l'enfant. Le témoignage du sens commun vient donc confirmer notre démonstration, puisque ses données s'appuyent nécessairement sur elle.

Ce droit que nous venons d'établir existe évidemment chez le père, à côté de ceux venus de la génération et que nous avons étudiés. Mais il peut aussi exister chez un étranger, par exemple chez celui qui aurait recueilli et élevé un enfant abandonné, chez celui qu'on appelle dans le sens vulgaire un *père adoptif* (1). Prenons plutôt ce dernier cas pour exemple; le titre de l'occupation y apparaît dans toute sa pureté, ses conséquences seront ainsi mieux mises en relief; nous reviendrons ensuite au père naturel.

Reprenons d'abord notre démonstration et justifions-en tous les éléments d'après les principes généraux qui nous sont acquis. Nous devons montrer que l'on trouve ici les trois éléments essentiels pour qu'un droit quelconque puisse exister, le triple lien, physique, intellectuel et moral, source de toute appropriation légitime.

1° *Le lien physique* existe sans aucun doute; il consiste dans le pouvoir, qui appartient bien réellement au père adoptif, de diriger les actes du jeune enfant; de lui faire faire tout ce qu'il veut. Ce pou-

(1) Ces mots ne seraient pas exacts dans notre droit positif, puisque l'adoption proprement dite n'est possible qu'après la majorité de l'enfant; il faudrait dire le *tuteur officieux*.

voir se restreint peu à peu à mesure que la personnalité se développe, et précisément le droit de puissance se resserre dans la même mesure.

2° *Le lien intellectuel*, c'est l'utilité que le père adoptif entend retirer du pouvoir exercé sur l'enfant. C'est d'abord la satisfaction de ses sentiments de compassion et d'amour envers ce petit être, et la suite non interrompue de jouissances du même ordre que lui donnera le développement successif de ses facultés; c'est encore le plaisir espéré de sentir sa reconnaissance et son affection pendant toute sa vie. Ces sentiments, si vifs même dans le père adoptif, le sont encore bien plus chez le père naturel. — Ensuite le père adoptif (comme le père naturel) peut avoir aussi des vues moins désintéressées; il peut tirer de l'enfant des services qui augmenteront avec son âge, et qui peuvent lui devenir précieux, surtout dans les campagnes, où le nombre de bras est une grande source d'aisance pour le petit cultivateur. Il peut même dès sa plus tendre enfance en recevoir déjà quelque utilité, comme pour donner quelque distraction à sa femme, privée du bonheur de la maternité, ou frappée plus cruellement encore par la perte d'un enfant. Il y a donc là un bien pour le père adoptif et cela lui donne le droit de conserver un pouvoir qu'il exerce si utilement.

Car 3° je trouve aussi le *lien moral*, le caractère parfaitement licite de cette prise de possession. Cela résulte de tout ce que nous avons dit plus haut. Elle est licite à l'égard des tiers, s'il n'existe pas de pa-

rents, et si personne n'a déjà recueilli l'enfant. Elle est licite vis-à-vis de l'enfant, car les soins physiques, la nourriture, l'éducation qu'il reçoit lui sont éminemment utiles, et, loin de violer sa personnalité, l'aident au contraire à se développer, à entrer en possession de ses facultés physiques et intellectuelles. C'est donc là un acte éminemment moral qui peut parfaitement fonder un droit.

Quelles seront les conséquences de ce droit? Elles seront opposables, soit aux tiers, soit à l'enfant lui-même.

Aux tiers d'abord, en ce sens que personne autre que le père adoptif ne pourra prétendre exercer le même pouvoir sur l'enfant recueilli : si ce pouvoir est un bien pour lui, puisqu'il est en même temps licite, personne ne peut le lui enlever.

Une difficulté naîtrait seulement dans le cas où les parents naturels, après avoir abandonné ou peut-être perdu l'enfant, voudraient reprendre leurs droits sur lui et se trouveraient ainsi en conflit avec le père adoptif. Devraient-ils triompher ? Je le crois en principe dans toutes les circonstances, lors même qu'ils auraient autrefois abandonné volontairement leur enfant. En effet, ils n'ont pas seulement des droits; ils ont aussi des devoirs moraux, que leurs droits leur donnent le moyen d'accomplir. Ils doivent donc pouvoir reprendre leurs droits, dès qu'ils veulent accomplir leurs devoirs paternels. Dans leur conflit avec le père adoptif, il est vrai de dire qu'ils

ont un titre antérieur au sien, la *génération ;* qu'ils n'ont pas pu l'aliéner, l'abdiquer, même par un abandon volontaire; et que le *droit d'autorité* qui en découle étant incompatible avec le droit de puissance du père adoptif, il faut nécessairement que ce dernier lui cède le pas. Ils devraient seulement indemniser le père adoptif de tous les soins qu'il a donnés à l'enfant, et dont il ne retire pas la récompense qu'il s'était promise.

Le droit de puissance du père adoptif existe en outre à l'égard de l'enfant lui-même, qui est obligé de s'y soumettre. Nous avons dit pourquoi : c'est un bien pour le père, et l'enfant n'en souffre nullement, d'abord parce que sa personne, n'ayant pas encore pris la direction de sa nature, ne perd rien si un autre lui donne cette direction dans un but utile; en outre précisément parce que la direction donnée à l'enfant est éminemment utile à son développement physique et moral.

Et qu'on n'objecte pas que l'enfant n'a pas consenti ! Nous avons déjà réfuté cet argument à propos du titre de la génération. Nos réponses seront les mêmes ici : il faudrait le consentement de la personne, si on lui enlevait quelque chose ; mais si l'on ne fait qu'employer des facultés qu'elle ne peut encore mettre en œuvre, on n'a pas besoin de cet acquiescement ; de plus, il y a en réalité un consentement tacite de l'enfant, car il se réjouit des soins qu'on lui donne, il en est reconnaissant, et il est heureux de l'autorité qu'on exerce sur lui pour son

bien ; enfin, ce consentement doit se présumer, parce que l'enfant, quand même il aurait la faculté de le refuser, serait moralement tenu de le donner en vertu de ses seuls devoirs envers lui-même ; car il est moralement obligé de vouloir, ce qui tend au plus grand bien et au développement de sa personne.

Ce droit du père adoptif, soit à l'égard des tiers, soit à l'égard de l'enfant, se manifestera par deux droits plus spéciaux :

1° *Le droit de garde et d'éducation ;* droit de garder l'enfant auprès de lui ou dans un lieu où il pourra facilement agir sur lui, soit directement, soit par des mandataires ; droit de déterminer le genre et le degré d'éducation qu'il convient de lui donner.

2° *Droit de puissance* proprement dit, c'est-à-dire droit de diriger toutes les actions de l'enfant pour son propre bien, et, dans une certaine mesure, pour le bien du père ; et par suite, droit à un certain pouvoir de *correction* pour déterminer la volonté rebelle de l'enfant qui résiste à son propre intérêt.

Ces droits du père adoptif ont dans le temps une limite naturelle, une limite infranchissable. C'est le moment où la personne de l'enfant a pris complétement possession de sa nature, en d'autres termes la *majorité*. Après cette époque, il reste sans doute un devoir perpétuel de reconnaissance de l'enfant vis-à-vis son père adoptif, mais il ne reste plus aucune obligation proprement juridique. En effet, les droits résultant de l'occupation sur la nature d'autrui sont

essentiellement transitoires, parce que le défaut d'occupation n'était lui-même que provisoire. La personne a un titre antérieur à tout autre à la direction de la nature ; dès le premier instant de la naissance, elle a commencé à l'exercer, à s'essayer dans ce sens, et dès lors elle avait, par les lois mêmes de la nature humaine, vocation à la plénitude de ce pouvoir. En fait sans doute les facultés diverses étaient inoccupées, mais en droit elles ne l'étaient pas, à raison du titre fondamental de la personne. On a donc pu les diriger, tant que le droit de la personne manquait de s'exercer; mais dès que celui-ci entre en œuvre, toute autre puissance rivale doit céder le pas.

Cette prise de possession de la nature par la personne n'a pas lieu instantanément, mais successivement pour les diverses facultés. Aussi une bonne législation, au lieu de fixer une seule époque absolue pour faire cesser la minorité, doit fixer plusieurs époques graduées ; ou, si elle en prend une seule, admettre des exceptions pour se rapprocher autant que possible de la réalité. C'est ainsi que le code Napoléon retarde la majorité pour le mariage et l'avance quant à l'engagement militaire.

L'époque de ce développement complet de la personnalité varie aussi chez les divers individus. Pourtant une bonne législation ne peut poser qu'une règle uniforme pour tous. Elle ne viole pas, en le faisant, les droits de ceux dont le développement est plus précoce, parce que chacun est tenu de se re-

lâcher de son droit, lorsque son exercice rigoureux nuirait à d'autres; et c'est précisément le cas. Pour ceux qui seraient en retard sur la moyenne, la loi peut organiser certaines précautions afin de les protéger spécialement.

Tous les principes que nous avons posés pour le cas de minorité s'appliqueraient de même lorsque par suite de la démence la personne a cessé de pouvoir exercer son empire sur la nature, et justifieraient toutes les tutelles ou curatelles sur les furieux, les fous et les faibles d'esprit.

Si, pour plus de simplicité, nous avons supposé jusqu'à présent qu'il s'agit d'une personne privée de ses parents, nous avons déjà expressément indiqué que les mêmes droits existent pour les père et mère que pour un père adoptif ou pour un tuteur étranger; ils leur appartiennent évidemment *à fortiori*. Nous pouvons donc maintenant compléter le tableau des rapports entre les enfants et leurs parents à raison des deux titres étudiés dans cette section. Ils se résument ainsi :

1° *Devoir purement moral, mais perpétuel, de respect et de reconnaissance;*

2° *Droit perpétuel d'autorité* sur la personne de l'enfant, avec *droit de correction;*

3° *Droit perpétuel aux services* de l'enfant;

4° *Droit temporaire de garde et d'éducation* pendant la minorité;

5° *Droit temporaire de puissance* proprement dité pendant la minorité, avec un certain pouvoir de correction, résultant encore de ce droit.

Ces deux derniers droits, joints au devoir purement moral qui forme le 1°, appartiennent seuls à ce qu'on appelle ordinairement *un père adoptif* (dans notre droit le *tuteur officieux*) pendant la minorité de l'enfant; et au *tuteur* des mineurs et des interdits.

Quant à l'organisation de la tutelle, elle se rattache intimement à l'organisation de la famille, comme société; nous ne pourrons donc en poser les bases que dans la partie relative au droit social. Et nous devons arrêter ici pour le moment l'étude succincte que nous avons faite des fondements des droits primordiaux sur les personnes.

SECTION II.

DROITS ACQUIS SUR LES CHOSES.

MESSIEURS, 9e Leçon.

Les droits que l'on peut acquérir directement sur les choses se résument tous dans le droit de *propriété extérieure* et ses divers démembrements. Notre étude dans cette section doit donc se concentrer tout entière sur la *propriété externe*. Nous aurons à établir la légitimité de ce droit, à en étudier les divers éléments

et à rechercher les titres qui peuvent le faire naître.

Je vous ferai seulement remarquer avant d'entrer dans cette étude que nous trouvons ici une confirmation complète de notre théorie sur le principe de la dérivation des droits. Nous avons dit que tous les droits naissent de l'*appropriation* produite par l'exercice de la *liberté* humaine. Nous avons vu l'application de ce principe pour les droits purement internes. Nous constatons maintenant avec l'appui de toutes les législations que la propriété forme aussi le résumé de tous les droits externes, et nous ramenons ainsi la science entière à une unité profonde.

Voici quelle sera la division de cette section :

§ 1er. Démonstration du droit de propriété externe ;

§ 2e. De l'occupation, titre originaire de cette propriété ;

§ 3e. Analyse du droit de propriété.

§ 1er.

Démonstration du droit de propriété externe.

Nous aurons ici tout d'abord à établir par nos principes la légitimité de la propriété en réfutant les systèmes qui la nient, c'est-à-dire le communisme qui la combat directement et le socialisme qui tend souvent aussi à la détruire. Je crois utile ensuite d'examiner avec vous les autres systèmes proposés pour la justification de la propriété, et de vous

montrer qu'aucun ne répond aussi complétement que le nôtre aux données du problème.

I

Démonstration par nos principes.

Cette démonstration ne nous embarrassera pas beaucoup maintenant. Elle est presque faite par tout ce que nous avons dit sur la propriété comme principe de la dérivation des droits. Nous n'aurons qu'à reprendre nos déductions en les résumant, et à réfuter les objections auxquelles notre théorie pourrait donner lieu.

La propriété, comme fait, est *le lien qui existe entre une personne et une chose, lorsque la personne a acquis sur cette chose un pouvoir de disposition absolu et l'a destinée à la satisfaction de ses besoins.* — Nous y avons distingué le *lien physique* ou la possibilité réelle de disposer de la chose, et le *lien intellectuel* ou l'utilité de cette chose pour la personne avec la volonté de celle-ci de s'en servir. Ce double lien forme ce qu'on appelle en langage juridique la *possession* avec ses deux éléments, le *corpus* et l'*animus*. Possession ou propriété de fait, ces deux termes sont synonymes.

Ce fait est transformé en droit par le principe qu'*on ne doit pas faire un mal immérité à une personne humaine :* La personne, qui détient la chose, qui s'en sert et veut continuer de s'en servir, souffrirait si on la lui enlevait, comme si on l'atta-

quait elle-même, comme si on lui ravissait une partie de son être en la dépouillant d'une partie de sa puissance. Et, comme elle est essentiellement une force active, elle réagirait contre l'agression, en repoussant la force par la force.

Cette réaction serait complétement légitime, en vertu du principe que nous venons de rappeler; à une seule condition : c'est que la prise de possession qui a eu lieu en fait, soit *licite*, permise par la loi morale; car la loi morale, avons-nous dit, ne peut pas couvrir de son égide un fait qu'elle condamnerait.

Donc à cette seule condition que le fait de la propriété se soit établi d'une manière licite, il sera transformé en droit; la loi morale condamnera toute agression contre la propriété ainsi établie, et justifiera la personne qui repoussera cette agression par la force.

Toute la discussion sur la légitimité de la propriété doit donc se ramener à la seule question de savoir si l'acte d'appropriation est licite en lui-même; ce point démontré, le droit de propriété en découle logiquement et nécessairement. C'est aussi sur le caractère licite ou illicite de cet acte que porte tout l'effort des adversaires de la propriété; c'est sur ce terrain que nous devons les combattre.

Mais avant d'entrer dans la discussion, il est nécessaire de prévenir une confusion possible. Il faut distinguer avec soin l'*immoralité essentielle*, celle qui existerait nécessairement dans l'acte d'appropria-

tion ou qui résulterait forcément des faits qui l'accompagnent, et l'*immoralité purement accidentelle*, qui peut se présenter dans certains cas, mais qui n'est pas inhérente au fait en lui-même. Il est évident que nous n'avons pas à nous occuper de la seconde espèce d'immoralité; celle-ci pourrait en effet vicier telle ou telle acquisition, telle ou telle propriété particulière; mais elle ne saurait aucunement prouver que toute propriété soit illégitime et doive être condamnée. Nous ne parlerons donc de l'immoralité accidentelle qu'au paragraphe suivant, en examinant les conditions qui doivent exister dans chaque acte particulier d'acquisition. Nous nous bornerons à rechercher ici s'il y a dans l'acte d'appropriation une immoralité essentielle et intrinsèque, qui existe dans tous les cas et doive faire condamner absolument la propriété. En d'autres termes, nous n'avons pas à nous inquiéter ici des abus possibles de la propriété, mais seulement des vices fondamentaux qui pourraient infecter ce droit dans son état normal.

Ceci posé, je crois pouvoir affirmer d'abord sans crainte de contestation que le fait de l'appropriation n'est pas illicite en lui-même et indépendamment de la coexistence d'autres hommes. Je serais seul sur la terre, ou bien dans une île où personne n'aurait abordé et où je serais sûr que personne n'abordera dans l'avenir; j'aurais des besoins, je connaîtrais des objets propres à les satisfaire, je m'en emparerais, je m'en servirais, et je prendrais la résolution de les garder indéfiniment pour m'en servir. Personne

n'oserait dire qu'à un moment quelconque j'aurais commis la plus légère faute contre la morale la plus délicate et la plus scrupuleuse.

C'est donc uniquement à raison de l'existence simultanée d'autres hommes qne le fait de l'appropriation pourrait devenir illicite, et, en réalité, c'est uniquement de ce chef qu'on a essayé de le condamner. Voyons si nous devons souscrire à cet arrêt. A quel titre la coexistence d'autres hommes pourrait-elle vicier l'acte d'appropriation? Ce ne pourrait être que comme impliquant la violation d'un droit véritable chez ces hommes, ou la violation d'un simple devoir de charité envers eux. Examinons successivement ces deux hypothèses.

D'abord *y a-t-il dans l'acte d'appropriation violation d'un droit chez les autres hommes?* Il faut supposer bien entendu que la chose est inoccupée, qu'il n'y a pas eu déjà appropriation par un autre; car alors nous sortirions des conditions générales du problème, puisqu'il y aurait un vice spécial inhérent à la chose particulière; nous n'examinerions pas la valeur de l'acte d'appropriation en général.

Il n'y a qu'un moyen de soutenir d'une manière générale que l'on viole le droit des autres hommes en s'appropriant une chose sans maître : c'est de prétendre que *naturellement tous ont droit à tout.* C'est en partant de ce prétendu principe qu'on a pu dire très-logiquement : *la propriété, c'est le vol :* l'appropriation individuelle est en effet alors une soustraction commise contre le grand patrimoine de

l'humanité. — C'est cette proposition, exprimée ou sous-entendue, qui est l'argument fondamental des communistes et de beaucoup de socialistes. Les principes que nous avons posés nous permettront de le réfuter facilement, nous l'avons même déjà combattu par avance.

Cet argument ne tient compte que de l'utilité des choses pour la satisfaction de nos besoins; il arrive implicitement à dire que nous avons droit à une chose par cela seul qu'elle peut nous servir, sans même que nous ayons eu la volonté de nous l'approprier, sans que nous nous soyons mis en relation aucune avec elle. On méconnaît donc une partie de ce que nous avons appelé le lien intellectuel, et on laisse de côté complétement le lien réel, que nous avons montré nécessaire à l'acquisition d'un droit sur une chose. N'est-il pas indispensable en effet que la personne exerce efficacement son pouvoir sur un objet pour pouvoir se dire violée par la privation de cet objet? Comment verra-t-on une atteinte au développement légitime de son activité, une entrave à sa libre action, une restriction de ses puissances naturelles dans le fait de lui enlever un objet dont elle ne faisait rien, dont elle n'avait même pas physiquement la disposition, et dont mille causes pouvaient l'empêcher de se servir jamais? Suffit-il que je désire l'oiseau qui vole dans l'air pour avoir un droit sur lui? Pourrais-je, tranquillement assis dans mon cabinet, marquer sur la carte une place au milieu des déserts du Sahara ou de l'Australie, et en

devenir propriétaire par un simple acte de ma volonté? Non, le bon sens s'accorde avec le raisonnement pour nous montrer que l'homme ne saurait avoir droit à une chose, que s'il l'a réellement en son pouvoir, s'il en retire actuellement une utilité quelconque, ou au moins s'il commence à la disposer pour lui faire produire cette utilité. Or, il n'y a rien de pareil dans cet état de nature où l'on veut nous ramener; l'humanité en masse n'a pas dès lors conquis tous les objets qui sont sur la terre; c'est à peine si elle essaie faiblement ses forces dans ce sens. Et non-seulement n'y a aucun lien réel entre l'homme et les choses, mais il n'y a pas même le lien intellectuel complet, il n'y a pas la *volonté* de s'approprier actuellement toutes les richesses de la nature, qu'on ne connaît même pas pour le lieu qu'on occupe, et dont on n'a nulle idée pour les espaces immenses qui restent encore inexplorés. Ce qui est vrai au contraire, c'est que naturellement *personne n'a droit à rien;* l'homme tombe nu sur la terre; c'est uniquement par le développement de son activité, par un travail acharné qu'il peut se soumettre la nature; c'est seulement après avoir opéré sa conquête qu'il peut se dire maître de quelque chose, qu'il peut réclamer des droits.

Mais l'homme, dira-t-on, n'a-t-il pas une vocation naturelle à toutes les richesses de la nature? Oui, comme il a une vocation naturelle à marcher ou à nager; c'est-à-dire que toutes ces choses lui sont de la plus grande utilité et qu'il a le champ libre pour

essayer de conquérir ces divers moyens d'action. Mais s'ensuit-il qu'il puisse atteindre ces buts divers sans un long et pénible apprentissage, sans un travail opiniâtre? Aucunement. Dire que l'utilité des choses pour l'homme suffit à lui créer un droit, c'est dire que la *fin justifie les moyens ;* c'est la négation de tout droit, et même de tout ordre quelconque parmi les hommes. Nous n'avons pas besoin d'insister plus longtemps pour réfuter cette doctrine.

Condamnera-t-on l'acte d'appropriation comme étant *la violation d'un simple devoir moral?* Dois-je me faire un cas de conscience de m'approprier une chose encore inoccupée? Et la faute que je pourrais commettre ainsi invaliderait-elle mon acte d'appropriation?

Je dis d'abord qu'il n'y a pas faute, même simplement morale, même contre un devoir de charité. La charité ne me commande pas de m'abstenir de prendre une chose, à moi utile (c'est l'hypothèse que nous avons posée), parce qu'elle peut être aussi utile ou même plus utile à d'autres. Quel est le moraliste, si rigoureux qu'on le suppose, qui oserait soutenir d'une manière générale que je suis tenu en conscience de me priver de tout ce qui me sert, au profit des autres? Que je doive leur faire du bien s'ils sont dans le besoin, lors même qu'il devrait en résulter une certaine gêne pour moi; cela est très-juste. Mais que je doive toujours et absolument me dépouiller pour eux, quand même ils ne seraient pas dans la misère, quand même ils seraient aussi for-

tunés que moi, c'est ce qu'on ne saurait soutenir. Ce système mènerait à une absurdité; car si je dois me dépouiller pour eux, on devra dire aussi qu'ils doivent se dépouiller pour moi. Ce serait alors le désordre, le chaos dans l'ordre moral; car on en viendrait à dire que chacun aurait droit à tout, excepté à ce qu'il détient. Ce serait le monde renversé. On peut certainement pousser la charité jusqu'à se dépouiller complétement pour autrui. Mais c'est un acte de haute vertu; il pourrait faire l'objet d'un conseil pour ceux qui visent à la perfection, mais il ne saurait jamais constituer un précepte obligatoire.

On n'est obligé de se priver pour autrui que lorsqu'il y a une disproportion considérable entre l'aisance de l'un et la misère de l'autre. Or, cette disproportion est une chose essentiellement relative, qui peut se rencontrer dans certains cas particuliers, mais qui ne peut pas être posée comme un fait général. Elle pourra donc vicier certains actes d'appropriation en particulier; mais elle n'est pas une objection contre la justice générale de tout acte d'appropriation.

On peut ajouter qu'au moment de l'appropriation je ne sais souvent pas jusqu'à quel point la chose sera utile à d'autres. Leur sera-t-elle même jamais utile? Quand est-ce qu'ils pourront en profiter? Je l'ignore complétement. Et en vue d'une utilité si éloignée, si problématique, je serais obligé de m'abstenir! Non; évidemment cela ne saurait être.

Disons-le donc sans crainte, l'acte d'appropriation

n'est entaché d'aucun vice général et essentiel ; il n'est pas illicite en soi ; donc rien ne s'oppose à ce que le fait ne soit transformé en droit, comme nous l'avons dit, par l'application de ce principe général de morale : *ne faites pas de mal immérité à une personne humaine*. Donc la propriété est légitime.

Mais pour achever de vous convaincre et ne laisser aucune contestation possible, je ne m'en tiendrai pas à cette démonstration ; nous allons reprendre ce fait de la propriété dans les grands traits de son histoire, et l'examiner avec soin, pour voir si à quelque moment l'illégitimité ne s'y est pas glissée. Nous appliquerons surtout nos observations à la propriété territoriale, qui a été l'objet des plus vives attaques.

Voici les principales phases par lesquelles la propriété a dû nécessairement passer partout, au début des civilisations.

Commençons par l'état le plus rudimentaire. Un sauvage prend un fruit sur un arbre et le mange; il satisfait ainsi ses besoins naturels au jour le jour ; il n'y a pas à discuter pour lui aucune propriété permanente. Son droit sur le fruit naît et disparaît presque au même instant; pourtant on peut déjà reconnaître une certaine propriété pendant l'intervalle qui sépare l'appréhension du fruit et sa consommation. On ne pourrait sans violer la morale lui ravir ce fruit qu'il a cueilli et l'empêcher de le manger ; car on lui causerait un mal réel et immérité.

Nous pouvons supposer ensuite que ce sauvage, mieux avisé, fait une certaine provision de fruits

pour lui et sa famille; alors son droit de propriété fonctionnera plus longtemps, il sera plus exposé à être violé, et nous pourrons mieux constater le respect qui lui est dû. Personne, je crois, ne songera à contester la propriété dans cette mesure; personne ne soutiendra qu'il commet une faute même contre la morale en agissant comme nous l'avons vu. Autrement il devrait mourir de faim en présence des richesses de la nature.

Continuons notre recherche. Le même sauvage se repose sous un arbre. Il a évidemment le droit de ne pas être chassé de l'endroit qu'il occupe et que nous supposons sans maître, bien entendu. On lui causerait encore un mal immérité en l'empêchant de jouir de l'ombre et de l'abri qu'il recherche. Il n'y a encore ici rien dans son acte qui puisse être condamné par la morale, et empêcher de le respecter. Nous pouvons donc affirmer pour lui la propriété exclusive de l'usage qu'il fait du sol. Mais son droit est essentiellement transitoire, car il n'a pas le désir et la volonté de se servir indéfiniment de cette place; il entend la quitter pour se transporter ailleurs et se reposer plus tard là où il se trouvera. Sa propriété ne saurait être définitive, parce qu'il n'y a pas là un lien intellectuel perpétuel.

Dans un état plus avancé de civilisation, un homme erre dans une contrée avec sa famille; il cultive un champ au hasard pour en retirer la récolte de l'année et partir après. C'est la situation où nous trouvons souvent encore de nos jours les tribus

arabes. Il y a encore ici, et pour les raisons déjà données, propriété de ce champ pendant tout le temps nécessaire pour en retirer les produits annuels; en effet cet homme ne nuit à personne, puisqu'il n'y a personne qui ait entrepris de cultiver cette terre avant lui; il exerce réellement son action sur elle et en dispose de fait; enfin il a la volonté d'en disposer exclusivement pendant tout le temps qui s'écoulera jusqu'à la récolte. Mais sa volonté ne va pas plus loin, il entend le quitter après cette époque; sa propriété est donc transitoire, comme la destination qu'il donne à la chose.

Mais maintenant voici que cet homme veut fixer sa vie nomade; il choisit un lieu pour s'établir, et cultive les terres voisines avec la pensée d'en tirer perpétuellement les produits pour lui et sa famille. Dès lors apparaît le droit de propriété véritable et complet, avec une inviolabilité perpétuelle. Pourquoi? parce qu'au lien physique se joint le lien intellectuel avec le caractère de la perpétuité. Lui contestera-t-on le droit d'agir ainsi? Soutiendra-t-on que son acte est illicite? Mais il ne blesse les droits de personne, puisque personne avant lui n'avait entendu affecter ces terres à son usage perpétuel. Il ne blesse même aucun intérêt chez ses semblables; car chacun peut l'imiter; il existe aux environs des terres à profusion; il y en a pour tout le monde; chacun n'a qu'à se fixer et à travailler comme lui pour acquérir la même situation.

Faisons un pas de plus : tous l'imitent, choisis-

sent leur lot et s'établissent comme lui; et, nous le supposons encore, il n'y a personne qui n'ait pu se faire sa part à sa guise. Là encore pas de doute sur la légitimité de toutes ces appropriations. Qui pourrait s'en plaindre? Personne absolument; donc consécration générale par la morale de toutes ces propriétés.

Mais voici que quelques-uns n'ont pas de terres, pendant que les autres ont tout occupé, et qu'ils ne peuvent plus en trouver à prendre. Ce fait nouveau va-t-il remettre en question tous ces droits que nous avions sanctionnés tout à l'heure au nom de la morale la plus scrupuleuse? Ce qui était légitime jusque-là va-t-il par ce seul fait devenir illégitime? Il nous faudrait des raisons bien fortes pour faire tomber ainsi des droits parfaitement constatés, et consacrés peut-être par de longs siècles de possession. Ou plutôt, disons nettement qu'aucune raison ne nous semble pouvoir faire tomber *ex post facto* une prise de possession parfaitement licite en elle-même. Nous l'avons dit souvent : il n'y a pas de droit contre le droit; ou bien montrez-nous que le droit n'a pas pu naître dans les possesseurs actuels, ou bien résignez-vous à vous arrêter devant la barrière qu'oppose leur propriété acquise à l'acquisition de nouveaux droits.

Je veux bien pourtant laisser de côté ces raisons et examiner si la morale se trouvera par hasard blessée dans le résultat auquel nous arriverons ainsi.

Il n'y a que trois suppositions possibles pour expli-

quer la présence de ces hommes déshérités : ou ils sont nouveaux venus dans la contrée ; — ou ils ont perdu par leur faute ou leur maladresse les terres qu'ils avaient ; — ou bien ils ont négligé d'en prendre plus tôt. On ne saurait imaginer aucune autre alternative. Examinons chacune de ces hypothèses.

D'abord ceux qui n'ont rien sont des nouveaux venus; peuvent-ils réclamer contre les propriétaires précédents? Ceux-ci devaient-ils prévoir leur arrivée un siècle ou deux d'avance, et laisser indéfiniment des terres improductives pour le cas fort problématique où quelqu'un surviendrait qui en aurait besoin? Nous avons déjà vu qu'on ne saurait soutenir une pareille prétention. Dira-t-on qu'ils ont pu faire ce qu'ils ont voulu, mais que maintenant ils doivent abandonner une portion de leur avoir aux nouveaux arrivants ? Abandonner leur avoir ! Abandonner le pain de leurs enfants, ce qui est nécessaire pour la vie de leur famille ! Ils ont fondé leur situation et tous leurs calculs, toutes leurs espérances d'avenir sur ce qu'ils ont ; ils n'ont voulu avoir une postérité que pour la voir heureuse et à l'abri du besoin (1), et ils seraient forcés de renoncer à tout cela, de souffrir et de voir souffrir les leurs. Et en faveur de qui ? En faveur d'inconnus venus on ne sait d'où ; mais ce serait le renversement de tout sentiment d'équité. Ces intrus, d'où viennent-ils? Pourquoi ont-ils quitté leur pays? Pour venir dépouiller les pro-

(1) Nous examinons plus bas le cas du superflu.

priétaires actuels? J'espère qu'alors on ne les défendra pas! Est-ce parce qu'ils ne pouvaient pas vivre chez eux? C'est la supposition la plus favorable pour eux; elle rentre alors dans l'un des deux cas qui nous restent à examiner.

Deuxième hypothèse : ceux qui n'ont pas de terres, en avaient autrefois, mais ils les ont perdues par leur faute, ou par leur maladresse, ou peut-être, je le veux bien encore, par suite de malheurs inévitables. Par leur faute? De quel droit exigeront-ils des honnêtes gens, des hommes laborieux, une indemnité pour les conséquences de leurs vices et de leur paresse? De quel droit viendront-ils prendre cette indemnité sur le produit des sueurs et des veilles de leurs voisins? Est-ce par une maladresse non coupable, ou par des malheurs inévitables, qu'ils ont perdu leurs terres? Leur situation est alors plus digne d'intérêt. Mais enfin pourquoi faire tomber ces malheurs sur d'autres également innocents? C'est une singulière justice distributive, que celle qui ne trouve moyen de réparer les malheurs des uns qu'en les faisant tomber sur d'autres par la force. Par la force, remarquez-le bien! Car je ne dis pas qu'il n'y ait pas devoir moral, pour ceux qui ont plus, de secourir ceux qui n'ont rien; mais je nie seulement qu'il y ait un droit pour ces derniers, c'est-à-dire que ceux-ci puissent forcer les autres à partager avec eux. Ils invoquent les devoirs de charité! mais qu'ils les respectent donc eux-mêmes. Or, ce serait une singulière charité que de chercher à faire retomber sur d'au-

tres les malheurs qui les ont frappés. Avant d'invoquer la règle qu'on doit faire du bien à autrui, qu'ils respectent cette autre, qu'on ne doit pas faire du mal à ses semblables ! La Providence les a frappés, et n'a pas frappé les autres. Nous ne savons peut-être pas pourquoi ; mais elle a ses raisons. L'homme ne doit pas s'élever violemment contre les décrets de la Providence. Qu'on ne mette pas, qu'aucun législateur ne mette son semblant d'équité à la place de la justice certaine de Dieu ! Que personne ne se donne le facile plaisir de soulager le malheur en le faisant retomber sur d'autres !

La dernière hypothèse que nous avons prévue est celle où ils auraient négligé de prendre des terres. Cela ne peut tenir qu'à leur paresse, et alors ils rentrent dans le cas précédent ; ou bien à ce qu'ils ont trouvé plus avantageux de s'occuper autrement. Ainsi, ils trouvaient plus lucratif de faire des instruments pour les autres et de les échanger contre leurs produits pour subsister. Alors qu'ils ne se plaignent pas : ils ont choisi librement la position qui leur est faite. Ils ont pu ainsi arriver à une position bien meilleure que les autres ; ils y sont peut-être arrivés : alors ils sont bien mal venus à réclamer. Ou bien ils n'ont pas réussi, ils avaient fait un mauvais calcul ; de quel droit feraient-ils tomber leur faute sur ceux qui ont été mieux avisés qu'eux ? *A chacun selon ses œuvres ;* ils n'ont qu'à accepter la situation qu'ils se sont faite, et à chercher à en tirer le meilleur parti possible. Ils n'ont pas réussi ! Mais les

propriétaires du sol pouvaient eux aussi ne pas réussir dans leurs défrichements ; ils pouvaient perdre des années d'un labeur acharné ; ils risquaient même plus qu'eux, parce que leur placement de travail était à plus long terme. Si maintenant ils ont une position moins précaire que la leur, c'est le prix des risques qu'ils ont courus (1) ; ils ont gagné leur avoir moins facilement et moins vite, pourquoi s'étonner qu'il soit plus sûrement acquis?

Il reste peut-être dans vos esprits une objection, que je dois du reste prévoir dans tous les cas : nous jetons un regard d'ensemble sur l'histoire, et les événements que nous avons signalés peuvent demander souvent pour s'accomplir plus d'une vie d'homme. Or, nous avons toujours raisonné comme si les mêmes personnes se trouvaient toujours en présence aux différentes époques que nous avons prévues. Ne faut-il pas modifier nos solutions en tenant compte de la succession des différentes générations? Je précise la question : si les parents ont été en faute, faut-il faire souffrir les enfants de leurs mauvaises qualités ou de leurs erreurs? Je constate d'abord que les enfants, nés de parents sans fortune acquise, n'ont pas à se plaindre qu'on les dépouille ; ils man-

(1) C'est là une observation trop négligée, qui doit servir suivant moi à justifier complétement la théorie de la rente si souvent critiquée de nos jours. La rente se légitime comme étant le prix des risques courus par les premiers possesseurs du sol. Je me réserve de montrer quelque jour tout le parti que l'on peut tirer de cette considération.

quent de gagner au moment de leur naissance, mais ils ne perdent rien ; on ne viole aucun droit acquis pour eux en ne leur reconnaissant pas un droit que leurs parents n'avaient pas. Ainsi, le fait du changement de personnes, loin de créer une difficulté de plus, diminue au contraire les objections précédentes ; car ces nouvelles personnes venues après d'autres n'auraient droit que de prendre ce qui resterait inoccupé, si leurs parents n'avaient rien réservé pour elles ; tout ce qui leur revient est donc d'après nos principes autant de gagné pour elles ; ce qui ne leur revient pas ne saurait être considéré comme leur étant enlevé. — Dira-t-on que les autres devaient s'abstenir en vue de leur venue possible ? Nous avons déjà réfuté plusieurs fois des arguments de ce genre ; en nous fondant sur ce principe que ce qui n'existe pas n'a encore aucun droit, et que la possibilité très-problématique de l'utilité d'un objet pour les autres ne saurait rendre illégitime notre occupation de cet objet. S'il y a faute quelque part, ce n'est pas chez ceux qui ont pris les terres alors inoccupées ; c'est uniquement chez les parents qui ont donné le jour à ces enfants sans avoir des ressources assurées pour entretenir leur existence. Sans doute les enfants sont innocents de cette faute ; mais pourquoi voudraient-ils faire retomber *par force* ce malheur sur d'autres aussi innocents qu'eux ? On le voit, c'est toujours la même objection qui revient ; aussi nous y faisons toujours la même réponse.

Arrivons enfin à la dernière évolution dans l'his-

toire de la propriété : par application des règles de l'occupation et ensuite de la transmission des biens (dont nous démontrerons plus tard la légitimité), il se trouve que certaines personnes ont des richesses considérables, tandis que d'autres n'ont rien. La propriété cesse-t-elle pour cela d'être légitime? En d'autres termes : *la richesse rend-elle la propriété illégitime?*

On pourrait être tenté de dire : dès que les biens d'un homme excèdent ses besoins largement entendus, par là même le surplus lui devient inutile, et par conséquent il manque à sa propriété l'un des éléments du lien intellectuel ; elle cesse donc d'exister comme droit. Ce raisonnement n'est que spécieux, et pour le faire tomber il suffit de nier ses prémisses. Il n'est pas vrai qu'il arrive jamais un moment où les biens d'un homme excèdent ses besoins. Et je le prouve, en invoquant ce fait général, constaté et parfaitement mis en lumière par les économistes, que les besoins de l'homme sont susceptibles d'une extension indéfinie; à peine les plus urgents sont-ils satisfaits que d'autres naissent immédiatement; et après ceux-là d'autres encore se font sentir et cela sans aucun terme assignable. Une partie de sa fortune devient inutile au riche ! Demandez-lui plutôt s'il ne souffrirait pas quelque privation par la perte d'une partie de ses biens ! Vous n'avez pas besoin de poser la question, vous êtes sûrs d'avance de la réponse. Et elle est ici topique, puisque nous avons fondé la propriété sur ce seul principe qu'on ne doit pas faire souffrir une personne humaine.

Mais, dit-on, ce superflu est évidemment moins utile au riche qu'il ne le serait au pauvre, entre les mains duquel il serait versé. Je ne veux pas nier ce fait; pourtant il n'est pas démontré que les pauvres ne préfèrent pas souvent le superflu au nécessaire. Quoi qu'il en soit, la question de l'utilité n'est pas une question de plus ou de moins. Nous l'avons vu: ce qu'il faut pour qu'une personne puisse maintenir son droit à une chose, c'est qu'elle lui soit utile à un degré quelconque; dès lors c'est un bien pour elle, et on ne doit pas le lui enlever, pourvu, bien entendu, que les autres éléments du droit s'y rencontrent.

Peut-on affirmer d'ailleurs que ce qui n'est pas nécessaire actuellement au riche ne le deviendra pas plus tard? N'a-t-il pas le droit de songer à l'avenir, de prévoir la possibilité de pertes considérables; de prévoir la division possible de ses biens entre un grand nombre de descendants? N'est-ce pas un des plus puissants éléments du bonheur que la vue d'une nombreuse famille et la sécurité sur le sort de tous? De quel droit lui raviriez-vous ce bien inestimable?

Mais n'est-il pas obligé de donner de son superflu aux pauvres? Loin de moi la pensée de nier cette obligation; elle est très-réelle, très-pressante, et le riche commet une faute grave en y manquant. Mais c'est uniquement une faute contre la morale, ce n'est pas la violation d'un droit; nous l'avons surabondamment démontré au début de ces leçons; et dès lors personne n'a le droit d'employer la force pour le

contraindre à exécuter cette obligation. Vous savez tous comment on appelle, dans toutes les langues, ces malheureux déshérités qui se chargent de débarrasser à leur profit les riches de leur superflu. On les appelle tout simplement des voleurs de grand chemin, et le bon sens public vient ainsi confirmer nos déductions logiques. — Cette obligation répugne à être exécutée par la force, non-seulement parce que c'est une simple obligation de charité, mais encore parce qu'elle est essentiellement délicate et variable suivant les circonstances, qu'elle n'est susceptible d'aucune mesure précise. C'est à chacun d'en apprécier l'étendue et de régler les moyens d'y satisfaire. C'est encore là un droit que je revendique pour le riche, un intérêt qui, pour être purement moral, n'en est pas moins très-réel : l'avantage de se donner librement à lui-même les plaisirs de la bienfaisance, d'être témoin du bien qu'il a fait volontairement, de jouir de la reconnaissance qu'il a éveillée, et aussi de dispenser ses libéralités comme il l'entend, de les porter sur les infortunes qui le touchent le plus, de les employer de la manière dont il croira les rendre plus fructueuses pour un plus grand nombre. A ce titre encore son droit même sur son superflu est infiniment respectable.

Nous pourrions nous en tenir là ; mais pour satisfaire les philanthropes les plus délicats, je rappellerai en peu de mots le grand rôle économique et providentiel de la richesse. Le riche même le plus égoïste ne peut jouir de sa fortune sans en faire profiter le

pauvre. Il ne peut jouir qu'en dépensant ses revenus, et par là il donne du pain à beaucoup de bouches. Même pour faire produire des revenus à ses biens, il faut nécessairement qu'il les fasse concourir à la production économique, pour le plus grand avantage de tous ; et s'il possède des terres ou des usines, en versant leur produit dans la consommation générale, il fait profiter tout le monde directement ou indirectement de la gratuité au moins partielle des forces de la nature occupées par ses ancêtres (1). Enfin, personne n'ignore combien la production est activée par la réunion de capitaux dans les mêmes mains, et combien ces capitaux portés en masse sur un même centre d'action profitent plus que s'ils étaient éparpillés dans plusieurs entreprises différentes.

J'espère, Messieurs, qu'il ne reste plus de doutes dans vos esprits sur la légitimité du droit de propriété. Après cette démonstration, je n'ajouterai que peu de mots sur les divers systèmes, hostiles à ce droit, qui sont tous réunis sous le nom de *communisme* ; ils sont fort peu scientifiques, et nous les avons réfutés d'avance.

Tous partent de cette idée que la propriété de toutes les choses appartient à l'humanité en masse. Alors ils proposent de répartir entre tous les hommes, soit les produits recueillis au nom de tous, soit

(1) Voir Bastiat, *Harmonies économiques*.

l'usage individuel et libre des forces naturelles; soit même la propriété de ces forces. Cette répartition doit être faite, suivant les uns également, suivant les autres au prorata des besoins, suivant d'autres encore en proportion des mérites.

Au point de vue de la justice, ces systèmes partant de ce principe, que *naturellement tous ont droit à tout*, sont réfutés péremptoirement par la réfutation que nous avons donnée de ce prétendu axiome. Nous n'avons pas à y revenir.

Au point de vue pratique, on se heurte à des obstacles insurmontables, qui forceraient à rejeter ces théories, quand même elles seraient souverainement justes et utiles. D'abord on n'est nullement d'accord sur le principe : la répartition doit-elle porter sur les produits, sur l'usage ou sur la propriété? doit-elle être faite par parts égales ou proportionnellement aux besoins ou aux mérites? Les uns prennent un parti, les autres un autre; et franchement on n'aperçoit aucune raison de décider entre eux.

Le principe admis, la répartition constituerait encore un problème immense, lors même qu'on voudrait seulement la faire par parts égales; que serait-ce s'il fallait apprécier et pondérer les besoins ou surtout les mérites de chacun? Aucune tête ne serait capable de résoudre de pareilles questions; et les eût-on résolues, on ne pourrait pas imposer sa conviction à d'autres personnes.

Enfin, qui ferait ce partage? Tous les hommes ensemble? Cela est absurde. Un petit nombre? mais

chacun a le droit de les contrôler ; et nous retombons dans l'absurdité précédente. — Supposez le partage fait; une naissance ou un décès obligera à recommencer ce travail d'Hercule. — Enfin, l'un quelconque de ces systèmes tue net toute initiative individuelle; il ouvre la porte à la tyrannie et au despotisme le plus terrible, puisqu'il faut contrôler et diriger tous les actes des citoyens; c'est la négation même de cette liberté, dont ces utopistes se sont montrés d'abord les adorateurs absolus et les apôtres fanatiques.

Pour nous, Messieurs, nous ne professons pas pour la liberté le culte idolâtre et aveugle que beaucoup lui ont voué de nos jours. Nous l'aimons de toute notre âme, nous la respectons profondément comme une chose sainte et divine, comme le plus bel apanage de l'humanité. Mais nous ne la déifions pas, en voulant en faire une indépendance absolue, en déifiant l'humanité. L'homme est libre, mais il n'est pas indépendant de tout; il est libre, mais il est responsable. La responsabilité humaine, corollaire essentiel de la liberté, voilà ce qu'on oublie trop de nos jours! L'homme est responsable de ses actes non-seulement moralement, mais, si je puis le dire ainsi, utilitairement. Chacun se fait sa vie par sa conduite; il choisit sa voie, il dirige sa barque, c'est à lui de bien la conduire; c'est sur lui seul que doivent retomber ses erreurs et ses fautes. *A chacun selon ses œuvres!* Voilà notre réponse dernière aux plus pressantes objections des communistes. Nous

compatissons autant qu'eux, et plus qu'eux, à toutes les misères; mais nous ne nous révoltons pas contre elles; nous les admettons comme les conséquences nécessaires de la responsabilité et de la liberté humaine, et nous ne donnons à personne le droit de les rejeter par la force sur les autres.

Sans doute il y a aussi des malheurs immérités. Mais nous connaissons la mission sacrée du malheur. Nous croyons à une providence divine, qui châtie ceux qu'elle aime et sait tirer des maux les plus grands biens. Nous n'avons pas la folie de vouloir nous substituer à elle, corriger son œuvre par la force, et faire tomber violemment ses arrêts sur ceux qu'elle a épargnés. Nous savons surtout comprendre l'invitation paternelle qu'elle nous adresse; nous sasavons estimer l'honneur qu'elle nous fait en nous permettant de nous associer volontairement à son œuvre et de dispenser nous-mêmes à nos frères une portion du bonheur qu'elle n'a pas voulu leur envoyer directement. Voilà en dernière analyse quel est dans le plan divin le rôle sacré de la propriété et de la richesse. Ainsi, retenez-le bien; c'est la grande leçon qui doit résulter pour vous de ce discours; le droit ne se suffit pas à lui-même, il a sa raison d'être hors de lui, il n'est rien sans la morale; la justice est une triste vertu sans la charité, c'est-à-dire sans l'amour de nos semblables.

II

Examen des autres systèmes sur la justification de la propriété.

MESSIEURS, 10e Leçon.

La théorie de la propriété, que je vous ai exposée dans la dernière leçon et qui est la conséquence très-simple des principes posés antérieurement, n'est pas cependant, tant s'en faut, généralement admise. Elle n'est clairement développée et scientifiquement démontrée que dans les ouvrages de Rosmini qui ne sont pas connus en France. MM. Ahrens (1) et Thiercelin admettent bien une doctrine assez semblable, mais elle est très-vaguement et incomplétement énoncée, et de plus elle est mélangée de beaucoup d'inexactitudes, nées du système général de ces deux auteurs sur les fondements du Droit.

Il est nécessaire que je vous indique les principaux systèmes qui ont été proposés pour justifier la propriété, et que nous examinions ensemble leur valeur. Nous aurons à voir s'ils peuvent se soutenir suffisamment en eux-mêmes, si leurs données sont vraies et leurs déductions logiques ; enfin, s'ils sont suffisamment armés contre le socialisme et le communisme, s'ils peuvent réfuter toutes les objections de ces adversaires de la propriété.

(1) *Cours de Droit naturel*, § 46, tome II, p. 118 et suiv.

Je n'ai pas la pensée de vous exposer tout ce qui a été dit sur ce point. Notamment, il y a beaucoup de systèmes qui sont la conséquence directe de ceux que nous avons combattus sur le principe du droit; ils ne présentent à peu près aucune idée nouvelle à l'appui de la propriété; leur théorie se trouve donc réfutée par ce que nous en avons dit plus haut. Je crois inutile de nous y arrêter plus longtemps.

Grâce à cette élimination, nous pouvons réduire à quatre les systèmes qui méritent de fixer notre attention.

1er Système : *Droit de satisfaire ses besoins.*

Dans cette doctrine, on pose en principe que l'homme a le droit de se conserver, et que par conséquent il a le droit à tout ce qui est nécessaire à sa conservation. Il n'y a pas besoin, dit-on, de chercher plus loin pour légitimer la propriété sur les objets extérieurs.

Cette argumentation serait bonne s'il s'agissait seulement de justifier aux yeux de la morale l'acte d'appropriation. Sans doute l'homme doit se conserver, et les objets extérieurs lui sont précisément offerts pour qu'il entretienne sa vie matérielle; il fait donc bien quand il se les approprie pour cela. Mais là n'est pas la question; il ne s'agit pas de savoir si cet acte est bon en lui-même, mais s'il est légitime eu égard aux rapports de l'homme avec ses semblables. Or, dans cet ordre d'idées, il n'est pas vrai de dire absolument que l'homme ait le droit de

se conserver ; il n'a ce droit qu'autant qu'il peut l'exercer sans violer la morale et sans causer du mal aux autres hommes. Lui donner un droit absolu à sa conservation, c'est dire que la fin justifie toujours les moyens ; c'est supprimer d'un coup le droit et la morale tout entière.

On cherche à éviter cette conséquence en disant que les autres ayant aussi le même droit de conservation, les droits se limitent l'un l'autre, car chacun doit laisser la possibilité de la coexistence d'autrui. Mais le tempérament n'est pas admissible, et l'on peut retourner l'argument : je ne dois respecter les intérêts d'autrui qu'autant que je n'ai pas le droit de faire l'acte qui leur nuirait ; si donc j'ai un droit absolu à me conserver, je ne dois pas respecter les intérêts qui s'opposent à l'exercice de ce droit. Ce raisonnement par l'absurde montre bien que le principe d'où l'on part est faux, et que l'homme n'a pas un droit absolu à se conserver.

Nous avons d'ailleurs réfuté d'une manière générale le système qui fonde le Droit sur l'exercice de la liberté individuelle, limitée seulement par la possibilité de la coexistence. Nous avons vu que ce système est tout à fait illogique, qu'il ne donne aucune base solide, et qu'il est excessivement vague, car il n'indique pas dans quelle mesure je devrai limiter mon action pour satisfaire à la nécessité de la coexistence des autres. Il mène à un conflit perpétuel entre les droits ; c'est le désordre érigé en règle suprême.

2e Système. — *La convention sociale.*

Nous avons déjà rencontré ce système à propos du principe général du Droit; il est le refuge de ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas trouver la justification de la propriété dans le Droit naturel.

Nous lui répondrons seulement ceci :

Si la propriété résulte de la convention sociale, évidemment elle n'existait pas lorsque cette convention a eu lieu; mais alors de quel droit les fondateurs de la société ont-ils pu disposer des biens extérieurs qui ne leur appartenaient à aucun titre? Ou la propriété existait en droit avant la société civile, ou elle n'est pas et ne sera jamais légitime par le fait de cette société.

En outre le consentement unanime de tous les citoyens au début de la société a-t-il existé? Il n'a pas été exprès, cela est bien certain; car l'histoire en aurait conservé la trace quelque part; et en tout cas, comment le consentement des premiers fondateurs de la société lierait-il tous leurs descendants *in infinitum* et même les nouveaux venus? Il n'a pas pu être tacite; car une institution aussi grave et aussi vaste dans ses conséquences ne se crée pas sans qu'on s'en doute. Enfin, de toute façon le consentement n'a pas été universel. Tous les vols qui se sont commis depuis l'origine des sociétés sont une protestation continue et permanente contre la volonté de ceux qui ont prétendu imposer aux peuples l'institution de la propriété; et loin de condamner les voleurs, on doit leur élever des statues, comme

à des martyrs de la liberté, qui n'ont cessé de lutter contre la décision d'une majorité usurpatrice, et contre une loi qu'on ne pouvait pas leur imposer sans leur consentement! Les systèmes communistes et socialistes sont de nos jours une protestation encore plus énergique contre cette tyrannie du grand nombre sur le petit! Et la propriété, dès qu'ils ouvrent la bouche, doit s'écrouler devant le dissentiment qu'ils manifestent! Voilà où mène ce système.

Pour échapper à ces conséquences, on greffe sur lui une troisième doctrine.

3e Système. — *Nécessité sociale.*

La théorie de la nécessité n'est nullement scientifique : c'est une théorie brutale qui ne rend raison de rien, et ne saurait satisfaire l'intelligence. Mais en outre elle ne résout nullement la question ; cette nécessité n'est qu'un fait, et un fait même nécessaire ne sera jamais un droit. Aussi Bastiat a fort bien dit : « Qu'est-ce qu'une telle défense, si ce n'est un vice de dialectique, que les logiciens du communisme se sont hâtés de réparer (1) ? »

Il est bien évident que, si la propriété est illégitime, la nécessité ne la rendra pas juste. Si la société ne peut exister sans elle, eh bien ! il faut sacrifier la société plutôt que de consacrer cette injustice. Mais la société est une institution éminemment utile !

(1) *Harmonies économiques.* — Edition Guillaumin, *Œuvres complètes*, in-18, 1864. Tome VI, p. 341.

Sans doute ; mais l'utilité ne peut jamais légitimer une violation de la morale, la fin ne justifie pas les moyens.

Du moins, pourrait-on dire, la nécessité de la propriété fait présumer sa justice, car Dieu ne peut avoir rendu l'injustice nécessaire. Je l'accorde, quoique la raison ne se contente guère de ce motif, que j'appellerai un motif de seconde main. Mais il faudrait, pour que l'argument tînt bon, que la nécessité fût bien péremptoirement établie. Donc, en présence des négations des socialistes et des communistes, la présomption que vous voulez tirer de cette nécessité qu'ils combattent, ne saurait vous dispenser de prouver la justice. — D'ailleurs rien ne serait plus facile que de retourner l'argument : si la propriété est injuste, elle ne saurait être nécessaire ; et, puisque vous vous reconnaissez impuissants à démontrer directement la justice de la propriété, vous êtes vaincus d'avance et vous n'avez rien à répondre.

4e Système. — *Le travail.*

La doctrine qui fonde le droit de propriété sur le travail est de beaucoup la plus répandue de nos jours (1). Elle séduit un grand nombre d'esprits, qui consentent à se contenter d'à-peu près, qui ne tiennent pas à presser l'argument, à peser scrupuleusement la valeur des raisons données et à mesurer leur

(1) V. Thiers, *De la propriété*, 1848, et presque tous les auteurs de Droit positif.

portée avec exactitude. Cette doctrine d'ailleurs n'est pas simple; grâce à un certain vague que l'on a soin de laisser planer sur le raisonnement, on invoque tour à tour trois principes différents, qu'on réunit, comme un seul et même principe, sous le nom général du travail. Notre premier soin doit être de séparer ce que l'on confond trop facilement, et d'examiner si les diverses raisons qu'on donne sont solidement établies, et suffisantes pour servir de base au droit de propriété.

1er principe : *Celui qui a produit un objet a le droit d'en disposer.*

Le principe en lui-même n'est pas inexact ; quoiqu'on ne voie pas bien nettement au premier coup d'œil le lien entre ces deux choses : avoir produit un objet et avoir le droit d'en disposer. Il faut l'expliquer en disant que le producteur était maître de ne pas produire cet objet, et qu'il reste encore maître, après l'avoir produit, d'en faire ce qu'il veut ; et alors on revient à notre théorie de l'occupation des choses *nullius*. En tout cas, ce n'est pas là un principe premier. Mais je ne veux pas insister sur un défaut aussi léger.

Ce principe va-t-il justifier la propriété de tous les objets externes? C'est une vérité d'expérience que l'homme ne produit jamais une substance; tout son pouvoir sur la nature se borne à modifier ce qui existe déjà. Par conséquent, en vertu du principe posé, il ne pourrait jamais devenir propriétaire des objets eux-mêmes, qu'il ne produit pas; mais seule-

ment de la forme qu'il leur aurait donnée ou de la plus-value qu'ils auraient acquise par le travail.

On fait remarquer qu'il ne peut pas profiter de la forme ou de la plus-value sans être propriétaire de l'objet même, et qu'alors il faut bien lui donner cette propriété pour lui permettre d'exercer son droit, pour ne pas lui enlever ce qui lui appartient. — C'est alors une question à poser, de savoir si la forme ou la plus-value doit l'emporter sur la substance, ou bien si ce n'est pas au contraire celle-ci qui doit avoir le dessus. On ne voit pas pourquoi cette dernière solution ne serait pas admise. Pourquoi la substance, qui est chose *nullius*, qui n'est produite par aucun travail et qui par conséquent doit profiter à tous, ne l'emporterait-elle pas? Pourquoi ne pas faire prédominer ce qui en général a la plus grande valeur? Pourquoi en ajoutant une valeur de 2 à un objet qui valait 10 auparavant, un homme ravirait-il cette valeur de 10 à la communauté? Je prends un exemple qui peut se présenter même de nos jours : l'eau des rivières est une chose commune « qui n'appartient à personne et dont l'usage est commun à tous (1); » je suppose une rivière dont l'eau est viciée par une source impure; un homme trouve moyen ou de détourner cette source ou de la purifier, il ajoute par là une plus-value à cette eau; va-t-il par là la faire sortir de la communauté et en devenir propriétaire exclusif *in infinitum?*

(1) Code Nap., art. 714.

Les partisans même du système que je combats en ce moment n'appliquent pas leur principe dans toutes les circonstances. Ils y font échec toutes les fois que la forme nouvelle ou la plus-value a été donnée à une matière déjà appropriée ; et cela, quelle que soit la valeur du travail infusé. Ainsi, un ouvrier aura reçu un morceau de métal brut, et il en aura fait un objet du plus haut prix ; il n'en deviendra pas propriétaire pour cela ; on ne dira pas qu'il ne peut jouir de la plus-value donnée au métal qu'en devenant maître de disposer de ce métal. Et cependant, si le principe est absolu, il doit s'appliquer dans tous les cas; s'il n'est pas absolu, qu'on nous donne une règle pour reconnaître quand il faudra l'appliquer ou ne pas l'appliquer.

Ajoutons enfin que bien souvent, en sens inverse, on admet une appropriation là où il n'y a rien de produit : je ramasse un diamant, je prends un animal sauvage, je coupe du bois dans une forêt vierge, tout le monde reconnaît que je deviens propriétaire de ces objets. Qu'on me montre pourtant ce que j'ai produit dans ces différents actes; rien évidemment. — Et qu'on ne dise pas que l'objet a acquis plus de valeur pour l'humanité, parce qu'on pourra s'en servir avec plus de facilité qu'auparavant. Car cette plus-value est tout extrinsèque et immatérielle ; elle n'ajoute à l'objet même aucune utilité qu'il n'eût pas auparavant, elle n'en peut donc pas faire l'objet d'une propriété matérielle qui pût entraîner à sa suite la propriété de l'objet même. L'argument

est donc tout à fait insuffisant pour justifier la propriété.

Alors on appelle à son secours un second principe bien différent du premier.

2e principe. — *La propriété est la récompense du travail.*

Toute peine mérite salaire; il est naturel que celui qui a travaillé sur un objet en soit récompensé par la propriété de cet objet.

Serrons de près l'argument.

D'abord je ne vois pas *à priori* pourquoi le travail serait récompensé par la propriété de l'objet et non autrement. On n'en donne aucune raison; et l'on prête par là le flanc aux socialistes et aux communistes qui prétendent organiser autrement le travail, et le récompenser d'une manière beaucoup plus équitable pour tout le monde. Il est impossible dans cette théorie de répondre péremptoirement à leurs prétentions.

Mais l'objection fondamentale et à laquelle on ne pense pas assez, c'est que si la propriété est la récompense du travail, elle doit lui être exactement proportionnelle. Ou le principe qu'on invoque n'est pas vrai, ou il a nécessairement cette conséquence. S'il faut récompenser le travail par la propriété, il faut nécessairement récompenser beaucoup de travail par beaucoup de propriété, et peu de travail par une propriété de peu de valeur. Or, est-il besoin de faire voir l'énorme disproportion qui se présente souvent entre le travail et la propriété acquise? Quelle peine

se donne celui qui se baisse pour ramasser un diamant, trouvé par hasard? et pourtant cette pierre vaut toute une fortune (1). Un homme enclôt une prairie fertile et y met des bestiaux, voilà une valeur énorme qui lui est assurée à perpétuité; à côté, un autre arrose de ses sueurs, pendant de longues années, un champ stérile et n'acquiert qu'une propriété insignifiante.

Et pourquoi l'ouvrier, qui travaille indéfiniment sur la terre d'autrui n'en deviendrait-il pas propriétaire? Il sera pourtant bien vite arrivé à y avoir mis bien plus de travail que son maître. — Qu'on ne s'y trompe pas; la conséquence a été tirée par les socialistes, et il est impossible d'y échapper.

Alors on fait encore volte-face, et l'on présente l'argument d'un autre côté, ou plutôt on présente sous le même nom un troisième argument entièrement nouveau.

3e principe. — *L'homme est propriétaire de ses facultés, donc il doit être propriétaire de ce qu'elles produisent par le travail.*

L'homme est propriétaire de ses facultés; je l'accorde, et, qui plus est, je pense vous l'avoir clairement démontré par nos principes. Mais comment les partisans de ce système établiront-ils cette proposi-

(1) Qu'on ne dise pas : il y a un immense travail épargné, car en général on ne trouve des diamants que par des recherches lointaines, longues et pénibles. Cela justifie le haut prix du diamant, mais ne justifie pas l'attribution de cette valeur énorme à celui qui en fait ne s'est donné aucun mal pour l'acquérir.

tion ? Ils ne s'en donnent pas la peine, ils la prennent pour accordée, c'est-à-dire que leur système n'a aucune base scientifique ; ou bien ils reviennent au droit de satisfaire ses besoins, corroboré par cette considération que la propriété de l'homme sur ses facultés ne fait de mal à personne (Thiers). Nous avons déjà réfuté plus haut cette théorie. Ajoutons que, si l'innocuité à l'égard d'autrui est nécessaire pour justifier la propriété de l'homme sur ses facultés, au moment où ses conséquences dans la propriété extérieure deviendront nuisibles à autrui, celle-ci devra tomber immédiatement. C'est le renversement de toute propriété.

Il n'y a qu'un moyen de soutenir la propósition dont il s'agit, c'est par notre théorie ; mais alors il est inutile d'y avoir recours, parce que cette théorie s'applique aussi directement à la propriété extérieure qu'à celle de l'homme sur ses facultés.

En admettant cette proposition, la conséquence ne s'ensuit pas nécessairement. Il n'est pas vrai que tout ce que produisent directement nos facultés nous appartienne. Ceux qui travaillent sur la terre d'autrui ne sont pas propriétaires de la plus-value produite directement par leur travail, et cependant il faudrait le soutenir dans la théorie que nous exposons ; la plus petite parcelle de travail infusée dans un objet devrait le rendre sacré pour les autres hommes. Il n'en est rien ; et pourquoi cela ? C'est que la propriété de nos facultés n'a pas de liaison intime avec la propriété de leurs produits ; ce sont deux

choses distinctes dont on ne voit pas le lien, à moins qu'on n'en revienne au principe que celui qui produit une chose en est le maître; mais nous avons déjà réfuté ce prétendu principe.

Sans doute il y a souvent du travail dans le fait de l'occupation, et c'est ce qui peut, dans bien des cas, donner une apparence de raison au système que nous combattons. Le travail est en effet, comme nous le verrons tout à l'heure, un des éléments de l'établissement du lien physique, car l'homme ne peut guère sans un travail, quelque minime qu'il soit, se rendre maître des forces de la nature. Mais il y a dans le lien physique lui-même d'autres éléments, et outre ce lien physique, il faut, nous l'avons vu, le lien intellectuel et le lien moral.

Pour en finir avec cette théorie du travail, il nous reste à signaler une foule de faits dont elle ne saurait en aucune façon rendre compte. Ainsi comment peut-il se faire que je devienne propriétaire d'une portion de forêt où j'ai toujours coupé du bois? Je n'y ai pourtant absolument rien mis; je n'ai fait qu'en retirer sans cesse des produits. Comment justifier même l'acquisition d'un champ cultivé? Je deviens propriétaire des forces naturelles du sol que je n'y ai certes pas apportées. Impossible de justifier aussi la transmission de la propriété à titre gratuit; car si dans la transmission à titre onéreux je fournis du travail actuel ou passé (le capital représente du travail accumulé) en échange de la propriété; dans la transmission à titre gratuit, au contraire, j'acquiers

sans aucun travail. Cette objection frappe à plus forte raison sur la transmission héréditaire. Aussi Proudhon, prenant pour point de départ la théorie du travail comme source de la propriété, et la poussant très-logiquement à ses dernières conséquences, a pu conclure d'une manière irrésistible, que *la propriété, c'est le vol :* la propriété foncière est dès l'abord acquise sur des objets non créés par le travail, et toutes ses transmissions gratuites ne sont pas fondées sur le travail ; elle est donc illégitime pour deux raisons à la fois.

Cette théorie est donc absolument insuffisante pour porter l'édifice de la propriété extérieure. La nôtre au contraire part d'un principe de morale bien évident : on ne doit pas causer un mal immérité à une personne humaine ; elle se fonde sur un fait incontestable, le lien qui s'établit entre une personne et une chose, et par suite duquel la personne est lésée quand on la prive de cette chose ; et, par une déduction très-simple et très-logique, elle explique merveilleusement tous les faits qui se présentent. Elle a donc tous les caractères de la vérité.

§ 2

De l'occupation, titre originaire et fondamental de la propriété.

L'occupation est la prise de possession des objets sans maître. C'est purement et simplement l'établis-

sement en fait du triple lien qui constitue la propriété. C'est par conséquent le mode le plus simple d'acquérir ce droit ; c'est aussi le type de tous les autres modes d'acquisition, et nous la retrouverons au fond de tous.

Nous savons déjà que la prise de possession s'effectue par l'établissement de ce qu'on appelle le *corpus* et l'*animus possessionis* : le *corpus*, ou le fait d'avoir la chose à sa disposition, le lien réel, et l'*animus rem sibi habendi*, la volonté de se comporter comme propriétaire, de retirer de la chose tous les services qu'elle peut rendre, le lien intellectuel. Nous avons vu aussi que cette possession est transformée en propriété dès que la prise de possession est licite, c'est-à-dire pourvu qu'elle s'applique à des objets qui n'ont pas actuellement de maître.

Nous n'avons plus qu'à examiner les conditions générales dans lesquelles ces trois liens peuvent s'établir.

1° *Le lien physique :*

Il consiste dans le pouvoir effectif de disposer de la chose.

Il ne peut s'établir, et rend par conséquent la propriété impossible, sur les objets qui répugnent par leur nature à un pareil domaine, qui ne se laissent pas maîtriser par l'homme; comme l'air atmosphérique, le vent, la mer, l'eau courante, et (nous l'avons aussi démontré) les idées pures.

Ce lien physique cesse encore lorsque l'exercice

de ce pouvoir est devenu impossible pour le propriétaire sur un objet particulier ; par exemple lorsqu'un animal sauvage s'est échappé sans qu'on puisse espérer le voir revenir; ou lorsqu'on a laissé écouler l'eau ou le gaz que l'on tenait renfermé dans un récipient. Si l'obstacle à l'exercice de la propriété venait uniquement de l'usurpation d'autres hommes plus forts, évidemment il ne détruirait pas le droit, parce que la morale ne saurait reconnaître cette usurpation, et que ces intrus sont obligés à chaque instant de faire cesser leurs possession violente.

Ce pouvoir de l'homme sur les choses n'est du reste pas invariable, il s'étend considérablement avec la civilisation; tous les progrès dans l'ordre matériel se ramènent à l'accroissement de cette puissance. Au contraire, dans l'état barbare, et à plus forte raison dans l'état sauvage, elle est très-limitée; l'homme isolé et réduit à ses seules forces est presque impuissant à dompter les forces naturelles; il ne peut conquérir les objets les plus simples que par des efforts soutenus; et la nature tend toujours à lui échapper. C'est une nouvelle raison pour nier que dans l'état naturel tous aient droit à tout; car l'homme alors, bien loin de dominer la nature, est de toutes parts dominé et écrasé par elle.

Un certain travail est en général nécessaire pour l'établissement de ce domaine de l'homme sur la matière; car la nature ne se livre pas à lui sans résistance; il sent toujours le poids de sa condamnation première : *Tu gagneras ton pain à la sueur*

de ton front! Il lui faut souvent un travail acharné pour ses plus modestes conquêtes :

Labor omnia vincit
Improbus.

Le travail entre donc pour quelque chose dans la constitution de la propriété, et cela explique dans une certaine mesure l'opinion de ceux qui fondent uniquement la propriété sur le travail. Mais ce n'est pas l'élément essentiel, ni même le plus important; il ne se trouve là qu'accessoirement, parce que l'homme rencontre des obstacles à son action. Il ne se retrouve même pas toujours, et nous avons cité un certain nombre de faits d'appropriation d'où il est tout à fait absent.

Ce qui est essentiel, c'est la prise de possession, c'est que l'homme puisse disposer de l'objet. Autrement un autre ne lui causerait aucun mal réel en s'en emparant, et l'inviolabilité de la personne, fondement de la propriété, se trouverait complétement hors de cause.

2° *Le lien intellectuel.*

Il faut que l'objet occupé soit utile pour la personne, que celle-ci connaisse cette utilité, et qu'elle ait la volonté d'en jouir indéfiniment à elle seule. Si l'une de ces conditions manque, on ne cause pas de douleur au détenteur en lui enlevant l'objet, la raison de la propriété n'existe pas.

On n'acquerrait donc pas la propriété d'une chose

absolument inutile ou dont on ignorerait complétement l'usage. La prétention de garder un objet dont on ne saurait jouir en aucune façon, serait un abus du sentiment de la propriété qui ne saurait être respectable. Du reste le cas sera rare, et de plus très-délicat; car on ne pourrait méconnaître l'occupation dans cette hypothèse que si l'inutilité était bien évidente. Je crois pourtant que cette circonstance pourrait très-bien se présenter dans un état de civilisation peu avancée. — Dans une civilisation à peu près complète, l'inutilité d'un objet pour son possesseur se présentera beaucoup plus rarement encore; car on peut au moins tirer parti d'une chose en l'échangeant.

L'utilité nous fournit aussi l'indication du *quantum* de ce que chacun peut occuper; il n'a pas le droit de prendre plus que ce qui est utile à la satisfaction de ses besoins largement entendus; en y comprenant non-seulement ses besoins présents, mais encore ses besoins futurs et ceux de la famille qu'il peut avoir ou qu'il peut désirer fonder, dans les limites où s'étend la prévision humaine et où il pourrait raisonnablement être inquiet de l'avenir. Cette limite est très-large; mais cependant on pourrait trouver des cas où il y aurait lieu de l'invoquer; par exemple, si un homme prétendait occuper exclusivement des centaines d'hectares incultes et en écarter tous les autres qui voudraient en cultiver une partie. Evidemment on ne lui ferait pas un mal réel en le repoussant dans de plus justes bornes; lui au contraire, par

ses prétentions exorbitantes, porterait atteinte à la liberté juridique (liberté d'acquérir) d'autrui en la limitant arbitrairement. Il faudrait d'ailleurs beaucoup de prudence dans une pareille circonstance pour ne pas s'exposer à violer un droit véritable.

Dans l'état de civilisation, la limite dont nous venons de parler est susceptible d'une extension indéfinie, par suite de l'extension indéfinie des besoins et des moyens de les satisfaire; par la transformation perpétuelle dont les valeurs peuvent être l'objet, et par la possibilité qu'on a d'employer toujours utilement son argent (1).

Il faut en outre que la personne ait la volonté de jouir seule et indéfiniment de l'objet occupé. Sans cela, elle ne ressent aucune peine de sa privation : l'Arabe, qui après avoir cultivé un champ a fait sa récolte et repris le cours de ses pérégrinations, ne souffre nullement de ce qu'un autre vient cultiver le même champ après lui.

Un corollaire de cette proposition, c'est qu'*on peut toujours faire de la chose d'autrui un usage inoffensif*. On peut se servir de la chose d'autrui si l'on n'entrave en rien la jouissance du propriétaire sur cette chose; si l'on en retire une utilité qu'il ne veut

(1) Si une terre peut être absolument inutile à celui qui a déjà tout ce qu'il peut cultiver et qui récolte tout ce qu'il peut consommer, dans un pays et à une époque où les échanges n'existent pas, il n'en est pas de même s'il peut la donner à cultiver à d'autres, et s'il peut employer son revenu à se procurer d'autres jouissances ou à faire du bien autour de lui.

pas en retirer lui-même. Tout le monde le reconnaît en pratique : aussi l'on peut en général se promener sur une terre, dans un bois, pourvu qu'on n'endommage pas la récolte ; on peut aller cueillir des fleurs ou des fruits sauvages, récolter des minéraux, chasser même le gibier tant que le propriétaire ne s'y oppose pas ; car dans tous ces cas on ne diminue nullement les avantages qu'il entend retirer du fond : ma promenade ne le gêne nullement ; il ne tient pas à ces fleurs, à ces fruits, à ces minéraux qui sont peut-être un embarras pour lui, et il peut se faire qu'il en soit de même du gibier.

Ce droit est très-généralement admis par les auteurs qui ont écrit sur le droit naturel (1). La législation positive l'a proscrit le plus souvent ; c'est-à-dire que ne pouvant entrer dans le détail de ces cas, qui sont avant tout des questions de fait, elle a dû poser en principe un droit absolu et exclusif du propriétaire, sauf à laisser la tolérance s'exercer dans la pratique, comme cela était inévitable (2).

3° *Le lien moral.*

Il faut, pour que la propriété s'établisse à la suite de la prise de possession, que les objets ne soient

(1) Zeiller seul nie ce droit.

(2) Le Code Napoléon, malgré le principe absolu de l'art. 544, prête la main à cette tolérance en rassurant le propriétaire contre la crainte d'une prescription fondée sur les actes qu'il aura laissé faire ; c'est ainsi que *les actes de simple tolérance et de pure faculté ne peuvent fonder une prescription* (art. 2232), et que les servitudes discontinues ou non apparentes ne peuvent pas s'établir par prescription (art. 691).

pas déjà appropriés. Autrement la prise de possession serait illicite et sans valeur aux yeux de la morale et du droit.

Quant aux circonstances auxquelles on reconnaîtra que la chose n'est pas inoccupée, nous n'avons qu'à renvoyer à ce que nous venons de dire sur les deux liens précédents. Pourtant il faut le remarquer : le propriétaire ne peut se plaindre des usurpations dont il serait victime, que s'il a mis sur sa propriété un *signe*, qui permette de reconnaître facilement qu'elle a un maître. Ce signe n'est pas nécessairement matériel; ce sera le plus souvent le seul fait immatériel du travail appliqué à l'objet; cela montrera bien que quelqu'un en a pris possession. C'est là encore un nouveau rôle du travail dans l'appropriation; il intervient comme signe de ce fait. Mais nous devons reconnaître encore qu'à ce titre il n'est pas essentiel, il peut être remplacé par d'autres signes, là où il n'existe pas; par exemple en cas d'occupation d'une portion de forêt ou d'une prairie, ce fait pourrait être manifesté aux tiers par des fossés ou des barrières. Dans un pays régulièrement peuplé, lorsque les terres sont appropriées pour la plupart, il y a une présomption générale que les terrains, même non cultivés, ont un maître; celui qui voudrait s'en emparer devrait chercher la preuve du contraire.

Telles sont les conditions que doit réunir l'occupation pour servir de fondement à la propriété. Etudions maintenant le droit de propriété en lui-même.

§ 3.

Analyse du Droit de propriété.

Nous savons déjà par tout ce qui précède ce que c'est que la propriété des choses extérieures. Il nous reste seulement à en bien préciser la définition, et à voir les diverses manières dont elle se manifeste, en d'autres termes les diverses fonctions de ce droit.

Je définirai la propriété : *le droit exclusif d'employer une chose pour la satisfaction de nos besoins, en respectant le droit des autres.* — Cette définition indique à la fois le but de la propriété, qui est la satisfaction des besoins de l'homme; sa légitimité dans le bien qu'elle procure à la personne et qui la fait participer à l'inviolabilité de celle-ci; et ses limites à ce qui est utile aux propriétaires et à ce qui ne viole pas le droit des autres hommes.

Le mot *besoins* est pris ici dans son sens le plus large; il comprend tout ce dont la jouissance peut contribuer au bonheur de l'homme; et c'est pour cela que les choses extérieures, en tant qu'elles peuvent faire l'objet de la propriété, sont appelées des *biens*. Le mot *besoins* n'est donc pas restreint à ce qui est nécessaire, il s'étend même à ce qui est utile, même aux choses de pur agrément; car ces choses mêmes sont un bien souvent précieux pour la personne, qui souffre à en être privée. Ces be-

soins ne sont pas seulement les besoins physiques; ce sont aussi les besoins intellectuels, besoin de la science et des jouissances du beau; et les besoins moraux, les besoins du cœur, comme ceux de la bienfaisance envers nos semblables, dont la satisfaction nous produit le plus doux des plaisirs. Le rôle de la propriété est de donner carrière à toutes les facultés, aux plus nobles penchants de l'homme dans toutes ces sphères.

L'économie politique s'occupe aussi de la satisfaction des besoins, mais uniquement au point de vue utilitaire, au point de vue de la manière de les satisfaire le plus complétement et d'en satisfaire la plus grande somme possible. Le Droit s'en occupe au point de vue moral, au point de vue des conditions dans lesquelles leur satisfaction est légitime.

Le choix des besoins que l'homme juge à propos de satisfaire, et des moyens à employer pour y parvenir, est laissé à la liberté humaine, se mouvant librement dans la sphère de sa propriété ou des choses inoccupées. C'est par une série de choix de ce genre que chaque homme se fait sa destinée sur la terre, qu'il devient l'artisan de sa propre fortune, et qu'il détermine le rôle qu'il devra jouer dans le monde.

Mais l'usage que l'on fait de la propriété, comme son établissement même, doivent toujours respecter la morale. Nous avons montré que l'homme ne saurait avoir réellement droit à un acte immoral. Pourtant nous n'indiquons pas dans notre définition les obli-

gations purement morales comme formant une limite au droit de propriété ; nous ne parlons que des *droits* d'autrui. C'est que (nous l'avons démontré aussi), si je n'ai pas réellement droit à un acte immoral, personne n'a en général le droit de me forcer à m'en abstenir, puisque les obligations morales n'ont pas pour sanction l'emploi de la force ; et par suite on doit traiter cet acte comme un droit, quoiqu'il n'en soit pas un au fond ; c'est ce que nous avons appelé un *droit cru*. Le mauvais usage de la propriété ne donne donc pratiquement à personne le droit de la méconnaître.

Il en est autrement lorsque je viole le *droit* d'autrui ; alors on peut me repousser par la force, on n'est pas tenu de respecter l'usage abusif que je fais de ma propriété. Mais nous avons bien expliqué que le droit d'autrui, qui peut ainsi limiter mon action, doit être un droit antérieurement acquis dont la présence a empêché mon droit de s'étendre jusqu'à cette action spéciale. On ne voit donc jamais dans notre système deux droits existants lutter ensemble et nécessiter le sacrifice de l'un d'eux ; mais on voit seulement un droit préexistant sur un objet empêcher un autre droit de naître sur le même objet. Les sphères des propriétés de chacun n'empiètent pas l'une sur l'autre ; elles se limitent seulement mutuellement.

On définit souvent la propriété : *le droit de disposer d'une chose de la manière la plus absolue*, sauf à le restreindre ensuite à ce qui n'est pas prohibé

par les usages et les règlements. Cette définition a plusieurs inconvénients ; c'est d'abord de présenter la propriété comme un droit dur et sauvage, respectable jusque dans ses excès, et odieux par cela même. On la rend ainsi plus difficile à justifier, car il faudrait du même coup légitimer tous les abus auxquels elle peut donner lieu. Enfin, on fait croire que ce droit n'a pas de limites intrinsèques, que ses restrictions viennent de la société civile et sont purement arbitraires; ce qui déconsidère, et la société civile qui viole si aisément les droits, et la propriété même qui prête si facilement le flanc à toutes les atteintes et n'est pas capable de se soutenir pratiquement dans son intégrité.

Cette définition exagérée vient d'une confusion entre l'*instinct* de la propriété dans l'homme et le *droit* de propriété. Il est important de les distinguer.

Instinctivement la personne tend à donner à toute la sphère de sa propriété ses propres caractères, qui sont :

1° *L'unité* : Comme la personne est une, elle doit faire considérer ses biens comme un seul ensemble, un seul patrimoine, ayant pour lien commun la personne qui en est le centre. C'est par suite de cette unité que l'ensemble du patrimoine est grevé de l'ensemble des dettes, qui se divisent avec lui après la mort de la personne.

2° *La perpétuité* : L'âme immortelle veut se perpétuer aussi sur la terre par ses œuvres, en con-

servant d'abord tous ses moyens d'action pendant toute sa vie, et en les laissant ensuite après elle, marqués de son sceau par les modifications qu'elle aura fait subir aux choses, et par le règlement qu'elle aura fait de leur sort ultérieur.

3° *L'exclusivisme :* Le principe de l'individualité qui existe au plus haut point dans la personne est essentiellement exclusif; il consiste précisément en ce que tel être n'est pas tel autre être; il repousse donc tout ce qui n'est pas l'être auquel il s'applique. La personne dans son action extérieure tend aussi à repousser de sa sphère tout ce qui n'est pas elle; à écarter tout acte étranger, là où son acte s'exerce.

4° *L'illimitation :* de même que le pouvoir de la personne sur sa nature est dans l'homme illimité en fait et en droit, car elle en dispose absolument, de même elle voudrait n'avoir aucune restriction dans son pouvoir sur les choses extérieures qu'elle s'est unies par l'intermédiaire de sa nature.

La propriété conserverait ces caractères intacts si la personne n'était en présence que de la nature inintelligente; s'il n'y avait pas d'autres hommes. Mais par rapport à eux elle ne peut se faire respecter, nous l'avons vu, qu'à la condition de se conformer aux règles de la morale à leur égard.

Dès lors certains de ces caractères se modifient :

1° *L'unité* du patrimoine subsiste; car elle est tout intrinsèque et ne touche en rien aux intérêts des autres hommes. Elle produit en droit beaucoup de conséquences importantes.

2° *La perpétuité* aussi. Elle touche aux intérêts des autres hommes, qu'elle éloigne pour toujours de la chose; mais elle ne saurait jamais violer de droits, puisqu'elle ne s'oppose qu'à la naissance de droits qui n'existent pas encore et qui voudraient s'étendre sur la chose.

3° *L'exclusivisme* peut porter sur tout ce qui est un bien pour la personne, car cela est réellement dans sa sphère, et on la blesserait en y touchant; mais il ne doit pas empêcher les autres de faire un usage inoffensif de la chose, simultanément avec le propriétaire. Notre définition a l'avantage de l'indiquer, puisque nous disons le droit *exclusif* de nous servir d'une chose *pour la satisfaction de nos besoins*. Nous admettons pourtant qu'un législateur positif, dans la crainte des abus et des rixes, pose au moins en théorie le principe contraire, sauf à laisser les mœurs s'en relâcher dans la pratique.

4° *L'illimitation* n'existe plus. La personne doit s'arrêter dans son action en présence des droits préexistants des tiers; elle ne peut user de son pouvoir sur sa chose de manière à leur nuire; elle doit même s'arrêter devant certains devoirs purement moraux dans les cas où exceptionnellement on peut en réclamer l'exécution par la force, comme quelquefois dans la société civile.

Tels sont les caractères du droit de propriété. Ses diverses *fonctions* sont les diverses manières dont on peut employer une chose pour la satisfaction des

besoins. Nous n'insisterons pas beaucoup sur ce point qui est traité au long dans tous les ouvrages de Droit positif. Nous rappellerons seulement qu'on distingue l'*usus*, le *fructus* et l'*abusus*. L'*usus* ou *usage*, c'est le droit de retirer des services de la chose sans en rien retirer de matériel. Le *fructus* ou *jouissance* proprement dite, c'est le droit de percevoir ce qu'elle produit suivant sa destination et sans épuiser le fond. L'*abusus*, ou *droit de disposition*, c'est le droit d'en tirer toute autre espèce d'utilité, en faisant un usage qui ne peut plus se renouveler, au moins pour le même propriétaire; cela comprend le droit de faire périr la chose et de l'aliéner.

Ces droits réunis sur la tête du propriétaire peuvent être séparés sur plusieurs têtes.

On peut encore tirer parti de sa chose d'autres manières : par exemple, en en cédant certains usages à d'autres personnes au moyen de l'établissement de *servitudes ;* en l'employant à trouver du crédit par le *gage*, l'*hypothèque*, l'*antichrèse*.

Les droits, séparés de la propriété et constitués sur une tête différente, constituent autant de démembrements de la propriété.

La propriété peut encore être partagée entre plusieurs *copropriétaires*, qui exercent chacun toutes les fonctions de la propriété, mais seulement pour une fraction correspondant à leur part dans la propriété totale, et qui voient l'extension de leur pouvoir limitée par la présence de leurs copropriétaires.

Nous devons borner ici notre étude sur la propriété extérieure. Vous pouvez maintenant comprendre sa valeur, son rôle moral et providentiel, la note harmonique qu'elle jette dans le grand concert des œuvres de Dieu. Elle est une émanation de la personnalité humaine, et l'une de ses plus puissantes manifestations. Nous avons dit que Dieu a daigné associer l'homme par la liberté à la réalisation de son plan dans le monde; l'homme n'est sur cette terre, n'a l'usage de sa liberté, que pour accomplir cette haute mission; mais Dieu veut qu'il l'accomplisse librement. Les matériaux de ce vaste édifice lui sont fournis, et par ses propres facultés, et par la propriété extérieure. Par elles il se façonne lui-même, il doit développer en lui tout ce qui est grand et bon, tout ce qui tend à Dieu. Par elles il se fait librement sa destinée dans ce monde et dans l'autre. Par elles il concourt plus ou moins énergiquement aussi à faire la destinée de tous ceux qui l'entourent et de l'humanité, de la civilisation tout entière. Par elles enfin il peut mettre l'ordre, l'harmonie, même dans les objets extérieurs, entraînés dans la sphère de son action, façonnés par sa main dominatrice, et marqués du sceau puissant de sa personnalité.

TITRE II.

Transmission des droits.

11e Leçon. MESSIEURS,

Les droits, dont nous avons étudié l'origine dans nos leçons précédentes, peuvent subir des modifications par l'action libre des hommes. Ces modifications sont de plusieurs sortes. Les unes changent la nature même, la forme de manifestation du droit ; les autres en font changer seulement le titulaire ou sujet actif. Ces dernières, soit qu'elles changent aussi la forme du droit, soit qu'elles la laissent intacte, s'appellent des *transmissions* des droits. C'est d'elles que nous nous occuperons dans ce titre. Les autres modifications des droits, qui, sans en changer le titulaire, en altèrent plus ou moins la substance et les effets, feront l'objet du titre suivant ; nous y étudierons en particulier les conséquences de la lésion des droits, qui nous donneront occasion de mettre en lumière leur sanction naturelle, en dehors de la société civile, et par suite les fondements du droit de punir dans cette société.

Avant d'entrer dans le détail des causes qui transfèrent ou altèrent les droits, nous devons signaler

une forme très-importante qu'ils prennent souvent sous l'influence de la libre action de l'homme ; c'est la forme de *droits personnels* ou d'*obligations*. Cette matière mérite une étude à part ; elle fera l'objet du premier chapitre de ce titre.

CHAPITRE PREMIER.

DES OBLIGATIONS.

On définit ordinairement l'obligation : *un lien de droit qui nous astreint à donner, à faire ou à ne pas faire quelque chose*. Cette définition a le défaut d'être un peu vague : le mot *lien* n'est qu'une métaphore, et a besoin d'être précisé ; on est obligé de l'interpréter en disant que l'on peut recourir aux tribunaux pour forcer à exécuter l'obligation. En outre, cette définition n'indique pas bien précisément la nature spéciale et les caractères de l'obligation.

Je vous proposerais donc de dire plutôt : *l'obligation est un* DEVOIR JURIDIQUE POSITIF *qui nous est imposé lorsqu'une autre personne a droit à un certain exercice de notre activité en sa faveur.*

C'est d'abord un *devoir juridique*. Par là nous indiquons tout d'abord que l'on peut employer la force pour en exiger l'accomplissement ; et nous séparons nettement cette obligation du devoir pure-

ment moral, dont nous avons dit quelques mots dans nos premières leçons à propos de la distinction de la morale et du droit.

C'est un devoir juridique *positif;* c'est-à-dire qu'il peut nous obliger à faire un acte positif, et non pas seulement à nous abstenir de certaines actions. Par là, l'obligation juridique se rapproche de l'obligation purement morale, et diffère des autres devoirs juridiques que nous avons étudiés jusqu'ici. Nous avons en effet posé en principe que tout devoir juridique est essentiellement *négatif* dans sa formule première; il consiste uniquement à *ne pas faire du mal à une personne humaine*, à ne pas gêner autrui dans le développement de sa liberté et dans l'usage de sa propriété.

Comment pouvons-nous concevoir que le devoir juridique, purement négatif dans sa forme originaire, puisse dans l'obligation revêtir une formule positive et consister à faire ou à donner quelque chose? L'explication est bien simple : supposez que, pour des causes à déterminer plus tard, une personne ait acquis le droit de compter sur un certain acte de ma part à son profit; dès lors cet acte, que je dois faire pour elle, est un bien dont elle entend jouir; c'est une extension licite donnée à la sphère de sa propre activité; refuser de faire cet acte, ce serait très-réellement lui enlever un bien qui fait partie de sa propriété; ce serait lui causer une souffrance, tout comme si on lui ravissait une chose qui lui appartient. Donc, dans ce cas particulier, le précepte

négatif : *ne fais pas de mal à autrui*, se transforme en celui-ci, qui a une forme positive : *fais pour autrui les actes sur lesquels il a dû légitimement compter, comme une extension de son pouvoir exté-rieur*. Mais c'est toujours l'application du même principe général. Prenons quelques exemples : j'ai promis à une personne de faire pour elle un tableau, de la soigner ou de l'instruire; dès lors mon travail de peintre, mes soins, mon enseignement, sont devenus pour elle un bien sur lequel elle a dû compter; c'est une valeur de plus qui a augmenté son patrimoine; ce serait donc lui ravir ce qui lui appartient, ce serait la léser, lui faire du mal (et non pas seulement m'abstenir de lui faire du bien) que de ne pas faire l'acte que je lui ai promis. De même, si j'ai promis de lui payer une somme d'argent, elle a compté sur mon acte ou sur les conséquences de mon acte, comme sur une portion de sa propriété; je ne pourrais la frustrer sans violer son droit.

A raison de la formule positive que revêt l'*obligation*, elle diffère profondément de tous les devoirs juridiques, dont nous avons parlé jusqu'ici et qui ont une formule négative. Les droits qui correspondent du côté actif à ces deux classes de devoirs, se distinguent eux aussi en deux catégories; et l'on appelle les droits résultant de l'obligation, des *droits personnels*; et les autres droits, étudiés jusqu'à présent, des *droits réels*. Les obligations portent le nom de *droits personnels* parce qu'elles imposent un de-

voir juridique positif à une personne déterminée, celle dont l'activité se trouve mise licitement à la disposition d'une autre. Les autres droits sont appelés des *droits réels* parce qu'ils n'imposent qu'un devoir négatif, mais aussi un devoir absolu (1) qui existe à l'égard de l'humanité tout entière : la masse entière des hommes doit s'abstenir d'entraver l'exercice de mon droit, et il n'y a à cet égard aucune différence entre une personne et une autre. C'est ce qu'on exprime encore en disant que les droits personnels ont un *sujet passif individuel*, le débiteur ; tandis que les droits réels n'ont pas de sujet passif individuel, mais ont pour *sujet passif l'humanité tout entière.*

Si nous prenons ces deux espèces de droits dans leur application à des choses matérielles, les droits réels seront des *jura in re*, droits directs d'une personne sur une chose sans l'intermédiaire d'aucune autre personne; les droits personnels seront des *jura ad rem*, droits tendant à une chose, mais ne pouvant y arriver que par l'intermédiaire d'une personne, qui doit exécuter certains actes pour faire avoir la chose au titulaire du droit.

D'après ce que nous avons dit, il y a obligation toutes les fois que la propriété d'une personne s'est étendue licitement sur une partie de l'activité, de la nature d'une autre. On a prétendu (2) que cette ma-

(1) *In rem*, comme disaient les Romains.

(2) Voir Ahrens, *Cours de Droit naturel*, 6e édition (1868). Tome II, p. 238.

nière d'expliquer l'obligation était inadmissible, parce que, dit-on, « la liberté est une faculté humaine qui ne peut être aliénée ni en tout ni en partie, et à laquelle se rapporte un droit absolu. » Cette objection ne nous arrêtera pas. Elle exagère beaucoup le respect dû à la liberté humaine. Je retrouve là cette idolâtrie pour la liberté, professée de nos jours par beaucoup d'esprits qui érigent leur idole en une véritable divinité, plus respectable, plus inviolable, plus sainte que Dieu même, dont ces libéraux font souvent assez peu de cas. Ces idolâtres d'un nouveau genre sont tellement aveuglés par leur fanatisme que, si le mot de liberté est prononcé quelque part, ils perdent immédiatement tout sens pratique, toute notion des droits et des devoirs, et se précipitent tête baissée dans le panneau qui leur est tendu. Sans doute la liberté humaine est inviolable en elle-même; elle est inaliénable en elle-même; parce qu'elle est non-seulement un droit, mais aussi un devoir, le résumé ou la condition de tous les devoirs, et que l'homme par suite ne peut l'abdiquer sans un crime. Mais s'ensuit-il que toutes ses manifestations, tous les actes spéciaux où elle se développe, soient revêtus de la même sainteté, de la même inviolabilité? Non, certainement. Nous devons toujours, pour aller au fond des choses, revenir à la distinction si féconde que nous avons faite entre la personne et la nature dans l'âme humaine. Oui, la personne répugne absolument à faire l'objet d'un droit, parce qu'elle est par essence un pouvoir dominateur et souverain,

parce qu'elle doit toujours être traitée comme fin, et n'être jamais employée comme moyen. La liberté personnelle, la liberté philosophique, qui est le principe même de la personnalité, est certainement aussi inaliénable. Mais les diverses activités de la nature, qui sont soumises à la personne, qui sont par essence *des moyens* offerts à celle-ci pour poursuivre sa fin; pourquoi ne pourraient-elles pas dans certains cas être employées comme *moyens* par une autre personne, à la condition de respecter la personne à laquelle elles appartiennent? Pourquoi la personne ne pourrait-elle pas en aliéner l'exercice? Si elle ne le pouvait pas, elle ne pourrait aliéner aucune espèce de propriété; car le lien qui unit à elle ces puissances de sa nature est exactement le même que pour les choses extérieures; comme nous l'avons surabondamment démontré. Eh bien, c'est précisément sur ces puissances inférieures de la nature humaine, sur ces exercices spéciaux de la liberté, que peut s'étendre la propriété d'autrui par l'effet de l'obligation. Notre théorie est donc parfaitement d'accord avec les faits, et avec l'étude approfondie de l'âme humaine.

Maintenant, dans quels cas une portion de notre activité passera-t-elle licitement dans la sphère de la propriété d'autrui? En d'autres termes, quelles peuvent être les sources des obligations? Elles peuvent naître d'abord du libre consentement des deux sujets, actif et passif, lorsqu'une personne consent à mettre à la disposition de l'autre une partie de sa propre

activité, et que cette dernière entend acquérir le droit de l'employer à son usage. Cette cause fondée sur l'accord de deux volontés s'appelle le *contrat*. Nous en parlerons prochainement en détail. — Les obligations peuvent encore avoir pour source les *altérations* des droits dans leurs titulaires mêmes ; ces altérations, dont il sera question au titre prochain, ont en effet cette conséquence principale de transformer les droits réels en obligations, ou de changer les obligations précédentes en obligations d'un autre genre. Cela peut se produire dans deux circonstances principales : d'abord lorsque le patrimoine d'une personne sera diminué par la faute ou le fait d'une autre personne, celle-ci devra indemniser la première, rétablir son patrimoine dans son état normal; et le droit réel de la première sera remplacé ou accompagné d'un droit de créance contre la seconde. C'est ce qu'on appelle le *délit* ou le *quasi-délit*. L'obligation naîtra encore contre une personne toutes les fois que son abstention menacerait de léser le droit d'autrui : elle n'est pas encore coupable, mais si elle ne faisait rien, elle s'approprierait le bien d'un autre ou lui causerait un dommage ; elle est donc obligée d'agir positivement pour éviter cette faute. Ainsi, par exemple, j'ai acquis de bonne foi une chose d'un autre que du propriétaire ; je suis obligé de la rendre à ce dernier, parce qu'autrement je m'approprierais ce qui ne m'appartient pas; il aura donc contre moi, outre son droit réel de propriété, une créance en restitution ; de même si j'ai

reçu ce qui ne m'était pas dû ; de même encore si pour une raison quelconque mon patrimoine s'est augmenté au détriment d'autrui. C'est ce que j'appellerai d'une manière générale l'*enrichissement indû ;* ce que l'on exprime souvent en latin par ces mots : *in rem versum*. Ces sources d'obligations sont vulgairement appelées des *quasi-contrats*. Cette dénomination, venue du droit romain avec une certaine altération, a le grave inconvénient d'être tirée d'une fausse explication du fait qui donne ici naissance à l'obligation. On a vu qu'il fallait reconnaître là une obligation ; mais on n'a pas su comment l'expliquer, et, parce que le contrat fait naître beaucoup de créances, on a cru qu'il pouvait seul expliquer leur existence, qu'il fallait feindre sa présence là où il n'apparaissait pas, et l'on a dit que l'obligation naissait, comme s'il y avait eu un contrat. Cette explication pouvait être tolérée en droit romain où l'on était enfermé, pour les sources des obligations, dans un cercle de causes rigoureusement déterminées. Mais elle n'a aucune valeur scientifique, et il faut qu'on soit de bonne composition pour s'en être contenté pendant si longtemps. C'est dans le droit, ou nulle part ailleurs, qu'il est vrai de dire que comparaison n'est pas raison. Il n'y a ici rien qui ressemble à un contrat, il n'y a pas accord de volontés ; il n'y a au plus qu'une manifestation de volonté unilatérale, et celle-ci même n'existe pas toujours. Non ; l'obligation naît ici de la force même des choses, de ce simple fait qu'une valeur est sortie à tort d'un patri-

moine et qu'elle doit y rentrer. Nous reviendrons du reste plus longuement sur ce point à propos des altérations des droits.

L'objet des obligations peut être de *faire* ou de *ne pas faire*. Dans l'obligation de faire le débiteur a mis à la disposition du créancier une certaine portion de son activité qui doit être employée pour un acte utile à ce créancier. Dans les obligations de ne pas faire le débiteur a mis encore son activité au service du créancier, mais c'est pour être retenu dans un acte qui pourrait être nuisible à ce créancier. Quoique les obligations de ne pas faire aient une formule négative, comme les devoirs juridiques qui correspondent aux droits réels, elles en diffèrent notablement en ce que l'abstention qui est requise n'est imposée qu'au débiteur seul, n'existe pas de droit commun pour les autres hommes. Il n'y a pas seulement ici cette obligation générale de ne pas entrer dans la sphère de la propriété des autres; il y a une sorte d'irruption de la sphère d'action du créancier dans la sphère d'action normale du débiteur, irruption qui est licite dans les conditions que nous avons énumérées ci-dessus; l'activité de la personne est toujours ici mise à la disposition d'une autre personne : voilà pourquoi il y a encore ici un droit personnel.

On range souvent à part dans une troisième catégorie l'obligation de *donner* ou de *transférer la propriété*. Cette obligation n'est qu'une forme spé-

ciale de l'obligation de faire, qu'on a trouvé utile d'en distinguer en droit positif, à raison de son importance, et à raison de certaines règles spéciales qui la concernent.

Nous avons vu comment naissent les obligations. Voyons brièvement comment elles s'éteignent. On a dit très-justement que l'obligation ne naît que pour mourir. Le but en effet de l'établissement de l'obligation, c'est d'arriver à l'exécution du fait qui est dû. L'obligation s'éteint donc par le *paiement*, en prenant ce mot dans son sens le plus général, pour indiquer toute exécution de l'objet de l'obligation.

Le titulaire de l'obligation peut aussi, comme tout titulaire d'un droit, renoncer à son droit. C'est ce qu'on appelle la *remise de la dette*. Par là le débiteur reprend la disposition pleine et entière de sa liberté dont il avait aliéné une portion.

Ce sont là les deux modes principaux par lesquels s'éteignent les obligations : les autres peuvent résulter, ou des diverses conventions des parties, ou de certains faits particuliers qui empêchent de les exécuter. Nous ne pouvons les étudier en détail à raison des limites de ce cours élémentaire ; nous aurons occasion d'en dire quelques mots à propos de nos explications ultérieures.

CHAPITRE II.

TRANSMISSION DES DROITS.

Sachant maintenant comment naissent les droits réels, sachant aussi qu'il peut y avoir des droits personnels, nous allons voir comment les droits réels se transmettent, et étudier en même temps certains modes d'établissement et d'extinction des droits personnels. Je place ces modes sous la rubrique de la transmission des droits. En effet, je vous ai montré que la création d'une obligation ne fait pas naître un droit véritablement nouveau, mais fait seulement passer d'une personne à une autre le droit de disposition qu'un homme a sur les divers exercices de son activité. De même l'extinction d'une obligation ne fait pas périr un droit, mais fait seulement revenir à son titulaire originaire et normal le droit dont nous venons de parler.

Toute *transmission* de droit se résout dans la destruction du droit du précédent titulaire, et l'établissement d'un droit pareil sur le même objet par le nouveau titulaire. Le premier fait s'appelle *aliénation*, et le second *acquisition*. Tous deux réunis constituent la transmission des droits.

Nous allons voir l'acquisition des droits sous ses diverses formes se ramener toujours à l'*occupation*. Et cela est tout naturel : puisque l'occupation est

l'établissement direct du triple lien qui constitue la propriété ; il est bien évident que la propriété ne peut pas s'établir soit originairement, soit de seconde main, sans que ce triple lien soit établi. C'est là une des profondes harmonies du système que je vous ai exposé : nous avons vu dans la propriété largement entendue le principe de la dérivation de tous les droits ; nous trouvons dans l'occupation, mode élémentaire d'établir la propriété, le principe commun de toutes les acquisitions de droits.

Pour que l'occupation ne rencontre pas d'obstacle, pour qu'elle soit licite, il faut que le droit du précédent propriétaire soit détruit. Ce fait se produit de différentes manières ; et c'est d'après les différentes causes qui produisent cette *aliénation* que l'on divise les modes de transmission des droits.

Ces modes de transmission sont au nombre de cinq principaux, que nous étudierons dans l'ordre suivant :

1° L'occupation après abandon volontaire ;

2° La prescription ;

3° Les contrats ;

4° Les testaments ;

5° Les successions *ab intestat*.

Ce dernier mode de transmission est lié intimement à l'organisation de cette société qu'on appelle la *Famille ;* nous devrons donc en renvoyer l'étude au moment où nous traiterons du droit social. Il ne nous restera donc plus que quatre modes à étudier ici.

Dans le droit positif on ajoute souvent à cette énumération, l'*accession* et la *loi*. Mais l'acquisition qui résulte de l'accession est un phénomène assez complexe, et provient en grande partie de dispositions arbitraires du droit positif; nous n'avons pas à nous en occuper spécialement dans un cours de droit naturel pur. La *loi*, c'est la *loi positive*, qui ne peut que reconnaître un des modes de transmission énumérés précédemment, ou bien, si elle en crée un nouveau, puise le droit de le faire dans les pouvoirs du gouvernement social; nous ne devons donc à aucun titre en parler pour le moment dans la théorie du droit individuel.

SECTION PREMIÈRE.

OCCUPATION APRÈS ABANDON VOLONTAIRE.

Le mode de transmission ne nous présentera aucune difficulté : un proprétaire renonce absolument à tout droit sur sa chose, il l'abandonne; elle devient chose *nullius*, et appartiendra dès lors au premier occupant. Nous revenons purement et simplement à l'occupation des choses sans maître, dont nous avons parlé au livre précédent. C'est à peine un mode spécial d'acquérir; cependant j'en parle ici parce qu'en résultat final, il se trouve que l'objet a passé de la propriété d'une personne dans la propriété d'une autre; et aussi parce que ce mode ser-

vira de type pour tous les autres modes de transmission, où nous verrons seulement plus ou moins confondus les deux faits que nous avons trouvés ici complétement distincts.

Cet abandon absolu d'une chose par un propriétaire ne sera pas très-fréquent, et cette volonté sera souvent difficile à constater, et surtout à prouver après coup. Cependant le cas peut encore se présenter : le Droit romain citait divers exemples de *res pro derelicto habitæ*, comme celui des *missilia*, ou pièces de menue monnaie que l'on jetait au peuple dans certaines solennités. Il en serait de même aujourd'hui des dragées ou des pièces de monnaie jetées lors des baptêmes ; il en serait de même d'un animal que l'on sauverait de la destruction à laquelle son maître l'aurait voué volontairement ; d'un vase que l'on saisirait au passage au moment où son propriétaire vient de le jeter de façon à le briser. Nous pouvons même citer des états qui exploitent uniquement cette manière d'acquérir : c'est celui des chiffonniers, ce sont tous les métiers analogues, qui recueillent les objets jetés dans les rues et pouvant avoir encore quelque utilité industrielle: comme les vieux chiffons, les morceaux de métal, et même simplement les immondices qui peuvent être employées comme engrais.

Dans l'ordre des droits sur les personnes, nous avons fondé sur ce titre la puissance du père adoptif sur l'enfant abandonné par ses père et mère. Cependant nous avons vu que le titre de la génération

étant imprescriptible, parce qu'il constitue des devoirs en même temps que des droits, l'abandon des père et mère ne peut jamais être considéré comme absolu, et qu'ils pourraient toujours reprendre leur enfant, en indemnisant seulement celui qui l'aurait recueilli.

Nous allons voir ce même titre d'acquisition apparaître encore dans la *prescription*, qui suppose seulement en plus une *présomption* d'abandon par le propriétaire primitif.

SECTION II.

LA PRESCRIPTION.

La *prescription* est définie : *l'acquisition d'un bien par la possession prolongée.*

La durée du temps nécessaire pour acquérir ainsi un bien ne saurait être déterminée d'une manière tout à fait précise en droit naturel ; on peut cependant donner sur ce point certaines règles que nous spécifierons plus bas. Ce sera aux législations positives d'appliquer ces règles et de déterminer un ou plusieurs délais fixes suivant les droits dont il s'agira, suivant les circonstances et les mœurs d'un pays. Il est évident qu'à raison des différences que ces éléments peuvent présenter, ces délais pourront être notablement différents dans les diverses législations.

On éprouve souvent beaucoup de difficulté pour justifier la prescription ; et bien souvent on a émis

des doutes sur sa légitimité. Pourtant elle est universellement admise par toutes les législations de tous les pays. J'espère pouvoir la justifier complétement à vos yeux en appliquant les principes que nous avons posés.

Il est utile de distinguer entre la prescription *de mauvaise foi* et la prescription *de bonne foi*.

§ 1er.

Prescription de mauvaise foi.

Nous allons retrouver ici les deux éléments essentiels de toute transmission de droit : l'abandon, au moins présumé, de l'ancien propriétaire, et l'occupation par un autre. Etudions séparément ces deux faits.

1° *Abandon par le premier propriétaire.*

Cet abandon est manifesté par son inaction : pendant de longues années il a négligé son bien, il ne s'en est pas inquiété; un autre l'a possédé, l'a cultivé, en a retiré les fruits, l'a peut-être même profondément modifié; et l'ancien maître n'a rien dit, n'a rien fait pour l'en empêcher, pour reprendre ses droits sur sa chose. Evidemment il a eu, au moins pendant une grande partie de ce temps, la pensée d'abandonner sa chose; son inertie ne saurait s'expliquer autrement. Je suppose, bien entendu (et ce sont deux conditions essentielles de la prescription),

qu'il a pu connaître l'usurpation, et qu'il a pu agir pour l'arrêter. Ne l'ayant pas fait, il est censé l'avoir approuvée.

En somme, il y a dans le fait seul de cette inaction prolongée, destruction à la fois du *lien matériel* et du *lien intellectuel* entre lui et sa chose. Il ne fait plus aucun acte de maître sur elle, il n'en dispose plus, il n'exerce pas son pouvoir. D'autre part la chose a certainement cessé de lui être utile; en fait, elle ne lui a rien produit pendant tout ce temps, et il n'en a pas eu besoin, puisqu'il n'a rien fait pour la reprendre. On peut ajouter enfin qu'il n'y a plus réellement chez lui la volonté de l'affecter à la satisfaction de ses besoins; soit qu'il y ait eu changement formel de volonté, soit que sa simple négligence ait laissé ses pensées se tourner ailleurs et se détourner de la chose.

Pour que ces effets se produisent, il faut qu'il se soit écoulé un temps très-long, afin que l'inaction du propriétaire ne puisse pas s'expliquer raisonnablement d'une autre manière. En effet, un propriétaire n'est pas obligé d'être constamment sur sa chose, ni même d'en user ou d'en percevoir les fruits sans interruption. Il peut très-légitimement vouloir conserver une chose qui ne lui sert pas actuellement, mais qui lui deviendra bientôt utile par l'accroissement de ses besoins ou de sa famille. Il peut aussi, pendant que la chose ne lui est pas nécessaire, laisser un autre en jouir; et il ne faut pas qu'il ait à craindre de voir cet acte de bonté se retourner contre

lui et lui faire perdre la chose. Mais d'autre part on ne peut pas admettre qu'il veuille indéfiniment exclure toute personne de la jouissance de sa chose sans utilité pour lui-même et sans rien faire pour la conserver; car dans ce cas un des éléments essentiels de la propriété fait défaut chez lui. Par conséquent, il faudra lui laisser un temps moral suffisant pour que son abandon soit bien manifeste et ne puisse pas se concilier avec la volonté sage de rester propriétaire.

Passé ce délai, qu'on devra plutôt risquer de faire trop long que trop court, si l'ancien propriétaire ou ses héritiers viennent réclamer, il faudra leur dire qu'il est trop tard. Il y a eu véritablement, à un moment donné, cessation du lien de propriété; à ce moment il y a eu, en vertu d'une possession qui durait depuis longtemps peut-être, occupation valable et très-licitement faite par le nouveau possesseur; ils ne peuvent pas maintenant venir détruire une acquisition légitimement accomplie.

2° Il faut l'*occupation par un autre*.

Cette occupation, remarquons-le tout d'abord, peut être innocente, quoique faite de mauvaise foi, c'est-à-dire avec la connaissance qu'on n'est pas propriétaire. On peut en effet venir se mettre en possession d'une chose, dont le propriétaire ne fait point usage, pour s'assurer précisément s'il n'a pas abdiqué la volonté de garder la chose pour lui, s'il n'a pas fait l'abandon dont nous parlions tout à l'heure.

Nous avons vu dans notre précédente leçon qu'on peut toujours faire d'une chose un usage inoffensif pour le propriétaire ; qu'on peut s'en servir, tant qu'on ne nuit pas à la jouissance qu'il veut en tirer, et pourvu qu'on ait la ferme volonté de la lui rendre, dès qu'il manifestera l'intention d'en reprendre le plein usage. Cette sorte de prise à l'essai peut donc être tout à fait innocente.

Plus tard, au bout d'un long temps de possession exclusive, on aura acquis la certitude morale de l'abandon par le propriétaire, et l'on pourra alors très-légitimement confirmer la volonté conditionnelle, que l'on avait eue au début, d'acquérir dans le cas où le propriétaire ne réclamerait pas. On deviendra ainsi propriétaire soi-même.

Il faut bien évidemment, pour que cette croyance à l'abandon par le propriétaire soit légitime, que l'on ait possédé pendant tout le temps jugé nécessaire pour faire présumer cet abandon, que la possession que l'on a exercée ait pu être connue du propriétaire, et le gêner dans le cas où il aurait voulu se servir de sa chose ; en résumé qu'il ait dû s'opposer à cette possession et ne l'ait pas fait.

Quand ces conditions seront accomplies, il y aura alors acquisition légitime par le nouveau propriétaire ; et l'ancien ne pourra pas venir réclamer, car il y a eu véritablement en lui rupture du double lien de la propriété, et il a contribué par son inaction à établir dans la pensée du possesseur la croyance qu'il avait définitivement renoncé à sa chose ; il ne

peut plus revenir sur sa volonté, en portant atteinte à un fait d'acquisition licitement établi.

On voit que la prescription doit rétroagir au moment même de l'occupation du bien, parce que la prise de possession, qui était conditionnelle, doit, si elle est confirmée après coup, produire rétroactivement son effet du jour même où elle a commencé. Le possesseur acquiert en effet, à l'expiration du temps requis, la conviction que *ab initio* la pensée d'abandon existait chez le propriétaire.

On voit aussi qu'on n'a pas besoin de recourir, pour expliquer la prescription, à la supposition d'un titre qui aurait existé et aurait été perdu, supposition qui est souvent formellement contredite par les faits.

§ 2.

Prescription de bonne foi.

Supposons maintenant que le possesseur ait commencé à posséder de bonne foi, c'est-à-dire en croyant véritablement avoir été rendu propriétaire par celui de qui il a reçu l'objet. Ce possesseur acquerra en vertu des mêmes principes que le possesseur de mauvaise foi : abandon présumé du précédent propriétaire, et occupation licite faite par lui-même.

Seulement il pourra devenir propriétaire dans un temps plus court. En effet, chez ce possesseur de bonne foi, l'acte d'acquisition est complet *ab initio*; la prise de possession n'est pas conditionnelle, comme

chez le possesseur de mauvaise foi. Au contraire, dès qu'il entre en possession, il y entre comme dans une chose à lui appartenant sans conteste. Il a donc dès lors la volonté complète de s'approprier le bien, et cette volonté est parfaitement innocente et licite de sa part, puisqu'il ignore qu'il a traité avec un *non dominus*. Il y a donc eu dès le commencement établissement du triple lien de la propriété. Dès ce moment aussi il a compté sur l'objet, l'a fait entrer dans ses calculs, dans ses projets d'avenir, a peut-être disposé sa fortune en conséquence; peut-être toute sa situation s'est établie sur cette base (1). Il y aurait donc un préjudice énorme pour lui, si on le forçait à rendre cet objet; il faut donc nécessairement faciliter la consolidation de cette propriété sur sa tête.

Quel est en effet le seul obstacle qui s'y oppose? Il a bien fait, et licitement, tous les actes nécessaires pour devenir propriétaire; mais un autre l'était encore, et certes au commencement, si cet autre se représente, le possesseur de bonne foi est moralement obligé de renoncer aux droits qu'il a cru acquérir, pour ne pas entamer les droits de l'ancien propriétaire. C'est là le seul obstacle à son acquisition.

Mais après quelque temps, lorsqu'il a compté sur cet objet, lorsque sa situation s'est établie sur cette base; lorsque d'autre part l'ancien propriétaire a par

(1) C'est ainsi que se présente en droit naturel et que se précise l'argument souvent invoqué en droit positif sous le nom de l'*intérêt social de la stabilité des fortunes : ne dominia rerum in incerto essent.* Inst., 2, 6, pr.

sa négligence encouragé, autorisé cette confiance, n'est-il pas exact de dire que les rôles sont renversés? L'ancien propriétaire a bien une propriété antérieure; mais n'est-il pas vrai qu'il est obligé, pour ne pas blesser la légitime attente du possesseur, de s'abstenir d'user de son droit? S'il voulait reprendre sa chose, il ferait souffrir le possesseur, et il le ferait souffrir de sa faute, à lui propriétaire, de la négligence par laquelle il a encouragé sa confiance et laissé consolider sa situation. En somme, l'ancien propriétaire est en faute, tandis que le possesseur de bonne foi n'a rien à se reprocher; le propriétaire souffre peu de la privation d'un bien dont il s'est passé pendant longtemps, tandis que le possesseur en souffrirait beaucoup. Le lien soit physique, soit moral est donc bien moins étroit pour le propriétaire que pour le possesseur. Il faut donc dans ce conflit inévitable faire triompher celui-ci.

On voit, par ce qui précède, pourquoi il n'est pas nécessaire que la bonne foi persiste pendant tout le délai. Une fois que la situation du possesseur s'est établie en comptant sur l'objet, il est engagé par la force des choses dans une voie dont il lui est difficile de sortir. Il y aurait un grand dommage pour lui à changer toutes ses dispositions à raison du vice de son acquisition, lorsqu'il n'est pas certain que le véritable propriétaire entend reprendre sa chose. Il peut, sans qu'on n'ait rien à lui reprocher, rester en possession au moins jusqu'à ce qu'on réclame. Et pendant tout ce temps la marche des choses l'engage

de plus en plus dans la voie où il est, le force à compter de plus en plus sur l'objet; de sorte qu'à l'expiration du délai, quoiqu'il ait connu le vice de son titre, il se trouve dans la même situation que si sa bonne foi n'avait pas cessé. Il a donc droit à la même protection.

Nous avons toujours parlé jusqu'ici de la prescription acquisitive; mais les mêmes raisons justifient la *prescription libératoire*, celle qui arrive à éteindre une obligation. Un créancier reste un temps fort long sans réclamer l'exécution d'une créance : le débiteur au bout d'un certain délai a pu très-bien croire que le créancier avait renoncé à le poursuivre, qu'il ne voulait plus conserver son droit; il a dès lors cru légitimement qu'il pouvait reprendre sa liberté pleine et entière, et il a compté en faire usage. Pourvu que le temps écoulé soit suffisamment long, et que le créancier ait eu pendant ce temps la faculté d'agir, il y a une grave présomption contre lui; et, si plus tard il se repent de sa négligence, s'il veut reprendre ce que de fait il avait abandonné, on conçoit qu'il n'y soit plus recevable. Seulement le temps requis devra être en général celui de la prescription de mauvaise foi; car le débiteur connaissait presque toujours ou devait connaître l'existence de sa dette.

Un effet très-important de la prescription, c'est de venir consolider le droit de propriété dans les mains des titulaires actuels, malgré les injustices qui ont

pu se glisser dans quelques-unes des transmissions antérieures. Nous avons en effet démontré les fondements inébranlables de la propriété dans tous les degrés de civilisation possibles ; mais nous l'avons fait en laissant de côté les injustices qui peuvent toujours se mêler dans les actes humains. Nous avons démontré que le droit de propriété est légitime en lui-même. Mais on aurait pu encore faire une objection aux propriétaires, et leur dire que, si la propriété est légitime en soi, ils ne sont pas, eux, de légitimes propriétaires, parce qu'il est certain ou très-probable que l'injustice s'est glissée dans quelques-unes des transmissions qui ont fait arriver le bien jusqu'à eux. Eh bien ! nous savons maintenant ce qu'ils répondraient victorieusement. C'est que la prescription est venue couvrir tous ces faits : s'il y a eu des propriétaires dépouillés par ceux qui leur ont transmis le bien, le long silence de ces propriétaires implique nécessairement de leur part l'abandon de leur droit, et les possesseurs actuels peuvent compter sans scrupules sur des biens qui ont fait l'objet de tant de transactions, et ont servi de base à tant de situations éminemment respectables.

12e Leçon.

MESSIEURS,

Parmi les modes de transmission des droits, nous avons étudié l'occupation après abandon volontaire, et la prescription avec ou sans bonne foi. Il nous

reste à étudier dans cette leçon les contrats et les testaments.

SECTION III.

LES CONTRATS.

UN CONTRAT *est l'accord de deux ou plusieurs volontés pour produire un effet juridique.*

L'accord de plusieurs volontés sur un même acte à faire s'appelle une *convention ;* le contrat est donc une espèce spéciale du genre convention. Il peut y avoir beaucoup d'espèces de convention ; le contrat différera des autres au point de vue de la sanction, c'est-à-dire au point de vue des conséquences que devra avoir dans l'intention des parties l'inaccomplissement de l'acte dont il s'agit. Les parties peuvent en effet donner diverses portées aux conventions qu'elles font. Elles peuvent d'abord ne vouloir être engagées en aucune façon, pas même aux yeux de la simple morale : ainsi, quand nous convenons que nous nous trouverons demain à tel endroit pour nous promener ou chasser ensemble, il est bien entendu entre nous que celui qui manquerait au rendez-vous ne commettrait pas pour cela la moindre faute contre la morale. On peut, allant plus loin, vouloir créer des engagements purement moraux : si l'on y manque, on pèche, mais uniquement dans le for intérieur. Je vous citerai comme rentrant souvent

dans cette classe les engagements pris par les religieux vis-à-vis des ordres dont ils font partie. On peut aussi se soumettre pour les manquements à certaines pénalités disciplinaires, comme pour les vœux des religieux dans certains cas ; ou bien à des peines dans l'ordre de l'honneur seulement et de l'estime publique, comme si l'on s'engage à se trouver à un endroit déterminé pour se battre en duel. Dans tous ces cas il n'y a pas encore de contrat, dans le sens propre du mot; il faut, pour qu'il y ait contrat, que les parties aient entendu faire produire à leur engagement des effets juridiques, c'est-à-dire permettre à celui qui devient créancier d'employer la force pour contraindre l'autre à exécuter ou pour s'indemniser de l'inexécution. On voit pourquoi, parmi toutes les espèces de conventions, nous ne nous occupons que des contrats ; c'est qu'eux seuls sont destinés à produire des effets dans l'ordre du droit (1).

Pour l'explication juridique du mécanisme des contrats, il faut distinguer les contrats translatifs de propriété et les contrats productifs d'obligations. Nous leurs consacrerons deux paragraphes différents, et ensuite dans un troisième paragraphe nous étudierons les règles communes à ces deux espèces de contrats.

(1) Dans la pratique de notre Droit positif, le mot contrat a un sens encore plus restreint; il s'applique seulement aux conventions qui créent des obligations ou transfèrent la propriété, et l'on conserve le nom de convention pour les actes qui modifient ou éteignent une obligation préexistante.

§ 1er.

Contrats translatifs de propriété.

La convention des parties peut avoir pour but direct de transférer immédiatement de l'une à l'autre la propriété d'une chose extérieure, ou un autre droit quelconque, qui rentre, nous l'avons vu, dans le sens large du mot *propriété*. Le transport peut se faire par ce seul accord de volontés, du moins dans la plupart des cas. Il se décompose, comme tous les modes de transmission de la propriété, en deux éléments : 1° abandon de sa propriété par l'ancien titulaire; 2° acte d'acquisition par le nouveau. Disons quelques mots de chacun d'eux.

1° *L'abandon par l'ancien propriétaire* résulte de la volonté qu'il a de rendre l'acquéreur propriétaire; pour que cette acquisition devienne possible, il renonce à son propre droit : il y a alors anéantissement dans sa personne de son droit de propriété parce qu'il fait disparaître le lien intellectuel, la volonté de s'attribuer exclusivement la chose.

Mais, remarquons-le bien, cet anéantissement du droit de propriété n'est pas absolu, il n'a pas son effet *erga omnes;* il n'a lieu qu'en vue de permettre à l'autre contractant d'acquérir, il n'est fait qu'en considération et dans l'intérêt de celui-ci. Pour tous les autres hommes, le propriétaire entendrait rester propriétaire. Aussi, en supposant un certain inter-

valle entre la manifestation de la volonté d'aliéner et de celle d'acquérir, il ne faudrait pas dire que la chose serait pendant ce temps *res nullius*, et pourrait être occupée par le premier venu. Non, l'abandon est ici purement relatif et conditionnel; il est fait pour celui à qui on offre la chose et s'il l'accepte, et il n'existe pour aucun autre. Si celui qui devait acquérir ne fait pas l'acte d'acquisition, celui qui a offert est encore, et est toujours resté propriétaire.

2° *L'acte d'acquisition par le nouveau propriétaire* se fera comme tout acte d'acquisition par l'occupation; c'est-à-dire par la volonté d'acquérir, jointe au pouvoir effectif de faire des actes de maître sur la chose. Ainsi s'établit chez l'acquéreur le lien intellectuel et le lien physique, qui se trouvent aussi moraux et licites par suite de l'abdication de l'aliénateur, et par conséquent transfèrent la propriété.

En général on ne signale dans le contrat, du côté de l'acquéreur, que la volonté d'acquérir; on ne s'occupe pas du lien physique à former. Cette manière de considérer les choses est incomplète : l'acquisition de la propriété ne peut pas exister sans l'établissement du triple lien, puisque la propriété n'existe que là où le triple lien existe. Donc, en principe, il faut nécessairement le lien physique, le fait de la possession par l'acquéreur. C'est pour cela que très-rationnellement des législations peu avancées exigent la tradition jointe au contrat pour transférer la pro-

priété (1). Mais, dans un état de civilisation plus avancée, comme on est à même de faire très-facilement des actes de maître, et qu'on peut exercer son pouvoir sur la chose sans aucune tradition effective, le législateur peut se contenter de la seule manifestation de volonté ; le reste va de soi et les rapports juridiques se trouvent beaucoup simplifiés par là. Je dis que l'on peut, grâce aux progrès de la civilisation, avoir un pouvoir effectif sur la chose sans tradition : en effet sans l'avoir près de soi, sans l'avoir touchée, sans l'avoir même vue, ne peut-on pas donner l'ordre à un correspondant quelconque d'en faire tel ou tel usage, de la transporter en tel lieu, de la modifier plus ou moins, ou même de la détruire complétement? Dans un pareil état de choses, exiger une tradition matérielle serait une puérilité; car le lien physique n'en existerait ni plus, ni moins pour cela. Seulement, tenons pour certain que ce lien doit être établi, pour que la propriété soit transférée.

Le contrat ainsi analysé revient encore à l'occupation d'un objet qui est sans maître, au moins relativement à l'acquéreur.

§ 2.

Contrats productifs d'obligations.

Le mécanisme des contrats productifs d'obligations

(1) Voir en Droit romain la L. 20, C., *De pactis : Traditionibus et usucapionibus dominia rerum, non nudis pactis transferuntur,*

sera très-simple à expliquer après ce que nous avons dit sur celui des contrats translatifs de propriété, et, dans le chapitre précédent, sur la nature des obligations. Il se compose de deux éléments, les mêmes que nous retrouvons toujours sous diverses formes : 1° l'abandon par une personne, qui devient débitrice, de sa direction absolue sur une portion de sa propre activité; 2° l'occupation de cette portion par une autre personne, qui devient créancière.

Un exemple suffira pour expliquer cette théorie. Je promets de faire un voyage pour vous : par là j'abandonne une partie de la direction absolue que j'ai sur mes faits et gestes ; dorénavant, je ne serai plus complétement maître de mes actions; je devrai me tenir à votre disposition pour faire ce voyage au temps convenu, ou lorsque vous m'en requerrez, si rien n'a été convenu sur ce point. D'un autre côté, vous acquérez dans cette mesure le droit de disposer de ma liberté pour votre utilité personnelle, pour le développement et la bonne gestion de vos affaires; en un mot, c'est une valeur de plus qui est entrée dans votre patrimoine. Cette acquisition de votre part est licite, puisque je consens à vous laisser acquérir ce droit, et que d'ailleurs (nous l'avons démontré) rien ne s'oppose en principe à ce qu'une portion de mon activité passe ainsi à votre service. La transmission se réalise par le fait seul de votre volonté concourant avec la mienne ; car ce fait établit à la fois le lien intellectuel et le lien physique; ce dernier existe dès que j'ai consenti, car dès lors

vous avez la faculté, le pouvoir réel de vous servir de mon activité pour la satisfaction de vos besoins.

Une difficulté pourrait se présenter à vos esprits. Vous me diriez que mon créancier n'a pas une action directe sur mon activité pour l'employer à son service; il ne peut parvenir jusqu'à elle que par l'intermédiaire de ma volonté, laquelle peut se refuser à accomplir l'acte qui est dû. Donc, diriez-vous, il manque ici le lien réel nécessaire à l'existence d'un droit. — Nous touchons ici à l'essence même du droit personnel : il est appelé ainsi parce qu'il ne s'exerce pas directement sur son objet et qu'il y arrive seulement par l'intermédiaire de la personnalité d'autrui. Mais s'ensuit-il qu'il n'y ait aucun pouvoir réel de faire valoir le droit? Vous ne pouvez arriver à l'objet de votre droit qu'indirectement, mais vous pouvez y arriver indirectement. Le fait seul que j'ai voulu vous concéder ce pouvoir sur une portion de mon activité, et que j'ai voulu vous le concéder à titre de droit, implique que je vous ai reconnu le pouvoir d'user de contrainte pour forcer ma volonté, et à défaut pour vous indemniser de l'inexécution de l'obligation. Le lien physique consiste donc ici dans l'emploi des moyens de contrainte pour agir sur ma volonté rebelle et pour me forcer à faire ce que j'ai promis. Vous pouvez m'infliger un mal jusqu'à ce que j'exécute mon obligation, et ce mal peut être une contrainte exercée sur mon corps, pourvu que cette contrainte respecte en moi la dignité de la per-

sonne. Le mal le plus conciliable avec cette dignité, c'est la privation de la liberté. Les législations en se perfectionnant ont toujours tendu à restreindre à ce mode les voies de contrainte contre la personne. De nos jours, on veut aller plus loin, et l'on propose d'abolir même la contrainte par corps (1). Mais, vous le voyez, rien ne s'oppose dans les principes du droit à l'emploi de cette contrainte, pourvu seulement qu'il n'y ait pas d'autre moyen d'arriver à l'exécution de l'obligation.

Remarquez-le bien en effet : il peut y avoir dans beaucoup de cas possibilité d'arriver directement à l'exécution de l'obligation, et alors le lien physique, la puissance du droit sera encore plus forte que nous ne l'avons concédé tout à l'heure. Ainsi, lorsque l'objet de l'obligation sera de transférer la propriété, on pourra presque toujours arriver à la faire exécuter en se mettant ou se faisant mettre en possession de l'objet promis. Ainsi, dans les obligations de ne pas faire on pourra souvent empêcher par la force l'exécution du fait dont le débiteur a promis de s'abstenir. Enfin, même pour les obligations de faire, lorsque le fait n'exigera pas les talents spéciaux du débiteur, on pourra le faire exécuter par un autre à ses frais, et son obligation sera alors transformée en une obligation de donner ; on pourra même quelquefois, s'il ne s'agit que d'une intervention corporelle

(1) Ceci était dit en 1866. La loi du 22 juillet 1867 a réalisé en grande partie ce projet.

de sa part, le forcer directement à s'y prêter. En tout cas, s'il s'y refuse on aura droit à des dommages-intérêts, et l'on reviendra encore à l'obligation de donner qui s'exécute plus facilement.

Il y a donc réellement au fond de l'obligation un pouvoir effectif pour obtenir ce qui est promis ; il y a donc aussi le lien réel nécessaire pour l'existence de tout droit.

Nous devons ajouter quelques mots spécialement sur l'obligation de donner. Vous savez que c'est une forme de l'obligation de faire, car la transmission des droits réels, qui en est l'objet, a lieu par un acte imposé au débiteur. Elle est presque toujours classée à part à raison de son importance et à raison des facilités plus grandes qu'offre son exécution forcée, ainsi que nous venons de le voir.

Vous pourriez vous demander en quoi les contrats qui produisent l'obligation de donner diffèrent de ceux qui transfèrent directement la propriété, et dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent. La différence pourrait résulter uniquement de l'intention des parties, qui dans un cas voudraient immédiatement faire passer la propriété d'une tête sur une autre, et dans l'autre cas voudraient que ce transport ne fût fait que plus tard. Mais ce cas se présentera assez rarement, et, s'il se présentait, on trouverait difficilement des hypothèses où cette volonté de retarder la translation de la propriété serait respectable.

Puisqu'on peut transférer la propriété à terme ou sous condition, de manière à ne se dessaisir qu'après

l'arrivée du terme ou de la condition, quel intérêt aurait-on à dire : je m'engage à vous transférer la propriété, mais je ne vous la transfère pas maintenant, même à terme? Le seul avantage serait de permettre au débiteur de manquer plus facilement à son obligation; et certes cette intention ne saurait être sanctionnée par le droit.

Mais la nature même des choses qui font l'objet du contrat peut s'opposer à ce qu'il y ait translation de propriété immédiate, par le seul fait de la convention. Cela a lieu toutes les fois que l'objet n'est pas un corps certain, un individu particulier, et n'est déterminé que quant à son espèce. Par exemple, si je vous ai promis un cheval en général, ou une maison, ou tant de sacs de blé; il n'y a aucun objet individuellement déterminé dont vous puissiez vous dire propriétaire, sur lequel vous puissiez faire des actes de maître; il ne saurait donc y avoir translation de la propriété par le seul effet du contrat. Il faudra en outre la livraison de la chose ou tout autre acte qui la déterminera suffisamment. Ainsi donc si, dans bien des cas, la propriété n'est pas transférée par le contrat lui-même, cela tient à ce que la propriété ne peut exister que sur un objet parfaitement déterminé dans son individualité, tandis que l'obligation peut exister sur un objet, déterminé sans doute, mais dont la détermination sera beaucoup plus vague.

Les conventions peuvent encore au lieu de créer des obligations modifier des obligations existantes,

les éteindre pour les remplacer par d'autres, ou enfin les transférer d'un créancier à un nouveau. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails.

§ 3.

Règles communes aux deux espèces de contrats.

Nous avons à examiner quelles sont les conditions générales qui sont nécessaires pour la validité des contrats. Ces conditions sont le consentement des parties, un objet possible à réaliser, et l'absence de lésion d'aucun droit.

Elles seront du reste mieux comprises, si nous indiquons en même temps les conséquences de leur absence, c'est-à-dire les vices qui peuvent infecter les contrats.

On distingue, quant à leurs effets, trois espèces de vices des contrats : les causes d'inexistence, les causes de nullité absolue, et les causes de nullité relative. L'inexistence du contrat se rencontre, lorsqu'il n'y a même pas eu entre les parties une véritable convention; alors il n'y a absolument rien de fait; aucun résultat ne peut être produit par un pareil acte. Il y a au contraire simplement nullité, lorsqu'il y a bien une convention véritable, mais lorsque cette convention ne peut pas constituer un contrat obligatoire, l'effet juridique, que l'on a voulu produire, ne pouvant ou ne devant pas se produire. La nullité est *absolue*, quand elle existe à l'égard de

toutes personnes, c'est-à-dire quand l'effet juridique est impossible absolument ; elle est *relative*, quand elle n'existe qu'à l'égard de certaines personnes, qui peuvent méconnaître les conséquences de l'acte, parce qu'il léserait leurs droits.

Donnons quelques détails sur ces trois catégories de vices.

1° *Cas d'inexistence.*

Il y a inexistence d'un contrat, lorsqu'il n'y a pas même de convention véritable entre les parties. Or, la seule chose nécessaire pour qu'il y ait une convention, c'est le consentement des parties. Les cas d'inexistence se ramènent donc à l'*absence totale de consentement*, c'est-à-dire à l'absence de l'acte de volonté chez les deux parties ou chez une seule; car du moment qu'il n'y a pas accord de volontés, il n'y a pas de convention.

L'absence totale de consentement se rencontrera malgré une apparence d'existence (il faut supposer ce point pour que la question se pose), lorsque, sur un écrit destiné à servir de preuve, on aura constaté qu'il y avait eu consentement sans qu'il ait été manifesté; ou bien lorsque par une violence matérielle on aura mené la main d'une des parties pour lui faire faire sa signature, ou courbé sa tête pour lui faire faire un signe d'assentiment; ou bien enfin lorsqu'il y aura eu une erreur telle que les deux volontés n'auront pas pu se rencontrer, par exemple si l'un a voulu parler de la maison A tandis que l'autre

voulait parler de la maison B, ou si l'un entendait recevoir une donation tandis que l'autre voulait lui vendre l'objet.

Dans tous ces cas, il n'y a même pas de convention, il n'y a rien; aucune conséquence juridique ne peut évidemment se produire.

2° *Cas de nullité absolue.*

Ici il y a bien une convention, un concours de volontés sur un même effet à produire. Il y a donc eu quelque chose de promis; mais l'effet promis ne pouvant pas se réaliser, la convention ne peut pas avoir encore de conséquences juridiques. Tous les cas de nullité absolue se ramènent par conséquent à l'*absence d'objet*, en prenant ce mot dans son sens le plus large, l'impossibilité du fait quelconque qui est l'objet de la convention. Dans tous les cas où cette impossibilité se présente, l'acte d'appropriation fait par le prétendu acquéreur est nul.

Il faut bien évidemment qu'il s'agisse d'une impossibilité absolue, et non d'une impossibilité accidentelle. Vous m'avez promis une chose très-possible en elle-même, mais que vous êtes, vous, dans l'impossibilité d'exécuter; j'ai dû compter sur cette chose, et si vous ne l'exécutez pas, j'ai le droit de vous demander des dommages-intérêts. C'était à vous de ne pas promettre ce que vous ne pouviez pas faire; mais l'acte passé entre nous a été sérieux, il pouvait avoir son exécution complète; je ne dois pas souffrir de son inaccomplissement.

L'impossibilité, qui viciera le contrat, n'est pas seulement l'impossibilité physique; c'est aussi l'impossibilité morale. Le contrat sera nul quand son objet sera illicite, comme lorsqu'il sera physiquement impossible; il sera nul par conséquent toutes les fois qu'il s'agira d'un fait ou d'une abstention illicite, ou de la transmission d'une chose qui répugne absolument à la propriété privée. Telles seront les choses qui ne sont pas dans le commerce; et toutes les activités qui étant en même temps un devoir ne peuvent pas être promises ou enchaînées par la convention; comme l'exercice des vertus, la liberté (aussi l'esclavage même volontaire est absolument contraire au droit), la puissance paternelle, les rapports des époux entre eux (nullité du mariage entaché de bigamie), les fonctions publiques, etc., etc.

Dans tous ces cas, l'appropriation est impossible en elle-même et absolument; toute personne intéressée peut méconnaître l'acte d'appropriation que l'on aurait voulu faire.

Vous remarquerez que, dans les contrats qui renferment des obligations réciproques des deux parties (on les appelle contrats *synallagmatiques*), il est bien entendu entre les contractants que l'une des obligations ne sera pas acquittée si l'autre ne l'est également. Si donc l'une des obligations est nulle faute d'objet, par cela seul le contrat sera nul pour le tout, et l'on ne pourra pas demander l'objet promis en échange. C'est cette relation que l'on exprime en disant que les deux obligations sont *cause* l'une de

l'autre, et que, si l'une est nulle faute d'objet, l'autre sera nulle faute de cause. Cette analyse est exacte; mais peut-être n'est-elle pas bien nécessaire dans les législations qui ne sont pas aussi formalistes que la législation romaine. Il serait plus simple de dire que quand l'un des objets du contrat synallagmatique vient à manquer, le contrat est nul pour le tout.

3° *Cas de nullité relative.*

Nous allons trouver ici quelque chose de plus que dans le cas précédent : il y a une convention véritable; il y a bien aussi un effet à réaliser, qui est possible juridiquement; seulement il se trouve que, dans le cas particulier, sa réalisation léserait un droit. Ainsi, l'appropriation de l'objet est absolument possible, aucune règle générale n'y répugne; mais l'*acte* spécial d'appropriation, dans les circonstances où il a été fait, et à raison de ces circonstances, nuirait aux droits de certaines personnes. Ces personnes dont le droit serait violé peuvent méconnaître cet acte qui les blesse, et le faire tomber pour reprendre leurs droits. Mais, comme l'appropriation est possible et licite en elle-même, s'ils ne réclament pas, personne autre ne peut méconnaître l'acte qui a été fait. Ici donc l'effet juridique est impossible seulement à l'égard de certaines personnes; il est possible pour tous les autres, et sera maintenu à leur égard.

Le contrat peut menacer ou violer un droit, soit chez un des contractants, soit chez un tiers.

1° *Chez un des contractants*, si l'on a abusé d'une position désavantageuse où il se trouvait : soit qu'il n'eût pas une intelligence suffisante de ce qu'il faisait comme un mineur, un faible d'esprit : c'est le vice d'*incapacité ;* — soit qu'il fût sous l'influence de l'erreur, du dol ou de la violence, en supposant que l'erreur et la violence ne soient pas telles qu'elles suppriment tout consentement : c'est ce qu'on appelle les *vices du consentement*.

Dans cette dernière hypothèse, il y a consentement au point de vue philosophique, consentement plein et entier. Celui qui était trompé sur certaines circonstances a pourtant très-certainement voulu le contrat ; celui qui était menacé a aussi voulu faire le contrat, pour échapper à la violence. Il y a donc consentement ; mais on dit que ce consentement est *vicié*, cela veut dire qu'il est impropre à produire un effet juridique contre la victime de l'erreur, de la violence ou du dol ; et il est impropre à produire cet effet parce qu'il est le résultat d'un délit de l'autre partie, et que la loi morale ou civile ne peut pas garantir à celle-ci le fruit de son délit.

2° Il peut y avoir droit violé *chez des tiers ;* ce sera dans le cas où l'un des contractants étant sous la puissance d'une autre personne, dont il devait demander l'autorisation, il ne l'a pas fait. C'est le cas de la femme vis-à-vis de son mari, des descendants vis-à-vis de leurs ascendants.

Dans cette hypothèse, ceux dont la puissance a été méconnue peuvent faire annuler l'acte ; souvent on

accorde le même droit à ceux qui ont méconnu leur puissance, pour leur permettre de réparer leur faute, et parce qu'ils ont disposé de ce dont ils ne pouvaient légalement disposer seuls.

Je dois borner là mes explications sur les contrats. Du reste, je crois vous avoir tracé un cadre suffisant pour que vous puissiez y faire rentrer les détails des législations positives que vous étudierez.

SECTION IV.

LE TESTAMENT.

La marche naturelle des idées m'oblige à vous parler du testament avant de traiter la succession *ab intestat*. Car les fondements de celle-ci reposent sur l'organisation de la famille dont nous ne parlerons que plus tard; le testament au contraire s'analyse dans les mêmes éléments que les modes de transmission, dont nous venons de traiter, et ne peut pas en être séparé.

Pourtant ces deux matières sont très-connexes l'une à l'autre; et je suis même d'avis, contrairement à une opinion assez répandue, que, dans la dévolution des biens d'une personne, la vocation de la famille doit passer logiquement avant celle qui résulte de la volonté du défunt; que celle-ci doit être considérée comme une restriction à la première, et doit souvent lui céder le pas.

Aussi je me bornerai dans cette section à poser les fondements du testament et à démontrer sa valeur juridique ; je renverrai à la matière des successions *ab intestat* tout ce qui concerne les rapports entre ces deux modes de dévolution. Retenez seulement que la succession *ab intestat* n'est pas suivant moi fondée, comme on le dit souvent, sur la volonté présumée du défunt, qu'elle a un titre tout différent et qui passe avant cette volonté. Cette remarque est importante pour la démonstration du droit de tester ; il faut toujours se souvenir dans le cours de cette étude que, si l'on supprimait le testament, les biens devraient dans la grande majorité des cas revenir, non pas à l'Etat ou à la communauté universelle des hommes, comme on le suppose trop souvent, mais aux parents plus ou moins éloignés du défunt.

Vous savez que le testament est une des institutions dont on a le plus souvent contesté la légitimité. On a prétendu qu'il était de pure création civile et n'avait aucun fondement en droit naturel. C'est surtout cette opinion que nous avons à combattre ici ; et nous ferons dès à présent remarquer que cette institution est universelle, se retrouve chez tous les peuples, ce qui doit nécessairement faire présumer qu'elle a un fondement très-rationnel dans la nature humaine.

On peut définir le testament : *un acte par lequel une personne dispose pour le temps où elle n'existera plus de tout ou partie de ses biens.*

Le testament est en lui-même un acte unilatéral ; il n'y a qu'une seule personne qui manifeste sa volonté ; à la différence du contrat où il y a concours de deux volontés, de celui qui aliène et de celui qui acquiert. Aussi la transmission des biens en vertu du testament ne sera complétement opérée qu'après l'acceptation de la succession par l'héritier. Alors nous retrouverons les éléments que nous avons signalés dans toutes les transmissions de biens : 1° *abandon par l'ancien propriétaire en faveur d'une personne déterminée ;* 2° *occupation par cette personne.*

Lorsque ces deux actes auront été accomplis, nous n'aurons pas de difficulté pour justifier d'après nos principes la transmission héréditaire ; cette justification est déjà faite d'avance par tout ce que nous avons dit.

Mais ce qui est plus délicat, c'est d'expliquer pourquoi, dans l'intervalle entre la mort du testateur et l'acceptation par l'héritier institué, une autre personne ne pourrait pas venir occuper les biens et en devenir immédiatement propriétaire, en supposant le cas assez rare où il n'y aurait pas d'héritiers *ab intestat*. En effet, pourrait-on dire, l'ancien propriétaire étant mort, et aucune autre personne n'ayant fait un acte d'appropriation sur la chose ; il n'y a plus réellement de propriétaire, la succession est *res nullius*, elle appartiendra donc au premier occupant.

Remarquez bien la portée de cette objection. Elle

ne va qu'à attribuer la succession au premier occupant. Ceux qui contestent les droits de l'héritier le mettent toujours en présence, non pas de ce premier occupant, mais de la société tout entière, de l'Etat, qui d'après eux devrait prendre ces biens et les répartir équitablement entre tous les citoyens. Mais il n'y a dans les principes aucune raison qui puisse fonder un pareil droit pour l'Etat. Si la succession n'est pas dévolue à l'héritier, elle est *res nullius*, elle doit appartenir au premier occupant et pas à d'autres. L'Etat qui voudrait s'en emparer au préjudice de ce premier occupant commettrait une véritable usurpation. — Je sais bien qu'il y a des législations qui attribuent à l'Etat les biens vacants et sans maîtres (1); mais il s'agit précisément de savoir si ces législations ont raison, et certes un pareil droit pour l'Etat est bien plus difficile à justifier que celui des héritiers. En supposant même que l'on puisse en droit positif l'appuyer sur des motifs plausibles, notamment sur la crainte des rixes et des désordres provoqués par l'appât d'une succession opulente, toujours est-il qu'en droit naturel, en principe théorique, l'héritier institué se trouve en présence, non pas de l'Etat, mais du premier occupant. Ainsi tombent d'avance toutes les théories utilitaires que l'on a essayé de bâtir sur l'usage avantageux que l'Etat pourrait faire du droit que l'on revendique pour lui. Il faut donc tout d'abord écarter l'Etat, et mettre

(1) Code Napoléon, art. 539 et 713.

l'héritier en présence, soit des héritiers du sang, soit du premier occupant. Parlons d'abord de cette dernière situation.

Pour résoudre la difficulté il faut déterminer avec soin quelle est la position de l'héritier avant son acceptation. Il n'est pas encore propriétaire de la succession, mais est-il bien vrai qu'il n'ait aucun droit? Il est exactement dans la même position que celui à qui l'on aurait fait l'offre d'un contrat entre-vifs, comme d'une vente ou d'une donation. Il a la faculté de devenir propriétaire dès qu'il le voudra ; cette faculté est un bien pour lui, il a compté sur elle ; ce serait lui causer un mal réel que de la lui ravir. On doit donc la respecter par la même raison que l'on doit respecter tous les droits ; elle constitue donc un droit véritable pour lui. De même que, si l'on m'a offert un objet en me laissant un certain temps pour accepter, celui qui m'empêcherait d'accepter, directement ou indirectement, par exemple en empêchant l'offre d'arriver à ma connaissance, léserait mon droit et me devrait une indemnité ; de même mon droit d'héritier serait lésé, si un étranger m'empêchait d'user de ma faculté d'accepter ; soit qu'il s'opposât directement à mon acceptation, soit qu'il voulût y mettre obstacle en s'emparant lui-même de la succession. Dans cette dernière circonstance son acte d'occupation serait nul, comme étant illicite : constituant une violation de droit, il ne saurait fonder un droit pour lui.

Mais, dira-t-on, il est possible que l'héritier insti-

tué ne connaisse pas encore sa vocation héréditaire, et par conséquent n'ait pas réellement compté sur sa faculté d'accepter, comme sur un bien à lui propre; y aura-t-il dans ce cas-là un droit pour lui? — Oui encore; car s'il n'y a pas volonté explicite chez lui, il y a certainement la volonté générale et implicite, qui existe chez tout homme, de saisir toutes les bonnes chances qui s'offrent à lui. Sa volonté ici ne pourrait être douteuse, car cette acquisition ne peut jamais être désavantageuse pour lui; le droit à acquérir ne peut qu'être profitable et ne peut jamais lui nuire; ce n'est qu'une option, dont il sera toujours maître d'user comme il voudra. Par conséquent la volonté d'acquérir est certaine chez l'héritier, et l'option lui sera acquise même à son insu.

Mais tout n'est pas encore dit. Il nous reste à démontrer que le testateur peut valablement dans son testament conférer ce droit exclusif d'acceptation à l'héritier qu'il institue. Or voici l'objection que vous pourriez me faire : on comprend très-bien l'abandon par une personne de ses droits sur une chose, pour qu'une autre puisse l'acquérir, lorsque la première personne est libre de garder cette chose pour elle; elle peut alors très-bien conserver la volonté d'en exclure toute personne autre que celui à qui elle l'offre. Mais le testateur qui décède n'abandonne pas ses biens par un acte volontaire auquel il puisse mettre les conditions qu'il veut; il ne peut pas dire qu'il entend les garder par devers lui si l'héritier institué ne les acquiert pas; la mort les lui

enlève bien forcément. Comment donc peut-il imposer aux autres l'obligation de laisser à l'héritier la faculté de les acquérir? — Il ne peut sans doute pas dire que, si l'héritier n'acquiert pas les biens, il les gardera pour lui; mais il peut dire qu'il ne les aurait pas gardés jusqu'à sa mort, s'il n'avait pas voulu les faire avoir à cet héritier; qu'il les a gardés pour lui; que sans cela il les aurait détruits ou aliénés. Car, remarquez-le bien, et c'est ce qu'on oublie trop souvent lorsque l'on discute sur la légitimité du testament : si l'homme ne peut pas garder ses biens après sa mort, il n'est pas absolument vrai de dire que son pouvoir de disposition soit limité en fait à la durée de sa vie. Combien d'actes au contraire faits pendant la vie retentiront encore bien longtemps après la mort de leur auteur! Supposez qu'il ait donné une forme nouvelle à l'objet, qu'il en ait fait une œuvre d'art, ou seulement qu'il ait défriché une forêt, creusé un canal, endigué une rivière, l'effet de ces actes ne lui survivra-t-il pas bien longtemps? Supposez qu'il ait détruit l'objet, n'est-il pas sorti à perpétuité de l'ordre des biens? Et dans le domaine du droit, tous les droits qu'il aura concédés sur cet objet ne dureront-ils pas après sa mort? Il a aliéné l'objet, il l'a cédé à un tiers : direz-vous que, son pouvoir sur l'objet ayant dû cesser avec sa vie, le droit du tiers périra à la mort de son cédant? L'argument invoqué vous mènerait pourtant là. Si au contraire vous reconnaissez, comme vous y êtes bien forcés, que l'acquéreur entre-vifs a un droit

définitif et perpétuel, pour quel motif refuserez-vous au propriétaire de disposer aussi à titre gratuit, et au dernier moment de sa vie ? L'aliénation serait valable, faite une heure avant la mort ; elle conférerait un droit perpétuel à l'acquéreur ! Pourquoi ne serait-elle pas valable et ne produirait-elle pas les mêmes effets, si elle est faite, juste au dernier moment de la vie? Or c'est précisément ce qui résulte du testament, rédigé d'avance, mais destiné à ne produire son effet qu'au dernier instant qui précède la mort du testateur.

Cette faculté de disposer à son dernier moment est donc une conséquence du droit général de disposer, inhérent à la propriété. C'est une de ses manifestations les plus chères au cœur humain ; car l'homme aspire à la perpétuité sur la terre, non-seulement par le souvenir, mais encore par ses œuvres ; il désire laisser une trace de lui-même, non pas seulement par les formes matérielles qu'il a pu donner aux choses, mais encore par l'ordre qu'il lui plaît d'établir dans le domaine du droit. Cette volonté et cet espoir sont un bien infiniment précieux pour lui pendant sa vie ; lui en refuser la réalisation, et même ne pas lui en donner d'avance la certitude la plus absolue, ce serait empoisonner la plus grande partie de son existence. Donc, en vertu de notre principe fondamental que nous retrouvons identique à lui-même au fond de tous les droits, il faut respecter religieusement la volonté des mourants. Vous savez bien que c'est là un sentiment

universel, et le témoignage universel et instinctif de l'humanité ne saurait nous tromper.

Nous avons supposé jusqu'ici que le testateur n'avait pas de parents héritiers et que l'héritier institué se trouvait en présence d'étrangers. S'il y a des héritiers du sang, les prétentions de l'Etat, dont nous avons parlé, sont encore plus inadmissibles. Nous démontrerons d'autre part que les parents doivent être préférés à des étrangers. L'héritier institué ne sera donc en concours qu'avec ces parents, qui ont, nous le verrons, un titre du même genre que le sien : le droit d'accepter la succession de préférence à tous autres. C'est seulement quand nous aurons étudié les fondements et l'étendue de ce droit, que nous pourrons voir si, et dans quelle mesure l'héritier institué doit leur être préféré ou concourir avec eux.

L'héritier devient définitivement propriétaire de la succession par l'acceptation, c'est-à-dire par une manifestation de volonté, jointe au pouvoir effectif de disposer des objets laissés par le défunt. C'est le même fait d'occupation que nous avons trouvé dans tous les modes d'acquérir. Cette manifestation de volonté peut du reste être expresse ou tacite ; résulter par exemple des actes de maître qu'il aurait faits sur les biens. — L'héritier peut aussi renoncer à la succession ; alors il effacera le titre qu'il avait, et la succession pourra être acquise par d'au-

tres héritiers institués en sous-ordre, ou par les héritiers du sang, s'il y en a ; ou enfin à leur défaut par le premier occupant, comme étant chose *nullius*. Dans cette dernière hypothèse, il n'y a pas d'autre solution possible dans le droit naturel pur.

La vocation et par suite l'acquisition de l'héritier peut porter soit sur tous les biens du défunt, — elle s'appelle alors *institution* ou *legs universel* ; — soit sur une quote-part de ces biens, une fraction indivise comme un quart, un tiers, la moitié ; elle s'appelle alors *institution* ou *legs à titre universel* ; — soit enfin sur des objets individuellement déterminés ; elle porte alors le nom de *legs à titre particulier*. Vous remarquerez que d'après un principe général l'acquisition universelle ou à titre universel oblige à payer les dettes en même temps qu'elle fait acquérir les biens, parce que les dettes grèvent l'ensemble du patrimoine, qui forme le gage des créanciers, et que ceux-ci peuvent poursuivre leur gage dans les mains où il passe. Nous aurons du reste l'occasion de revenir sur ce point à propos des successions *ab intestat*, après l'étude du droit de famille.

Nous terminons ici l'étude nécessairement très-succincte des modes de transmission des droits. Dans la prochaine leçon, nous nous occuperons des causes diverses qui peuvent les altérer sans en changer le titulaire.

TITRE III.

Altération des droits.

MESSIEURS, 13e Leçon.

En étudiant la transmission des droits, nous avons vu comment ceux-ci peuvent changer de sujet actif, en passant d'une personne à une autre. Je vous ai dit aussi qu'outre ce changement ils peuvent subir dans le même acte des modifications intrinsèques par la libre volonté des parties : c'est ainsi que la propriété peut être démembrée dans les divers éléments indiqués par nous ; c'est ainsi qu'un droit peut être transformé en un autre, ou, pour mieux dire, éteint et remplacé par un autre. Nous n'avons pas insisté sur ces modifications du droit parce qu'elles sont complétement abandonnées à la libre volonté des parties, et ne soulèvent le plus souvent aucune question générale de principes.

Nous devons nous occuper aujourd'hui des cas où le droit sans changer de sujet est directement modifié en lui-même par suite de diverses circonstances qui l'altèrent. Nous verrons que l'effet de ces altérations est, ou bien de transformer un droit réel en droit personnel, en obligation ; ou bien de changer

l'objet de l'obligation, lorsqu'il s'agissait déjà d'un droit personnel. On peut dire dans ces cas-là, soit que le droit primitif a été éteint pour faire place à un autre, soit qu'il a changé de fonctions, qu'il produira dorénavant des effets d'un autre ordre que ceux qu'il produisait tout d'abord. Si, par exemple, une personne a fait périr par sa faute un objet qui m'appartenait, on peut dire que mon droit de propriété est éteint pour faire place à une créance en dommages-intérêts; ou, en prenant un point de vue plus large, mais moins précis en pratique, que mon droit primitif, au lieu de se traduire par des actes de maître sur une chose déterminée, se traduira par la réclamation d'une créance contre celui qui m'a lésé.

Ces altérations de droits peuvent provenir de la force même des choses ou d'un fait non coupable de l'homme; elles peuvent aussi provenir d'un acte coupable, auquel cas elles constituent proprement une lésion du droit. Aussi nous diviserons nos explications en deux chapitres :

1° Altération des droits sans fait coupable.

2° Lésion des droits.

CHAPITRE PREMIER.

ALTÉRATION DES DROITS SANS FAIT COUPABLE.

Nous avons déjà dit (1) que cette cause d'altération des droits, qui constitue une source spéciale d'obligations, est ordinairement désignée sous le nom de *quasi-contrats*. Mais nous devons éviter de les désigner ainsi pour ne pas nous tromper volontairement sur le fondement juridique de l'obligation, et faire croire que les faits générateurs ont quelque analogie avec les contrats, tandis qu'il n'y a rien de pareil.

Vous connaissez déjà le principe de l'obligation dans les hypothèses qui nous occupent en ce moment. Le voici : une personne, par suite de certaines circonstances peu ordinaires, se trouve dans une position telle que, si elle ne fait pas un certain acte, ne fournit pas certaine prestation, elle va léser par sa faute le droit d'autrui. Ainsi elle n'a encore lésé aucun droit. Mais, si elle n'agit pas, le droit d'autrui sera lésé par sa faute. Par cette raison le devoir général, ordinairement négatif, qui consiste à ne rien faire qui blesse le droit d'autrui, se trouve transformé dans le devoir juridique positif de faire ce qu'il faut pour éviter la lésion de ce droit.

Quelles sont les circonstances qui produiront ce

(1) Voir p. 294.

résultat? La cause la plus générale et la plus fréquente de cet état de choses, c'est ce que j'ai appelé l'*enrichissement indû*, ou en latin *in rem versum :* pour une raison ou pour une autre, une fraction du patrimoine d'autrui est venue grossir le mien indûment; si je ne lui restitue pas cette valeur, je retiendrai ce qui lui appartient; je suis donc juridiquement obligé à cette restitution. Mon obligation est une conséquence du droit primitif de propriété sur l'objet qui a tourné à mon profit; mais ce droit se trouve altéré, car au lieu de la propriété sur cet objet, l'ancien propriétaire n'a plus qu'un droit de créance à la valeur dont j'ai profité. Quelquefois, si l'objet existe encore en nature, il en aura conservé la propriété et pourra la reprendre comme propriétaire; alors l'obligation qui m'incombe est seulement de lui en rendre la possession, et elle vient remplacer dans son patrimoine le droit qu'il avait antérieurement à en conserver la détention exclusive. Vous voyez bien que l'obligation dans ce cas naît seulement d'une altération du droit du précédent propriétaire.

Il faut indiquer maintenant en résumé quels sont les faits principaux qui peuvent altérer ainsi son droit. Ce peut être un fait purement accidentel et dans lequel l'homme n'a point pris de part, ou bien un fait émané de la volonté de l'homme.

Comme exemple de faits accidentels qui peuvent altérer les droits, on peut citer le cas où mon terrain aurait glissé sur le vôtre : outre ma propriété qui me reste sur ma terre, j'ai contre vous le droit de

venir l'enlever de dessus la vôtre, et vous avez le droit d'exiger que je l'enlève immédiatement, si je ne veux pas vous l'abandonner. On peut encore signaler les causes diverses qui peuvent confondre une partie de nos biens : si un de vos bestiaux vient se mêler à mon troupeau, vous avez contre moi une créance en reprise ; si nos deux sacs de blé ou d'argent se trouvent mélangés, si nos deux masses de métal se trouvent fondues dans un incendie, si les limites de nos champs sont venues à disparaître dans une inondation ; nous avons tous deux, outre notre propriété sur ces objets, transformée en copropriété pour une part proportionnelle à nos droits primitifs, nous avons, dis-je, une créance l'un contre l'autre qui nous oblige à nous prêter au partage de l'objet ou de la masse produite, à une nouvelle délimitation de nos champs. Généralement, dès qu'une cause quelconque a rendu nos droits mutuels douteux, nous sommes obligés de nous prêter à tout ce qui peut en amener un règlement équitable.

Les faits volontaires de l'homme qui peuvent altérer des droits sont encore infiniment plus nombreux. D'abord les confusions dont nous venons de parler péuvent être produites par l'intervention des hommes. Il peut se faire encore dans beaucoup de cas que deux objets soient unis de telle façon qu'il soit impossible ou très-dommageable de les séparer ; alors deux hypothèses peuvent se présenter : ou ils seront tous deux d'une importance à peu près égale, alors nous en serons copropriétaires et obligés à partager,

— ou bien l'un sera principal et l'autre accessoire; alors l'accessoire suivra le sort du principal; le propriétaire du principal, qui ne peut jouir de sa chose sans profiter de l'accessoire, deviendra propriétaire du tout, et le droit de l'ancien propriétaire de l'accessoire sera transformé en une créance pour la valeur de sa chose. La plupart des cas dont nous venons de parler sont rangés par les interprètes du Droit positif sous le nom générique d'*accession*; et on en fait un mode spécial d'acquérir la propriété.

Bien d'autres causes peuvent encore produire le même effet : J'acquiers de bonne foi un objet *à non domino*; le vrai propriétaire, outre la propriété qu'il n'a pas perdue, a contre moi une créance en restitution; — je reçois un objet ou une somme en paiement d'une obligation qui n'existait pas, je suis tenu de rendre cet objet ou cette somme sous peine de m'enrichir aux dépens d'autrui; c'est ce qu'on appelle le quasi-contrat du *paiement de l'indû*; — une personne fait des dépenses pour conserver ma chose ou pour gérer mes affaires en mon absence, je suis tenu de lui restituer tout ce qui m'a profité, encore pour ne pas m'enrichir à ses dépens; c'est le quasi-contrat de *gestion d'affaires*; — cette personne gagne quelque chose en gérant ainsi mes affaires, elle est obligée de me le restituer; c'est une autre face du même quasi-contrat. Il serait facile de multiplier les exemples à l'infini.

En dehors même de l'*enrichissement indû*, il peut encore naître des obligations du même genre; cela

se présentera toutes les fois que, sans m'enrichir moi-même, je pourrais devenir, à raison de certaines circonstances, responsable du dommage que mon inaction causerait à autrui. Ainsi, je me suis occupé de gérer l'affaire d'autrui; je ne puis pas interrompre ma gestion dans un moment inopportun; je suis tenu de la continuer jusqu'au bout; car sans cela je serais responsable du dommage que subirait le maître de l'affaire gérée. Je pouvais sans doute ne pas me mêler de l'affaire, et je n'aurais pas répondu des pertes que la négligence du maître pouvait lui faire subir; mais du moment que je l'ai entamée, si je la laissais là, je serais la cause des pertes qu'il ferait; je dois donc continuer ma gestion. C'est encore une nouvelle obligation du gérant d'affaires.

Je crois que tous ces exemples suffiront amplement pour vous faire comprendre les conséquences des altérations de droits, provenues d'un fait licite de l'homme. Passons maintenant aux cas où il y a une véritable violation des droits par un fait coupable.

CHAPITRE II.

LÉSION DES DROITS.

Les faits dont nous avons à nous occuper ici sont ce qu'on appelle les *délits* et les *quasi-délits*. Ils portent une atteinte directe aux droits, ils méconnais-

sent leur inviolabilité essentielle. Par là, ils en font naître d'autres à la place des premiers, ou, si l'on veut, ce sont les droits violés eux-mêmes qui vont se manifester dorénavant par de nouvelles fonctions : au lieu de se traduire par les actes qui en étaient l'exercice direct et ordinaire, ils vont se traduire par une créance en réparation contre l'auteur du méfait. Ces droits nouveaux, ou ces fonctions nouvelles des droits anciens, sont la sanction extérieure de leur inviolabilité méconnue. C'est à raison de ce caractère sanctionnateur que notre étude actuelle prend une importance capitale; elle est le complément nécessaire de toutes nos explications précédentes, car elle met précisément en relief la condition essentielle, qui donne aux droits leur nature de droit, c'est-à-dire la possibilité d'employer la force pour les faire respecter.

Pour ne rien laisser dans l'ombre en cette matière importante, nous étudierons séparément, d'abord le principe même de l'inviolabilité des droits, et ensuite ses sanctions extérieures.

SECTION PREMIÈRE.

INVIOLABILITÉ DES DROITS.

L'inviolabilité est la qualité formelle des droits, leur essence même, ce qui fait qu'ils sont des droits. Nous les avons définis en effet : *des activités proté-*

gées par la loi morale qui ordonne aux autres hommes de les respecter. C'est ce respect à eux dû, c'est cette protection assurée par la morale, que nous avons à étudier maintenant.

Cette protection est avant tout morale. Aussi, indépendamment des sanctions extérieures dont nous avons déjà posé le principe et que nous étudierons plus loin, il y a pour les droits les sanctions intérieures et éternelles attachées à tous les devoirs moraux. En d'autres termes ces devoirs, pour devenir juridiques, ne cessent pas d'être des devoirs moraux comme les autres, armés de la même force obligatoire et des mêmes sanctions. C'est pour cela que nous pouvons affirmer sans crainte l'autorité des droits en dehors de la société civile ; car, si alors la sanction extérieure est imparfaite et mal assurée, s'il est possible que le fort injuste triomphe du faible qui a le bon droit pour lui, il n'en sera pas moins vrai et éternellement vrai que le violateur du droit d'autrui fait mal et s'expose à la rigueur de la justice divine ; que le faible qui succombe peut conserver la conscience de la bonté de sa cause et attendre sans crainte la punition de son ennemi.

Cette inviolabilité est absolue et universelle comme toutes les lois de la morale ; et elle doit être nécessairement absolue et universelle. Que serait en effet un droit que l'on pourrait violer dans certaines hypothèses ? Une théorie du Droit naturel ne sera donc bonne qu'à la condition de poser cette inviolabilité avec ces caractères absolus, et de rester

scrupuleusement fidèle à ce principe. Or, c'est une remarque facile à vérifier : toutes les théories que nous avons eu l'occasion de combattre ont ce vice radical de ne pas pouvoir défendre l'inviolabilité absolue des droits, d'être obligées à chaque instant d'admettre des exceptions, des dérogations, de reconnaître des droits que l'on peut violer impunément ; la plupart même ne se soutiennent qu'en mettant les droits en lutte les uns contre les autres, et sont une transaction perpétuelle entre eux, c'est-à-dire une violation continuelle de l'un ou de l'autre et même bien souvent de tous deux à la fois. Cela prouve bien évidemment qu'elles ne partent pas d'un principe exact, ou tout au moins qu'elles le formulent mal ; car un principe, pour mériter ce nom, doit pouvoir être suivi dans toutes ses conséquences logiques, sans heurter d'autres principes et sans détruire la science à laquelle il appartient.

Au contraire, dans le système que je vous ai proposé, nous pouvons dire absolument : étant donné un droit proprement dit, avec les caractères que nous avons énumérés, jamais il ne pourra être permis de le méconnaître. Ce droit est en toute circonstance et en tout point inviolable. C'est ce que je vous ai démontré en détail dans une de mes premières leçons (p. 83 et suiv.). Vous vous rappelez seulement que j'ai mis à part les droits que j'ai appelés *droits relatifs*, qui n'ont pas un caractère d'inviolabilité absolue par la raison qu'ils ne renferment pas tous les éléments nécessaires pour qu'un

droit existe. Je vous en ai indiqué trois classes : les *droits* purement *positifs* ou de pure création civile, dont la durée est limitée à celle de la législation qui les établit ; les *droits présumés*, respectables seulement parce que nous ne sommes pas sûrs s'ils manquent d'un des éléments constitutifs, et tant que ce doute existe ; et enfin les *droits crus*, les prétendus droits à faire un acte immoral par cela seul que personne n'a le droit de nous en empêcher, et jusqu'à ce que quelqu'un se trouve avoir ce dernier droit.

Hors de ces cas nous soutenons fermement qu'un droit véritable devra toujours être inviolablement respecté quelles que soient d'ailleurs les circonstances, le temps, les droits ou les intérêts des autres hommes.

Les circonstances. Même le besoin le plus pressant ne pourrait pas m'autoriser à violer le droit d'autrui, à m'approprier ce qui lui appartient. Cependant il ne faut pas exagérer la rigueur du principe : je puis, nous l'avons vu, user de la chose d'autrui si cet usage est inoffensif pour lui ; je pourrais donc prendre ce qui lui appartient avec la volonté de le lui rendre à un moment rapproché et avec la certitude de pouvoir le faire.

Le temps est aussi sans influence sur le droit. Pourtant nous avons admis la prescription, comme éteignant ou transférant des droits. C'est que dans la prescription, au temps écoulé vient se joindre à raison des faits une présomption d'abandon volontaire

du droit. Mais si cette présomption n'existait pas, si par exemple la possession de l'usurpateur ne se maintenait que par la violence, ou clandestinement, ou malgré des protestations sans cesse renouvelées du propriétaire, le temps à lui seul, fût-il immémorial, ne saurait éteindre le droit préexistant ou permettre de le violer.

Les droits d'autrui ne peuvent pas non plus porter atteinte à mon droit. Nous l'avons déjà dit : la loi morale ne peut pas, en me reconnaissant le droit de faire une chose, reconnaître à un autre le droit de m'en empêcher; cela est tout à fait impossible. Aussi je vous ai montré (p. 85 et suiv.) que les droits véritables et existant réellement ne peuvent pas se détruire l'un l'autre; mais que seulement la préexistence d'un droit sur un objet empêche qu'un autre droit ne naisse sur le même objet.

Enfin *les intérêts des autres* ne légitimeront jamais une violation de mon droit. Il n'est pas nécessaire de faire ressortir ce principe que l'utilité, quelque grande qu'elle soit, ne peut jamais l'emporter sur le devoir; on doit être prêt à sacrifier même sa vie plutôt que de manquer à son devoir. S'il en est ainsi, puisque le droit m'impose un devoir de respect, je ne puis pas violer le droit d'un innocent, quelque grand que soit mon intérêt. C'est par ces principes incontestables que nous résoudrons sans hésiter une question souvent posée dans les traités de morale depuis et même avant Cicéron : dans un naufrage puis-je chasser un autre de la planche

qu'il a embrassée et qui peut le sauver, sans pouvoir nous sauver tous deux? Non, je ne le puis pas, quelque précieuse que soit ma vie; il a acquis un droit par l'occupation, je dois le respecter quoi qu'il en coûte à moi ou aux autres.

L'utilité commune elle-même ne saurait justifier une atteinte à la morale, ni par conséquent une violation de droit. Il y a là une question de principe et non pas de nombre : un droit existe, le genre humain tout entier doit s'arrêter devant lui. Il y a près de deux mille ans que la conscience publique a flétri la politique des pharisiens : *expedit ut unus homo moriatur pro populo*. Non, vous n'avez pas le droit de toucher un cheveu d'un innocent, fût-ce pour sauver un peuple tout entier.

Mais, dira-t-on, cet homme, dont la mort va sauver un peuple, est obligé moralement à se sacrifier par la loi de charité; donc il n'a plus un droit absolu à la vie; on peut donc y porter atteinte au moins en cas de nécessité absolue. — Non; il ne peut jamais y avoir là un devoir strict de morale; cet acte qu'on lui demande sera toujours un acte de dévouement sublime, qu'on ne peut pas imposer comme une obligation, qu'on peut tout au plus conseiller de faire. Il faut donc l'attendre de celui qui peut le faire; on ne peut le lui imposer par la force. Ce principe serait évidemment inapplicable, si cet homme eût dû certainement être enveloppé dans la ruine commune; car alors il aurait, en refusant le sacrifice, perdu tout le monde sans se sauver lui-

même. On pourrait dans ce cas lui imposer ce sacrifice, mais encore faudrait-il être bien certain qu'il ne pouvait échapper au sort qui le menaçait. Sans aller aussi loin, c'est sur un argument du même genre qu'est fondé le sacrifice des propriétés privées en cas de guerre.

Ces observations sont très-importantes, surtout pour l'étude, que nous ferons prochainement, des droits de la société civile.

SECTION II.

SANCTIONS EXTÉRIEURES DE L'INVIOLABILITÉ.

La violation d'un droit donne ouverture à deux droits différents, ou, si l'on veut, à deux fonctions nouvelles du droit primitif violé. Ce sont :

1° Le droit de légitime défense ;

2° Le droit à la réparation.

Nous les étudierons dans deux paragraphes séparés.

§ 1er.

Droit de légitime défense.

Ce droit de légitime défense contre les attaques au droit se subdivise lui-même en deux droits spéciaux :

1° Le droit de repousser simplement la force par la force ;

2° Le droit de faire un mal positif au coupable pour l'empêcher de nuire.

I. *Droit de repousser la force par la force.*

Ce droit est bien simple à démontrer ; nous l'avons établi déjà en posant la distinction des devoirs juridiques et des devoirs moraux. Nous avons vu que si la personne peut user de la force pour faire respecter les devoirs juridiques, c'est que la violation du droit est une entrée violente dans sa sphère, et qu'étant elle-même une force active souveraine, elle repousse tout naturellement et très-justement tout ce qui tend à faire irruption dans son domaine. De plus, dans cet acte elle ne cause aucun mal positif à son agresseur ; elle ne lui enlève rien, elle l'empêche seulement d'entrer dans un domaine qui n'est pas le sien. Rien ne saurait donc s'opposer à l'exercice de ce droit de repousser la force par la force ; en tant du moins qu'on se borne à empêcher l'agresseur de nuire sans avoir besoin pour cela de lui faire aucun mal.

Mais il faut aller plus loin et reconnaître à la personne attaquée le droit même de faire du mal à l'agresseur, si cela est nécessaire pour sa défense.

II. *Droit de faire un mal positif au coupable pour l'empêcher de nuire.*

Ceci est plus délicat, car ici on entre réellement

dans sa sphère, on porte atteinte à ce qui était véritablement son droit avant l'acte coupable. On fait plus qu'entraver simplement l'usage illicite de sa liberté; pour arriver à cela, on lui cause un mal plus durable. Cela est-il permis?

La question a une très-grande portée; car la réponse fondera toute la théorie du droit de punir chez les individus d'abord, et ensuite chez la société. Elle est donc très-importante pour établir toute la doctrine du Droit pénal.

Je dis que l'on peut faire du mal à celui qui viole un droit, dans la limite et de son démérite et des nécessités de la défense. Je crois que pour bien préciser ce droit de défense et le démontrer complétement, il faut faire intervenir trois idées : le démérite du coupable, l'intérêt de celui qui inflige le mal et la violation d'un droit chez la victime. Disons quelques mots de ces trois éléments.

1° *Le démérite du coupable.* — Nous avons déjà vu ce que c'est que le démérite (p. 53 et 54); l'homme coupable a cherché dans sa faute une jouissance qu'il ne devait pas avoir; la justice demande comme réparation qu'il subisse un mal correspondant, qui n'aurait pas dû sans cela lui être imposé. La peine doit donc se mesurer sur la faute, et avoir dans sa nature une certaine analogie avec cette faute; il est juste que celui qui a joui dans telle ou telle de ses facultés par suite d'une faute, souffre aussi dans la même faculté un mal correspondant. Aussi il sera juste que celui qui a joui par la priva-

tion de droits qu'il a imposée à autrui subisse une privation de droits correspondante.

A un autre point de vue encore la peine doit être proportionnelle et semblable à la faute : lorsqu'elle frappe sur un être qui jouit encore de sa liberté, la justice ne demande pas seulement qu'il souffre, elle tend encore à obtenir du coupable la reconnaissance de sa faute et le repentir, c'est-à-dire un retour par l'amour vers l'ordre violé. C'est ce qu'on exprime en disant que la peine doit être *correctionnelle*. Or, le moyen le plus efficace de faire sentir au coupable la grandeur de sa faute, de redresser devant ses yeux l'image de l'ordre violé, c'est de lui infliger précisément le mal qu'il a fait à autrui. Il sentira alors par lui-même combien il s'est écarté de l'ordre, tout ce qu'il y avait de bon et de sage dans la loi qu'il a violée; il sera ainsi préparé au repentir. En particulier, s'il a nié un droit dans ses actes coupables, on lui montrera combien il est précieux en l'en privant lui-même.

Nous arrivons par ces déductions à la *loi du talion*, mais largement entendue. Ce principe a été admis par tous les peuples, il a donc son fondement dans la nature des choses. Il est d'usage maintenant de le condamner et de le proscrire; mais ce qu'on devrait se borner à condamner, ce sont les abus qu'on en a fait, la manière étroite et toute matérielle dont on l'a entendu. Nous ne dirions pas *œil pour œil*, *dent pour dent*, parce que c'est attacher trop d'importance à une similitude purement matérielle, et que

l'égalité cherchée ne se trouverait souvent pas dans l'application de cette maxime. Mais nous dirions : la privation imposée au coupable doit être de même ordre et de même degré que celle imposée par lui à sa victime, et que le bien injuste dont il a joui. — Du reste je reconnais volontiers que l'on a eu tort de poser la loi du talion comme la règle suprême du Droit pénal; car il doit entrer encore dans la peine d'autres éléments, que nous avons indiqués et que nous développerons bientôt.

Il est donc juste que celui qui a violé un droit subisse une privation correspondante; il n'a donc plus un droit absolu à l'exercice de ses droits dans cette mesure; et l'on peut, sans violer un droit en lui, lui enlever cet exercice. Cette première considération du démérite légitime donc en général l'application d'une peine au coupable. Elle nous fournira aussi au moins un des maximums que peut atteindre la peine; celle-ci ne saurait légitimement dépasser le démérite du coupable.

Mais suffirait-il du démérite pour autoriser un autre homme à appliquer cette peine? Non, il faut en outre :

2° *l'intérêt de celui qui punit.*

L'homme sans doute ne fait pas mal au fond en vengeant par la peine la justice absolue; il n'y a pas dans son acte une injustice intrinsèque, puisque le coupable mérite cette peine. Mais l'homme n'a pas mandat d'agir ainsi au nom de la justice absolue; ce rôle appartient exclusivement à l'auteur de toutes

choses, à la justice vivante, à Dieu, qui se l'est réservé, et qui le remplira avec une équité parfaite, dont l'homme ne peut approcher. L'homme ne doit donc pas empiéter sur cet attribut divin de venger la justice pour elle-même. Peut-il mesurer comme Dieu la grandeur exacte de chaque faute et le châtiment qu'elle mérite? Peut-il tenir compte des dispositions purement intérieures du coupable au moment de sa faute? Peut-il aussi apprécier son repentir et les expiations secrètes qu'il a pu déjà s'imposer ou subir? L'homme ne sait rien de tout cela; il ne doit donc pas usurper le rôle de la justice divine. Et ne doit-il pas s'arrêter aussi devant la possibilité d'un acte de la miséricorde souveraine? Peut-il refuser à Dieu le droit de pardonner? Peut-il même enlever au coupable le bénéfice des délais bienfaisants que Dieu lui accorde peut-être pour se repentir?

Mais s'il a un intérêt et un intérêt légitime à infliger une peine au coupable, à méconnaître en lui les droits qu'il doit perdre, comme punition de sa faute, alors il peut, non plus au nom de la justice objective, qui sait bien se défendre toute seule, mais au nom de sa propre défense, causer un mal au coupable. Puisque celui-ci n'a plus un droit absolu à l'exercice de ses droits dans cette mesure, la privation qu'on lui impose n'est pas une violation de droits, elle est donc légitime. Cela se présentera toutes les fois que la nécessité de la défense exigera que la victime se serve d'un pareil moyen.

Mais aussi ce droit sera limité à ce qui sera stric-

tement nécessaire pour la défense. Cela constitue un second maximum à la gravité de la peine : elle ne doit excéder ni le démérite du coupable, ni les besoins de la défense de la victime.

J'ajoute qu'il faut :

3° *Une violation de droit chez la victime.*

Il ne suffirait pas que l'on violât à son égard un simple devoir moral, un devoir de charité ; il faut qu'on viole un droit.

Cette nécessité résulte du caractère que doit avoir la peine, de l'analogie qu'elle doit présenter avec la faute pour redresser, comme nous l'avons dit, l'image de la vérité dans l'âme du coupable, et pour compenser exactement la satisfaction injuste dont il a joui par une souffrance du même genre.

S'il n'a violé qu'un devoir de charité, c'est-à-dire s'il s'est abstenu de faire du bien à son semblable, on ne pourra le punir que par le refus de lui faire du bien. De la part des hommes ce refus sera légitime, mais on ne peut le regarder comme une peine proprement dite ; cette sanction n'est possible que de la part de Dieu ; là le refus de sa grâce, de son secours pour faire le bien, le refus des biens sublimes et purement gratuits qu'il a promis aux hommes vertueux peut avoir les conséquences les plus terribles. Mais il est évident qu'un homme ne peut jamais, quel que soit son intérêt, faire du mal à son semblable, par cela seul que celui-ci s'est abstenu de lui faire du bien.

Si au contraire le coupable a violé un droit, c'est-

à-dire s'il a fait un mal positif en enlevant à autrui ce qui lui revenait, alors il peut être puni par un mal positif, par la privation des biens qui devraient lui appartenir comme une partie de sa propriété ou de sa liberté. La peine proprement dite peut donc avoir lieu en cas de violation d'un droit par le coupable, dans la mesure de son démérite et de la nécessité de la défense des droits de la victime.

Nous devons insister sur cette nécessité de la défense des droits qui légitime le mal fait au coupable. Cette nécessité peut avoir pour objet la défense présente d'un droit actuellement menacé, ou bien la défense contre un mal futur.

Pas de difficulté pour la défense contre un mal présent; on repousse comme l'on peut l'agression et on a le droit, si cela est nécessaire, de faire mal à l'agresseur, de le blesser par exemple ou de le priver momentanément de sa liberté pour l'empêcher de nuire. Toutes les législations ont toujours innocenté les lésions commises en pareille circonstance. C'est ce qu'on appelle proprement le droit de *légitime défense*.

Mais le droit n'est pas moins certain lorsque l'on a à se défendre contre un mal futur : l'agresseur ayant perdu un droit absolu à la jouissance des biens dont on va le priver, il suffit que l'on y ait un intérêt véritable et certain pour qu'on puisse l'en priver. Or, cet intérêt est certain dans ce cas comme dans le précédent. Ainsi par exemple, voici un homme qui a tenté de voler, et qui actuellement se trouve hors

d'état de nuire, saisi par mes domestiques, et surveillé de près. Vais-je être obligé de le relâcher immédiatement dès que cesse mon droit de légitime défense? Mais ne m'exposerais-je pas ainsi à une nouvelle attaque soit de lui-même soit d'autres malfaiteurs? Si l'on risque si peu à faire le mal, quel est le malhonnête homme qui hésitera à courir ces risques pour la chance de s'approprier une fortune considérable? Non, il n'est pas vrai que tout danger soit passé; je suis encore exposé à subir une *récidive* de la part du même agresseur, ou à voir son exemple imité par d'autres; je ne puis pas être obligé de rester dans cette situation précaire. Et puisque, je le répète, le coupable n'a plus un droit absolu à l'exercice de sa liberté, je puis bien lui infliger un mal, quoiqu'il ne soit plus menaçant, pour empêcher sa *récidive*, ou pour servir d'*exemple* à ceux qui seraient tentés de l'imiter. C'est ce que Rosmini appelle très-justement, et ce que nous appellerons avec lui, le *droit de prévention*.

Ce droit existerait certainement dans l'état de nature, au profit par exemple d'un colon éloigné de tout centre de civilisation qui aurait saisi par lui-même ou par ses domestiques un malfaiteur, et qui voudrait se mettre en garde pour l'avenir contre une pareille agression. Il pourrait certainement lui faire subir une punition corporelle, ou le priver pendant quelque temps de sa liberté. Aussi nous ne nous étonnerons pas de voir ce droit reparaître plus complet et mieux organisé dans la société civile, et servir

de fondement à son droit de punir les violateurs des droits.

Car il faut bien l'avouer : si l'on trouve en dehors même de la société civile le principe de la sanction extérieure des droits, ce principe dans l'état purement naturel subirait de nombreux échecs. Il faut bien reconnaître que celui qui a le droit pour lui n'est pas toujours le plus fort ; peu lui importe donc d'avoir le droit d'employer la force pour contraindre son agresseur à le respecter, si cette force matérielle lui manque précisément. Le droit dès lors serait souvent réduit à ses sanctions purement intérieures et morales, et se verrait méconnu complétement dans l'ordre extérieur. La société civile est précisément formée comme nous le verrons, pour assurer aux droits une sanction extérieure efficace, en organisant une force commune suffisante pour vaincre toutes les résistances individuelles.

§ 2.

Droit à la réparation du dommage.

Il ne suffit pas que l'on puisse, lorsqu'un droit est attaqué, le défendre par l'emploi de la force ; il faut encore, si la violation s'est accomplie, que l'on puisse en obtenir réparation. Ce droit est bien évident : l'acte illicite de violation ne peut certainement pas changer légitimement la situation des parties ; il faut que les choses soient ramenées à l'état où elles

seraient si cet acte n'avait pas été commis; soit directement, si l'on peut revenir sur les effets de cet acte; soit indirectement en fournissant aux dépens du coupable un équivalent à la partie lésée.

Si l'on peut ramener directement les choses à leur premier état, la victime du délit n'acquiert pas à proprement parler un droit nouveau; c'est son droit ancien qui subsiste et qui continue à s'exercer; seulement son mode d'exercice, sa fonction est un peu changée, puisqu'il consiste à faire revenir la propriété détournée à la disposition de l'ancien propriétaire. Il s'y joint aussi une créance dont nous indiquerons tout à l'heure le fondement, et qui donnera le droit de demander au coupable de faire tous les actes positifs nécessaires pour le rétablissement de l'ancien état de choses.

Si ce rétablissement est impossible, soit par la force même des choses, soit par la mauvaise volonté invincible du coupable, alors le droit primitif de la victime se trouve transformé dans le droit d'obtenir un équivalent. Que le droit primitif fût un droit réel ou une obligation, il n'y a plus maintenant qu'une obligation. Cette obligation est fondée de la part du coupable sur ce que son inaction lèserait le droit d'autrui : en droit commun il devrait se borner à ne pas agir contre la propriété d'autrui; mais ici, comme il a déjà agi perversement contre elle, son devoir négatif se transforme en devoir positif d'agir en sens contraire pour remettre les choses à leur ancien état. Cette nouvelle source d'obligations s'appelle le *délit*

ou le *quasi-délit*, suivant que la volonté du coupable a pris une part plus ou moins directe et positive dans le résultat définitif qui a été la violation du droit.

Ce droit à la réparation naîtra toutes les fois qu'il y aura préjudice causé par la faute d'une personne ; il n'est nullement nécessaire que cette faute ait pu mettre en jeu le droit de défense ou le droit de prévention. Le droit dont nous nous occupons est donc beaucoup plus général que celui dont nous parlions précédemment. Ainsi il existera non-seulement en cas de fait positif coupable, mais même dans le cas de simple abstention ou de négligence, toutes les fois que l'on aura promis expressément ou tacitement de faire un certain acte, de donner certains soins à une chose ou à une affaire. Il aura même lieu pour le simple fait d'une personne, sans même qu'il y ait faute de sa part. Si une personne détruit un objet qui appartient à autrui ou qu'elle doit à autrui, sans aucune mauvaise intention, sans même qu'il y ait négligence ou imprudence, on admet généralement qu'elle devra la valeur de cet objet. Voilà en effet une perte, que sans doute personne n'a à se reprocher ; il faut la faire retomber sur quelqu'un, sur le propriétaire de l'objet ou sur l'auteur de sa perte. Lequel des deux sacrifiera-t-on? Sera-ce le propriétaire qui pas plus que l'auteur n'a une faute à se reprocher? Ne sera-ce pas plutôt l'auteur qui au moins a été la cause non coupable sans doute, mais enfin la cause de cette perte? L'homme est et doit

être responsable de ses actes et de leurs suites, c'est une conséquence de sa liberté. Combien de fois arrive-t-il qu'il souffre d'actes parfaitement innocents, parce qu'il a fait un faux calcul, ou pour une circonstance quelconque ! Ce principe de responsabilité me paraît trancher la question contre l'auteur de la perte.

L'étude que nous avons faite aujourd'hui termine, Messieurs, notre recherche sur les diverses modifications ou altérations que peuvent subir les droits dans l'état d'isolement des individus ; nous avons achevé aussi de parcourir les diverses sources des obligations ; enfin nous avons approfondi la théorie de la sanction des droits précédemment reconnus. Cette étude ferme le cercle de nos explications sur les éléments des droits purement individuels ; elle nous permettra d'aborder dorénavant les nombreuses transformations que subissent les droits par la mise en œuvre du principe fécond de l'association.

TROISIÈME PARTIE.

Droit social.

MESSIEURS, 14e Leçon.

Jusqu'ici nous avons vu l'homme agir isolément, se faire à lui-même sa vie, choisir librement la *fin* qu'il lui plaît de se proposer dans les limites des besoins essentiels de sa nature, et travailler à cette fin en se servant comme *moyens* des objets extérieurs et matériels. Par les rapports juridiques, il est sans doute en contact avec les autres hommes, mais d'une manière tout extrinsèque et en quelque sorte répulsive; il tend surtout à les exclure de sa sphère de propriété; et s'il s'entend avec eux c'est uniquement pour régler les limites de leur action et de la sienne au gré de ses intérêts. L'homme n'agit dans tout cela que par des motifs égoïstes; il est à lui-même sa fin unique.

Sans doute l'économie sociale, éclairée par le grand génie de Bastiat, a pu démontrer qu'en agissant ainsi, et pourvu qu'il respecte la justice, l'homme contribue très-efficacement à la prospérité

commune du milieu où il vit ; que, par le seul mécanisme des forces naturelles au sein d'une agglomération d'hommes, chaque individu peut se procurer avec le travail d'un jour ce qu'il ne pourrait, isolé, produire dans une année entière ; et cela sans dépouiller personne, en concourant au contraire à assurer aux autres le même avantage. C'est la merveille du plan divin dans le monde économique ! Mais, si l'homme arrive là par le seul respect de la justice, il y arrive alors sans le savoir et sans le vouloir, par conséquent sans en avoir le mérite ; aux yeux de la morale il reste enfermé dans son égoïste personnalité.

Nous pourrions maintenant, en changeant de point de vue, étudier l'homme sous une face plus sympathique, le voir prendre pour *fin* non plus lui-même, mais *uniquement ses semblables*, dans l'exercice des *devoirs de charité*. Cette étude viendrait naturellement après la première qu'elle présuppose toujours ; car on ne peut songer à faire du bien aux autres qu'à la condition préalable de respecter inviolablement la justice ; et il faut que l'homme soit maître absolu de l'emploi de certains *moyens* pour qu'il puisse les diriger à son gré vers telle ou telle fin. — Mais cette étude, nous l'avons dit en commençant, ne rentre pas dans l'objet dont nous nous occupons, dans la science du Droit.

Ces deux situations extrêmes n'épuisent pas tous les modes d'action de l'homme ; nous pouvons encore l'étudier dans une situation mixte, c'est l'*état*

social, où il emploie ses biens à la fois pour lui et pour autrui, et où ses coassociés font de même. Car la société est caractérisée par cet effet que le bien commun cherché par tous est le bien de chacun, et que, dans la matière qui fait l'objet de la société, le bien de chacun doit être le bien de tous. Dans cet état, l'homme établit un véritable *rapport personnel* entre lui et les autres hommes; il les traite réellement en tant que personnes ; car en cette qualité ils doivent toujours être considérés comme fin et jamais comme de purs moyens. Ce lien établi entre les personnes est bien réellement un rapport juridique, car chacun de ceux qui le forment cherche au moins en partie son propre bien; il se rapproche des rapports purement moraux en ce que chacun travaille au bien de tous.

Ces rapports sont donc nécessaires pour fermer le cercle des rapports juridiques et mettre une harmonie plus profonde entre eux. Leur étude doit compléter l'étude du Droit naturel.

Nous étudierons d'abord la *société en général*; puis dans deux autres titres nous examinerons deux sociétés spéciales qui nous sont données par les instincts naturels de l'homme, la *famille* et la *société civile*.

TITRE PREMIER.

De la société en général.

Une société est *la collaboration volontaire de plusieurs personnes vers une fin commune par des moyens communs.*

Le trait le plus essentiel de la société, celui sans lequel on n'en concevrait même pas la pensée, c'est la collaboration vers une même fin. Mais ce caractère ne suffit pas; il faut encore d'après notre définition que cette collaboration soit volontaire, et ait lieu avec des moyens communs.

Il faut, dis-je, que cette collaboration soit *volontaire;* et pour cela il faut avant tout que ce fait de collaboration soit connu de ceux qui tendent simultanément vers le même but. Ainsi plusieurs savants qui chercheraient à résoudre le même problème, mais sans se connaître ou sans savoir qu'ils y travaillent, ne formeraient évidemment pas une société. Après cette connaissance il faut la volonté de collaborer : il n'y aurait pas non plus société entre ces mêmes savants, si connaissant leurs efforts respectifs, ils cherchaient à se tenir à l'écart les uns des autres et à se supplanter mutuellement.

Mais cela ne suffit pas encore : il faut de plus

l'emploi de moyens communs; car lors même que nos savants seraient sympathiques les uns aux autres, désireraient avant tout l'avancement de leur science, et seraient disposés même à s'aider mutuellement, s'ils ne mettaient pas en commun leurs lumières, leurs efforts, ou leur habileté dans les expériences, on ne pourrait pas encore dire qu'il y eût une société véritable entre eux. Ils n'auraient de commun que la pensée, mais rien dans l'ordre extérieur, dans la réalité pratique.

Ce n'est pas seulement la nature de la collaboration qui imprime à la société son caractère essentiel, c'est encore la nature de la fin pour laquelle on travaille. Je vous ai dit dans la définition que ce doit être une *fin commune* : j'entends par là que cette fin doit être un bien pour tous et pour chacun des associés. Si tous n'en profitent pas dans une certaine mesure, il ne saurait y avoir société. Ainsi tous les ouvriers d'une usine ou d'une ferme travaillent bien sciemment et volontairement pour un même but; et pourtant il ne viendra jamais à la pensée de personne de dire qu'ils sont associés avec le patron. Pourquoi cela? C'est que ce qu'ils produisent n'est pas pour eux; leur production collective ne profitera qu'au patron; quant à leur intérêt propre, il est essentiellement individuel : chacun travaille pour gagner son salaire et ne s'occupe pas des autres. C'est ce caractère que toutes les législations ont reconnu en proscrivant les *sociétés léonines*, où, comme le lion de la fable, une seule personne ou quelques

personnes s'attribueraient tous les profits de la prétendue société. On a jugé à propos pour diverses raisons de proscrire une pareille convention ; mais en tout cas, l'eût-on sanctionnée, on aurait toujours dû dire que ce n'est pas une société véritable. — Si vous me demandez pourquoi il en est ainsi, je vous dirai que c'est là une définition de mot, que l'usage a toujours entendu ainsi le mot *société*, et qu'il y a du reste tout avantage à considérer à part, non pas tous les cas où plusieurs hommes peuvent travailler pour un même but, mais seulement les cas où le but qu'ils cherchent leur profite à tous, parce que l'institution ainsi définie présente tout un ensemble de caractères spéciaux qui méritent une étude particulière.

C'est ce caractère d'utilité commune et mutuelle qui donne à la société sa physionomie propre et une place à part et très-élevée dans l'ordre des faits juridiques. Elle sert de lien, comme nous l'avons déjà remarqué, entre les rapports juridiques et les rapports purement moraux. Tant qu'il n'est pas entré en société avec ses semblables, l'homme n'apparaît au jurisconsulte que sous un aspect égoïste ; le Droit lui reconnaît la faculté d'employer tous ses moyens pour la satisfaction de ses goûts ou de ses besoins ; il peut bien admettre la possibilité de les employer pour le bien d'autrui ; mais il ne nous fait pas voir cette possibilité en acte, cette faculté en exercice. La société au contraire élève l'homme plus haut ; elle nous ouvre les horizons plus vastes du plan divin ;

elle appelle l'individu hors de lui ; elle lui montre le bien d'autrui comme terme aussi de ses efforts. Et pourtant elle reste encore dans la sphère des rapports juridiques, car chaque associé, en travaillant pour les autres, travaille aussi pour lui-même ; son droit d'associé est un bien aussi pour lui, et ne saurait lui être ravi sans provoquer une répression où l'emploi de la force serait légitime. Aussi l'étude de la société fait partie de la science du Droit ; mais par son caractère profondément moral, par sa tendance à l'amour universel du genre humain, elle en est le couronnement ; et c'est dans son développement de plus en plus varié et puissant qu'est l'avenir du genre humain, la source la plus féconde de ses progrès intellectuels et moraux.

Ces premières notions sur la société vous feront déjà comprendre facilement la distinction, dont je vous ai plus haut signalé l'importance, entre le simple fait de la coexistence et la société proprement dite. On se figure souvent que, si des hommes vivent ensemble sur un même territoire, surtout s'ils y sont assez pressés et s'ils ont des rapports nombreux, notamment des rapports juridiques, il y a par cela même société entre eux, et l'on en tire argument pour démontrer que la société est un fait nécessaire et universel. Il est évident pour vous maintenant qu'il n'y a là aucune espèce de société, puisque ces hommes, on le suppose, n'ont encore aucune vue commune, et ne cherchent pas à unir leurs efforts pour un but quelconque. L'économie politique va plus

loin; elle démontre (et c'est là un de ses plus beaux résultats) que les hommes, par le simple fait de leur coexistence et de la division naturelle du travail qui se manifeste par suite, arrivent à produire mille fois plus qu'ils ne produiraient isolément, et que chacun reçoit des autres des services immenses qu'il leur rend aussi de son côté. La science appelle souvent cela le résultat du mécanisme social naturel. Nous devons cependant dire qu'il n'y a pas encore dans ce fait une vraie association; car, si chacun travaille au bonheur de tous, il le fait sans le savoir et sans le vouloir directement. Ce qu'il est vrai de dire cependant, c'est que ce plein développement des forces naturelles de la coexistence présuppose l'établissement de la société civile, car il ne peut avoir lieu qu'avec le respect du droit de tous, moyennant l'organisation de certains services communs à tous et ces biens ne peuvent être assurés que dans la société civile. Mais au fond pourtant ce mécanisme naturel, admirable loi de la Providence, n'est pas en lui-même l'état social; il a la matière de la société, il n'en a pas l'esprit; on peut dire à bon droit qu'il établit une solidarité entre tous les hommes et toutes les nations, mais non pas une société proprement dite.

Entrons maintenant plus avant dans les détails de notre matière.

La première question qui se pose, c'est de savoir comment se forment les sociétés. — Puisqu'une société est essentiellement un accord de volontés pour

travailler vers un même but par des moyens communs, elle ne peut évidemment se former que par le consentement mutuel, le contrat. Toute société résultera donc d'un contrat, mais ce contrat, ce consentement pourra être exprès ou tacite; ainsi évidemment si une personne collabore volontairement à une même fin avec plusieurs autres et profite quant à elle des avantages de cette union des forces, quand même elle n'aurait pas donné une adhésion formelle et explicite, elle doit bien être considérée comme ayant donné son consentement à la société.

Il peut arriver en outre que ce consentement, qui peut être tacite, soit aussi obligatoire pour une raison ou pour une autre; que les membres de l'association soient obligés de vouloir en faire partie, soit parce qu'elle leur est commandée par une personne ayant autorité sur eux et dans la sphère de cette autorité, comme dans la société des parents et des enfants, soit parce qu'elle présente des avantages qu'il est du devoir de l'homme de s'assurer et auxquels il ne lui est pas permis de renoncer volontairement, comme dans la société civile.

Il peut se faire d'autre part que dans une société, libre ou obligatoire peu importe, la nature des choses, les règles de la morale ou du droit, imposent certaines lois, dont on ne pourrait pas s'écarter. C'est ce qui arrive pour la société paternelle qui est libre au moins du côté des parents; pour le mariage qui est libre absolument de la part des deux époux dans sa formation. On est maître de donner lieu ou

non à la formation de ces sociétés ; mais on n'est pas maître en les formant de les soustraire aux règles essentielles imposées par la nature.

Nous aurons dans notre partie spéciale à nous occuper des sociétés qui sont obligatoires ou dont les règles fondamentales sont déterminées *à priori* par la morale ou le droit. Cela rentre bien dans notre sujet qui est le Droit naturel. Nous ne pourrons pas au contraire entrer dans le détail des sociétés complétement libres et abandonnées à la volonté des parties contractantes, qui peuvent les faire varier à l'infini. Nous ne pouvons qu'en donner ici un aperçu général en mettant en relief certaines règles qui sont communes à toutes.

Le premier point à déterminer par la convention, à moins qu'il ne soit fourni par la nature même des choses, c'est le but que l'on se propose d'atteindre par l'association. C'est la nature de ce but qui caractérise surtout les diverses sociétés. On peut distinguer à ce point de vue deux grandes classes de sociétés : les sociétés d'*acquisition* et les sociétés de *jouissance ;* les premières ayant pour but d'acquérir de nouveaux droits ou de nouveaux biens pour les associés : c'est le cas de toutes les sociétés de commerce ou d'industrie ; les secondes ayant seulement pour but de faire jouir plus complétement et plus agréablement de biens déjà acquis, ou de ceux qu'on acquerra par la suite : c'est le cas de la plupart des sociétés purement civiles. La *société civile* par excellence ou l'*Etat* a aussi pour but d'assurer aux citoyens

la jouissance de tous leurs droits en les protégeant contre les violations.

Il peut du reste y avoir un grand nombre d'associations qui n'aient pas un objet juridique; ainsi toutes les *sociétés de bienfaisance*, si nombreuses et si variées dans tous les pays chrétiens; les sociétés pour la diffusion de l'instruction, de la lecture des bons livres; et aussi les sociétés qui ont un objet purement intellectuel, les *académies* et toutes les formes de *sociétés savantes*. Toutes ces diverses associations fonctionnent en dehors du Droit; et non-seulement leur objet n'a rien de juridique, mais il n'entre pas dans la pensée des associés d'établir entre eux des rapports juridiques, de prendre des engagements dont on puisse demander l'exécution aux tribunaux; il n'y a en général dans ces cas que des engagements d'honneur ou de simple convenance, ou même le plus souvent chacun conserve une liberté complète de se retirer, sauf bien entendu qu'il ne peut pas vouloir participer aux avantages de la société sans subir les charges correspondantes.

Après la détermination du but de la société, il faut organiser les moyens mis en commun et destinés à l'atteindre. Ces moyens se composent de tout ou partie des biens des associés, ou bien de tout ou partie de leur activité propre, soit de leurs talents, soit de leur industrie, soit de leur travail. Chacun des associés aliène ainsi une portion de ses biens ou de son activité au profit de ses coassociés; il y a là une aliénation du même genre que celles que nous

avons étudiées précédemment. Cette aliénation a aussi les limites que nous avons indiquées plus haut; notamment elle ne peut pas porter sur toute la portion de la liberté humaine qui est, comme nous l'avons dit, essentiellement personnelle et incommunicable; sur tout ce qui tient au pouvoir moral de la personne, sur toutes les puissances dont l'exercice est pour la personne, non-seulement un droit, mais encore un devoir. Aussi l'esclavage ou la servitude, c'est-à-dire la destruction à quelque degré que ce soit de la liberté de la personne, n'est pas plus possible sous prétexte de société que par l'effet d'un autre contrat quelconque. Elle répugne même plus encore à l'état social dont l'essence est que tous les associés soient traités comme des personnes, comme la fin dernière dans une certaine mesure des efforts de tous leurs coassociés. Chacun des associés a ainsi une portion de ses biens ou de son activité dont il conserve la libre disposition, et une autre portion qu'il met au service de la société et qu'il doit soumettre à la direction du pouvoir social. L'ensemble de tous ces droits mis au service de la société forme le fond social.

Mais à côté de leur rôle passif les associés ont un rôle actif, ils sont une partie du sujet actif titulaire de tous ces droits, de la Société. De même que leur patrimoine s'est dédoublé, leur personnalité se dédouble aussi en quelque sorte, ou mieux dédouble son action : d'une part elle reste titulaire des droits que chacun d'eux a conservés en propre ; d'une autre

part elle va s'unir à la personnalité des autres associés pour former par leur réunion une nouvelle personne juridique, titulaire de tous les droits qui appartiennent à la société. Par le fait de l'association une nouvelle personne est donc créée dans l'ordre juridique et ajoutée au nombre des personnes déjà existantes ; si par exemple il y a quatre associés, il continue toujours à y avoir quatre personnes distinctes ; sujettes de droits et de devoirs propres ; mais il y a de plus une cinquième personne, qui a aussi ses droits et ses devoirs. Seulement, comme personne, la société n'a qu'une existence purement idéale et abstraite sans réalité physique ; dans l'ordre réel elle n'a pour base que l'union, à un certain point de vue, de la personnalité de chacun des associés, qui, à eux tous, supportent ensemble ces nouveaux rapports juridiques.

Nous avons vu que toute personne doit avoir un pouvoir directeur sur tout ce qui lui appartient ; la société doit aussi avoir un pareil pouvoir. Mais n'étant pas une personne naturelle, cette puissance n'est pas fournie par la nature. Il faut donc se demander comment sera organisée la direction de la société, son *gouvernement*. Puisqu'elle est la somme des personnalités de tous les associés, il n'y a rien d'aussi naturel que de dire qu'elle sera gouvernée par la volonté collective de ceux-ci réunis en *assemblée générale*. C'est en effet là l'organisation primitive et normale de toutes les sociétés ; les autres ne peuvent dériver que de celle-là. Les besoins de la pratique peuvent

exiger que ce pouvoir ne s'exerce, au moins dans certains cas, que par mandataires. Cela arrivera notamment toutes les fois que la société étant très-nombreuse, il sera difficile ou même impossible de réunir tous les associés, et encore plus d'ouvrir entre eux une discussion sérieuse. Cela se produira encore dans le cas où le gouvernement social exigera une initiative énergique ou des décisions promptes pour parer aux divers événements qui peuvent arriver. Cette direction pourra ainsi être déléguée, soit pour toutes les affaires, soit pour quelques-unes seulement, spécialement déterminées; il pourra être conféré soit à temps, soit à perpétuité, mais avec faculté de révocation; soit même absolument pour toute la durée de la société sans retrait possible (sauf le cas d'abus de puissance qui doit toujours être réservé); enfin ce pouvoir pourra résider soit dans un *conseil* plus ou moins nombreux, soit dans un seul *homme*, associé ou non, pourvu qu'il ait la confiance de tous les associés. Rien n'empêche du reste de combiner ces divers systèmes en établissant dans les affaires sociales plusieurs catégories, dont les unes reviendront à un pouvoir, les autres à un autre.

Une question, plus importante et plus délicate qu'on ne le croit généralement, est celle de savoir si dans les assemblées générales ou dans les conseils de la société les décisions doivent être prises à l'unanimité ou simplement à la majorité. Je crois avec Rosmini qu'il faut faire la distinction suivante : Si tous les associés ont le même intérêt, on peut ad-

mettre la décision de la majorité ; car il ne s'agit alors que de savoir quel est le moyen le plus efficace de pourvoir à cet intérêt ; c'est une pure question d'utilité ; et on doit admettre en général que l'avis de la majorité est le plus éclairé et le plus propre à obtenir le résultat voulu. Mais si les associés ont des intérêts différents, il y a là une question de justice en jeu ; on ne doit pas sacrifier la minorité à la majorité ; ce serait directement contraire à l'essence même de la société, cela reviendrait sur ce point à une société léonine. Il faudra donc l'*unanimité* de tous les groupes d'associés ayant des intérêts divers. Cela s'appliquera d'abord à toutes les conventions relatives à l'établissement même de la société, à tout changement qne l'on voudrait faire après coup à ces conventions (1) ; ensuite à tous les actes extraordinaires ne rentrant pas dans les prévisions des statuts, à toutes les décisions qui imposeraient à certains associés des charges ou des sacrifices spéciaux, ou réciproquement qui feraient à quelques-uns des avantages particuliers. Je crois que sur la plupart de ces points-là, on hésiterait rarement dans les sociétés ordinaires entre particuliers ; c'est surtout dans le jeu des pouvoirs de l'Etat qu'on est porté à oublier ou à contester le principe que nous posons ; pourtant ce qui est juste dans un cas

(1) Voir la *Constitution de l'Australie du sud de* 1868 : pour tout changement à la constitution, il faut l'*unanimité* dans les deux chambres.

l'est évidemment aussi dans l'autre, et doit donc être rigoureusement appliqué.

Lorsque les associés ne peuvent agir que par mandataires dans le gouvernement social, une précaution très-importante à prendre, c'est de s'assurer que tous les intérêts divers, toutes les opinions différentes seront représentées, et cela proportionnellement à leur importance numérique au sein de la société. Pour cela le moyen le plus simple est de permettre à tous les associés qui sont d'accord de se grouper à leur guise pour former le nombre de voix nécessaire à la nomination d'un mandataire; ce système amènerait une représentation rigoureusement exacte de la société dans son conseil. Si l'on ne veut ou si l'on ne peut pas l'adopter, on devra chercher à se rapprocher autant que possible de ce résultat; nous ne pouvons pas discuter tous les systèmes qui peuvent être proposés pour cela.

La durée des sociétés est en général déterminée par le temps nécessaire à l'obtention du but que l'on s'est proposé. Lorsque le but n'est pas suffisamment déterminé pour cela, en général la convention originaire aura fixé un terme; et l'on admet qu'à défaut de terme fixé, chaque associé peut, quand il le veut, provoquer la dissolution. Du reste dans les sociétés où la considération des personnes entre pour quelque chose dans le contrat, il est reconnu que la mort d'un seul des associés dissout la société à l'égard des autres, parce qu'elle change les condi-

tions fondamentales du pacte social. Certaines sociétés peuvent exceptionnellement à raison de leur nature particulière être perpétuelles ou du moins avoir une durée indéfinie.

Nous devons nous borner à ces observations sur les sociétés en général, pour entrer dans l'étude des deux importantes sociétés naturelles que je vous ai signalées, la famille et la société civile.

TITRE II.

De la famille.

La famille est *la société qui s'établit naturellement entre les parents et les enfants.*

C'est une société naturelle. Aussi ses lois ne sont-elles pas arbitraires, livrées à la volonté de ceux qui la forment entre eux ; elles sont données par la nature, et c'est dans la nature que nous devons les chercher. C'est pour cela que nous en parlons spécialement dans ce cours, tandis que nous laissons forcément de côté tout ce qui dépend de la volonté des parties dans les autres sociétés.

La famille n'est pas du reste une société simple; elle comprend dans son sein deux autres sociétés : l'une est la société des parents entre eux ou *société conjugale*, ou *mariage ;* l'autre la société des parents d'une part avec les enfants de l'autre, c'est la *société paternelle* ou *parentale*, à laquelle on donne souvent le nom de *famille*, en prenant ce mot dans un sens plus étroit. La seconde de ces sociétés présuppose la première, et les parents unis dans la société conjugale se présentent vis-à-vis de leurs enfants comme une personne unique, représentée le plus ordinairement par le mari.

Ces deux sociétés spéciales sont l'une et l'autre caractérisées par l'inégalité entre leurs membres qui donne la prépondérance à certains associés, et en fait par là même les gouverneurs naturels de la société; c'est l'inégalité du mari et de la femme, et l'inégalité des parents et des enfants. Cette inégalité, imposée par la nature, forme le trait caractéristique de ces deux sociétés.

CHAPITRE PREMIER.

SOCIÉTÉ CONJUGALE OU MARIAGE.

Le mariage est *une société entre un homme et une femme ayant pour but leur bonheur mutuel par l'union la plus intime qui puisse exister entre deux êtres humains, et la procréation des enfants.*

Il n'est pas nécessaire de démontrer que le mariage est une société. Toutes les langues, les mœurs et les législations de tous les peuples en font foi. Du reste les caractères généraux qui signalent les sociétés sautent aux yeux dans cette union : le but commun est bien évident, c'est le bonheur mutuel, c'est la procréation des enfants; les moyens communs sont toutes les facultés des époux, leur vie tout entière qu'ils consacrent l'un à l'autre; enfin leur collaboration vers un même but est bien consciente et volontaire. Rien ne manque aux traits essentiels de la société que nous avons énumérés plus haut.

Comme dans toute société, nous aurons à étudier dans le mariage, d'abord sa fin spéciale qui le caractérise essentiellement, puis le fait qui lui donne naissance; et enfin son organisation intime, liée étroitement avec son but, comme une conséquence avec son principe.

§ 1^er.

Fin spéciale du mariage.

Je vous ai dit dans la définition que le but du mariage est *le bonheur mutuel des époux par l'union la plus intime qui puisse exister entre deux êtres humains et la procréation des enfants.*

Il n'est pas besoin d'insister sur ce dernier objet. Nous observerons seulement que, s'il n'est pas essentiel au mariage, puisque l'on concevrait cette union entre personnes trop âgées pour avoir des enfants, cependant il se rencontre dans l'immense majorité des cas, et qu'ayant ses lois physiques imposées par la nature, il imprime, comme nous le verrons, un caractère de nécessité encore plus grande aux conditions que doit remplir l'union morale des époux.

Cette union morale et le bonheur qui doit en résulter est le but le plus élevé, le but essentiel du mariage. Cette union, avons-nous dit, doit être la plus intime qui puisse exister entre deux êtres humains. Les époux doivent se donner tout entiers l'un à l'autre; ils doivent mettre en commun toute leur

âme, toutes les activités, toutes les puissances, tous les charmes de leur intelligence et de leur cœur, toutes les tendresses de leur sensibilité. Leur vie entière ne doit faire qu'une seule vie ; bonheur et malheur, plaisirs et chagrins, tout doit être commun entre eux. Rien ne doit être réservé dans la consécration mutuelle qu'ils se font l'un à l'autre ! Rien ; excepté pourtant la personnalité même qui donne tout cela, et les devoirs éternels et absolus, auxquels elle ne peut jamais se soustraire. Il y a là, nous l'avons dit, une portion de l'être humain, essentiellement incommunicable ; et l'amour des époux ne doit pas s'élever au-dessus de l'amour de Dieu et des lois imprescriptibles de la morale. C'est ce qui est si bien dit dans la Genèse, lors de la première institution du mariage : *et erunt duo in carne unâ*. Ils n'auront qu'une chair, ils n'auront qu'une vie ; leurs deux personnes n'auront qu'un domaine commun, leurs deux natures réunies et tous les biens qu'ils possèdent par elles. Mais ils seront pourtant toujours deux personnes, soumises séparément à l'empire du devoir, et pouvant jouir dans leurs individualités distinctes du bonheur de leur union. Car leur distinction même est encore une des conditions de ce bonheur; si l'union allait jusqu'à la confusion complète des deux êtres, il n'y aurait plus l'union vivante et heureuse; il n'y aurait plus que l'unité froide et solitaire.

Voilà la grande et sublime loi du mariage. Si vous en doutez, consultez ce sentiment éternel et

sublime, âme de toute poésie, auréole de toute vie humaine, les saintes et pures aspirations de l'amour. Sondez cet instinct profond qui révèle à tout cœur, dans un certain moment de son existence, qu'il y a quelque part une âme, sœur de la sienne, faite pour s'y verser tout entière et recevoir un don pareil ; qu'il y a un bras destiné à se reposer sur le sien et qui centuplera ses forces pour le chemin de la vie ; qu'on peut rêver sur la terre un bonheur vraiment céleste et qu'on ne le trouvera jamais que dans un cœur à qui l'on se sera donné tout entier. Cette voix, Messieurs, n'est pas trompeuse ; car c'est Dieu qui en fait entendre les accents à toute âme humaine. On a bien souvent médit de l'amour et de ses dangers. Oui, il est dangereux ; mais c'est parce qu'on ne s'est pas fait des âmes assez hautes pour en porter toute la divine sublimité, ni des volontés assez fermes pour en éviter les égarements et savoir souffrir les tristes réalités qui sur cette terre se mêlent toujours au plus bel idéal. En soi il est bon, il est pur, il est saint. C'est un rayon

> De ce bien idéal que toute âme désire
> Et qui n'a pas de nom au terrestre séjour.

C'est le point le plus élevé de la vie de tout homme vertueux. Eh bien ! cette noble aspiration, c'est le mariage et le mariage seul qui peut et doit la satisfaire. Pourquoi cela ? Parce que lui seul est et doit être l'union profonde et souveraine entre les âmes. Et réciproquement cette union est le seul moyen

d'assurer aux parties le bonheur complet auquel elles aspirent.

A un autre point de vue encore il est facile de démontrer ce caractère de souveraineté qui doit appartenir à l'union conjugale. C'est par la considération de l'autre but du mariage, la procréation des enfants. S'il est vrai que l'âme humaine doit toujours s'élever au-dessus du corps, et le dominer de toute la hauteur qui sépare la matière de l'esprit; s'il est vrai que le corps doit toujours suivre en serviteur fidèle les impulsions que lui donne la personne, marcher toujours après elle et jamais avant, — il est nécessaire par suite que l'union des corps soit devancée et dominée par une union des âmes encore plus puissante et plus intime. Et comme l'instinct naturel, qui rapproche les époux, est l'un des plus énergiques que l'homme puisse connaître, il faut nécessairement que l'union des âmes soit souveraine et sans réserves; que la société conjugale réunisse en un même faisceau pour leur bonheur mutuel toutes les puissances intellectuelles et morales des deux êtres qu'elle unit.

Je n'insiste pas sur cette considération; je la laisse à vos réflexions personnelles; vous en comprendrez la profonde valeur, et vous verrez aussi clairement pourquoi les rapports sexuels sont illicites en dehors du mariage, parce qu'ils sont alors l'insulte la plus violente à la dignité de la personne humaine, et renversent complétement les relations essentielles de l'âme et du corps.

§ 2.

Etablissement de la société conjugale.

Comme toute société, la société conjugale se forme par le consentement des parties. Et ici, comme dans la grande majorité des cas, ce consentement est parfaitement libre de leur part : le caractère de nécessité qui préside, comme nous allons le voir, aux lois de l'organisation du mariage, ne frappe pas sa formation. Chacun est maître, sauf des considérations de morale individuelle, de se marier ou de ne pas se marier, et d'épouser telle ou telle personne à son gré.

Seulement il peut arriver qu'une législation positive, soit religieuse, soit civile, impose certaines conditions à la manifestation de ce consentement, et ne reconnaisse pas celui qui n'aura pas été donné avec les formalités voulues. Si une législation civile et une législation religieuse ont simultanément posé des règles de ce genre, il peut se faire qu'un conflit s'élève entre elles ; nous n'avons pas à examiner ici laquelle des deux devrait l'emporter. Il faudrait pour cela avoir étudié les droits de la société civile et ses rapports avec la liberté de conscience ; il faudrait aussi connaître à fond la législation religieuse.

En dehors de toute législation positive, le consentement seul des époux suffirait en droit naturel pour qu'il y eût mariage.

§ 3.

Organisation de la société conjugale.

Le mariage, libre dans sa formation, a pourtant des lois nécessaires dont les parties ne pourraient pas se départir même par leur consentement mutuel. Si en effet, comme je vous l'ai montré, la fin de leur société leur est imposée par la nature même des choses et par les lois les plus certaines de la morale, tout ce qui sera nécessaire pour l'accomplissement de cette fin leur sera également imposé, et constituera pour eux un devoir obligatoire dont ils n'auront pas le droit de s'affranchir. Ce sont ces lois nécessaires que nous avons à étudier tout d'abord.

Leur union doit être souveraine. Cette condition réclame absolument l'*unité* et l'*indissolubilité* du lien qui les unit.

L'*unité* d'abord, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir à la fois qu'un seul époux et une seule épouse; la *polygamie* et la *polyandrie* sont contraires à toutes les lois de la nature. Il n'est pas besoin de le démontrer longuement : l'union ne saurait être complète et souveraine si l'on a deux époux ou deux épouses; il est bien matériellement impossible qu'on se donne tout entier à la fois à deux personnes. Je n'insiste pas, car la question n'est plus discutable chez les peuples civilisés.

L'*indissolubilité* soulève encore au contraire quelques controverses. Elle me semble pourtant exigée aussi impérieusement que l'*unité* du lien. On ne se donne pas tout entier quand on ne donne que le présent, quand on ne donne pas l'avenir. D'ailleurs tous les grands sentiments de l'homme aspirent à la perpétuité, c'est une marque divine de sa vocation éternelle. Et le sentiment, qui vient se consommer et s'accomplir dans le mariage, appelle plus que tout autre cette durée indéfinie. Quel est celui qui aime véritablement, sans se promettre d'aimer toujours et sans trouver même trop étroites pour cela les limites de la vie humaine? Il y a là une loi primordiale et essentielle de notre nature; c'est un crime que de s'y soustraire.

Les partisans du divorce reconnaissent pour la plupart que le mariage au moment de sa célébration doit aspirer à la perpétuité, doit être formé pour toute la vie; ils demandent seulement comme un remède fâcheux, mais nécessaire, contre des maux plus grands, que l'on permette le divorce à ceux qui s'aperçoivent trop tard qu'ils se sont mépris sur la possibilité d'une union perpétuelle entre eux. Cette considération serait peut-être admissible si l'on pouvait n'offrir le divorce à la pensée des époux qu'au moment où le besoin s'en fait absolument sentir. Mais on ne peut pas faire que la pensée de cette possibilité ne se présente aux contractants au moment même de leur union, et par là même on détruit toute la sainteté du mariage en détruisant ses aspira-

tions à la perpétuité. Mieux vaut laisser sans remède quelques maux, encore relativement assez rares, que de vicier d'un seul coup dans leur source toutes les unions. Du reste n'a-t-on pas la séparation de corps, remède regrettable, mais nécessaire, et admissible à ce titre, parce qu'il n'attaque pas les principes mêmes du mariage? Au fond ce qu'on demande, c'est la faculté de se remarier. Or cela est impossible pour deux raisons : d'abord la première union ne sera jamais complète, si l'on peut admettre que plus tard; pendant la vie de son conjoint, on pourra en avoir un autre; la seconde ne saurait l'être non plus, lorsqu'on se trouvera en présence de l'ancien conjoint à qui l'on aura déjà promis en vain un attachement perpétuel, et envers qui aussi l'affection peut se réveiller par l'éloignement des griefs. Non, on doit à la souveraineté de l'union des époux, ils se doivent à eux-mêmes de ne jamais rendre la séparation irrévocable. Il faut que l'homme sache qu'il a la responsabilité de ses actes; qu'il sache supporter les conséquences, rigoureuses peut-être, de ses fautes; et surtout qu'il sache avoir plus de prudence et ne pas promettre à la légère une affection qui doit être sans bornes. Hé quoi! l'on se plaint de la légèreté des mariages! Mais on la centuplerait par le rétablissement du divorce, et l'on centuplerait aussi les unions malheureuses! Car il n'est pas si facile d'user d'un droit contre nature, et combien d'époux souffriraient des années avant de l'invoquer, s'ils l'invoquaient jamais. Avec la facilité

de l'espérer et la difficulté de s'y décider, le divorce ruinerait à la longue la sainteté du mariage sans apporter un remède efficace aux maux que l'on signale.

Si nous entrons maintenant dans l'organisation même de la société conjugale, nous devons examiner d'abord quel sera le *gouvernement social*.

Nous avons dit qu'en général le gouvernement devait résider dans la réunion de tous les associés, s'entendant ensemble. Mais ici deux observations nous démontreront l'impossibilité d'appliquer ce principe : d'une part l'union étant indissoluble, on ne pourrait pas exiger dans les délibérations l'unanimité des associés avec la faculté de dissoudre la société lorsque l'on ne peut plus arriver à cette unanimité ; d'autre part, la société ne se composant que de deux personnes, on ne peut pas former une majorité. Il faut donc à toute force déterminer un associé dont la voix l'emportera en cas de dissentiment. Nous arrivons donc à la nécessité d'un chef unique, qui devra sans doute consulter son conjoint, mais qui décidera en dernier ressort.

La question étant ainsi posée, il me paraît impossible de ne pas se prononcer en faveur du mari. Les législations de tous les peuples et de tous les temps en ont décidé ainsi (1). La nature physique et morale de l'homme et de la femme, leurs aptitudes di-

(1) M. Bachhofen (*Das Mutterrecht* ; voir aussi le résumé de cet ouvrage par M. Giraud Teulon, a prétendu trouver la *gynécocratie* à

verses appellent nécessairement cette solution. D'abord l'homme est beaucoup plus propre à l'action, au maniement des affaires, à tout ce qui demande de l'initiative, la connaissance sérieuse des hommes et des choses, et une prévoyance lointaine de l'avenir; il est plus propre à défendre la société conjugale, plus propre aussi à la représenter au dehors en se mêlant aux agitations de la vie publique et privée; tandis que la femme est appelée naturellement à la retraite, aux soins de son intérieur et de ses enfants; sa faiblesse, sa timidité et sa réserve naturelle, son esprit en général moins vaste et moins soucieux de l'avenir lui veulent des occupations plus sédentaires; elle ne pourrait sans de graves dangers se plonger dans la foule et dans le tourbillon des affaires, et la nécessité d'assurer la paternité du mari exige sur ce point une prudence qui puisse écarter le moindre soupçon. D'autre part il y a chez l'homme qui se marie un désir beaucoup plus énergique de fonder une nouvelle famille pour perpétuer son nom et sa race en lui imprimant par sa direction le cachet de sa personnalité, tandis que la femme s'associe tout au plus à ce sentiment, qui se développe moins chez elle à raison de son intelli-

l'origine de toutes les sociétés. Mais les arguments si savamment développés par l'illustre auteur ne me paraissent nullement concluants; tout au plus peuvent-ils établir quelques faits isolés. Cette question a été profondément examinée par M. Caillemer, dans son cours de Droit grec, à la Faculté de Grenoble (leçon du 18 février 1869); ses conclusions sont celles que je viens d'indiquer.

gence moins prévoyante de l'avenir, et de son cœur plus dévoué aux affections présentes que soucieux de les étendre au loin.

Le mari doit donc avoir la prépondérance dans le ménage. Mais ce pouvoir est avant tout un *pouvoir social*, un droit de gouvernement qui doit être toujours employé pour la fin de la société, pour le bonheur commun le plus complet des deux époux, et qui ne doit jamais sacrifier l'un à l'autre. Et ce pouvoir, étant non-seulement un droit pour le mari, mais un devoir à lui imposé pour le plus grand bien de la société, qui doit avoir un directeur suprême et qui ne peut en avoir de plus convenable que lui, le mari ne pourrait pas même volontairement renoncer d'une manière générale à ce pouvoir; toute convention sur ce point serait nulle. Il peut laisser la plus grande liberté à sa femme, s'il a confiance en elle; ils peuvent gouverner à deux, ce qui est le plus désirable (1); mais il ne peut pas promettre d'avance de ne pas user de son droit de prédominance. Si la femme lui doit la soumission sur ce point, il lui doit sa protection en tout et ne peut la lui refuser.

Le mari, chef naturel de la société conjugale, disposera donc pour le plus grand bien commun de tout ce qui est mis dans cette société, de tout ce qui en compose l'actif, c'est-à-dire de toutes les puissances des deux époux qu'ils doivent consacrer l'un

(1) Voir dans Xénophon (*Economique*, ch. 7) une charmante description d'un ménage modèle. Les derniers mots du chapitre surtout atteignent à la sublimité de l'idéal chrétien.

à l'autre. Il dirigera toutes ses propres actions et celles de sa femme pour leur plus grand bonheur et pour celui de la famille qu'ils auront fondée. Et de la sorte les différences que Dieu a mises entre les âmes de l'homme et de la femme, religieusement respectées, serviront, loin de diminuer leur union morale, à lui donner son plein accomplissement.

Les biens des époux font aussi partie de cette masse de moyens communs soumis au gouvernement du mari. C'est lui aussi qui devra diriger leur emploi pour la prospérité sociale. Mais il faut bien déterminer dans quelle mesure ces biens sont mis en commun. L'union des époux devant être complète et souveraine, il est naturel qu'ils ne s'en réservent aucune portion ; mais comme leur union n'a pas une perpétuité absolue dans ce monde, qu'elle doit se terminer avec leur vie, il est aussi naturel de penser qu'ils ont entendu reprendre à la dissolution du mariage les biens apportés par chacun d'eux. En effet, s'ils renonçaient à cette reprise pour faire un partage égal, le plus riche avantagerait, non pas surtout son conjoint, mais principalement les héritiers de celui-ci auxquels il n'a pas de raison de porter intérêt (1). Donc tout ce que demande le but même du mariage, c'est une communauté de la jouissance de tous les biens ; ce qu'on appelle une *communauté d'acquêts*, et non une *communauté*

(1) A moins que ce ne soient des enfants communs ; mais ceux-ci retrouvent toujours les biens dans une succession ou dans l'autre.

universelle qui profite moins aux époux qu'à des étrangers. Il faudra donc dire que le mari, comme chef de la société, aura dans l'intérêt social une administration très-large et la jouissance des biens de sa femme joints aux siens ; que les revenus de toute nature, les économies faites sur eux et les biens acquis par ce moyen formeront une masse commune sur laquelle le mari aura un droit de disposition presque absolu, puisqu'il lui appartient de décider en dernier ressort ce qu'il convient d'en faire dans l'intérêt social. A cet égard le mari aura un *droit de propriété complet et absolu*, tandis que la femme n'aura qu'une *propriété relative* : elle sera copropriétaire, mais elle ne pourra faire aucun des actes qui entraveraient la libre disposition de son mari. A la dissolution du mariage, cette masse commune devra se partager par parts égales entre les conjoints ou leurs héritiers.

Quand je dis à la dissolution du mariage, je devrais plutôt dire au décès du survivant des deux époux. Car il me paraît conforme au but du mariage et au vœu des époux que le survivant conserve la jouissance des biens de l'autre et de la masse commune ; car le mariage tend à la perpétuité pour toute la vie, si le prémourant ne peut plus concourir personnellement au bonheur de l'autre, il me paraît conforme à ses désirs de vouloir que l'autre jouisse du moins encore de ce qu'il peut lui laisser en ce monde, c'est-à-dire de sa fortune. J'inclinerais donc à penser que la communauté entre les époux ne de-

vrait se dissoudre qu'à la mort du dernier d'entre eux ; et que jusque-là l'administration resterait au survivant.

Je n'ai pas supposé jusqu'à présent que des enfants fussent venus compliquer les rapports qui existent entre les époux ; j'ai voulu étudier la société conjugale dans ce qu'elle est en elle-même. Dans notre prochaine leçon nous verrons les rapports entre les parents et les enfants, et les modifications qu'ils peuvent apporter aux relations des époux entre eux.

CHAPITRE II.

DE LA SOCIÉTÉ PATERNELLE, OU DE LA FAMILLE PROPREMENT DITE.

MESSIEURS, 15e Leçon.

Vous savez que le mot *famille*, pris dans son sens le plus large, comprend deux sociétés : la société conjugale et la société des parents avec leurs enfants. Nous avons étudié la première dans la précédente leçon. Nous devons retenir de cette étude que les deux époux forment ensemble une seule personne collective, représentée en général par le mari, et que c'est sous cette forme qu'ils se présenteront vis-à-vis de leurs enfants. Leurs droits et leurs devoirs à l'égard de ceux-ci sont en général égaux,

et ils doivent les exercer ensemble et d'accord, sauf la prédominance du mari que nous avons démontrée. A raison de cette prédominance nous ne parlerons souvent que du père, pour abréger le langage ; mais vous vous souviendrez que le père ne figurera là que comme le représentant de la société conjugale, comme en exerçant les droits ; et que si la mère survivait seule, elle conserverait ces mêmes droits et les exercerait elle-même.

La famille, dans le sens plus restreint où nous entendons ce mot dans ce chapitre, peut être définie : *une société entre les parents et les enfants, ayant pour but de faire jouir ses membres de la plénitude des biens naturels en mettant en commun pour cela toutes les puissances de leur nature.*

Je dis d'abord que la famille est une société ; et je prétends par là affirmer, non-seulement qu'il peut exister une société entre les parents et les enfants, mais qu'il en existe une naturellement, qu'il doit en exister une d'après les principes essentiels de l'autorité paternelle, que nous avons démontrés. Il faut montrer pour cela qu'il y a naturellement entre les parents et les enfants collaboration volontaire vers un même but, et cela par des moyens communs.

Il y a d'abord *collaboration volontaire vers un même but* et ce but est en résumé le bonheur réciproque des parties.

En effet, l'analyse que nous avons faite (1) du

(1) Voir p. 208.

sentiment fondamental essentiel à la paternité nous a montré qu'il y a chez les parents deux volontés essentielles et permanentes : 1° le désir du bonheur de l'enfant, et 2° le désir de leur propre bonheur. Et nous avons constaté non-seulement que ces deux volontés du père sont légitimes, mais qu'elles constituent un devoir proprement dit, purement moral sans doute, mais toujours obligatoire dans le for intérieur.

D'autre part, je vous ai fait voir qu'il y a du côté du fils le devoir, non-seulement moral, mais même *juridique* d'obéir, de s'associer à ces deux volontés du père, et d'agir toujours conformément à elles. Donc il y a obligation juridique pour l'enfant de travailler : 1° au bonheur de ses parents; 2° à son propre bonheur.

Enfin le même devoir existe pour les enfants entre eux, puisque chacun d'eux doit s'associer aux sentiments des parents, non pas seulement à son égard, mais encore à l'égard de ses frères et sœurs. Ce devoir est un devoir vraiment *juridique* envers les parents.

Ainsi, par une admirable harmonie, chaque personne de la famille se trouve obligée de travailler et à son propre bien et au bien de tous : à son propre bien en vue du bien de tous, et au bien de tous en vue de son propre bien. C'est là le principe de l'unité sublime de la famille.

Qu'il y ait en deuxième lieu emploi de *moyens communs*, cela résulte encore de l'étude que nous

avons faite des droits et des devoirs des parents : les parents, qui doivent se dévouer au bien de leurs enfants, peuvent exiger que ceux-ci emploient toutes leurs facultés au bien commun (1). Il y a donc là encore une obligation purement morale chez les parents, et juridique chez les enfants.

Donc la famille est une véritable société, et une société naturelle et obligatoire entre les parents et les enfants.

Etudions-en maintenant les divers éléments, en examinant comme pour le mariage, d'abord son but propre, puis sa formation, et enfin (ce qui nous arrêtera plus longtemps) les lois de son organisation intime.

SECTION PREMIÈRE.

BUT DE LA SOCIÉTÉ PATERNELLE.

Le but de la famille *est de faire jouir ses membres de la plénitude des biens naturels*; c'est, en d'autres termes, de donner en eux son plein développement à la nature humaine. Bien entendu ce n'est là qu'un *desideratum*, une limite dont on pourra approcher plus ou moins près sans pouvoir l'atteindre complétement en cette vie.

Par ces *biens naturels*, il faut entendre tout ce

(1) Voir p. 219.

qui peut apporter à la nature humaine un perfectionnement ou une jouissance légitime. Ce ne sont donc pas seulement les biens extérieurs, ni même les autres biens du corps, tels que la santé, la vigueur, etc.; ce sont encore les biens spirituels de toute sorte, biens procurés par la connaissance du vrai, la jouissance du beau, la pratique du bien : jouissances de l'esprit, jouissances du cœur, jouissances morales; agrandissement de l'intelligence par l'instruction, élargissement du cœur par les saintes affections, par les pures émotions que soulève en lui l'aspect du beau; le tout se complétant par la rectitude de la volonté, invariablement attachée au bien et à la vertu, dominant en souveraine toutes les mauvaises passions, respectant tout ce qui autour d'elle est digne de ses respects, et mettant son activité au service de tout ce qui est bon et saint.

A l'égard de tous ces biens inestimables, la société paternelle joue à la fois le rôle de société d'acquisition et de société de jouissance (1). Non-seulement elle a pour but de les procurer à ses membres, qui les obtiendraient bien imparfaitement sans elle, mais encore elle centuple les jouissances qu'ils procurent par cet échange continuel d'impressions douces entre des êtres qui s'aiment et vivent ensemble. Il y a une sorte de circulation des biens de l'âme et du corps, qui passent de tous les membres dans chacun d'eux, et de chacun en tous; où chacun

(1) Voir p. 372.

reçoit de tous une impression qui l'améliore et retourne en jouissance et en édification vers les auteurs inconscients de cette bonne œuvre.

SECTION II.

FORMATION DE LA SOCIÉTÉ PATERNELLE.

La société paternelle se forme par l'accord des volontés de tous ses membres. Il n'en saurait être autrement, puisque cela est de l'essence de toute société. Mais ce consentement, qui est libre dans presque toutes les sociétés, est ici obligatoire, soit juridiquement, soit seulement moralement.

Il est juridiquement obligatoire pour les enfants vis-à-vis de leurs parents. Car nous avons vu que les enfants sont juridiquement obligés de se soumettre à l'autorité paternelle et de suivre la direction donnée par leurs parents pour le plus grand bien de tous. Or, il résulte d'autre part des développements donnés dans la section précédente, que la société paternelle est en général le moyen le plus efficace de procurer ce bien commun. Donc il y a obligation juridique pour les enfants de donner leur consentement à la société paternelle du moment que les parents veulent la former ; et les parents pourraient même les forcer à y entrer s'ils s'y refusaient sans raison.

Le consentement à la société est aussi obligatoire pour les parents. Mais il n'y a ici qu'une obligation

purement morale; car nous avons montré que, si les parents sont obligés de vouloir le plus grand bien de leurs enfants, il n'y a là qu'une obligation de pure morale et non une obligation juridique, dont les enfants puissent jamais exiger l'exécution. — De plus, il faut ajouter que cette obligation, même purement morale, n'est pas absolue, parce qu'il peut se faire que le maintien de la société, en général éminemment utile à tous, devienne dans certaines circonstances ou inutile ou même nuisible au bien commun; alors les parents ont le droit et même quelquefois le devoir de la dissoudre en tout ou en partie.

Les parents étant *libres en droit* de vouloir ou de ne pas vouloir le maintien de la société, on peut dire très-exactement qu'*en droit*, le fait qui donne naissance à la société paternelle est *la volonté des parents*.

Cette observation est fort importante, car elle explique comment la société peut exister dès la naissance des enfants, lorsque ceux-ci sont encore dans l'impossibilité de donner un consentement exprès. Ce consentement étant obligatoire pour eux, ils doivent être présumés le donner, et même s'ils s'y refusaient on pourrait les contraindre à le faire; donc la société existe *en droit* dès que les parents le veulent. Si *en fait* plus tard l'enfant refuse son consentement, ce fait ne saurait altérer le droit; il ferait au contraire naître pour les parents les actions qui résultent pour toute personne de la violation d'un droit.

Cette même observation nous permet d'étendre encore beaucoup la conception de la famille, et d'y comprendre non-seulement les enfants vivants, mais encore ceux à naître et toutes les générations futures. Leur consentement exprès n'étant pas nécessaire, il suffit pour qu'ils soient compris dans la famille et que leur intérêt futur soit un des buts de l'action sociale, il suffit, dis-je, que le sentiment d'affection et de dévouement inné chez les parents embrasse aussi ces générations futures. Or, il est facile de constater que ce sentiment existe réellement avec toute cette étendue. La famille doit donc être considérée comme une société perpétuelle ; et l'intérêt des générations futures doit entrer en ligne de compte pour une part considérable dans le gouvernement du père.

SECTION III.

ORGANISATION DE LA FAMILLE.

Je vous ai déjà signalé le trait caractéristique dans l'organisation de la famille. C'est l'*inégalité entre les parents et les enfants*. Je n'ai pas besoin de vous démontrer bien longuement cette vérité ; car nous avons étudié en détail les fondements de l'autorité paternelle (1), et nous nous sommes déjà appuyés

(1) Voir p. 210 et suiv.

sur ces principes pour établir l'origine de la famille. Les parents ont donc pouvoir de diriger les actions de leurs enfants pour le plus grand bien commun; ils ont droit pour cela d'établir une société entre eux; et une fois cette société établie, ils ont le droit de la gouverner.

Ainsi la société paternelle n'a pas, comme les autres sociétés, à chercher et à instituer son *gouvernement;* il lui est donné par la nature même des choses; ce pouvoir préexiste même à la naissance de la société, puisque c'est lui qui la fait naître.

Nous savons aussi qu'il est exercé pendant le mariage par le *père*, qui représente la société conjugale. La mère, qui a les mêmes droits que le père, n'est pendant le mariage que son auxiliaire; elle sert aussi d'intermédiaire naturel et conciliant entre le père et les enfants. Mais si le père était mort ou dans l'impossibilité d'exercer son autorité, alors cet exercice passerait tout entier à la mère, qui gouvernerait seule la famille; ses droits reparaîtraient alors dans toute leur pureté, et tout ce que nous disons du père devrait s'appliquer à elle.

Nous devons surtout étudier ici ce *droit gouvernemental* qui réside en principe dans le père. Nous l'étudierons d'abord à l'égard des rapports purement personnels entre les membres de la famille; et ensuite à l'égard des rapports réels, c'est-à-dire du régime auquel leurs biens seront soumis.

§ 1er.

Rapports personnels.

Ici nous aurons à étudier ce que peut et doit faire le père, et les moyens qu'il peut employer pour le bien commun. Ce qu'il peut faire, c'est-à-dire l'*étendue de son pouvoir*; ce qu'il doit faire, c'est-à-dire *ses devoirs* dans son gouvernement; et enfin les moyens qu'il peut employer, c'est-à-dire *ses droits*.

I

Etendue des pouvoirs du père.

Nous avons déjà établi les limites de l'autorité paternelle (1). Nous n'y reviendrons pas ici; mais nous avons seulement à nous demander si la considération de l'intérêt social de la famille n'augmentera pas ses pouvoirs. Je crois qu'il faut répondre négativement. Nous avons vu que jamais l'autorité paternelle ne peut porter atteinte aux droits fondamentaux de la personne chez l'enfant, à ses facultés essentielles, aux puissances de sa nature, ni à sa vie corporelle. Je dis que même dans l'intérêt social de la famille le père ne peut sacrifier ces droits de son enfant : nous avons vu que l'intérêt même général ne peut jamais l'emporter sur le droit; de plus,

(1) Voir p. 213 et suiv.

j'ai établi que dans toute société chaque membre doit être traité comme une fin et ne doit jamais être sacrifié aux autres. — Si nous supposons le fils coupable, nous avons posé les limites du pouvoir de correction du père, et nous avons dit qu'à la différence du droit de punir dans la société civile, il devait toujours avoir pour but principal la correction du fils. Je crois que le même principe s'appliquera même dans l'état de famille; le père pourra sans doute prendre en considération l'intérêt de détourner du mal les autres membres de la famille, et punir plus sévèrement qu'il ne l'aurait fait sans cela, ou même punir des actes qu'il aurait pu sans inconvénient laisser impunis, mais cette considération ne devra jamais être que secondaire, et la peine devra toujours avoir pour but direct l'intérêt du fils; en particulier elle ne pourra jamais être la peine de mort, quelque atroces que soient les crimes de l'enfant.

II

Devoirs du père dans son gouvernement.

Le devoir essentiel du père dans le gouvernement de la société c'est de diriger toutes ses actions et toutes celles de ses enfants vers le *bien véritable* de la société, c'est-à-dire vers le bien de tous et de chacun de ses membres suivant l'ordre de la nature. Pour se conformer à cet ordre naturel, le père doit agir surtout en vue de l'intérêt de ses enfants : car ce sont eux qui ont le plus à gagner par la société;

ce sont eux qui représentent le plus grand nombre des associés, non-seulement par leur chiffre actuel, mais encore par le chiffre des générations futures, dont l'espoir réside en eux et qui, nous l'avons montré, sont englobées naturellement dans le vaste sein de la famille; enfin si le père a le droit d'agir dans son propre intérêt pour son propre bonheur, nous avons montré qu'une grande partie de ce bonheur, il devait le chercher en suivant la voix de la nature dans le bonheur de ses enfants. A ces divers titres l'intérêt des enfants doit prédominer dans le gouvernement de la famille, quoiqu'il ne doive pas l'absorber exclusivement, ce qui serait l'excès contraire.

Après avoir tracé d'une manière générale la voie que le père doit suivre, nous ne pouvons indiquer le détail de ses devoirs, qui varieront avec toutes les circonstances de la vie. Nous pouvons seulement en signaler quelques-uns qui, se référant à certains biens primordiaux et essentiels de la nature humaine, ne peuvent jamais être négligés par lui.

C'est d'abord le devoir d'éducation : éducation religieuse, éducation intellectuelle et éducation morale; au moyen de ses leçons quotidiennes, au moyen d'une attention scrupuleuse à corriger les mauvaises tendances des enfants, et enfin par un moyen bien puissant et trop négligé, par l'*exemple*.

J'éprouve le besoin de vous rappeler encore ici que les devoirs du père à cet égard étant purement moraux, personne n'a le droit d'en exiger l'accom-

plissement par la force. Cette observation a une grande importance pour la question si agitée aujourd'hui de l'instruction obligatoire. Si une nation voulait imposer à ses membres l'obligation de faire instruire leurs enfants, elle ne pourrait certainement pas le faire en invoquant son pouvoir ordinaire de sanctionner tous les droits. Je ne veux pas dire qu'elle ne puisse pas l'imposer à un autre titre, comme un sacrifice exigé dans l'intérêt commun, mais alors dans les conditions et avec les précautions nécessaires en pareille circonstance, et que nous déterminerons plus loin.

Un autre devoir non moins strict du père, c'est celui d'*entretenir* ses enfants et de leur *fournir des aliments*, eu égard à leur position. Cette obligation peut encore être sanctionnée par la société civile dans l'intérêt public.

III

Droits du père.

Le fait de la société paternelle n'ajoute précisément aucune classe nouvelle de droits à ceux que le père avait déjà. Elle permet seulement un exercice plus complet de ces derniers, en élargissant la sphère où ils se développeront, et en permettant au père d'user de ses pouvoirs sur chacun de ses enfants, non plus seulement dans l'intérêt de l'enfant sur lequel il les exerce, mais dans l'intérêt de tous les membres de la famille, pour le plus grand avan-

tage et de cet enfant lui-même et de tous les autres.

Nous reportant donc à la déduction que nous avons faite des droits du père, en partant successivement des deux titres qui leur donnent naissance, la génération et l'occupation, nous trouvons qu'il faut distinguer dans la vie des enfants trois périodes :

1° Celle où l'enfant n'a pas encore acquis le plein usage de ses facultés, ou la *minorité* ;

2° Celle où l'enfant est devenu majeur, mais reste toujours dans la famille ;

3° Celle où, devenu majeur, il est de plus sorti de la famille.

Disons quelques mots de chacune de ces périodes.

I. — *Puissance sur l'enfant mineur.*

Nous avons vu que cette période est caractérisée par ce que nous avons appelé le *droit de puissance* du père sur l'enfant. C'est le droit pour le père de donner à toutes les actions du fils une direction que la personne de celui-ci n'est pas encore capable de leur donner. Ce droit, avons-nous dit, a deux corollaires importants : le *droit de garde*, condition essentielle pour que le père puisse exercer sa puissance sur son enfant, et le droit de *correction*, sanction de ses droits dans la famille.

Le père a donc en résumé trois droits principaux pendant cette période :

Le *droit de garde*, soit à l'encontre du fils, soit à l'encontre des tiers qui pourraient vouloir s'opposer à l'action du père sur son fils. Ce droit du reste peut

être exercé à la place du père par une autre personne à qui il aurait confié son enfant.

Le *droit de puissance proprement dite*, comprenant le droit d'éducation sous toutes ses faces, et le droit d'employer l'enfant au bien commun, dans la faible mesure où il peut y contribuer, et à la condition de ne pas entraver son éducation, à moins de nécessité absolue (1).

Enfin le *droit de correction* sur lequel nous n'avons rien à ajouter.

II. — *Autorité sur l'enfant majeur resté dans la famille.*

Pendant cette période le *droit de puissance* proprement dite a cessé ; il a été remplacé par l'*autorité paternelle*. Vous savez que celle-ci diffère de la puissance paternelle en ce qu'ici le père n'a plus le droit d'user directement de la nature et des facultés du fils, mais il ne peut plus le faire que par l'intermédiaire de la personne : il n'emploie plus le fils au bien commun ; il lui commande de s'y employer, et dirige sa volonté qui s'y emploie. Le fils, au lieu de suivre presque machinalement l'impulsion donnée par le père, adhère librement à la volonté de celui-ci. Le père ne commande plus une obéissance aveugle, il donne une direction qui veut être suivie avec intelligence et liberté. Et cette direction doit devenir de plus en plus générale à mesure que le fils devient

(1) Voir p. 225.

de plus en plus capable et expérimenté ; le père lui montre le but, la fin particulière qu'il veut atteindre pour le bien de la société, et lui laisse à choisir les moyens dans une mesure qui varie suivant la prudence et les talents du père et du fils. Le père peut même prendre les conseils du fils pour son gouvernement. En un mot le fils n'est plus seulement l'*exécuteur* des volontés du père, il en est le *ministre*, ministre libre et responsable, mais toujours obligé de suivre la direction qui lui est donnée.

Le *droit de garde* n'existe plus ; car la manière dont le père exerce dorénavant son autorité n'exige plus qu'il soit en contact physique avec son fils. Il est remplacé par le droit, tout aussi fort, de faire rester le fils dans la société paternelle, de lui donner des commandements obligatoires, et d'exiger qu'il coopère librement au bien commun tel que l'entend le père.

Enfin le *droit de correction* sur le fils mauvais subsiste, mais avec les caractères et les limites que je-vous ai indiqués. Nous avons vu l'extrême prudence que le père doit apporter dans l'exercice de ce droit pendant cette période, attendu d'une part que le fils sera en général plus sensible aux châtiments qui lui seront infligés, et d'autre part que le dommage qui en peut résulter pour le fils est beaucoup plus grand.

III. — *Autorité sur l'enfant majeur, sorti de la famille.*

Je n'ai rien à vous dire de spécial sur ce point. Je n'ai qu'à vous renvoyer à ce que je vous ai dit en étudiant l'autorité paternelle en elle-même, à propos des droits qui naissent de la génération; car à cet endroit nous avons précisément fait cette étude sans supposer aucun lien social. Ce que nous avons dit alors s'applique directement dans l'hypothèse où nous nous trouvons maintenant.

Je n'ai placé cette question ici que pour mémoire, et aussi pour vous indiquer brièvement comment le fils pourra sortir de la famille du vivant de ses parents.

En principe, vous savez qu'il faut pour cela le consentement des parents. Cependant si les parents abusaient habituellement de leur autorité, je pense que le fils pourrait légitimement s'isoler de la famille. Mais pour cela il faut un abus habituel et invétéré, et non un abus accidentel; il faut qu'il soit démontré que le pouvoir des parents, étant radicalement illicite entre leurs mains, ne saurait plus constituer un droit pour eux.

Dans le cas ordinaire du consentement des parents, à quoi reconnaîtra-t-on que le fils est sorti de la famille? Ce sera lorsque ses moyens d'action, son activité, et en particulier ses biens cesseront d'être mis en commun à la disposition de tous et dirigés par le pouvoir social. Le fait seul de la séparation d'habitation n'indiquerait pas suffisamment cette cessation de la communauté d'action.

Une fois sorti de la famille, le fils ne devra pas

cesser pour cela de travailler au bien de tous, c'est un devoir absolu et indépendant de la société dont il est la cause. Seulement le fils reprendra sa pleine et complète liberté d'action ; obligé toujours de venir au secours de ses père et mère, de ses frères et sœurs, il le fera à sa guise, comme il l'entendra, et d'une manière indépendante, sans être tenu de se concerter avec eux. C'est là ce que ses parents ont voulu en l'autorisant à se séparer d'eux.

Supposons maintenant que la société paternelle soit dissoute complétement, soit par la mort des parents, ce qui sera le cas le plus naturel, soit par leur volonté, qui aura rendu à tous les enfants leur liberté d'action. Alors nous dirons de tous les enfants ce que nous disions tout à l'heure d'un seul : ils pourront disposer librement de leur activité et de leur fortune ; ils ne seront plus juridiquement obligés de les consacrer au bien commun. Mais il restera toujours pour eux l'obligation morale de s'aider, de se soutenir mutuellement, de se secourir dans leurs besoins ; et cette obligation purement morale pourra devenir juridique si la législation civile, dans l'intérêt public, juge à propos de lui donner une sanction.

Il faut même aller plus loin et dire qu'après la dissolution de la société paternelle il reste entre les membres d'une même famille, une société que j'appellerai une *société d'affection*, et dont l'existence est attestée par toutes les langues et toutes les législations. Le but de cette société est beaucoup plus

restreint que celui de la société paternelle : ce n'est pas l'acquisition et la jouissance de tous les biens naturels, c'est uniquement le bonheur résultant pour ses membres des témoignages de mutuelle affection qu'ils peuvent se donner. Les moyens communs se bornent à cette affection mutuelle et aux actes qui la mettent en œuvre. Ce but et ces moyens, quoique restreints, existent pourtant bien réellement ; et malgré ce qu'il y a de délicat dans ces rapports, il ne faut pas les nier. Il y a donc bien là les éléments essentiels de toute société.

Cette société a un véritable titre juridique ; elle prend naissance, comme la société paternelle, dans la volonté immanente et nécessaire de l'auteur commun, résultant du fait même de la génération et subsistant malgré tous les événements, malgré même la dissolution de la société paternelle. En effet, qui doutera du désir du père, que ses enfants l'aiment et s'aiment mutuellement et se rendent mutuellement heureux par cette affection réciproque ? Qui doutera de la persistance de cette volonté, même lorsque le père aura jugé convenable de rompre, pour le plus grand bien de tous, les liens plus étroits qui les unissaient? Cette volonté du père, obligatoire pour les enfants en vertu de l'autorité paternelle, constitue pour chacun d'eux un titre de droit vis-à-vis de ses frères et sœurs, et ce droit une fois né rien n'en motive l'extinction, pas même la mort de l'auteur commun. Car ce fait, loin de desserrer les liens de la famille, doit attacher encore plus les enfants aux

volontés dernières de leur père et assurer leur obéissance.

Il y a donc une société qui doit durer entre les plus proches parents autant que durera le souvenir de l'auteur commun. Il faut reconnaître en effet que si ce souvenir vient à disparaître avec le laps de temps, le devoir dont il est le principe ne saurait subsister ; et à mesure que le souvenir s'affaiblit, le lien social doit s'affaiblir de même. En outre le mélange de sang étranger qui a lieu à chaque génération, diminuant les points de contact et les traits communs qu'ont les parents entre eux, doit nécessairement desserrer les liens qui les unissent. — Enfin c'est une loi de la nature que nos sentiments perdent en général en intensité ce qu'ils gagnent en extension ; il s'ensuit que le nombre des parents augmentant à chaque génération, la force de leur affection mutuelle doit diminuer à proportion. De là ce résultat universellement constaté que les liens de famille sont d'autant plus étroits que les degrés de parenté sont plus rapprochés.

Quels sont les effets de cette *société d'affection?* Nous avons dit qu'elle est vraiment juridique, ayant son titre de droit dans la volonté de l'auteur commun. Pourtant nous devons dire que l'acquittement des devoirs sociaux principaux ne sera pas susceptible d'être exigé par l'emploi de la force. Ce n'est pas que le droit manque aux parents les uns envers les autres ; c'est que l'affection ne peut pas s'imposer, et que ses témoignages n'ont aucune valeur dès

qu'ils ne sont pas libres. Donc aucune contrainte pour exiger le devoir principal.

Mais cette société d'affection entraîne des devoirs accessoires, qui sont juridiques comme les autres et qui pourront être exigés par la contrainte, surtout dans l'état de société civile. Indépendamment des effets considérables de la *société d'affection* entre parents quant à la dévolution des biens par succession, effets dont nous traiterons plus tard, on peut citer, comme quelques-unes de ses conséquences, certains droits et certains devoirs de protection reconnus entre parents par toutes les législations, comme ceux d'être tuteur, curateur, membre du conseil de famille, de provoquer l'interdiction ou des mesures de précaution demandées par l'état mental de certaines personnes, de les aider de leurs conseils pour le mariage, de gérer leurs biens en cas d'absence, etc., etc.

Ces diverses fonctions sont à la fois un devoir pour les parents à qui elles incombent, et un droit pour eux. Et comme les liens de famille sont plus étroits à mesure de la proximité de degré, ce sont les parents les plus proches qui sont tenus plus que les autres de ces charges, et qui ont le droit d'être préférés pour leur exercice.

Vous voyez que cette *société d'affection* est loin d'être destituée de tout effet juridique; nous verrons du reste des effets encore plus importants relatifs aux biens, dans notre second paragraphe, auquel nous arrivons maintenant.

§ 2.

Rapports réels.

La société paternelle n'est pas seulement une association des personnes, elle produit aussi des effets relativement aux biens de ses membres. C'est ce principe que nous devons établir et dont nous devons étudier les conséquences.

Nous nous occuperons d'abord des rapports réels dans la famille proprement dite ; nous les étudierons ensuite dans la société plus relâchée qui succède à la société paternelle après la dissolution de celle-ci ; et c'est dans cette dernière partie que nous rencontrerons surtout la théorie des successions *ab intestat*.

I

Rapports réels dans la famille proprement dite.

En vertu du titre de la génération, avons-nous dit, le père a le droit de disposer de la nature et des facultés de son enfant : d'abord pour le bien de cet enfant, mais aussi pour son intérêt à lui-même. Or ce droit s'applique évidemment à tout ce que la personne de l'enfant s'est uni par le lien de la propriété, aussi bien aux choses extérieures qu'aux facultés mentales et corporelles de l'enfant. Donc le père a le droit de disposer des biens de l'enfant suivant ce qu'il juge le plus utile pour le bien de

celui-ci, et aussi pour le bien de toute la famille et le sien propre, en vertu de la société établie entre tous. Ce droit de disposition, d'après les principes posés, n'est limité que pour les actes qui seraient manifestement contraires au bien du fils ou de la famille entière; hors de ces cas le père serait le seul juge compétent, même vis-à-vis de son fils, de la manière dont il entend l'intérêt commun, et des moyens qu'il regarde comme les plus propres à le réaliser.

Le père se présente donc comme *copropriétaire* des biens du fils, avec des pouvoirs bien plus étendus qu'un copropriétaire ordinaire, puisqu'il est le seul gouverneur naturel de la société. On peut dire très-exactement avec Rosmini que le père doit être considéré comme *propriétaire absolu* des biens du fils et que celui-ci n'en est plus que *propriétaire relatif*. Le père est propriétaire absolu, c'est-à-dire qu'il peut exercer tous les actes résultant de la propriété, *à l'égard de tous*, même du fils, qui ne peut en général contrôler ses actes. Le fils est propriétaire relatif, c'est-à-dire qu'il peut faire des actes de maître à l'égard de tous, moins ses père et mère; à leur égard il n'a pas une libre disposition et doit toujours respecter leur volonté et les actes qu'ils ont faits eux-mêmes sur ses propres biens.

Les pouvoirs du père ne s'arrêteraient qu'en cas d'abus ou d'erreur évidente de celui-ci. Alors je pense que le fils pourrait méconnaître les actes abusifs dont il aurait été victime, à la charge seulement

de prévenir les tiers qui auraient traité avec le père, et de respecter leurs attentes légitimes. Ce droit est fort délicat, mais on pourrait, même en droit naturel, faire régler la question par un arbitre choisi; et la législation civile aura à organiser la protection des droits des enfants, soit en leur accordant une action pour faire réformer les actes abusifs dont ils se plaignent, soit en limitant d'avance les pouvoirs du père, et par exemple en ne qualifiant son droit que de droit d'usufruit.

Tant que le fils sera mineur, son père aura l'administration la plus complète de ses biens. Mais quand il sera devenu majeur, quoique restant encore dans la famille, le père devra pour ses biens comme pour sa personne lui laisser une plus grande initiative. L'enfant pourra naturellement, et sauf opposition formelle du père, faire tous les actes conservatoires de ses biens, les administrer même, en percevoir les fruits et revenus, sauf à en reverser une partie plus ou moins grande entre les mains du père. Pour les actes de disposition, il devra être présumé au contraire n'avoir pas pouvoir de les faire; mais les faits pourraient établir la preuve d'une latitude encore plus grande laissée volontairement par le père au fils, et alors dans ce cas ses actes même de disposition seraient valables. D'ailleurs même dans les cas où le fils aurait excédé ses pouvoirs, je pense que la nullité de ses actes ne pourrait être invoquée que par le père, *propriétaire absolu*, dont les droits auraient été méconnus.

Si le père a des pouvoirs très-étendus sur les biens de ses enfants, le fait de la société paternelle donne réciproquement aux enfants des droits de *copropriété* sur les biens du père, puisque celui-ci, en voulant cette société, veut naturellement la communauté de tous les moyens de tous les membres, des siens comme des autres. Cela est conforme aussi au sentiment fondamental qui porte le père à consacrer toutes ses facultés au bonheur de ses enfants. Mais ce droit de copropriété n'altère en rien les pouvoirs de libre disposition du père sur ses propres biens, puisque, au moins comme chef de la famille, il est seul juge de l'emploi qu'il en doit faire. Il conserve même ici plus de latitude que pour les biens des enfants, parce qu'il n'y a aucun droit préexistant qui puisse limiter les siens. Les enfants n'auraient de pouvoirs sur ces biens que ceux qui pourraient résulter d'un mandat exprès ou tacite du père; l'existence de ce mandat est de tous points une pure question de fait; nous n'avons pas à prévoir les divers cas où elle peut se présenter. Mais la *copropriété* des enfants se manifestera après la mort des parents, comme nous l'indiquerons bientôt.

Enfin les enfants sont encore, toujours en vertu de la volonté paternelle et de la société établie entre eux, *copropriétaires* des biens les uns des autres, puisque le père veut que ces biens soient consacrés à l'intérêt commun. Ce droit du reste ne produirait pas pendant la société plus d'effets que la copropriété sur les biens du père, mais il aura des con-

séquences importantes après la dissolution de cette société.

En résumé nous trouvons : sur les biens du père, propriété absolue du père, copropriété de tous les enfants ; sur les biens de chaque enfant, propriété absolue du père sauf abus, propriété relative de l'enfant, et enfin copropriété de ses frères et sœurs.

Si nous supposons maintenant la mort de l'un des membres de la famille, nous allons trouver deux cas très-simples de la *succession ab intestat*. Tous deux sont fondés sur cette seule observation que, le titulaire d'un droit disparaissant, les autres droits qui existaient sur les mêmes biens subsistent seuls.

Supposez d'abord que ce soit un enfant qui meure. Le père *propriétaire absolu* continue de l'être ; rien ne motive un changement sur ce point. Dès que le propriétaire relatif disparaît, tous les membres de la société, qui étaient copropriétaires du bien, viennent naturellement prendre sa place en cette qualité. Les parents viennent à ce titre comme leurs enfants et font confusion sur leur tête des deux qualités de propriétaires absolus et relatifs. A raison de leur importance dans la famille et des obligations beaucoup plus grandes que leur a le fils décédé, on pourrait soutenir qu'ils ont droit à une part plus forte que leurs enfants. Quant à ceux-ci ils doivent partager entre eux par parts égales la portion qui leur revient comme propriétaires relatifs ; car il n'y

a *à priori* aucune raison pour avantager l'un au profit de l'autre.

Si nous supposons que l'un des parents vient à mourir, alors si l'autre conjoint subsiste, je pense, comme je vous l'ai dit, qu'il représente son conjoint décédé, qu'il continue la société conjugale dans la famille; il n'y a donc rien à changer à l'égard des enfants. Si c'est au contraire le dernier vivant qui meurt, le droit des parents disparaissant, d'abord chaque enfant redevient propriétaire absolu de ses biens, et, comme la société est naturellement dissoute par la disparition de son chef et de son auteur, la copropriété des autres sur ses propres biens cesse aussi. Quant aux biens des parents, le propriétaire absolu disparaissant, il ne reste plus que la copropriété des enfants, et ceux-ci doivent partager ces biens par parts égales en liquidant la société, car il n'y a aucune raison de préférence entre eux.

Nous avons supposé jusqu'ici que la société paternelle a duré jusqu'à la mort qui ouvre la succession. Que se passera-t-il si cette mort se produit après la dissolution de cette société? C'est ce que nous allons voir dans notre seconde division.

II

Rapports réels dans la famille LATO SENSU.

Nous supposons la société paternelle dissoute, soit du vivant des pères et mères, soit par leur mort. Dès lors il n'y a plus de copropriété entre les divers

parents. Mais nous avons vu qu'il subsiste entre eux une *société de pure affection*, dont les effets principaux se manifestent dans l'ordre immatériel, mais qui cependant a certaines conséquences dans l'ordre du droit.

Relativement aux biens, l'effet de cette société est que les parents comptent sur les biens de leurs parents plus que sur aucuns autres pour y trouver des secours dans leurs besoins ; car c'est par ces secours, par de bons offices réciproques que se traduira naturellement l'affection mutuelle que les parents continuent à se devoir. Toutes les législations leur reconnaissent, dans une mesure plus ou moins étendue, le droit aux aliments, les uns à l'encontre des autres. Il y a donc une expectative naturelle entre les parents relativement aux biens les uns des autres. Cette expectative ne constitue pas une copropriété des biens entre les parents, mais elle leur donne vis-à-vis des étrangers le droit à ne pas être entravés dans l'usage qu'ils peuvent faire de ces biens avec leur consentement mutuel.

Cette expectative est naturellement proportionnelle à la proximité de la parenté, comme la société même dont elle dérive est plus on moins étroite suivant le rapprochement des divers parents. Aussi les parents plus proches doivent compter plus que les parents éloignés sur leurs biens réciproques.

C'est là le principe général des *successions ab intestat* pour le cas où le défunt n'est plus membre d'une société paternelle proprement dite.

On voit par là pourquoi beaucoup de législations établissent une liaison intime entre les charges de la tutelle, par exemple, ou le droit aux aliments, et la succession *ab intestat*. Ce n'est pas que l'une des institutions soit la conséquence de l'autre ou s'y lie directement. C'est que toutes descendent d'une même source, la *société d'affection* qui existe entre les proches parents.

Arrêtons-nous un peu sur les *successions ab intestat*, seul mode de transmission de la propriété dont nous n'ayons pas encore parlé.

Un homme meurt sans être membre d'aucune société paternelle proprement dite et sans avoir disposé de ses biens. Si nous faisons abstraction des droits des parents, à qui appartiendra sa fortune? Il n'y a dans cette hypothèse qu'une seule solution possible : ses biens sont sans maîtres, ils appartiendront au premier occupant. Nous avons écarté la théorie qui voudrait les attribuer à l'Etat; l'Etat n'y a, *à priori*, aucune espèce de droit plus qu'un simple particulier. — La question se pose donc entre les parents et le premier occupant; elle est dès lors bien près d'être résolue. Peut-on en effet considérer les biens comme chose *nullius* en présence des parents? Non évidemment : ceux-ci avaient une attente légitime de ces biens, ils devaient compter sur eux dans leurs besoins, ils pouvaient demander à leurs parents de les en secourir; et personne n'avait le droit d'entraver cet emploi des biens; celui qui aurait empêché cet acte aurait violé le droit, non-seu-

lement du parent riche, mais même du parent qui avait besoin de ses secours. Celui-ci a donc à l'égard des tiers un *droit de préoccupation* sur ces biens ; il a le droit d'en jouir lui-même, dès que l'intérêt du parent décédé et son droit de libre disposition ne s'opposent plus à cette jouissance. Donc il peut écarter tous les tiers de ces biens et se les faire attribuer exclusivement dès qu'il a manifesté la volonté de les acquérir.

Ce droit que le parent a contre les étrangers, il l'a aussi contre des parents plus éloignés, qui devaient compter moins que lui et après lui sur ces biens ; il peut donc les écarter comme les premiers. Il s'ensuit que les parents les plus proches doivent passer avant les parents les plus éloignés ; et ainsi se trouve établi l'ordre des successions *ab intestat*. Ce sont seulement les parents du même degré qui devront partager entre eux ; et comme il n'y a pas *à priori* de cause de préférence, ils devront partager par parts égales.

Vous remarquerez que je ne fonde pas les successions *ab intestat*, comme on le fait souvent, sur la volonté présumée du défunt. Cette présomption est bien souvent contraire à l'évidence des faits, et d'ailleurs elle ne repose sur aucune base juridique ; surtout elle n'explique pas comment on peut quelquefois faire prédominer la succession *ab intestat* même sur la volonté formelle du défunt. Je la fonde sur la volonté des parents successeurs qui s'approprient légitimement les biens de la succession, et par consé-

quent sur le titre générateur ordinaire de toute propriété, l'occupation.

Le temps ne me permet pas, Messieurs, d'entrer dans le détail des règles des successions *ab intestat*. Je veux seulement vous dire deux mots de leurs rapports avec les successions testamentaires, et aussi avec les libéralités entre-vifs. Vous voyez tout de suite qu'il s'agit de la question si débattue aujourd'hui de la réserve. Voici ce qui me paraît résulter des principes que nous avons posés : supposons d'abord que le défunt soit resté jusqu'à sa mort dans la famille proprement dite. Alors, est-il fils de famille? Il n'aura dû faire pendant sa vie, il ne doit faire à sa mort aucune libéralité considérable ; car, vous le savez, en vertu de la société ses biens sont affectés au service de tous les membres de la famille. Lors même que le père lui en laisserait la plus libre administration, ce mandat ne peut comprendre que les actes qui peuvent être utiles au fils ou à la famille, et par là même les libéralités minimes ou celles qui ont une cause légitime, comme la récompense de services rendus, etc.; mais il ne comprend évidemment pas les purs appauvrissements sans autre cause que la libéralité du disposant. — S'agit-il du père de famille? Puisqu'il doit employer tous ses biens pour l'intérêt commun, il ne peut pas non plus faire des libéralités considérables et sans motif sérieux ; il manque à ses devoirs s'il le fait, et une sage législation peut restreindre sur ce point son

droit de disposition ; c'est même presque uniquement par là qu'elle peut le contraindre à respecter ses devoirs de chef de famille. Mais encore faudra-t-il que la loi lui laisse une grande latitude pour ne pas entraver l'administration très-large qu'il doit avoir des biens sociaux, et ne pas l'empêcher de répartir ces biens entre ses enfants suivant l'équité, qui n'est pas toujours, il s'en faut, l'égalité, et suivant l'intérêt futur de toute la famille.

Si nous supposons que le défunt n'est membre d'aucune famille proprement dite, alors la liberté est la règle et la restriction l'exception. On peut admettre que s'il laisse des proches parents, l'expectative résultant pour eux de la *société d'affection* est telle qu'il manquerait à ses devoirs envers eux en disposant de tous ses biens pour d'autres, et le législateur civil pourrait lui imposer certaines restrictions. Le détail de cette organisation dépendra beaucoup des mœurs et des habitudes de chaque peuple.

Nous devons nous arrêter ici. Vous avez pu remarquer que dans les questions dont nous avons parlé aujourd'hui, nous sommes souvent arrivés à des solutions un peu différentes de celles de notre législation actuelle; nous avons surtout fait plusieurs distinctions qu'elle a négligées. Je crois en effet que les codes français n'ont pas fait une part assez grande à la famille, qu'ils ne lui ont pas donné une véritable vie dans nos lois. Il y a là certainement un progrès à réaliser ; et ce sera le seul moyen efficace

de donner une base solide à la société moderne. Tant que l'Etat aura au-dessous de lui des individus isolés et sans lien entre eux, son édifice sera bâti sur le sable; mais lorsqu'il saura ne pas craindre de constituer des groupes solides et compacts dans les familles, seulement alors il s'établira sur une assiette puissante et inébranlable!

TITRE III.

De la société civile.

16e Leçon. MESSIEURS,

Vous vous rappelez qu'au début de ces leçons nous avons dû, pour étudier complétement les principes fondamentaux du Droit, isoler les divers éléments qui se trouvent confondus dans la réalité des choses. Nous avons reconnu que le Droit ne se développe en fait un peu largement que dans la société civile, sous l'égide des lois positives et par le travail incessant de nombreuses générations de jurisconsultes et de législateurs. Mais nous avons dû momentanément faire abstraction des rapports plus compliqués que fait naître la société civile, et laisser de côté tous les éléments de fait, temporaires souvent et transitoires, toutes les considérations d'utilité qui viennent toujours se combiner avec les principes du Droit pur dans les législations positives. Le moment est venu de rétablir dans le problème complexe que nous avons à résoudre cette donnée que nous avions d'abord écartée, et d'étudier les fondements de la société civile et le rôle qu'elle doit jouer par ses lois

positives relativement aux principes posés dans nos leçons précédentes.

Ces leçons d'ailleurs vous ont déjà préparés à cette étude ; elles vous l'ont fait pressentir et en quelque sorte désirer comme leur complément nécessaire. Vous avez pu remarquer en effet qu'à chaque pas nous avons constaté très-franchement que, si le Droit a sa pleine autorité morale en dehors de l'état social, si ses violateurs sont déjà condamnés par la loi morale éternelle, voués aux remords de leur conscience et aux châtiments de l'autre vie, il n'a pas dans l'état naturel une sanction pleinement efficace en ce monde. Sans doute il donne la faculté d'employer la force pour contraindre à le respecter, et c'est là ce qui le caractérise comme droit ; mais il peut arriver trop souvent que celui qui a le droit pour lui n'ait pas la force nécessaire pour le faire triompher. Eh bien ! c'est précisément le rôle de la société civile d'assurer efficacement le respect des droits en organisant une force publique suffisante pour vaincre toutes les résistances individuelles.

Pour en arriver là il faut d'abord parvenir à reconnaître avec quelque certitude où se trouve le Droit, au milieu des prétentions souvent mensongères, quelquefois sincères des citoyens ; enfin il importe aussi d'organiser l'usage même des droits pour le plus grand intérêt de tous, et d'empêcher qu'un exercice intempestif ou exagéré ne détruise sans avantage pour personne une partie des forces sociales. Tel sera le rôle multiple de la société civile ;

il peut se résumer dans cette formule : *assurer aux citoyens la jouissance la plus étendue de leurs droits individuels.*

Je définirai donc pour le moment la société civile, sauf à compléter cette définition plus tard : *l'association d'un certain nombre d'hommes pour s'assurer mutuellement et à frais communs la jouissance la plus étendue de leurs droits individuels.*

Ce but que j'assigne à la société civile doit nécessairement se retrouver dans toutes les sociétés de ce genre ; et il n'y aura de véritable société civile que là où il se retrouvera. C'est en effet par là seulement que cette société répond à un besoin naturel et universel des hommes, c'est le seul trait commun de toutes les associations de ce genre. En dehors de ce but, il y a une société quelconque soumise aux règles ordinaires des sociétés, mais non pas une société civile proprement dite. Je ne veux pas dire que d'autres éléments ne puissent pas s'ajouter à celui-là et qu'en fait il ne s'en soit pas souvent joint beaucoup d'autres. Mais je veux dire que cet élément est essentiel et caractéristique, et de plus, ce qui est fort important, qu'il est le principe des lois de l'organisation de la société civile, qu'il lui impose un certain nombre de conditions d'existence nécessaires et absolues.

En effet, le moyen d'action essentiel à la société civile pour l'obtention de son but est l'emploi de la contrainte, l'organisation d'une force capable de vaincre toutes les résistances individuelles; et la mise en

œuvre de cette force pour maintenir l'ordre dans la sphère du Droit. Nous verrons de plus qu'elle n'est pas libre et volontaire dans sa formation; que quelques-uns des citoyens peuvent légitimement l'imposer aux autres, et qu'en fait elle s'est presque toujours formée ainsi. Il s'ensuivra nécessairement qu'elle ne pourra jamais s'occuper que de ce qui peut être rendu obligatoire par la force, et jamais de ce qui doit être toujours libre et volontaire.

Il résulte de ces observations qu'il y a des lois imposées à la société civile par la nature des choses, par son but même et son moyen essentiel d'action. C'est pour cela qu'il est possible de poser des principes absolus à son égard, d'établir des traits essentiels qui ne dépendent pas uniquement des associés. C'est pour cela que nous pouvons nous en occuper dans ce cours, qui n'a pour objet que d'établir les principes généraux du Droit.

Je diviserai mes explications sur ce sujet en trois chapitres :

1° Délimitation plus précise du but et des moyens de la société civile;

2° Origine de la société civile;

3° Principales fonctions de la société civile.

CHAPITRE PREMIER.

DÉLIMITATION PLUS PRÉCISE DU BUT ET DES MOYENS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

La société civile a pour but la conservation la plus complète des droits des citoyens, et ne peut atteindre ce but que par l'emploi de la force. Par cette raison-là même, elle ne peut pas avoir un but plus large, parce qu'aucun autre but ne peut être atteint légitimement par une contrainte extérieure. C'est ce que je veux vous démontrer avec toute la certitude possible. Il résultera de cette démonstration que la société civile est bien en un sens universelle, comme celles que nous avons déjà étudiées, car elle s'applique sans distinction à tous les droits; mais qu'elle n'a pas pourtant un objet aussi étendu que les autres, car d'abord elle ne doit s'occuper que des droits, et de plus, quant à ceux-ci même, d'assurer leur conservation et leur jouissance, mais non pas de les faire acquérir.

La société civile ne peut s'occuper que des droits; elle ne peut pas se mêler de faire exécuter les devoirs de pure morale. En effet, ces derniers devoirs ne peuvent pas être imposés par la force; nous l'avons démontré au début de ce cours. C'est en vue précisément de cette détermination importante du rôle de la société civile que nous avons dû tout d'abord poser le principe de la distinction du droit et de la

morale, des devoirs qui ne sont pas susceptibles d'une contrainte extérieure et de ceux qui le sont; que nous avons ensuite posé un critérium pour reconnaître ces derniers, et que dans tout le cours de ces leçons nous avons cherché à déterminer au moyen de ce critérium les divers droits spéciaux. C'est dans la société civile que nous trouvons l'application dernière des principes que nous avons posés.

Pour que la démonstration soit complète, il nous reste seulement à montrer que ce que nous avons dit de la sanction des devoirs à l'égard des hommes en général, s'applique aussi à ces mêmes hommes réunis en société, et qu'ils ne peuvent pas imposer dans l'état social ce qu'ils ne pouvaient imposer en dehors de cet état. Or, il ne faudra pas une bien longue argumentation pour le démontrer. Une société quelconque n'est qu'une agglomération d'hommes unissant leurs forces pour réaliser un but commun; elle ne saurait donc avoir plus de droits que la somme des individus qui la composent. Car où puiserait-elle ces droits nouveaux lorsqu'aucun élément nouveau ne vient s'ajouter? Il suffit de poser la question et d'attendre qu'on nous signale une source nouvelle venant apporter à la société civile un contingent de droits que n'avaient pas ses membres. Or, jusqu'ici on n'a jamais trouvé (et je puis dire qu'on ne trouvera jamais) qu'un seul élément qui puisse apporter ce contingent désiré; c'est une délégation émanée de Dieu, le législateur suprême. La théorie du Droit divin est seule conséquente en réclamant des

pouvoirs plus larges pour la société civile. Il ne lui manque que d'apporter la preuve de cette prétendue délégation de puissance qui serait venue de Dieu; jamais on n'a pu en constater aucun signe. Du reste, cette théorie n'est plus dangereuse maintenant, et elle n'a pas d'adversaires plus énergiques, plus passionnés même que tous les socialistes modernes qui voudraient faire de la société civile le dispensateur universel, non-seulement de la morale, mais même de toutes les facultés du pays, la ressource de toutes les misères et le distributeur suprême de la fortune. Seulement, messieurs les socialistes, en repoussant la théorie du Droit divin, repoussent le seul appui qui puisse servir de base à leurs utopies.

Nous appliquerons donc sans hésiter à la société civile les principes que nous avons posés. Nous lui refuserons de sanctionner par la contrainte les devoirs de pure morale, et nous limiterons son action à la sphère du Droit. Dans cette sphère même, il faut dire encore, et par la même raison, qu'elle ne peut s'occuper que de conserver aux citoyens la jouissance de leurs droits, et non de leur en faire acquérir de nouveaux. Les doctrines socialistes doivent encore être absolument rejetées sur ce point. En effet, les droits ne peuvent pas s'acquérir ou se transmettre par la force. Nous attribuer des droits à nous-mêmes, ou les attribuer à d'autres par la force, c'est tout simplement dépouiller violemment le véritable propriétaire; c'est le *vol* pur et simple; et le vol n'est pas plus légitime pour une société que pour les individus.

Mais la société civile ne pourrait-elle pas, sans employer la force qu'elle a en main, se consacrer à l'acquisition et au développement de la richesse des citoyens? Il serait d'abord très-dangereux de permettre à la société de se donner un pareil rôle, quand même la séparation serait possible, parce qu'à chaque moment on aurait à craindre que la force sociale ne déviât de sa route et ne fût employée pour le but qui l'exclut essentiellement; la tentation serait trop forte pour les gouvernants qui verraient le bien à réaliser sans voir le mal qu'ils causeraient (1), et le contrôle serait impossible pour les gouvernés. Mais je vais plus loin et je dis que l'isolement des deux modes d'action de la société, l'un forcé, l'autre volontaire, est absolument irréalisable. Pourquoi veut-on s'adresser à la société civile? Uniquement parce qu'on lui voit des capitaux considérables entre les mains. Mais ces capitaux, comment les a-t-elle? Uniquement parce qu'elle peut imposer les citoyens et exiger d'eux le paiement par la force. En dehors donc de l'emploi de la contrainte, il n'y aurait aucun avantage à s'adresser à la société civile pour l'exécution des entreprises que l'on veut réaliser, quelque utiles qu'on les suppose. Si elles doivent s'exécuter sans contrainte et par un concours volontaire (et nous l'avons démontré), il n'y a qu'une chose à faire, c'est de former une société spéciale et entièrement

(1) Voir Bastiat, *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas* (Petits pamphlets).

libre pour cela ; on le fera avec bien plus de sécurité, et, nous pouvons le dire aussi, avec bien plus d'économie.

Le rôle de la société civile se trouve ainsi limité aux droits des citoyens, et encore, en ce qui concerne ceux-ci, à leur conservation et à la manière d'en assurer la jouïssance à leurs titulaires.

Mais quels moyens pourra-t-elle employer pour cela ? — Evidemment d'abord la société, c'est-à-dire la masse des associés ou ses représentants, ne pourra pas disposer librement des droits de ses membres. Cela serait manifestement contraire à son but : elle est formée pour les leur conserver et non pour les leur enlever. D'autre part, à un point de vue plus général encore, disposer du droit d'autrui sans son consentement, c'est tout simplement violer ce droit. Or nous avons vu que le Droit est essentiellement inviolable, quel que soit l'intérêt en jeu, quand même il s'agirait de l'intérêt commun, de l'intérêt général. La société représente tout au plus cet intérêt général ; nous avons montré tout à l'heure qu'elle n'a pas de titre plus puissant que celui-là ; donc elle doit avant tout respecter les droits des citoyens. La majorité des associés, l'unanimité même ne saurait porter atteinte aux droits de la minorité, au droit du membre unique qu'il s'agirait de sacrifier.

Mais, dira-t-on, il faut pourtant à la société des moyens pour subsister et pour remplir son but. Ne pourra-t-on pas pour cela disposer un jour, non pas de la totalité, mais d'une partie des droits d'un ci-

toyen, sauf à compenser un autre jour ce sacrifice par un autre sacrifice pareil imposé à d'autres, et ainsi de suite de façon à ce que tous fassent des sacrifices pour leurs coassociés, mais en profitant aussi des sacrifices des autres? Cette manière de procéder, ou, si l'on veut, cette manière de présenter les choses n'est pas encore légitime. Il n'est pas possible de demander à un citoyen un sacrifice qui ne soit pas immédiatement et directement compensé par un avantage. Il ne peut pas être obligé de subir une perte sèche, avec l'espoir plus ou moins lointain de faire un gain au détriment d'autrui pour compenser sa perte première. D'abord, ce système, au lieu de faire de la société une coopération sage des associés vers un but commun sous l'égide des lois, en ferait l'organisation universelle du vol et de la spoliation, le règne du brigandage réglementé, avec le vain espoir que les spoliations finiraient par s'annuler réciproquement en fin de compte. De plus, qui assurerait le citoyen, dépouillé tout d'abord, qu'on lui ferait plus tard faire un gain? Il ne faut pas connaître les hommes pour croire que la majorité, qui aurait eu la faculté de le dépouiller une première fois, n'userait pas encore en pareille circonstance du même pouvoir, au lieu de lui offrir spontanément une compensation. Enfin, fût-on de la meilleure foi du monde, je pose en fait, sans crainte d'être démenti, qu'il serait absolument impossible de compenser équitablement les pertes de chacun par des gains correspondants; il saute aux yeux qu'il y

aurait une foule d'éléments absolument inappréciables, et dans le calcul des pertes, et dans celui des gains. Il est donc impossible de s'arrêter à ce système.

Il faut pourtant que la société puisse disposer de quelque chose pour vivre! Nous pouvons lui donner ce qu'elle désire sans perte pour personne. Pour cela, il suffit de dire qu'elle pourra disposer du droit des citoyens, mais à la condition que la perte qu'elle leur imposera sera compensée par un avantage direct et immédiat, résultant de l'opération même à laquelle le bien enlevé sera employé; — en d'autres termes, qu'elle ne peut jamais diminuer la jouissance que les citoyens ont de leurs droits, mais en changer seulement le mode; — en d'autres termes encore, et suivant la formule très-précise de Rosmini, qu'elle ne peut pas disposer de la *substance* des droits, mais seulement régler leur *modalité* pour le plus grand avantage de tous.

Nous nous arrêterons à cette formule, et nous entendrons par *substance* des droits, toute l'utilité, tout l'avantage, tout le bien réel que le droit produit à son titulaire, et qui forme seul l'objet direct et essentiel du droit. Nous entendrons au contraire par *modalité* tout ce qui peut varier dans le droit sans diminuer sa valeur pour le sujet actif; les formes extérieures, les manières de l'exercer qui n'altèrent pas les avantages, les jouissances de son propriétaire. A la lumière de ces principes, nous allons assister à ce spectacle vraiment merveilleux, à ce

résultat admirablement providentiel, que par un sage ordonnancement de l'exercice de leurs droits les hommes peuvent éviter une somme de pertes vraiment incommensurable, et décupler, centupler même les jouissances qu'ils leur donneraient sans cela. C'est là l'harmonie profonde du plan de Dieu, qui a créé l'homme pour la vie commune et pour la société : harmonie dont Bastiat a su admirablement suivre les traces dans l'ordre purement économique, et dont nous allons voir les effets dans l'ordre social proprement dit. C'est là le rôle élevé de la société civile ; c'est ce qui lui donne une valeur inestimable, et en fait un bien infiniment précieux pour toute agrégation d'hommes.

Mais nous devons d'abord démontrer le droit pour la société civile de disposer de la modalité des droits des citoyens. Nous n'avons pas besoin pour cela d'attribuer à la société plus de droits qu'à un particulier. En effet, il est facile de démontrer que, nul n'ayant un droit absolu à telle ou telle modalité de son droit, on peut, lorsqu'on y a intérêt, changer sans son consentement cette modalité, ou le forcer à en user de manière à ne pas nuire.

Je dis d'abord que, si le droit est inviolable dans sa substance, nul n'a un droit absolu à telle ou telle modalité de son droit. Quel est en effet le principe de l'inviolabilité du droit ? Vous le savez bien ; c'est cette règle qu'on ne peut pas faire un mal immérité à une personne humaine, la priver d'un bien qui lui est acquis. Or, par la définition même de la modalité

du droit, le changement de cette modalité ne diminue en rien les avantages, les jouissances du titulaire; elle ne le prive de rien, ne lui fait aucun mal. Le principe de l'inviolabilité est donc tout à fait inapplicable à la modalité du droit.

Sans doute, en général, et s'ils n'y ont pas intérêt, les autres hommes ne peuvent pas m'imposer tel ou tel usage de mon droit, parce qu'en le faisant, s'ils ne portent pas atteinte à ce droit-là même, ils portent atteinte à ma liberté générale de me mouvoir à mon gré dans la sphère de mes droits; il en résulterait une gêne pour moi, gêne qui serait un mal que je n'aurais pas mérité. Mais si mes semblables ont intérêt à ce que j'use de mon droit d'une façon plutôt que d'une autre, pour ne pas leur enlever certains avantages dont ils peuvent jouir de cette façon, et si d'autre part je n'ai absolument aucun avantage à en user d'une autre manière (ce que nous supposons toujours); ce serait méchanceté pure de ma part que de m'y refuser. Bien évidemment ce sentiment mauvais chez moi ne saurait fonder un droit, la morale ne pouvant protéger ce qu'elle condamne. C'est ici qu'il faut appliquer ce que nous avons dit, qu'on ne saurait avoir un droit absolu à un acte immoral; on peut bien y avoir un *droit cru*, un droit apparent; mais non pas un droit véritable et absolu. Donc ce droit doit céder devant l'intérêt des tiers. Donc les tiers, dont j'entrave injustement la liberté juridique, que j'empêche de jouir de leurs biens comme ils en jouiraient si j'usais autrement

des miens, peuvent me contraindre même par la force à ne pas leur causer ce préjudice; ils le peuvent puisque moi-même je ne souffrirai en rien du changement qu'ils veulent faire. C'est en vertu des mêmes principes que nous avons dit que l'on peut toujours faire de la chose d'autrui un usage inoffensif pour le propriétaire; car dans ce cas on n'altère en rien la substance de son droit, les avantages qu'il retire de sa chose.

Sans doute dans la pratique, et entre simples particuliers, ces principes sont d'une application délicate; et il peut être souvent douteux si tel acte portera atteinte ou non à la substance du droit. Sans doute en général les législations civiles agiront sagement en laissant le propriétaire juge de ce point, et en posant le principe d'un droit de disposition exclusif pour lui. Mais cela ne fait pas échec au principe; et ce principe reparaîtra dans des cas particuliers plus faciles à réglementer. Ainsi, la loi, en reconnaissant au propriétaire le droit de se débarrasser des eaux nuisibles de son fond, pourra l'obliger, si cela lui est également facile, à les déverser plutôt du côté qui nuira le moins à ses voisins, plutôt en une seule rigole qu'en plusieurs. Ainsi on établira que le droit de passage sur le fond voisin devra s'exercer dans l'endroit le moins gênant pour le propriétaire. Ainsi, dans le cas d'un objet indivis entre plusieurs copropriétaires, on reconnaîtra à un seul d'entre eux le droit de forcer les autres au partage, parce que ceux-ci n'ont pas le droit de maintenir une modalité

de leur propriété jugée en général désavantageuse pour tous. Ainsi encore si l'on suppose plusieurs propriétaires voisins, ayant, par une raison quelconque, comme une convention antérieure, le droit de passer sur les terres les uns des autres; l'un d'entre eux pourrait forcer les autres à déterminer un chemin commun, afin d'éviter les dégradations résultant pour tous d'un passage irrégulier.

Ainsi enfin, qu'une agglomération d'hommes remarque le temps considérable perdu, les forces immenses consumées par chacun pour défendre ses droits et pour les défendre mal, les contestations sans cesse renaissantes dont on ne peut pas sortir et qui ruinent les citoyens, et enfin les dommages énormes qu'on subit ou qu'on se cause mutuellement faute de savoir s'entendre et faute de faire quelques dépenses communes; que ces hommes conçoivent les avantages qu'il y aurait à unir leurs efforts pour assurer la défense des droits, la solution des contestations, et pour régler l'usage mutuel des droits, l'économie qui en résulterait pour tous et pour chacun en particulier; ces hommes n'auront-ils pas le droit de s'associer pour ce but et même d'user de tous les moyens licites en leur pouvoir pour forcer leurs voisins récalcitrants à se prêter à une réglementation amiable de toutes ces choses? Evidemment oui, puisque tout le monde y gagne et que personne n'y perd, puisque l'inviolabilité des droits est tout à fait désintéressée dans la question.

Donc la société civile, qui doit rigoureusement res-

pecter la substance des droits des citoyens, peut sans crainte disposer dans l'intérêt de tous de leur *modalité*. C'est à cela que se ramène l'ensemble des moyens qu'elle a à sa disposition. Nous verrons plus loin, en étudiant avec détail ses diverses fonctions, que cela suffit parfaitement au but qui lui est proposé.

Nous pouvons donc compléter ainsi la définition de la société civile : *c'est l'association d'un certain nombre d'hommes pour s'assurer la jouissance la plus étendue de leurs droits individuels, en en réglant la modalité pour le plus grand avantage de tous.*

CHAPITRE II.

ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

L'origine de la société civile est une question souvent agitée et très-controversée. Il est en effet très-difficile au point de vue historique de bien préciser les faits qui ont donné naissance aux diverses sociétés de ce genre ; les documents manquent souvent, ils sont vagues, et de plus en général la chose ne s'est pas faite tout d'un coup et en un seul moment, mais peu à peu et au moyen d'un progrès presque insensible. D'autre part, même en supposant les faits parfaitement connus, il y aurait encore une grande difficulté à débrouiller les éléments complexes qu'ils renferment et à en bien préciser le sens juridique.

Pourtant il est absolument impossible d'éviter cette question; il faut la résoudre à tout prix, et sa solution a une importance capitale. Si en effet l'origine de la société civile est un contrat libre et purement volontaire, comme dans la plupart des autres sociétés, la volonté des parties est souveraine, non-seulement dans sa formation, mais encore dans tout le détail de son organisation; il est impossible de poser la limite de ses pouvoirs, et les individus sont livrés par là même à l'arbitraire le plus absolu. Il faudrait même dans cette hypothèse supprimer tout ce que nous en avons déjà dit; car si elle est purement arbitraire, son but, ses moyens ne sauraient être déterminés à l'avance; on ne saurait même donner de la société une définition quelconque, puisque tout y est essentiellement variable avec la volonté des parties. — Si au contraire il y a quelque chose de nécessaire ou d'obligatoire dans sa formation, si l'on reconnaît qu'elle n'est pas produite par un consentement unanime de tous ses membres, ni surtout maintenue et dirigée toujours par cet accord complet, alors il y aura lieu de déterminer exactement ses pouvoirs en recherchant ce qui peut être imposé dans les conditions où elle se trouve; on pourra alors donner de cette société une définition précise, et sauvegarder l'individu contre les abus du pouvoir social.

Vous pressentez déjà par ce que je vous ai dit que j'admets sans hésiter cette dernière solution.

On peut réduire à trois les systèmes sur l'origine de la société civile.

D'après le premier, cette société est un fait, un fait universel et nécessaire, auquel l'homme ne peut se soustraire dès qu'il arrive à un certain degré de civilisation. Il n'y a pas à en rechercher la cause et les principes, puisqu'on ne peut l'éviter. A quoi bon se lancer dans des utopies, dans des discussions vides à cet égard? L'homme n'en a pas besoin pour accepter la société civile, et elles ne sauraient non plus l'en détourner, car elle lui est imposée par la force des choses.

Ce système est absolument antiscientifique : toute science morale est impossible, s'il faut accepter les faits parce que ce sont des faits, sans pouvoir les discuter et apprécier leur valeur morale. Cette doctrine aussi ne saurait satisfaire le besoin de connaître qui dévore l'homme et qui est bien plus impérieux pour ce qui le touche de si près. Enfin elle ouvre la porte à tous les abus, à tous les despotismes ; elle permet à la société d'écraser l'individu. Vous demandez à quoi bon rechercher les causes de la société civile. Mais c'est précisément pour savoir si elle reste dans son rôle, si les effets qu'elle veut tirer de son existence ne dépassent pas leurs causes ; c'est pour fixer avec soin les limites de ses pouvoirs, pour savoir ce qui dans ses actes est légitime et ce qui ne l'est pas, en un mot pour poser en face des pouvoirs de la société les droits inviolables de l'individu.

Le second système est celui du contrat social auquel Rousseau surtout a attaché son nom. D'après

cette théorie, la société civile, comme toute autre société, reposerait sur un contrat, sur le consentement libre des associés, consentement donné plus ou moins explicitement par les premiers fondateurs, et implicitement par leurs descendants. Dès lors la société aurait le droit de disposer de la manière la plus absolue de tous les droits des citoyens, puisque avec le consentement d'une personne on peut tout faire contre elle : *consentienti non fit injuria*. Dès lors aussi le seul moyen pour l'individu de se soustraire aux empiétements de la société, c'est de refuser son consentement tacite au pacte social, c'est la révolte, l'émeute qui devient alors le plus sacré de tous les droits.

Cette théorie, démentie par les faits, est de tous points insuffisante pour asseoir la base de la société civile. D'abord on n'a jamais trouvé aucune trace dans l'histoire de ce prétendu contrat social. Sauf dans certains cas exceptionnels, où des établissements ont été fondés par des individus déjà associés pour une même entreprise et créant de toutes pièces un Etat nouveau (1), il n'y a eu aucun consentement explicite de tous les citoyens; il n'y a jamais eu une assemblée destinée à la manifestation de ce consentement; ce consentement en tout cas n'a pas été unanime, et l'on n'a pas laissé à la minorité récalcitrante le pouvoir de se tenir à l'écart de l'association. De plus, en droit, un pareil consentement

(1) Comme les croisés fondant des états chrétiens en Palestine.

serait complétement inefficace à produire les effets que l'on y rattache : une société perpétuelle, et perpétuellement obligatoire pour toutes les générations futures. De quel droit en effet les pères pourraient-ils stipuler pour leurs enfants et les engager dans une matière aussi capitale pour eux, aussi personnelle, qu'une société embrassant tout l'ensemble de leurs droits, de leurs biens et de leur vie? Dira-t-on que les enfants consentent au pacte social par cela seul qu'ils vivent sans protester sous les lois de la société? Est-il possible de voir un consentement tacite dans un état de choses que l'enfant est bien obligé de subir tant qu'il n'est pas adulte, et qu'après même son plein développement il ne saurait avoir la pensée de détruire? N'est-il pas emprisonné, comme dans un réseau de fer, dans tous les rouages du mécanisme social? N'est-il pas menacé d'être écrasé immédiatement au premier mot de résistance qu'il prononcera? Non, son consentement, s'il le donne, n'est pas libre; il est donc sans aucune valeur juridique. Et remarquez-le bien, c'est là un vice radical et essentiel de la société civile dans cette théorie : l'Etat ne peut avoir d'utilité qu'autant qu'il dispose d'une force capable de vaincre toutes les résistances individuelles; mais dès qu'il a une force pareille, il anéantit la liberté du consentement des individus, et par suite le fondement même de sa légitimité. Le contrat social, outre qu'il n'est qu'une pure hypothèse, ne saurait donc rien expliquer.

Il faudra donc nous arrêter à un troisième sys-

tème, qui, j'espère vous le démontrer, donne une base très-solide à la société civile, qui pose nettement la limite de ses droits, et qui est parfaitement conforme aux données de l'histoire. C'est celui que je vous ai déjà fait pressentir au chapitre précédent.

Sans doute, dans la société civile, il faut l'accord des volontés, car cela est de l'essence de toute société; mais cet accord n'est pas libre et arbitraire : il est obligatoire et juridiquement obligatoire, à ce point que si le consentement est refusé, on peut user de la force pour l'obtenir ou pour agir comme si on l'avait obtenu. Que les hommes soient juridiquement obligés d'entrer dans la société civile, c'est ce qui résulte du chapitre précédent. Dès que la société réclame seulement la faculté de régler la modalité des droits pour le plus grand avantage de tous, dès qu'elle respecte inviolablement la substance des droits et ne prive personne du plus petit des biens qui lui appartiennent, dès qu'elle augmente au contraire les jouissances de tous, nul ne peut sagement s'y refuser. Nul n'a un intérêt légitime à ce que les droits de tous ne soient pas défendus, à ce qu'une somme énorme des forces sociales soit dépensée en pure perte, faute d'une organisation habile. Nul n'y a un intérêt légitime; au contraire la société civile étant un bien immense pour tous sans être un mal pour personne, celui qui se refuserait à y entrer priverait ses semblables d'un bien qui leur revient légitimement, et les en priverait sans avantage pour lui-même; il leur causerait un mal immérité; il y a donc

un droit chez eux à le forcer de se prêter à la société civile et d'y entrer si elle est formée.

Si la société est juridiquement obligatoire pour tous, ceux qui dans une agglomération d'hommes auront les premiers conçu les avantages immenses que l'on peut en retirer, pourront user de tous les moyens licites qui seront en leur pouvoir pour forcer leurs voisins à former avec eux une société de ce genre. Et si chacun peut forcer les autres à y entrer, il peut aussi les y maintenir par la même contrainte. Aussi la société une fois née a le droit de se maintenir par la force, pourvu qu'elle n'emploie que des moyens licites. C'est pour cela que les sociétés civiles sont perpétuelles, se continuent des pères aux enfants, sans qu'il soit besoin d'un consentement explicite de ceux-ci.

N'est-ce point là aussi ce que nous trouvons dans l'histoire? Jamais (ou presque jamais) un consentement explicite; jamais surtout un consentement unanime, mais la minorité subissant la loi de la majorité; ou même moins que cela : l'initiative d'un chef puissant, de quelques hommes plus intelligents, entraînant de gré ou de force leurs voisins dans une association générale. C'est Moïse groupant les Hébreux, les tirant de l'Egypte et leur donnant des lois; c'est Thésée réunissant les petites bourgades de l'Attique; c'est Cyrus se mettant à la tête des Perses, et subjuguant la Médie et la majeure portion de l'Asie; c'est Romulus fixant sa troupe d'aventuriers, lui donnant une ville et des institutions précises, et

s'étendant sur ses voisins par la ruse ou par la force ; ce sont les tribus barbares s'arrêtant sur l'empire romain, et se laissant donner par leurs chefs des lois souvent empruntées aux vaincus ; c'est Clovis appelant à lui toutes les tribus franques et en formant une masse compacte et imposante. On pourrait parcourir l'origine de tous les Etats, et l'on y retrouverait, avec un mélange trop fréquent de crimes, d'usurpations et d'excès de pouvoir, partout les mêmes principes appliqués, la société civile imposée à des peuples plus ou moins grossiers par quelques personnages plus avancés et plus puissants que les autres, et constituant pour eux un immense bienfait pour lequel les générations futures gardent aux héros de leur race une reconnaissance éternelle.

Mais si la société civile est ainsi obligatoire pour les hommes, elle n'est obligatoire que dans la mesure que nous avons indiquée, et ses pouvoirs ne peuvent pas dépasser la limite que nous avons posée : elle ne peut jamais disposer de la *substance* des droits des citoyens ; elle peut seulement régler leur *modalité* pour le plus grand avantage de tous. Ces deux données sont indissolublement unies ; l'un des éléments de notre démonstration ne va pas sans l'autre, et tous deux se corroborent naturellement ; c'est pourquoi nos deux chapitres ont dû se faire continuellement des emprunts réciproques.

En résumé il faut dire que la société civile est *naturelle* à l'homme parce qu'elle est un bien immense pour lui, parce qu'elle est obligatoire pour

tous dès que quelques-uns la réclament, et parce que ses lois fondamentales sont fournies par la nature. C'est dans ce sens qu'on peut dire que c'est un fait nécessaire, ce qui ne nous dispense pas d'en donner l'explication juridique. Mais dans la réalité elle a toujours pour origine un *fait arbitraire*, émané de l'initiative de l'homme et de sa libre volonté. Ce fait est très-rarement une convention entre ses membres actuels, et très-ordinairement la volonté d'un ou de plusieurs hommes puissants devançant leurs concitoyens et les entraînant à leur suite dans la voie du progrès.

CHAPITRE III.

PRINCIPALES FONCTIONS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

Le but général de la société civile est, avons-nous dit, d'assurer aux citoyens la jouissance la plus complète de tous leurs droits. Ce but peut être atteint par plusieurs moyens, qui sont alors les buts prochains de la société, ses fonctions principales. On peut les ranger sous quatre chefs :

1° Protéger tous les droits contre les agressions intérieures et extérieures ;

2° Résoudre les questions douteuses que peut faire naître le rapprochement de droits rivaux ;

3° Régler directement l'exercice des droits pour le plus grand avantage de tous ;

4° Faire les grands travaux d'utilité publique qui ne peuvent être accomplis par l'initiative privée.

Reprenons avec quelques détails chacune de ces fonctions, en montrant que dans toutes la société ne dispose que de la modalité des droits des citoyens avec un immense avantage pour tous, et que jamais elle n'a besoin pour cela d'entamer leur substance même.

1° *Protéger tous les droits contre les agressions intérieures et extérieures.*

La société protége les droits contre les agressions extérieures, en organisant une force publique (armée, marine) suffisante pour résister aux attaques de ses voisins, et en cherchant à prévenir ces attaques au moyen de ses agents diplomatiques.

Elle les protége contre les attaques intérieures, en exerçant pour les particuliers les deux droits qui leur appartiennent en cas de violation de leurs droits, le droit *de défense* et le droit *de prévention*. Le *droit de défense*, par une force publique prépondérante, capable de vaincre toutes les résistances individuelles; le *droit de prévention*, en ordonnant la punition des coupables, même lorsqu'ils ne peuvent plus nuire, pour les empêcher de récidiver et pour empêcher qu'ils n'aient des imitateurs. Cette fonction spéciale fait l'objet du Droit pénal.

Pour tout cela il faut faire des dépenses considérables qui sont payées au moyen de *contributions imposées* aux citoyens. Ces impôts, sagement calcu-

lés et votés par leurs représentants, ne sont pas une atteinte portée à la substance de leurs droits ; car sans la société ils devraient faire des frais énormes pour les défendre et encore très-imparfaitement. La société ne dispose donc que de valeurs qui seraient inévitablement perdues sans elle, et en outre elle réalise pour tous une économie considérable. Cette opération revient donc à un simple règlement de la modalité des droits, et avec un avantage immense pour tous.

2° *Résoudre les questions douteuses que peut faire naître le rapprochement de droits rivaux.*

La société doit organiser des tribunaux offerts aux parties pour faire régler leurs différends, et une procédure commode pour arriver à la solution de leurs difficultés et à l'exécution des sentences. C'est l'objet des *lois de procédure*.

Ici encore la modalité des droits est seule en jeu, quant au fond d'abord, car le droit étant douteux, celui qui perd son procès ne perd pas un bien qui dût certainement lui revenir ; et d'ailleurs, si l'organisation est bonne, il faut croire en général que, si on lui a donné tort, c'est qu'il n'avait aucun droit. Quant aux frais de la justice, il en est de même ; sans la société on ferait souvent bien plus de dépenses, et sans pouvoir arriver à une solution, faute de pouvoir s'entendre avec son adversaire sur le choix d'un juge.

3° *Régler l'exercice des droits pour le plus grand avantage de tous.*

Ici encore la modalité des droits doit être seule en jeu. Cette fonction suppose l'existence de droits inviolables, contre lesquels la société n'a aucune prétention. Mais je puis user de mon droit, de façon à nuire beaucoup aux autres sans avantage pour moi, tandis qu'en l'exerçant d'une autre manière je permettrais aux autres d'éviter beaucoup de mal sans rien perdre moi-même de mes avantages. Le rôle de la société civile est d'indiquer les modalités qui seront avantageuses pour tous, et de proscrire celles qui sont nuisibles. C'est l'objet de ce qu'on appelle spécialement les *lois civiles proprement dites*, ou le *Droit privé*. Vous voyez que ces lois présupposent l'existence de certains droits avant elles ; qu'elles ont seulement pour objet de reconnaître ces droits, de les sanctionner et d'en régler l'exercice le plus utilement. Ainsi le *Droit privé positif* suppose l'existence du *Droit naturel*. Et c'est pour cela que l'étude que nous poursuivons en ce moment est la base indispensable de toutes les études sur le Droit positif et qu'elle vous sera du plus grand secours dans tous vos travaux de l'Ecole.

4° Enfin *faire les grands travaux d'utilité commune qui ne pourraient être accomplis par l'initiative individuelle.*

Ici encore la modalité des droits est seule en jeu ; car les frais faits pour ces travaux profiteront à tous

les citoyens en augmentant le profit qu'ils pourront tirer de leurs biens, et rapporteront bien certainement à chacun plus qu'ils ne lui auront coûté.

Mais pour cela il faut une grande prudence dans ces entreprises; il faut qu'elles soient bien réellement utiles, et que leur utilité soit bien une utilité commune, c'est-à-dire qu'elle profite bien à tous, et pas seulement à quelques-uns aux dépens des autres. Enfin, il faut qu'elles ne puissent pas être réalisées par l'initiative individuelle ou par des sociétés particulières; car dans ce cas la société civile (c'est un fait d'expérience constante) produirait à plus de frais, et par conséquent n'économiserait pas l'argent du pays; au contraire elle le dépenserait inutilement, par la raison bien simple que ses agents n'ont pas le stimulant de l'intérêt propre.

Telles sont, Messieurs, les principales fonctions de la société civile. Il serait intéressant d'étudier après cela l'organisation de cette société, les bases et le mécanisme de ses principaux services. Mais cette étude nous jetterait dans des détails infinis; il faudrait ici tenir compte d'une foule d'éléments divers, des temps, des lieux, des circonstances, en un mot cette étude appartient autant et même plus à la science de la politique qu'à la science du Droit; elle s'occupe plus de l'utilité bien entendue que du Droit, qu'elle présuppose seulement. Elle se rattache donc moins directement au sujet actuel de ces leçons. Je ne désespère pas d'en faire quelque jour l'objet d'un travail

spécial, et de suivre au milieu de toutes les considérations utilitaires qu'il faudra faire intervenir la déduction des principes posés dans ce cours de philosophie du Droit.

Ce que je vous ai dit suffira pour vivifier vos études de Droit positif; vous connaissez les éléments qui entrent dans sa formation : le Droit rationnel, que nous avons vu dans ses détails, et le règlement de la modalité des droits par la société civile. Nous n'avons fait qu'indiquer ce dernier élément, parce qu'il est infiniment variable avec le temps, les mœurs, les législations; mais à propos de chaque institution particulière, il vous sera facile avec le secours de vos maîtres de saisir dans l'histoire et dans des considérations pratiques les divers motifs qui ont déterminé le législateur, et fait adopter pour cette institution telle ou telle forme particulière, telle ou telle règle que les considérations de philosophie pure n'auraient pas inspirée à elles seules ou qu'elles n'auraient pas aussi étroitement précisée.

Je ne veux pas vous quitter, Messieurs, sans vous remercier de l'assiduité et de la sympathique attention avec lesquelles vous avez écouté ma parole. Vos applaudissements ont été un encouragement précieux pour moi au début de ma carrière. J'aime à y voir aussi un gage fécond pour l'avenir de cette jeune science de la philosophie du Droit à laquelle j'ai consacré ma vie. J'espère que ces leçons vous auront été profitables, qu'elles vous auront habitués à re-

garder le Droit par ses côtés élevés; qu'au milieu des détails et des questions spéciales nécessaires pour aller au fond des choses, vous ne quitterez jamais des yeux les hautes pensées morales, les grandes vues historiques et économiques qui ont inspiré chaque institution. C'est le seul moyen de faire de la science du Droit un tout ordonné, complet et rationnel.

Je désire aussi que nos études vous soient utiles dans la pratique de la vie où vous entrez tous en ce moment; que vous en reteniez au moins cette grande leçon, trop oubliée de nos jours, que tous les préceptes du Droit ne sont pas dans les législations positives, ni à plus forte raison tous les préceptes de la morale; et qu'on n'est pas en règle avec sa conscience, parce qu'on est en paix avec le Code pénal. Vous comprendrez surtout qu'il faut réunir dans la pratique ce que nous avons dû séparer pour la facilité de l'étude, le Droit et la Morale; je vous l'ai montré, le Droit n'est sacré que comme moyen d'accomplir le devoir; et, si nos droits sur nos biens sont inviolables, c'est pour que nous puissions avoir le mérite de les employer librement dans l'intérêt de nos frères. Vous vous élèverez par là à cette synthèse puissante du Droit et de Morale, incarnée, pour ainsi dire, dans la grande société humaine, à laquelle Dieu appelle tous les hommes, et où chacun collabore au bien de tous et tous au bien de chacun. Vous retiendrez que le Droit est seulement un moyen; que la grande collaboration, voulue par la morale, est la

fin dernière de l'humanité. Et du haut de ce sommet suprême de toutes choses, inaccessible aux efforts de la raison vulgaire, vous contemplerez d'un seul coup d'œil et vous mettrez à leur véritable place les faits de l'histoire, les données de la science économique, les aspirations des philanthropes, et les détails innombrables des législations positives.



FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE

Pages.

1re LEÇON. 1
INTRODUCTION. . . . . *Ibid.*
2e LEÇON. 28
PREMIÈRE PARTIE. — Théorie générale. 35
Chapitre Ier. — De la loi. . . . . *Ibid.*
3e LEÇON. 55
Chapitre II. — Distinction du droit et de la morale. . . . *Ibid.*
Chapitre III. — Principe du droit. 68
4e LEÇON. 83
Examen des principaux systèmes sur le principe du droit. 88
5e LEÇON. 115
Chapitre IV. — Principe de la dérivation des droits. . . . 130
6e LEÇON. 149
DEUXIÈME PARTIE. — Droit individuel. . . . . *Ibid.*
TITRE Ier. — Enumération des droits et modes d'acquisition originaires. 152
Chapitre Ier. — Droits purement internes. 153
§ 1er. Droits innés de l'homme. 154
§ 2. Droits développés ou acquis. 163
I. — Développement de la liberté. . . . . *Ibid.*
7e LEÇON. 175
II. — Développement purement interne de la propriété. . . . . *Ibid.*

8e LEÇON. 204
Chapitre II. — Droits de l'homme hors de lui. . . . . *Ibid.*
Section 1re. — Droits acquis sur les personnes. . . . . *Ibid.*
§ 1er. Premier titre : la génération. 205
I. — Droit d'autorité. 210
II. — Droit aux services de l'enfant. 218
§ 2. Second titre : l'occupation. 220
9e LEÇON. 231
Section 2. — Droits acquis sur les choses. . . . . *Ibid.*
§ 1er. Démonstration du droit de propriété externe. . 232
I. — Démonstration par nos principes. 233
10e LEÇON. 257
II. — Examen des autres systèmes sur la justification de la propriété. . . . . *Ibid.*
§ 2. De l'occupation, titre originaire et fondamental de la propriété. 270
§ 3. Analyse du droit de propriété. 278
11e LEÇON. 286
TITRE II. — Transmission des droits. . . . . *Ibid.*
Chapitre Ier. — Des obligations. 287
Chapitre II. — Transmission des droits. 297
Section 1re. — Occupation après abandon volontaire. . 299
Section 2. — La prescription. 301
§ 1er. Prescription de mauvaise foi. 302
§ 2. Prescription de bonne foi. 306
12e LEÇON. 310
Section 3. — Les contrats. 311
§ 1er. Contrats translatifs de propriété. 313
§ 2. Contrats productifs d'obligations. 315
§ 3. Règles communes aux deux espèces de contrats. 321
Section 4. — Le testament. 327
13e LEÇON. 337
TITRE II. — Altération des droits. . . . . *Ibid.*
Chapitre Ier. — Altération des droits sans fait coupable. . 339
Chapitre II. — Lésion des droits. 343
Section 1re. — Inviolabilité des droits. 344
Section 2. — Sanctions extérieures de l'inviolabilité. . . 350
§ 1er. Droit de légitime défense. . . . . *Ibid.*
§ 2. Droit à la réparation du dommage. 359
14e LEÇON. 363
TROISIÈME PARTIE. — Droit social. . . . . *Ibid.*
TITRE Ier. — De la société en général. 366

TITRE II. — De la famille. 380
Chapitre Ier. — Société conjugale ou mariage. 381
§ 1er. Fin spéciale du mariage. 382
§ 2. Etablissement de la société conjugale. 386
§ 3. Organisation de la société conjugale. 387
15e LEÇON. 395
Chapitre II. — De la société paternelle ou de la famille proprement dite. . . . . *Ibid.*
Section 1re. — But de la société paternelle. 398
Section 2. — Formation de la société paternelle. 400
Section 3. — Organisation de la famille. 402
§ 1er. Rapports personnels. 404
I. — Etendue des pouvoirs du père. . . . . *Ibid.*
II. — Devoirs du père dans son gouvernement. . . 405
III. — Droits du père. 407
§ 2. Rapports réels. 416
I. — Rapports réels dans la famille proprement dite. *Ibid.*
II. — Rapports réels dans la famille *lato sensu*. — Successions *ab intestat*. 421
16e LEÇON. 428
TITRE III. — De la société civile. . . . . *Ibid.*
Chapitre Ier. — Délimitation plus précise du but et des moyens de la société civile. 432
Chapitre II. — Origine de la société civile. 443
Chapitre III. — Principales fonctions de la société civile. 451

BIBLIOTECA CENTRAL IMPR.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

1re LECON
INTRODUCTION
2e LECON
PREMIERE PARTIE. - Théorie générale
Chapitre Ier. - De la loi
3e LECON
Chapitre II. - Distinction du droit et de la morale
Chapitre III. - Principe du droit
4e LECON
Examen des principaux systèmes sur le principe du droit
5e LECON
Chapitre IV. - Principe de la dérivation des droits
6e LECON
DEUXIEME PARTIE. - Droit individuel
TITRE Ier. - Enumération des droits et modes d'acquisition originaires
Chapitre Ier. - Droits purement internes
§ 1er. Droits innés de l'homme
§ 2. Droits développés ou acquis
I. - Développement de la liberté
7e LECON
II. - Développement purement interne de la propriété
8e LECON
Chapitre II. - Droits de l'homme hors de lui
Section 1re. - Droits acquis sur les personnes
§ 1er. Premier titre: la génération
I. - Droit d'autorité
II. - Droit aux services de l'enfant
§ 2 [...] Second titre: l'occupation
9e LECON
Section 2. - Droits acquis sur les choses
§ 1er. Démonstration du droit de propriété externe
I. - Démonstration par nos principes
10e LECON
II. - Examen des autres systèmes sur la justification de la propriété
§ 2. De l'occupation, titre originaire et fondamental de la propriété
§ 3. Analyse du droit de propriété
11e LECON
TITRE II. - Transmission des droits
Chapitre Ier. - Des obligations
Chapitre II. - Transmission des droits
Section 1re. - Occupation après abandon volontaire
Section 2. - La prescription
§ 1er. Prescription de mauvaise foi
§ 2. Prescription de bonne foi
12e LECON
Section 3. - Les contrats
§ 1er. Contrats translatifs de propriété
§ 2. Contrats productifs d'obligations
§ 3. Règles communes aux deux espèces de contrats
Section 4. - Le testament
13e LECON
TITRE II. - Altération des droits
Chapitre Ier. - Altération des droits sans fait coupable
Chapitre II. - Lésion des droits
Section 1re. - Inviolabilité des droits
Section 2. - Sanctions extérieures de l'inviolabilité
§ 1er. Droit de légitime défense
§ 2. Droit à la réparation du dommage
14e LECON
TROISIEME PARTIE. - Droit social
TITRE Ier. - De la société en général
TITRE II. - De la famille
Chapitre Ier. - Société conjugale ou mariage
§ 1er. Fin spéciale du mariage
§ 2. Etablissement de la société conjugale
§ 3. Organisation de la société conjugale
15e LECON
Chapitre II. - De la société paternelle ou de la famille proprement dite
Section 1re. - But de la société paternelle
Section 2. - Formation de la société paternelle
Section 3. - Organisation de la famille
§ 1er. Rapports personnels
I. - Etendue des pouvoirs du père
II. - Devoirs du père dans son gouvernement
III. - Droits du père
§ 2. Rapports réels
I. - Rapports réels dans la famille proprement dite
II. - Rapports réels dans la famille lato sensu. - Successions ab intestat
16e LECON
TITRE III. - De la société civile
Chapitre Ier. - Délimitation plus précise du but et des moyens de la société civile
Chapitre II. - Origine de la société civile
Chapitre III. - Principales fonctions de la société civile
FIN DE LA TABLE DES MATIERES.