

UNIVERSITÉ DE LIÈGE – FACULTÉ DE DROIT, DE SCIENCE POLITIQUE ET DE CRIMINOLOGIE

CENTRE DE DROIT PUBLIC

Droit constitutionnel

-

Dossier de documentation

2025-2026

Christian BEHRENDT

Professeur ordinaire

Droit constitutionnel

Table des matières du *Dossier de documentation*

Institutions et fédéralisme belges

Els WITTE, « La Construction de la Belgique, 1828-1847 », in Michel DUMOULIN *et al.*, *Nouvelle Histoire de Belgique*, Volume 1 : 1830-1905, Bruxelles, Éditions Complexe, 2005, pp. 67-80. -- 4

Roger LALLEMAND, « La conscience royale et la représentation de la nation. Réflexions à propos d'une crise », *Journal des Tribunaux*, 1990, pp. 445- 469 ----- 12

Droits fondamentaux et libertés publiques

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789. ----- 17

Lucien FRANÇOIS, « La forme des Droits de l'Homme », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 1990, pp. 45-49. ----- 19

Karl MARX, *Le Capital*, Livre 1^{er}, extraits du Chapitre 4 (traduction française de la 4^e édition allemande parue en 1890 [1^{ère} éd. 1867], réédition : Paris, PUF, 2006), pp. 165-195. ----- 24

Karl MARX et Friedrich ENGELS, <i>Manifeste du Parti communiste</i> , chapitres 2 (extraits) et 4 (traduction française), réédition : Paris, Librairie générale française, 1973. -----	38
LEON XIII, Lettre encyclique <i>Rerum novarum</i> sur la condition des ouvriers, 15 mai 1891. -----	50
Discours prononcé le 16 juillet 1995 par Jacques CHIRAC, président de la République française, lors de la cérémonie commémorant la rafle du Vel d'Hiv des 16 et 17 juillet 1942. -----	71
Liège (12 ^{ème} chambre civile), 4 novembre 2014, <i>Journal des Tribunaux</i> , 2015, pp. 42-43, avec note de Sébastien VAN DROOGHENBROECK. -----	73
John Stuart MILL, <i>De la liberté</i> [1859], traduction française (extraits), Paris, Gallimard, 1990. -----	75

Le droit constitutionnel de la Principauté de Liège

Christian BEHRENDT & Sofia VANDENBOSCH, « Le droit constitutionnel de la Principauté de Liège », <i>Revue belge de droit constitutionnel</i> , 2015, pp. 265-287. -----	128
---	-----

Els Witte

La Construction de la Belgique 1828-1847

Traduit du néerlandais par Anne-Laure Vignaux

« Questions à l'Histoire »



L'EUROPE RECONNAÎT LA BELGIQUE

Indéniablement, le changement de pouvoir mis en œuvre par les révolutionnaires belges en octobre 1830 jette de manière convaincante les bases politiques d'un État belge autonome et montre clairement que ce que les belgicistes ont en tête est bien l'indépendance. Pourtant, le changement de pouvoir opéré à partir d'octobre 1830 n'a rien de décisif en soi. Le Royaume-Uni des Pays-Bas étant une construction européenne, ce sont les puissances européennes qui doivent décider de toute modification de son statut. À partir du 4 novembre 1830, l'Europe négocie à Londres l'avenir de la Belgique. Ces négociations ne seront bouclées qu'au bout de neuf ans, mais la phase décisive, elle, se déroulera pendant les premières semaines de novembre.

LA QUESTION BELGE À L'ORDRE DU JOUR DE LA CONFÉRENCE DE LONDRES

En tant qu'éléments du consensus établi entre les membres de l'alliance napoléonienne en 1814, le Royaume-Uni des Pays-Bas et le grand-duché de Luxembourg étaient principalement destinés à garantir la paix et la sécurité sur le continent. L'Angleterre avait particulièrement insisté pour obtenir cette construction qui la protégerait contre la France. Conformément au traité de Vienne, Guillaume I^{er} s'adresse donc à ses alliés lorsqu'à la mi-septembre 1830, la situation évolue dans le sens d'une séparation administrative. De même, après les journées de Septembre, le ministre néerlandais des Affaires étrangères demande un soutien militaire aux signataires du traité.

Pour les puissances, il n'y a que deux possibilités : soit ils règlent la question *manu militari* et rétablissent la situation de 1814, soit ils la négocient en commun. Le fait que les États généraux se soient prononcés en faveur d'une séparation administrative et que les révolutionnaires

belges aient très clairement fait part de leur souhait d'indépendance fait pencher les alliés vers une solution négociée. La France est la première à les influencer dans ce sens. En effet, elle ne rêve que d'affaiblir son puissant voisin. Le nouveau régime français veut en outre montrer aux puissances qu'il entend à nouveau jouer un rôle sur la scène européenne. Il menace même d'intervenir en Belgique si les alliés ne décident pas d'attendre qu'un consensus soit trouvé pour agir. La menace atteint son but et les autres pays se rallient à cet avis. Ils puisent d'ailleurs dans la conduite de Guillaume un argument tout trouvé. Ne doit-il pas être tenu pour responsable de ce qui se passe en Belgique ? N'a-t-il pas réagi au soulèvement de manière trop équivoque ? De plus, personne ne veut vraiment la guerre. Le problème belge comporte un danger en soi. En effet, il n'est pas un cas isolé. Il y a d'abord eu le soulèvement parisien de 1830. Des débuts de révolte ont eu lieu dans certains États allemands, tandis que la Suisse et, surtout l'Italie, connaissent également des troubles. Si l'on n'y prend pas garde, la question belge pourrait déclencher une guerre internationale. Or, personne ne veut entendre parler d'une répétition de la grande Révolution française, qui se répandrait à nouveau dans l'Europe entière. La paix et l'équilibre gagnés à Vienne doivent être sauvegardés coûte que coûte. Le mieux est donc de donner à une Belgique modérée une place dans le système européen.

L'acceptation de ce principe fait qu'à Londres, on négocie dans un cadre restreint. Les intérêts des négociateurs sont, comme dans toute négociation du reste, à la base des pourparlers et ce sont les rapports de force internes qui détermineront leur issue, tandis que peu de place sera réservée aux acteurs individuels. Aucun État n'est en mesure d'imposer sa volonté aux autres. Aucun ne peut non plus se permettre de rechercher l'isolement diplomatique. Londres accueille donc une conférence de paix, dans laquelle chaque État agit en faveur de l'équilibre européen. L'avenir de la Belgique doit concorder avec les dispositions de Vienne. Ce ne sont ni les Pays-Bas ni la Belgique qui décident de ces dispositions, mais la conférence de Londres.

Qu'en est-il réellement des rapports de force entre participants ? Considérons d'abord les deux principaux impliqués. Pour Guillaume I^{er}, les enjeux sont importants. La Conférence risque de sonner définitivement le glas de son rôle de grande puissance. L'honneur du Nord vis-à-vis du Sud et vis-à-vis de l'Europe doit être rétabli. Récupérer la Belgique sous sa souveraineté est donc son but principal. Il compte pour cela sur une entente spéciale avec l'Angleterre — le Royaume-Uni des Pays-Bas n'a-t-il pas été fondé pour servir les intérêts de cette dernière ? —, sur la peur des puissances face à la France et sur le soutien des

signataires de Vienne, en particulier de la Prusse et de la Russie, auxquelles il est lié par d'étroits liens familiaux. Guillaume se place donc en position d'attente, s'en tient à des points de vue théoriques, réagit aux propositions par des exposés bien structurés et se livre ensuite à des manœuvres de ralentissement. Cette attitude peu coopérante irrite les négociateurs de Londres et entraîne le développement d'un climat d'hostilité à son égard. Au bout d'un temps, l'Angleterre et la France le laissent même de côté. Vu les dimensions internationales prises par le conflit, le roi Guillaume ne peut plus guère exercer qu'une influence indirecte. En tant qu'ambassadeur néerlandais à Londres, Falck est son négociateur, mais il ne dispose pas du droit de vote. La situation critique de ce dernier amène Guillaume à envoyer van Zuylen à la conférence, comme chien de garde et figure clé. Suite au conflit avec son père concernant Anvers, le prince d'Orange réside lui aussi à Londres, où il continue en coulisse et contre l'avis du roi à négocier sa candidature comme chef de l'État belge. À la fin octobre 1830, le Nord ne représente plus non plus grand-chose sur le plan militaire. L'armée néerlandaise n'est plus présente qu'à Anvers et à Maastricht. En revanche, la fermeture de l'Escaut, qui supprime tout accès d'Anvers à la mer, constitue un précieux levier que Guillaume peut utiliser pour forcer des concessions.

Au sein du Comité central belge, personne n'ignore que l'indépendance dépend entièrement du bon vouloir des puissances européennes et que l'on ne peut se permettre aucune erreur sur le plan diplomatique. Comparée aux autres puissances, la Belgique est en effet un partenaire particulièrement faible. Elle ne peut proclamer l'indépendance unilatéralement ; l'Europe doit la reconnaître et elle doit payer le prix que fixera la Conférence. La Belgique ne peut devenir un État-nation que sous certaines conditions. Inspirer la confiance et adopter un profil bas : voilà la stratégie que le Comité compte adopter. On notera d'ailleurs que les républicains radicaux restent à l'écart sur le plan diplomatique et que l'on choisit pour défendre les intérêts belges à Londres le membre le plus pragmatique et modéré du Comité, à savoir Sylvain Van de Weyer. Dès que la conférence envoie quelques délégués à Bruxelles, au début de novembre, les membres du Comité interprètent cela comme le signe qu'ils peuvent eux aussi avoir un représentant à Londres. La stratégie s'avère fructueuse et à Londres, Van de Weyer, coaché par Talleyrand, ne tarde pas à se comporter en diplomate expérimenté. On lui fait très clairement comprendre jusqu'où il peut aller. Les partisans d'un lien très étroit avec la France — groupe dont Gendebien est le leader à Bruxelles — comprennent immédiatement qu'il ne peut en être question. Van de Weyer mise donc tout sur la formule de l'indépendance. Il sait que la

Belgique ne doit pas non plus songer à instaurer une république progressiste, mais plutôt adopter des structures politiques modérées. Les frontières peuvent être discutées. Dans ce domaine, Van de Weyer place la barre haut : il réclame le Limbourg y compris Maastricht, le Luxembourg, ainsi qu'une partie de la Flandre zélandaise afin de pouvoir disposer de la rive septentrionale de l'Escaut. Dans la mesure où Van de Weyer est autorisé à décider seul, sans demander l'avis de Bruxelles, il occupe une position assez confortable. Il gagne rapidement en expérience et constitue des réseaux utiles. Il dirige bien entendu le Comité diplomatique fondé à Bruxelles. De Celles et Lehon, qui s'étaient rangés aux côtés du prince d'Orange à Anvers mais qui ont ensuite opté pour Bruxelles, le soutiennent efficacement dans ses activités diplomatiques. Lebeau fera de même en tant que ministre des Affaires étrangères. En résumé, le nouveau régime tente de compenser le manque de poids de Bruxelles par une position intelligente, habile et, surtout, souple.

La France et l'Angleterre constituent à Londres les deux acteurs principaux qui mettront en œuvre l'indépendance belge. Nous avons déjà vu pourquoi la France souhaitait le démantèlement du Royaume-Uni des Pays-Bas. Le nouveau régime constitutionnel français de Louis-Philippe n'est cependant pas encore très assuré sur ses bases. Il doit encore s'affirmer sur le plan international et choisit, dans le cas de la Belgique, de se montrer protecteur. Un retour à la situation de 1814 est exclu, mais une opération militaire est moins envisageable encore. En insistant auprès des puissances pour qu'elles négocient le cas de la Belgique, la France fait voir à l'Europe, en particulier à l'Angleterre, qu'elle est un allié fiable, qui souhaite s'en tenir aux dispositions de Vienne. Pour la même raison, le roi de France refuse la proposition de Gendebien qui, immédiatement après les journées de Septembre, a souhaité faire appel au fils du roi, le duc de Nemours. La France a toutefois une armée à sa disposition, ce qui pèse bien entendu dans les négociations. L'envoi à Londres de Talleyrand, l'« éminence grise » de la diplomatie européenne, que chacun respecte, permet aussi à la France de jouer un rôle important dans la promotion de l'indépendance belge.

Et pourtant, c'est finalement l'Angleterre qui décidera du sort de la Belgique. Sa position de force s'explique par son statut d'empire et le fait que le Royaume-Uni des Pays-Bas se trouve dans sa sphère d'influence. L'Angleterre préférerait, il est vrai, voir survivre celui-ci, mais pour éviter que la France n'annexe la Belgique et qu'un nouvel État fort ne se dresse face à elle, Wellington opte pour la stratégie de la paix. Il voit en la Belgique une région susceptible de s'opposer à l'expansion de la France. Il veut en outre s'allier à la France et collaborer avec elle. En

novembre 1830, le climat politique n'est guère stable en Angleterre. Les Tories font face à de nombreux opposants. La lutte pour la réforme électorale libérale n'est certainement pas le cadre idéal pour envoyer en Europe des troupes destinées, précisément, à mâter une révolution libérale. À la mi-novembre, les ministres Wellington et Aberdeen sont remplacés par Palmerston et Grey. Eux aussi s'en tiennent à des négociations de paix et à une collaboration avec la France. Fin novembre, une entente anglo-française est conclue. Elle formera la base de la proposition à laquelle adhéreront les autres puissances : pas d'intervention militaire, l'indépendance pour la Belgique.

Les raisons pour lesquelles le bloc des alliés conservateurs (Russie, Prusse et Autriche) se rallie à l'accord anglo-français demandent quelques éclaircissements. Au départ, la Russie et la Prusse sont plutôt, par principe, partisans d'une intervention. Le tsar réagit donc positivement à la demande de Guillaume au début d'octobre. Il est prêt à se battre pour le maintien du Royaume-Uni des Pays-Bas. Sa fille ayant épousé le prince d'Orange, le maintien de la Belgique lui importe aussi pour des raisons familiales. Entre la Russie et les Pays-Bas, il existe aussi depuis 1814 un accord selon lequel les Hollandais remboursent les Russes pour les avoir libérés de l'occupation française. En cas de divorce entre ces deux pays, la Russie subira un préjudice financier. Le roi de Prusse, Frédéric-Guillaume III, est quant à lui le beau-frère du roi Guillaume I^{er}. Lui aussi est prêt à intervenir. Pourtant, les deux pays se rallieront, un peu plus tard, au point de vue commun. Pour le tsar, c'est la lutte pour la libération polonaise qui constitue la raison principale de ce revirement. Depuis novembre, cette lutte est devenue prioritaire à ses yeux et tous les règlements de l'armée russe sont nécessaires à cet endroit. Dès octobre, la France parvient à mettre la Prusse sous pression pour qu'elle n'intervienne pas. Si la Prusse intervient, elle considérera cela comme un acte de guerre, menace-t-elle. Frédéric-Guillaume III ne veut en aucun cas d'une guerre avec la France, d'autant que l'atmosphère insurrectionnelle qui règne en Rhénanie le dissuade d'intervenir militairement ailleurs. Par conséquent, il souscrit lui aussi au pacte commun. L'Autriche n'est pas davantage disposée à se lancer dans une guerre. Les troupes autrichiennes ont déjà fort à faire en Italie, où des révoltes éclatent pendant cette même période. Pour Metternich, l'essentiel est de sauver la Belgique des mains des Français. Guillaume reçoit donc de l'Autriche un soutien moral, mais pas d'aide militaire. Metternich estime d'ailleurs qu'il n'a pas à jouer un rôle de premier plan dans cette affaire. Lui aussi s'oriente donc vers la proposition anglaise. C'est, en résumé, une constellation d'éléments qui explique que Guillaume ne pourra pas non plus compter sur ses alliés conservateurs.

C'est donc avec l'accord des puissances que débute, le 4 novembre, la conférence de Londres, qui se place au-dessus des parties et assume un rôle d'arbitre. À cette époque, les négociations diplomatiques sont l'affaire du pouvoir exécutif, des ministres des Affaires étrangères, des ambassadeurs et des chefs d'État. Le Parlement et l'opinion publique n'exercent guère d'influence directe. Comme les distances entre capitales sont grandes, celui qui est sur place a pratiquement tout à dire. Les correspondances avec le pays d'origine ralentissent les négociations. À Londres, le pouvoir de décision repose donc entre les mains d'un très petit groupe : Wellington, Palmerston et Talleyrand forment en fait le noyau des négociateurs. La plupart des diplomates présents à la table de négociations se connaissent bien. Ils ont pris part au congrès de Vienne et à la Sainte-Alliance. Une certaine pensée européenne, qui s'était déjà imposée à Vienne, reste présente à Londres. On ne peut pas réellement parler d'une méthode bien structurée. Les solutions sont formulées à mesure que les problèmes se posent. De nombreuses conversations informelles dans la campagne anglaise ont précédé les pourparlers officiels. C'est pendant ces rencontres qu'ont lieu des conversations officielles avec des personnages de seconde zone. Les techniciens qui assistent les négociateurs pendant les pourparlers officiels aident surtout à la rédaction des protocoles. Nous l'avons compris, la conférence sera longue et peu prévisible. Quelles sont les grandes phases à distinguer dans cette interaction complexe entre les participants ? C'est ce que nous souhaitons voir à présent.

DE L'ARMISTICE À L'ACCEPTATION DU TRAITÉ DES XXIV ARTICLES PAR LA BELGIQUE

Pendant qu'on négocie, on ne fait pas la guerre. Les premières étapes de la conférence sont donc synonymes de trêve. Les deux parties impliquées acceptent le principe de celle-ci, le 10 novembre. Le roi Guillaume y voit un moyen de retrouver une partie du territoire perdu. En ce qui concerne la ligne de démarcation, la conférence décide que Guillaume conserve le territoire qu'il possédait avant 1814, y compris Maastricht. Le Luxembourg est tenu en dehors des discussions car il tombe sous la souveraineté de Guillaume et de la Confédération germanique. Le roi doit lever le blocus d'Anvers. L'application concrète de la trêve ne se déroule pas sans mal, mais, pour la Belgique, cette première étape est

d'une importance fondamentale. En effet, la conférence accepte de négocier sur les frontières, ce qui signifie que l'on va tracer les frontières du nouvel État. Implicitement, la Belgique est donc reconnue dès le début de novembre 1830. Le roi Guillaume, en revanche, sent bien vite qu'à Londres, il ne recevra guère de soutien. Il lève effectivement le blocus, mais cherche d'autres moyens d'empêcher que les navires pénètrent sur l'Escaut et le privent d'un moyen de pression. De son côté, la Belgique accepte les exigences territoriales connues, mais continue à miser en particulier sur le Limbourg et le Luxembourg.

Fin novembre, l'entente anglo-française est établie, ainsi que la reconnaissance officielle de la séparation entre Nord et Sud et de l'indépendance de la Belgique. On peut désormais entamer les pourparlers à propos des frontières, du choix d'un monarque et d'autres dispositions qui doivent être fixées dans l'intérêt de l'équilibre européen. Le 20 janvier 1831, les négociations débouchent sur un texte intitulé *Les Bases de séparation*.

En ce qui concerne le choix du monarque, les négociateurs de Londres estiment d'entrée de jeu que la solution la plus élégante serait de réserver le trône au prince d'Orange. La reconnaissance de l'indépendance se fait donc dans l'hypothèse où le trône restera aux mains de la dynastie d'Orange. L'Angleterre est au début la plus fervente partisane de cette solution. Ainsi, Aberdeen souhaite même coupler ni plus ni moins la trêve avec la candidature du prince d'Orange. Talleyrand, toutefois, s'y oppose. À la mi-novembre, Palmerston propose un autre compromis : le Luxembourg ira à la Belgique et le prince montera sur le trône. Mais une nouvelle fois, la France fait obstacle. En Belgique, les chances du prince sont d'ailleurs devenues très minces. Le bombardement d'Anvers a jeté un sérieux froid dans les relations et les radicaux, en particulier, y sont catégoriquement opposés. Pendant la dernière semaine de novembre, le point est aussi à l'agenda du Congrès national, qui siège depuis le début du mois de novembre. Les délégués britanniques font clairement savoir au Comité central qu'il ne serait pas intelligent d'exclure le prince d'Orange. Les radicaux, qui ne sont pas seuls dans cette position, voient là une ingérence de l'Europe dans les affaires internes de la Belgique. Ils ne s'en démentent que plus vivement pour obtenir l'exclusion. Pendant les pourparlers et le vote, la lutte est serrée. Les attaques des adversaires sont haineuses et destructrices. Les membres du congrès sont soumis à une forte pression. On ne peut pas voter en secret ; chacun doit donc exprimer ouvertement son rejet. Une série de voix modérées se font entendre, mais elles sont couvertes par les opposants, qui donnent le ton et s'arrangent pour qu'une majorité les suive. Selon les orangistes, il règne une atmosphère de terreur et les débats sont dominés par des

sentiments de vengeance. Le fait que Londres ait tenté de contrer les Belges ne fait que renforcer leur détermination.

Début février, on procède à un nouveau vote sur le choix du monarque. Les pro-français l'emportent et le duc de Nemours est accepté comme candidat. Mais cette décision exaspère l'Angleterre, compromet les relations franco-britanniques, bute sur la résistance des autres puissances et affaiblit la position belge. C'est dans ce contexte que Palmerston présente à nouveau la candidature du prince d'Orange. Guillaume fait savoir qu'il n'entend (toujours pas) renoncer à sa souveraineté et n'accepte pas son fils comme monarque. Après cela, l'Angleterre considère la cause du prince comme définitivement perdue. On doute que Palmerston croie encore dans les chances du prince. Peut-être cette étape n'était-elle d'ailleurs qu'un subterfuge tactique pour promouvoir son deuxième candidat, le prince de Saxe-Cobourg, avec plus de poids. Comme nous le verrons, la manœuvre finira par aboutir.

Si la question du roi perturbe fortement les négociations, les pourparlers concernant les autres dispositions se déroulent plus facilement. Le 20 janvier, un protocole établit que la Belgique sera constituée de régions n'ayant pas appartenu au Nord en 1790. Le Luxembourg reste dans les mains de Guillaume I^{er}. L'obligation de neutralité, pour la Belgique, apparaît indispensable aux puissances. Cette neutralité doit en effet garantir l'équilibre européen du moment. La libre navigation des fleuves figure aussi dans les *Bases de séparation*. La conférence se penche également sur la dette et stipule que la Belgique devra en assumer plus de la moitié. À la mi-février, Guillaume I^{er} décide d'accepter ces conditions. La Belgique, par contre, ne peut les approuver. Elle n'a pas obtenu le Luxembourg et le Limbourg, et la part de la dette qu'elle doit assumer est plus grande que sa contribution réelle.

La Belgique, qui en est à présent revenue à la case départ, est consciente que la question du roi envenime les négociations et affaiblit sa position. Après l'échec de la candidature du duc de Nemours, le Congrès national a bien désigné un régent, mais les mois qui suivent sont périlleux pour l'histoire du jeune État. Pour mettre fin à la confusion et à l'anarchie (sur lesquelles nous reviendrons dans un chapitre suivant), le ministre des Affaires étrangères, Lebeau, décide d'accorder la priorité à un compromis avec Londres concernant la monarchie.

Léopold de Saxe-Cobourg est, à bien des égards, une figure acceptable pour la conférence de Londres. Ce prince allemand est bien considéré par les Anglais. Il est le veuf de la princesse Charlotte et, donc, membre par alliance de la famille royale. Il connaît bien le modèle politique anglais, mais aussi la pensée politique conservatrice européenne.

En Angleterre, il a pu observer le processus d'industrialisation, dont il est partisan. Il est aussi une figure connue de la *high society* britannique. Dès la mi-décembre, Palmerston lance l'idée de soutenir la candidature de Léopold. Talleyrand ne refuse pas immédiatement. Il considère à raison ce dernier comme un « agent » anglais, mais sait aussi qu'après l'échec relatif au duc de Nemours, seul Léopold a encore une chance à Londres. Lebeau et la délégation belge comprennent et se rallient à la proposition anglaise.

Toutefois, un obstacle se dresse aussitôt : Léopold fait dépendre en effet son acceptation de celle, par la Belgique, des *Bases de séparation*. La question des frontières doit être réglée avant qu'il ne monte sur le trône. Il juge la situation trop dangereuse dans la mesure où elle peut déboucher sur un conflit armé. De leur côté, les Belges veulent Léopold, mais uniquement s'il se rallie à leurs exigences territoriales. Pas question, pour eux, de renoncer au Luxembourg et au Limbourg. Malgré la volonté de l'Angleterre de faire évoluer la question belge en faveur de Léopold et celles des puissances de sauvegarder la paix, il apparaît au bout de quelques semaines qu'aucun véritable progrès n'a été fait. Palmerston lève lui-même l'impasse et en fait payer le prix à Guillaume. Pour se concilier les Belges, il leur promet en effet qu'une fois Léopold fait roi, on pourra reparler du Luxembourg. La Belgique accepte la proposition et, le 4 juin 1831, choisit Léopold comme roi.

Les Belges sont désormais bien plus forts à Londres puisqu'ils peuvent compter sur le soutien de Léopold pour défendre leurs intérêts. Ils adoptent donc un style diplomatique nettement plus agressif. Nothomb, qui est lui-même luxembourgeois, défend les projets luxembourgeois au sein de la délégation belge et accède, grâce à Léopold, à la *société* anglaise. Léopold assure notamment la communication entre la délégation et le cabinet anglais. Les *Bases* sont modifiées. Le Luxembourg fera en effet l'objet de négociations séparées entre la Belgique et les Pays-Bas. Lebeau peut plus facilement faire pencher le Congrès de son côté. Dans son interprétation des *Bases*, il laisse entendre que les exigences de la Belgique seront acceptées. La situation de la Belgique s'améliore également sur la question de la dette : les dettes qui existaient déjà en 1815 iront au pays d'origine, tandis que les plus récentes seront partagées plus équitablement. Le 9 juillet, le Congrès accepte les nouvelles *Bases de séparation* et, le 21 juillet, Léopold prête serment comme roi des Belges. Une étape tout à fait fondamentale du processus de naissance de la nation belge vient d'être franchie.

Le fait que Guillaume I^{er} se sente la victime de la volonté de paix, ait perdu confiance en la conférence et, plus encore, se sente trahi, n'a

rien de surprenant. La trahison de l'Angleterre lui est particulièrement pénible. Puisqu'il ne lui sert manifestement plus à rien de négocier, il décide de se préparer à la guerre. La nouvelle de l'attribution à la Belgique du Limbourg (y compris Maastricht) et du Luxembourg est très mal accueillie dans le Nord. Les Pays-Bas rejettent d'ailleurs les nouvelles *Bases de séparation*. Une vague de patriotisme envahit le Nord. Une semaine après que Léopold a été solennellement intronisé, l'armée néerlandaise attaque la Belgique. La campagne des Dix Jours, mauvaise surprise réservée par le Nord au Sud en août 1831, est placée sous le signe de la rhétorique nationaliste et de la démonstration de force. Conscient que l'armée faible et indisciplinée de la Belgique n'est pas prête à soutenir une guerre contre les Pays-Bas, Léopold demande immédiatement l'intervention de la France et de l'Angleterre. Lehon part chercher de l'aide à Paris et Van de Weyer à Londres. Le cessez-le-feu a en effet été rompu unilatéralement par Guillaume I^{er}. L'invasion de la Belgique indispose les grandes puissances. La France envoie des troupes sans en informer la conférence. Palmerston, qui veut que les Français quittent la Belgique le plus tôt possible, soumet leur intervention à la juridiction de la conférence mais n'offre personnellement aucune aide. Pour ne pas irriter l'Angleterre, les Français se retirent et Guillaume fait de même. La Belgique est ensuite contrainte d'accepter un cessez-le-feu. Les Belges ont perdu 925 hommes, le Nord 661.

L'invasion et, surtout son dénouement, sert quoi qu'il en soit les intérêts des Pays-Bas. Par ailleurs, elle a mis certains faits en évidence. L'armée néerlandaise est apparue comme une armée forte. La question de la guerre ou de la paix est donc entre les mains de Guillaume. Les Belges en revanche ont besoin de l'aide des Français pour se défendre. En demandant de l'aide à la France, Léopold a montré la faiblesse de la Belgique. Bruxelles constate à présent qu'elle doit son indépendance à la France et non à l'Angleterre. Elle est donc redevable à ce premier pays. Psychologiquement, la campagne des Dix Jours a donc un été un sérieux coup pour la Belgique. Guillaume occupe une position bien plus forte qu'auparavant et reçoit par conséquent un meilleur accueil de la conférence. Les puissances élaborent alors le traité des XXIV Articles, qui ne pourra plus être remis en cause et devra être accepté par les deux parties. La Belgique est indépendante, mais elle restera à jamais un État neutre. Seule la moitié du Luxembourg (la partie située au nord d'Arlon) va à la Belgique, qui doit céder la partie du Limbourg situé à l'est de la Meuse. La répartition de la dette d'État n'est plus non plus si favorable à la Belgique. L'emploi des canaux communs est libre pour les deux pays, mais la navigation sur l'Escaut est soumise à un péage.

Guillaume, qui n'est pas satisfait des concessions obtenues et veut profiter de sa position renforcée pour obtenir un maximum d'avantages, refuse toutefois de signer le traité.

La situation intérieure de la Belgique n'est pas plus simple. Deux camps s'opposent désormais : les « verts » et les « mûrs ». Les plus durs veulent continuer à se battre pour le Limbourg et Luxembourg, tandis que les modérés plaident pour l'acceptation du traité. Les seconds ne sont que trop conscients de la position affaiblie dans laquelle se trouve la Belgique après la campagne des Dix Jours. Les débats houleux se succèdent. Tant Léopold que le gouvernement déploient toute l'éloquence possible pour tenter de se rallier le Parlement. Le 1^{er} novembre 1831, le traité des XXIV Articles est approuvé par la Chambre et, le 3 novembre, le Sénat lui emboîte le pas. Van de Weyer règle ensuite la question à Londres. Les choses se passent relativement vite. La France reçoit un cadeau au passage : deux forts qui avaient été construits contre elle seront démantelés. Le 15 novembre 1831, Van de Weyer signe le traité et, à la fin janvier 1832, toutes les puissances ont donné leur accord écrit. « We are under a diplomatic despotism for which no precedent exists », constate Guillaume avec amertume. Le roi continue à refuser, choisissant de rester sur le pied de guerre avec la Belgique et de maintenir le blocus de l'Escaut. Il ne se résigne pas à accepter l'indépendance belge, ni à reconnaître en Léopold le roi des Belges. En vain, il attend une attitude plus conciliante de la part des puissances, mais celles-ci ne veulent à aucun prix renoncer au fragile compromis qu'elles ont atteint.

En Belgique, la fureur des radicaux, favorables à la guerre, est lente à retomber. Pour canaliser leur indignation au sujet de ce qu'ils considèrent comme une défaite diplomatique, le gouvernement ordonne l'évacuation immédiate d'Anvers et des forts de l'Escaut encore occupés par le Nord. Lorsqu'il s'avère que Guillaume n'est pas disposé à négocier et que le gouvernement français connaît de sérieuses difficultés suite au manque de ménagement des sentiments pro-belges des Français, le gouvernement anglais choisit les risques d'un combat pour la citadelle d'Anvers plutôt que ceux d'un conflit européen. Le nettoyage a bien lieu, mais, pour le reste, la situation n'évolue guère. Guillaume continue à nier le traité ; les forts restent aux mains de l'armée néerlandaise, tandis que le Limbourg et le Luxembourg ressortissent dans leur totalité à la Belgique. La politique du gouvernement belge, axée sur les négociations et la paix, aboutit finalement, après de pénibles pourparlers entre France, Angleterre et Pays-Bas, à la convention de Zonhoven (21 mai 1833) qui constitue pour la Belgique un *statu quo* plutôt favorable tant

que les Pays-Bas ne signent pas le traité. Les hostilités ne reprendront pas et le blocus de l'Escaut est levé. L'opposition parlementaire belge comprend les avantages de ce *statu quo* et renonce à sa stratégie de guerre. Il faudra attendre 1838, date à laquelle Guillaume se décidera enfin à approuver le traité, pour qu'elle abandonne toute volonté de violence. Nous verrons plus loin quelle influence ce conflit a exercé sur la politique intérieure et extérieure de la Belgique.

Le développement de la question internationale a donc été un processus long et complexe, mais c'est la période comprise entre le 4 novembre 1830 et le 15 novembre 1831 qui a été décisive pour les révolutionnaires belges. À partir de là, les dés sont jetés. Les radicaux ont en grande partie eu gain de cause. La Belgique est désormais une nation indépendante, totalement émancipée par rapport à la dynastie d'Orange et reconnue comme telle par l'Europe entière. Malgré les compromis qu'ils ont été contraints d'accepter, les Belges sont parvenus à atteindre leur objectif principal. À chaque étape, ils ont appliqué, avec succès, une stratégie adaptée. Ils ont, il est vrai, bénéficié à la fois de l'esprit libéral du temps et d'importantes opportunités, mais ils sont parvenus à tirer de celles-ci le meilleur parti possible sur le plan diplomatique. Ils peuvent à présent exploiter pleinement la possibilité de s'affirmer en tant que nation. Sur le plan financier, cette évolution est d'une importance cruciale. Alors que la confiance des banquiers européens leur avait jusqu'ici été refusée, ils peuvent à présent s'adresser à eux afin d'assurer la viabilité financière du nouvel État. La neutralité forcée que la conférence de Londres a imposée à la Belgique lui confère certes un statut mineur, mais cette position de second plan comporte également un avantage psychologique. En effet, elle insufflera aux nouveaux dirigeants un dynamisme qui se manifeste dans tous les domaines. Ils consacreront désormais toute leur énergie et leur créativité à la réussite de la construction belge. C'est ce que les chapitres suivants se proposent d'illustrer, point par point.

JOURNAL DES TRIBUNAUX

HEBDOMADAIRE JUDICIAIRE

Edmond Picard
1881-1899Charles Van Reepingen
1944-1966Léon Hennebicq
1900-1940Jean Dal
1966-1981

EDITEURS :

MAISON FERD. LARCIER S.A.

Rue des Minimes, 39

1000 BRUXELLES

La conscience royale et la représentation de la nation

Réflexions à propos d'une crise

1. — La crise qui s'est ouverte au sein de l'Etat au début du mois d'avril n'a laissé personne indifférent : le refus du Roi de sanctionner la loi de dépenalisation partielle de l'avortement a provoqué des réactions très diverses, des commentaires contradictoires. Elle a, de surcroît, soulevé un certain nombre de questions juridiques.

Cet article tente d'y apporter — parmi d'autres — une réponse circonstanciée.

2. — La compréhension de la solution qui a été apportée à cette crise, serait sans doute impossible sans référence aux deux lettres qui ont été écrites par le Roi au premier ministre, les 30 mars et 4 avril 1990 et par le premier ministre au Roi à cette dernière date.

Dans ces missives, l'on relève quatre éléments décisifs :

1) Le Roi affirme une objection de conscience à sanctionner et à promulguer la loi de dépenalisation partielle de l'avortement, votée par les deux Chambres.

Cette objection de conscience serait fondée sur la conviction que le chef de l'Etat serait « coresponsable » d'une loi dont il ne peut, en conscience, approuver le contenu.

2) Le Roi, par ailleurs, et simultanément, — ce fait est essentiel — affirme l'anomalie de sa propre démarche et invite le gouvernement à dégager une solution institutionnelle.

3) Le chef de l'Etat, ensuite, demande au premier ministre, de communiquer sa lettre au gouvernement et au parlement, et par là même de la rendre publique.

4) Enfin, le Roi marque son accord sur le recours à l'article 82 de la Constitution pour régler le problème institutionnel engendré par sa démarche.

Ces quatre éléments expliquent et sans doute justifient la solution qui, *in fine*, a été dégagée.

3. — Cette crise, inattendue, s'inscrit, il faut le rappeler, dans un contexte exceptionnel car pas plus que le Roi, le gouvernement n'avait, en tant que tel, approuvé ou cautionné le texte de la loi. C'est précisément à raison de l'impossibilité de dégager une solution de consensus que la déclaration gouvernementale, conformément à celle des gouvernements précédents, engage le gouverne-

ment à donner effet à un projet voté par les deux Chambres, projet que par hypothèse, il n'eut pu concevoir et approuver.

Le gouvernement, comme ses prédécesseurs, avait donc renoncé à intervenir activement comme troisième branche du pouvoir législatif.

Sachant et connaissant, *a priori*, qu'il se diviserait sur une solution, dont il reconnaissait cependant l'utilité, ou la nécessité, il acceptait de s'en remettre à une solution, dont il imaginait qu'elle serait, fort probablement, le fait d'une majorité alternative.

L'objection de conscience du Roi a donc fait suite à un accord de gouvernement par lequel celui-ci abandonnait non seulement son droit d'initiative, mais renonçait à marquer son accord sur le contenu du projet qu'il s'engageait cependant par avance à sanctionner et à promulguer.

C'est sans doute, et paradoxalement, l'absence prévue et organisée du consensus des ministres, qui, à la fois, a mis le Roi en contradiction avec la volonté du gouvernement, programmée *ab initio*, de sanctionner la loi, mais a aussi permis de dégager une solution la moins dangereuse pour les institutions : la promulgation de la loi n'impliquant pas l'accord du gouvernement sur le contenu. Fort curieusement, en effet, l'objection « de conscience » au projet était largement représentée au sein du gouvernement.

La sanction de la loi n'était donc pas le fait d'une équipe dominée par des courants d'opinion hostiles aux conceptions du Roi.

Les réticences des uns et des autres se sont donc conjuguées. Les ministres, qui ont signé la loi, contre laquelle ils avaient voté, en leur qualité de parlementaires, ont fait prévaloir la volonté du parlement (1).

En refusant de signer, mais en acceptant d'être mis en état d'impossibilité de régner, le Roi, tout en manifestant son désaccord avec le contenu de la loi, s'inclinait lui aussi devant la représentation nationale.

(1) Il est probable que certains courants hostiles au projet, particulièrement au Sénat, ont mis sur son échec. Cette circonstance n'empêche pas — au contraire — de souligner la détermination qui a suivi le vote des deux Chambres.

Il a donc fallu un contexte exceptionnel pour que s'affirme, dans un exemple éclatant et sans conduire à la dislocation du gouvernement et à la dissolution des Chambres, le principe de la prééminence de la représentation nationale.

4. — La situation à laquelle était confronté le gouvernement était, à bien des égards, délicate et paradoxale.

Le Souverain, qui n'a pas vocation constitutionnelle à exprimer des opinions personnelles, a estimé, en raison d'une objection de conscience qu'il considérait comme fondamentale — et dont chacun reconnaît le caractère respectable — être dans l'impossibilité d'exercer ses prérogatives constitutionnelles.

La lettre du Roi, du 30 mars 1990, affirme en effet simultanément son objection de conscience et l'impérieuse nécessité de rechercher une solution institutionnelle permettant de donner effet au vote des deux Chambres.

Cette attitude complexe est, sur le plan institutionnel, particulièrement significative puisqu'un droit de *veto* royal, n'a, en réalité, jamais été revendiqué ni par le Roi, ni du reste, par quiconque.

Mais cette réaction va conduire à une solution discutée.

Afin de pouvoir exprimer une opinion personnelle, le Roi a amené le gouvernement à constater qu'il était dans l'impossibilité de régner. Mais il a, par là même, marqué les limites de ses prérogatives.

La réaction du Roi est de nature à confirmer que le chef de l'Etat avait, de par sa fonction, l'obligation de sanctionner et de promulguer la loi de dépenalisation partielle de l'avortement, dès lors que le conseil des ministres, suivant en cela l'accord de gouvernement, approuvé par les deux Chambres, le lui demandait.

5. — Que le Roi ait eu cette obligation, conduit à s'interroger sur la portée que peut avoir la sanction royale. Le problème est né de l'interprétation que le Roi a donné de son rôle, dans la sanction d'une loi.

Le chef de l'Etat a estimé, en effet, qu'en exerçant cette prérogative constitutionnelle, il était susceptible d'assumer une « coresponsabilité ».

Or, fait remarquable, une telle interprétation est rejetée par l'ensemble de la doctrine.

Toute l'économie de notre Constitution repose, en effet, sur le principe de l'irresponsabilité royale.

Le Roi, lorsqu'il agit en tant qu'institution, ce qui est manifestement le cas lors de la sanction et la promulgation des lois, ne peut agir sans contre-seing d'un ministre.

Ce principe est explicitement consacré par l'article 64 de la Constitution aux termes duquel « aucun acte du Roi ne peut avoir d'effet, s'il n'est contresigné par un ministre, qui, par cela seul, s'en rend responsable ». La responsabilité va aux ministres, pas au Roi.

L'irresponsabilité du chef de l'Etat implique ainsi qu'il ne puisse être associé personnellement à des lois, qui sont votées par des majorités aussi multiples que contradictoires.

Elle a également pour corollaire que la couronne ne peut être découverte.

Selon la forte expression de Francis Delpérée, « découvrir la couronne, c'est d'abord révéler la part personnelle que le Roi a pu prendre dans l'élaboration d'une décision; c'est, par le fait même, l'exposer aux critiques de l'opinion publique et engager sa responsabilité politique dans un dossier particulier. Est-il besoin de dire que ce comportement s'inscrit en violation des prescriptions de l'article 64 de la Constitution ? » (*Droit constitutionnel*, t. II, *Le système constitutionnel*, point 1 : *Les pouvoirs*, p. 128).

Le cas d'espèce est particulièrement frappant. La couronne a été certes découverte par le premier ministre qui a rendu publiques les lettres du Roi. Mais on relève dans celles-ci, que c'est précisément à la demande expresse du Souverain.

Les ministres ont assumé la responsabilité politique de permettre au Souverain d'exprimer une opinion propre. Or, le Roi, en tant que chef de l'Etat, ne peut exprimer publiquement un avis personnel sur une loi : il n'a d'opinions que celles que les institutions consacrent.

En vérité, l'objection de conscience et le refus de la sanction sont des actes publics du chef de l'Etat. Le droit de formuler l'une en public, dans la logique d'un système institutionnel, aurait pour corollaire celui du Souverain d'imposer l'autre. Il s'agirait alors d'un droit de veto qui n'est ni reconnu ni revendiqué.

Sans doute le Roi peut-il avoir des opinions. Sans doute peut-il être choqué par une disposition législative. De par ses convictions personnelles, le Souverain peut ne pas s'accorder parfaitement avec les arrêtés que lui propose le gouvernement. Comment pourrait-il en être autrement dans un régime de démocratie représentative qui fait alterner dans l'exercice du pouvoir des formations politiques aux conceptions divergentes, voire opposées sur nombre de matières ?

Le for intérieur d'un chef d'Etat — d'une exigence morale aussi élevée que celle du Roi — retient nombre de réticences, de critiques, de déceptions.

L'opinion publique, dans toutes ses composantes, le crédite de cette qualité d'attention et d'une sensibilité sourcilieuse. Mais elle n'attend pas qu'il extériorise ses objections aux lois et aux actes des autres pouvoirs constitutionnels.

La cohérence de notre régime tient au silence du Roi. Elle se conforte de cette discrétion et de cette patience qui pacifient les attentes inconciliables.

Dès lors qu'elle porte sur le contenu éthique ou politique d'un acte du parlement, l'objection de conscience doit conséquemment demeurer privée. Elle ne peut être affirmée publiquement que comme acte du chef de l'Etat, c'est-à-dire comme le fait d'un gouvernement, ou à tout le moins d'un ministre. On ne peut donc parler sans ambiguïté majeure, du droit à l'expression des

objections de conscience du chef de l'Etat s'il en est cependant un, mais strictement privé, du Roi.

Parce qu'il exprime la collectivité nationale, le Roi est sans doute le seul citoyen qui ne peut — à titre personnel — critiquer publiquement les lois de son pays : tels sont les principes, contraignants sans doute, mais indiscutables en la théorie et la pratique. Ils ne consacrent pas, toutefois, un mutisme absolu.

Comme l'a relevé récemment R. Ergéc : « La personne du Roi est investie d'une haute magistrature d'influence et de pondération. Celle-ci s'exerce dans le cadre du colloque entre le Souverain et ses ministres. Le Roi y met en œuvre ses trois prérogatives, figées dans la formule célèbre : être consulté, avertir et stimuler » (M. Ergéc, « L'institution monarchique à l'épreuve de la crise », *J.T.*, 1990, pp. 265 à 267, spéc. p. 265).

Mais, — la règle est aussi certaine —, le colloque entre le Roi et ses ministres, à raison même de l'irresponsabilité et de l'inviolabilité de la personne royale, doit demeurer secret.

Le Roi peut communiquer ses vues personnelles à ses ministres. Et ceux-ci, de leur côté, ne peuvent les divulguer.

En d'autres termes, toute décision politique n'engage d'autre responsabilité que celle des ministres.

Comment comprendre qu'en l'espèce, le Roi ait affirmé une responsabilité, alors qu'il est irresponsable, et découvre la couronne dès lors que le colloque constitutionnel doit rester secret ?

L'explication se trouve sans doute dans la circonstance que le Roi a une autre interprétation ou une autre compréhension de ses responsabilités. Il s'est reconnu une « coresponsabilité », laquelle ne peut cependant, eu égard aux règles qui président au fonctionnement de notre système constitutionnel, être véritablement en jeu.

Une erreur d'interprétation — à tout le moins — serait ainsi à la base du désaccord entre le Roi et les ministres qui s'étaient liés par l'accord de gouvernement. Elle surgirait de l'ambiguïté de la Constitution sur le rôle du chef de l'Etat.

Dès le moment où il refusait d'accomplir un acte de sa fonction et demandait au gouvernement de chercher une solution pour qu'il soit accompli sans lui, le Roi était amené à découvrir la couronne. Le gouvernement ne pouvait masquer la rupture du consensus. Il allait être contraint de se substituer à lui dans des conditions et selon des modalités qui allaient susciter la critique.

6. — De nombreux commentateurs et de nombreux spécialistes du droit constitutionnel ont donné leur sentiment sur la procédure qui a été retenue par le gouvernement pour résoudre la crise.

Force est de constater que ces avis furent contrastés et parfois contradictoires.

Certains considèrent, par exemple, que le gouvernement et le parlement ont violé la Constitution.

D'autres n'ont vu dans la démarche suivie qu'un détournement de procédure, ne pouvant s'analyser comme une flagrante inconstitutionnalité (Ph. Lauvaux, *Le Soir*, 5 avril 1990).

Fait plus frappant, personne parmi les spécialistes hostiles à la solution retenue, n'a été en mesure d'indiquer clairement la voie à suivre pour dénouer la crise, de révéler une processus différent qui ne mette pas en péril les institutions mêmes que l'on entendait défendre, et ne contredise pas l'esprit de la Constitution.

Cette carence dans les critiques vient précisément des *contradictions politiques* fondamentales qu'auraient entraîné les solutions formellement plus adéquates.

7. — Sans doute cette incertitude ou ces contestations résultent de ce que la Constitution n'a pas prévu la situation qui s'est révélée au mois d'avril 1990.

Le gouvernement a été critiqué pour avoir fait application à cette situation de l'article 82, et d'avoir fait référence à l'article 79.

Était-il évitable qu'il le fit ?

L'on a contesté le fait que le refus du Roi ait été analysé en une impossibilité de régner au sens de l'article 82.

Certains ont affirmé que l'article 82 ne pouvait viser que la folie ou la maladie du Roi.

Il est vrai que le constituant, en adoptant cette disposition, avait à l'esprit la maladie mentale de Georges III, Roi d'Angleterre, qui en 1820, était mort en état de folie.

Les termes mêmes de l'article 82 révèlent l'exemple qui obsédait le constituant. Ils précisent, en effet, que « les ministres font constater l'impossibilité de régner (2).

Dans l'esprit des auteurs de notre charte fondamentale, ce ne peut être le parlement ou le gouvernement qui constate l'impossibilité de régner, mais un collège de médecins.

Dûment informé par l'avis de ces spécialistes, le gouvernement serait alors à même d'en tirer toutes les conséquences. Mais l'analyse peut-elle s'arrêter là ? La référence historique ne couvre manifestement pas tout le texte.

Ce n'est pas parce que le constituant avait à l'esprit la folie de Georges III que le prescrit constitutionnel doit être limité à cette seule circonstance.

Formulé en des termes généraux, l'article 82 a en réalité une autre extension.

Le constituant a voulu traiter les situations d'exception et il ne pouvait les avoir toutes à l'esprit. Le texte général qu'il a adopté peut convaincre d'une portée qui dépasse l'exemple qui l'a suscité.

Un témoignage significatif en a déjà été apporté en 1940.

L'article 82 a été appliqué à une autre situation d'exception. Le Roi était prisonnier. Il était en pleine possession de ses moyens intellectuels. Mais, pour reprendre les termes utilisés alors, il se trouvait « sous le pouvoir de l'invasisseur ».

Le gouvernement d'alors ne fit donc pas constater la maladie du Roi, mais son impuissance objective à exercer ses fonctions.

Cette application de l'article 82 qui étendait la partie des textes et la référence qui a déjà été faite à l'article 79, ont été consacrées par la Cour de cassation. Celle-ci a reconnu la constitutionnalité de leur application en de telles circonstances (Cass., 27 mai 1946, *Pas.*, 1946, I, 222 et 3 mars 1947, *Pas.*, 1947, I, 94).

On a pu affirmer cependant qu'il y avait au moins un point commun entre la situation prise en compte par le constituant au moment de l'introduction de l'article 82 dans la loi fonda-

(2) Fort significativement, ce n'est pas au parlement mais au gouvernement que la Constitution délègue l'initiative du constat.

mentale et le précédent de 1940, à savoir que l'impossibilité de régner était provoquée par des circonstances extrinsèques à la volonté du Roi, ce qui n'eut pas été le cas en 1990 (R. Ergéc, article cité).

L'argument est d'importance.

Mais ne faut-il pas apprécier ces circonstances au regard du pouvoir exécutif et en particulier des ministres qui constatent l'impossibilité de régner ?

Le gouvernement, en avril 1990, n'était-il pas confronté à une situation « extrinsèque » à sa volonté, une situation qu'il ne pouvait prévoir et qui exigeait impérativement une solution ?

On peut le penser : en refusant de sanctionner et de promulguer la loi de dépenalisation partielle de l'avortement, le Roi rendait impossible l'exercice normal de la fonction de chef de l'Etat, laquelle suppose une cointervention du Roi et de ses ministres.

Aucune conduite ne permettait de le contraindre à apposer sa signature au bas d'un acte qui avait reçu l'aval des deux Chambres.

En outre, fait déterminant, c'est le chef de l'Etat lui-même qui, en réalité, affirmait ne plus pouvoir remplir ses fonctions constitutionnelles, bien qu'il fut sans conteste, physiquement et mentalement, à même de les exercer : le gouvernement était ainsi invité à faire face à la carence royale.

Certes, si le Roi n'avait pas, parallèlement à l'expression de son objection de conscience, affirmé nettement qu'une solution devait être trouvée pour donner effet à la volonté des Chambres, son refus eut certainement provoqué une crise de régime. Celle-ci, vraisemblablement, n'eut pu aboutir qu'à une abdication ou à la dissolution des Chambres.

Mais en demandant au gouvernement de consacrer la décision de la majorité qui s'est dégagée au parlement, le Roi a défini les termes de l'impossibilité de régner et commandé la solution.

Le gouvernement a dû, dès lors, constater la paralysie d'une institution de l'Etat à partir du moment où il était requis de sanctionner une loi que le Roi refusait de signer.

Dans le chef du gouvernement, ce refus, — posé en ces termes — constituait bien un fait extérieur, constitutif d'un état de nécessité, voire d'une force majeure : il fallait, à la demande du Roi, que la loi soit sanctionnée mais sans lui.

Dès lors, la solution devait être trouvée, non pas dans le texte formel de la Constitution qui est muet, mais dans l'esprit de la Charte fondamentale, dans son économie.

Ce recours à l'article 82 de la Constitution devenait, en ces circonstances exceptionnelles, pertinent.

Quant à l'invocation à l'article 79, elle ne peut être fondamentalement contestée.

L'article 79, en effet, prévoit que le conseil des ministres exerce les prérogatives royales à la suite du décès du Souverain, et cela tant qu'il n'a pas été pourvu à la régence ou à la tutelle.

Certes, seul le décès du Roi est envisagé. Mais, en cet article, le constituant, à l'évidence, a fait application d'un principe général qui domine le droit constitutionnel et qui veut que soit assurée l'indispensable continuité de l'Etat.

Tout comme cela fut le cas en 1940, la combinaison des articles 79 et 82 paraissait ainsi la seule voie qui permit d'assurer au mieux et au moindre

coût, le respect de l'ensemble des principes contenus dans notre Constitution.

8. — Rusen Ergéc, dans l'article précité, relève qu'il conviendrait sans doute de consacrer, dans la Constitution, le principe de l'état de nécessité ou de la force majeure (*loc. cit.*, p. 267).

Est-ce bien utile ?

Pierre Wigny relève que : « l'article 130 dispose que la Constitution ne peut être suspendue en tout ou en partie. Mais il y a des manquements involontaires quand le mécanisme constitutionnel est bloqué. Pendant les deux guerres mondiales, il était impossible de réunir les deux Chambres. Pour justifier la régularité des arrêtés-lois, les tribunaux et la doctrine ont utilisé les plus extrêmes ressources de l'interprétation. Leurs explications aventurées ne font que traduire l'effort jamais complètement satisfait de faire entrer dans les cadres juridiques un fait brutal : la force majeure » (*R.P.D.B.*, compl. V, p. 332).

Or, R. Ergéc, lui-même, écrit que « la permanence de l'Etat et la continuité du service public constituent un principe fondamental qui domine notre droit public ».

Si donc une force majeure bloque le système constitutionnel, une obligation pèse sur les autorités politiques, celle de sauvegarder les principes fondateurs de notre régime institutionnel. Parmi ceux-ci, il y a assurément la continuité de l'Etat, mais également le respect de la volonté nationale. Dans de telles circonstances, la politique choisie doit être appréciée, certes en fonction des moyens mis en œuvre, mais aussi bien en fonction de l'objectif qu'ils poursuivent : la sauvegarde des valeurs institutionnelles fondamentales.

En l'espèce, le gouvernement a respecté un équilibre entre les diverses exigences de la force majeure qui, à son niveau, paralysait le fonctionnement de l'Etat.

Pour assurer la permanence de l'Etat, il a utilisé les instruments qui étaient mis à sa disposition par la Constitution : les articles 79 et 82.

9. — Certes, trois autres solutions pouvaient être envisagées et qui étaient plus conformes au texte constitutionnel :

- l'abdication du Souverain,
- la désignation d'un Régent,
- la démission du gouvernement.

Examinons les succinctement.

a) L'abdication du Souverain.

L'abdication du Souverain est un acte d'une gravité extrême.

C'est, sans doute, l'un des rares actes que le chef de l'Etat puisse accomplir seul. Un monarque ne peut être contraint à exercer des fonctions qu'il ne souhaite plus remplir.

Toutefois, si d'aucuns, à juste titre, ont contesté l'interprétation que le Roi avait faite de la Constitution, personne ne lui a fait reproche de ses convictions — pas plus, semble-t-il, qu'il ne l'avait fait lui-même à ceux qui avaient voté la loi.

Personne, en outre, n'a sollicité l'abdication du Roi.

Si tel avait été le cas, il y aurait eu au moins une voix au sein des Chambres réunies pour refuser de constater que l'impossibilité de régner avait pris fin.

Par ailleurs, l'abdication du Souverain était une mesure extrême. Elle aurait, sans nul doute, provoqué de graves remous. L'ensemble du régime institutionnel en eut été affaibli.

Cette solution était aussi inadaptée parce que son issue était parfaitement incertaine.

Rien, en effet, ne permettait de penser que le successeur du roi Baudouin n'aurait pas eu les mêmes scrupules de conscience et que la crise eut été dès lors dénouée.

En cherchant une solution plus rigoureuse, le gouvernement risquait d'aggraver la crise qu'il avait à résoudre.

b) La désignation d'un Régent.

Comme il vient d'être rappelé, le Régent, lui aussi, eut pu avoir les mêmes objections de conscience que celles du Roi.

La probabilité en serait probablement accrue en raison des liens familiaux ou de conceptions religieuses identiques de celui qui aurait été appelé à exercer les fonctions du chef de l'Etat.

Le refus du Roi paralysait donc le système institutionnel et conduisait à penser que la désignation d'un Régent ne mettrait pas fin, *a priori*, au blocage institutionnel.

Certes, le Régent pourrait être choisi hors la famille royale. Certains imaginaient peut-être qu'il pourrait l'être en fonction de l'assurance qu'il présenterait de sanctionner la loi.

Une telle démarche soulignerait la contradiction d'un système qui admettrait, en théorie, au bénéfice du chef de l'Etat, un droit à l'objection de conscience mais ferait de l'engagement de n'en point user la condition de la désignation du Régent — qui devrait intervenir à raison même de l'exercice de ce droit !

Une telle pratique retournerait contre le chef de l'Etat le refus de la sanction. Elle diviserait irrémédiablement la fonction exécutive. Elle mettrait en évidence une logique : si le Souverain dispose — *quod non* — du droit de refuser la sanction d'une loi, il n'a pas à être remplacé quand il est amené à l'exercer.

En revendiquant le droit d'affirmer une impossibilité morale absolue à sanctionner une loi mais en mandatant le gouvernement, dans le même temps, de chercher une solution qui permette de la faire sanctionner sans son concours, le Roi a suscité une situation inattendue et exceptionnelle, qui court-circuitait les principes constitutionnels. Mais cette attitude complexe a permis de régler la crise dès lors que ni le parlement, ni le Roi, ni le gouvernement, ne pouvait s'accorder sur une des solutions radicales postulées par la rigueur des principes.

Le blocage institutionnel, sous l'effet d'une contrainte majeure, n'a pu être levé que par une procédure concertée des trois institutions (cf. Ph. Lauvaux, article cité).

Sans doute a-t-on affirmé que d'autres démarches alternatives eussent été possibles en recourant au seul article 82 de la Constitution.

On a soutenu que les ministres ne se heurtaient à aucune impossibilité matérielle de convoquer immédiatement les Chambres, comme l'exige l'article 82 et qu'il n'y avait pas lieu à appliquer en l'espèce l'article 79, alinéa 3 (R. Ergéc, article cité, p. 266).

D'une part, c'eut été là sous-estimer l'incertitude prérapplée de la solution proposée par cet article. D'autre part, l'étalement de la crise dans

le temps conduisait à coup sûr, au pourrissement de la situation. Avec la désignation d'un Régent, une crise de régime allait probablement s'ouvrir.

Aussi peut-on penser qu'en réagissant avec une rapidité remarquable, et en recourant à l'interprétation qu'il a faite des articles 79 et 82, le gouvernement a maîtrisé et réduit tous les facteurs de nature à provoquer un conflit institutionnel.

Lorsque les Chambres se sont réunies, la cause même qui avait provoqué l'impossibilité de régner avait disparu. La désignation d'un Régent n'était plus nécessaire.

Une application stricte et étroite de l'article 82 de la Constitution aurait donc abouti à susciter une crise en prétendant la résoudre.

L'interprétation des textes constitutionnels, retenue par le gouvernement et approuvée par les deux Chambres réunies, est-elle inadmissible ? Qu'il s'agisse d'une interprétation extensive est difficilement contestable. Mais que cette extension se situe dans le cadre même des finalités que le constituant voulait garantir, ne l'est pas moins.

Les auteurs qui ont donné une interprétation littérale des textes constitutionnels n'auraient sans doute pas adopté la même attitude si le gouvernement, dans des circonstances requérant par hypothèse une diligence impérieuse, avait agi selon les mêmes voies, parce que le Roi se serait trouvé, par exemple, à raison d'une opération chirurgicale urgente, empêché pendant quelques jours d'exercer ses fonctions.

Dans de telles occurrences, l'organisation de la continuité de l'Etat aurait pu résulter, comme ce fut le cas en avril 1990, d'un dialogue préalable entre le Roi, parfaitement à même de le poursuivre avant d'entrer en traitement, et les ministres.

Elle aurait justifié le transfert momentané au conseil des ministres des prérogatives royales, et ce pendant le temps strictement nécessaire pour mettre fin à une impossibilité temporaire de régner.

L'hypothèse n'est pas réductible à la situation vécue en avril. Mais elle éclaire mieux la portée de la problématique.

c) La démission du gouvernement.

Il ne fait guère de doute que lorsqu'un ministre découvre la couronne, il doit présenter sa démission.

Mais en est-il de même lorsque c'est le Roi qui prend l'initiative de provoquer un débat public sur une opinion qui lui est propre et lorsque c'est le Souverain lui-même qui demande au gouvernement d'assurer les conséquences de son abstention ?

La démission du gouvernement était sans doute une voie dans laquelle, sur le plan formel, il eut été possible de s'engager.

Mais tout conduit à penser qu'elle eut approfondi l'impasse.

La démission du gouvernement aurait entraîné des élections. La personne du Roi eut été au cœur d'un débat électoral qui aurait revêtu un caractère plébiscitaire. Pour préserver les institutions, on les aurait ainsi profondément dénaturées.

De surcroît, la loi sur la dépenalisation partielle de l'interruption volontaire de grossesse n'eut bien entendu pas été sanctionnée. Le refus du Roi aurait alors été, à coup sûr, perçu comme l'expression d'un droit de veto. Les débats auraient

repris dans un contexte ambigu. Le crédit de la monarchie aurait été lié au contenu particulier d'une loi.

Au bout du compte, la problématique de la sanction serait très probablement revenue sur la scène politique avec une insistance exceptionnelle.

On le voit, d'autres solutions, formellement plus adéquates, auraient détruit ce qu'elles étaient censé protéger.

Un désaccord que l'on prétendait aplanir, eut été amplifié — ce que chacun voulait éviter — et un conflit ouvert entre le Roi et le parlement eut été institutionnalisé.

La solution retenue fut donc la plus « économe ». Elle traita le plus efficacement le malaise institutionnel avec l'accord des trois parties intéressées : le Parlement, le Roi et le Gouvernement.

Elle a, pour ces diverses raisons, résolu la crise sans manquer vraiment aux exigences de la Charte fondamentale et à coup sûr, en répondant à sa finalité.

Cette « économie » dérange sans doute le goût des grands litiges qui tendent les idéologies... et les passions...

Peut-être a-t-on perdu une occasion de changer d'Etat. Mais personne n'a osé le proposer, s'il était convaincu de le penser. Personne n'a persisté dans ses dires, s'il était arrivé, dans le feu de l'actualité, de les affirmer.

10. — La solution dégagée n'est acceptable que dans le contexte d'une crise. Elle ne peut être réitérée sans difficulté majeure.

Comme nous l'avons relevé, le Roi a commis une erreur en refusant de sanctionner une loi. Celle-ci ne peut être reproduite sous peine de transformer les prérogatives royales, d'étendre au-delà du colloque gouvernemental, la capacité d'influence du Roi, de l'amener à saisir l'opinion pour faire pression sur le parlement.

Certes, il faut le souligner, le Roi s'est refusé à toute pression sur les parlementaires. Il n'a fait connaître sa décision qu'après le vote des deux Chambres.

Mais le danger d'un recommencement qui fonderait un droit coutumier à l'objection de conscience est réel. C'est la raison pour laquelle deux solutions seulement paraissent possibles :

— ou bien le Roi reconnaît, après avoir reconsidéré le problème, que la sanction d'une loi n'engage pas sa responsabilité et il garantit ainsi que la sanction ne peut justifier d'un refus de signature pour des motifs de conscience (3);

— ou bien il persiste à affirmer un droit à l'objection de conscience au-delà du prescrit constitutionnel et dans ce cas une révision est indispensable.

C'est, on peut le penser, la conclusion souhaitée par le chef de l'Etat.

Cette déduction se fonde sur le principe même de sa démarche. Il a reconnu, en effet, qu'il ne pouvait arrêter le processus législatif, même, lorsqu'à titre personnel, il estimait pouvoir objecter publiquement au contenu d'une législation.

(3) Mais la concordance d'interprétation permettrait-elle vraiment l'économie d'une réforme ?

La contradiction qui sous-tend cette démarche intellectuelle ne peut être supportée qu'à raison même de sa dimension affective et de l'acceptation par le Roi de son remplacement momentané dans l'exercice d'un acte de la fonction royale.

C'est sans doute parce que la réaction royale a été commandée par des sentiments de sincérité évidente, par une conviction profonde plus que par une volonté de manipuler l'opinion publique que la crise a pu être dénouée très rapidement.

Mais la crise de conscience d'un chef de l'Etat retentit directement sur l'opinion.

Même s'il ne l'espère pas, elle prend malgré lui, figure d'une contestation de l'ordre politique. Elle crée des camps, allume des divisions fondamentales.

Un moment de conscience royale a remis tout un passé sous tension : d'unificatrice, la fonction du chef de l'Etat devient source de division.

Il n'est dès lors pas possible de laisser se répéter sur fond du même malentendu une situation semblable à celle qui a ébranlé les fondements, pourtant solides, du régime monarchique.

La répétition d'une objection de conscience royale transformerait le refus de sanctionner une loi en une sorte de droit de mise à l'épreuve du parlement.

La représentation nationale pourrait ainsi, de temps en temps, être invitée à dispenser le Roi de l'exercice de ses droits constitutionnels.

La mise en vigueur de la loi ne peut être affectée par de telles conditions, ou par de telles épreuves.

11. — Notre démocratie est fondée sur le large consensus de la prééminence de la représentation nationale.

Une conscience royale qui plane publiquement sur l'œuvre du parlement, institue un magistère extérieur qui surplombe la représentation nationale.

Mais en règle, il n'est pas d'instance qui puisse légitimement arrêter l'expression de la volonté nationale. Le législateur démocratique moderne n'est limité par aucun pouvoir spirituel extérieur. Comme le dit le professeur J. Léauté : « Toute la puissance publique vient du peuple. Il n'est pas de commandement d'Idee ou d'Essence dont celui-ci soit tenu de respecter les exigences » (4).

Si la Constitution fondait l'usage d'un droit à l'objection, elle instaurerait une double légitimité incompatible avec nos conceptions de la démocratie.

Xavier Mabile et François Jongen ont souligné fort justement les conséquences de l'affirmation publique de l'objection de conscience royale.

Même si elle ne s'exprime qu'une fois, la contestation que le Roi fait d'une loi, retentit sur toutes les autres qu'il ne dénonce pas et qu'il légitimise par abstention. La fonction symbolique du chef de l'Etat serait ainsi dissociée, divisée au sommet.

Un droit reconnu au Souverain d'objecter publiquement au contenu des lois — par le refus de les sanctionner — susciterait aussitôt des appels au chef de l'Etat pour contester l'œuvre du législateur. Ces interpellations à la « conscience » « politiseraient » son silence ou condamneraient sa réserve. Celle-ci enchaînerait le Roi aux politiques successives des gouverne-

(4) Léauté, « La notion contemporaine de justice en démocratie », in *Mélanges Legros*, 1985, p. 396.

JURISPRUDENCE

Cass. (2^e ch.), 2 mai 1990

Prés. : M. Stranard, prés.
Rapp. : M. Lahousse, cons.
Min. publ. : M. Janssens de Bisthoven, av. gén.
Plaid. : M^e Simont.

(*Callewaert c. Vandenplas et crts.*)

INFRACTIONS. — Preuve. — DROIT DE LA DÉFENSE. — PRINCIPE GÉNÉRAL DU DROIT. — I. Témoins demeurés anonymes. — Renseignements ainsi recueillis, versés au dossier. — Possibilité pour le prévenu de les contredire. — Conviction du juge. — Appréciation générale de l'ensemble des circonstances de la cause dont notamment, ces témoignages. — Légalité. — II. COMMUNICATIONS TÉLÉPHONIQUES. — Repérage et comptage des communications : heure, durée, numéros composés. — DROIT AU RESPECT DE LA VIE PRIVÉE. — Convention de sauvegarde des droits de l'homme, article 8. — Violation.

II. — *Constitue une ingérence dans l'exercice du droit au respect de la vie privée, garanti par l'article 8 de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme, le repérage ou le comptage des communications téléphoniques, consistant à relever, à l'insu de l'abonné et pour les besoins d'une enquête judiciaire, notamment l'heure et la durée des communications, ainsi que les numéros appelés et permettant ainsi d'obtenir des informations relatives aux numéros composés, qui font partie intégrante des communications téléphoniques.*

Qu'une violation du principe général du droit relatif aux droits de la défense ne saurait résulter de la seule circonstance que les juges d'appel ont, comme en l'espèce, pour asseoir leur conviction, fondé celle-ci non seulement sur une appréciation générale des différents éléments de preuve et notamment sur les déclarations d'un coprévenu, mais également sur certains renseignements recueillis auprès de témoins demeurés anonymes, qui ont été versés au dossier, dont le demandeur a eu connaissance et qu'il a pu librement contredire;

Sur le deuxième moyen, pris de la violation de l'article 8 de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, signée à Rome le 4 novembre 1950 et approuvée par la loi du 13 mai 1955, du principe général du respect des droits de la défense et de l'article 97 de la Constitution,

en ce que l'arrêt déclare établies les préventions IC et ID mises à charge du demandeur et condamne celui-ci à une peine d'emprisonnement de trois ans; que dans l'appréciation de la prévention C, la cour d'appel refuse d'écarter des débats le

relevé des communications émises au départ du numéro d'appel téléphonique ... à Mouscron dont la mère du demandeur est titulaire; que l'arrêt constate à cet égard : « que la Constitution, d'une part, la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, d'autre part, garantissent la liberté individuelle, l'inviolabilité du domicile, le secret des lettres et des communications téléphoniques par voie de tables d'écoute mais que le repérage de telles communications n'est compris dans aucun de ces concepts car, rendre possible, par un moyen technique approprié, l'identification d'un correspondant ne constitue ni une atteinte à la vie privée et est même prévue par des circulaires ministérielles; qu'il existe, ainsi, une circulaire ministérielle du département de la justice du 17 août 1923, prise en accord avec le ministre des chemins de fer, marine, postes et télégraphes, qui autorise et met en œuvre, sur réquisition des autorités judiciaires, l'enregistrement ou le comptage des numéros de téléphone qui appellent un poste déterminé (dispositif « Malicieux ») ou qui, au départ d'un poste, sont appelés (dispositif « Zoller »), à l'exclusion des écoutes téléphoniques qui, elles, sont interdites (*Recueil des circulaires du ministère de la justice*, 1923, p. 278); que ces directives, toujours en vigueur aujourd'hui, en raison de leur caractère circonstancié et public, satisfont aux exigences de l'article 8 de la Convention précitée, relatif au droit au respect de la vie privée et familiale »,

alors que, première branche, conformément à l'article 8, § 1^{er}, de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, toute personne a droit au respect de sa vie privée et familiale, de son domicile et de sa correspondance; que le procédé consistant à relever les communications téléphoniques émises au départ d'un numéro déterminé constitue une ingérence dans l'exercice du droit à la vie privée au sens de l'article 8, § 1^{er}, précité; qu'en effet, dans un relevé ainsi dressé figurent des informations, notamment les numéros composés qui font partie intégrante des communications téléphoniques; de sorte que l'arrêt, en décidant que le repérage de communications téléphoniques ne constitue pas une atteinte à la vie privée, viole l'article 8, § 1^{er}, de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales;

et alors que, conformément à l'article 8, § 2, de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, il ne peut y avoir ingérence d'une autorité publique dans l'exercice du droit au respect de la vie privée et familiale que pour autant que cette ingérence soit prévue par la loi et qu'elle constitue une mesure qui, dans une société démocratique est nécessaire à la sécurité nationale, à la sûreté publique, au bien-être économique du pays, à la défense de l'ordre et à la prévention des infractions pénales, ou à la protection des droits et libertés d'autrui;

ments et compromettrait son indépendance morale. A l'inverse, les interventions publiques du Roi dans la conduite des affaires ou la critique éthique des actes du parlement détruiraient la monarchie constitutionnelle.

Ces diverses considérations expliquent que le Roi, s'il n'est pas couvert par ses ministres, ne peut s'exprimer qu'à l'intérieur de leur conseil et dans la confiance de celui-ci.

La solution gouvernementale ne peut, dès lors, être admise qu'à raison de son caractère exceptionnel.

Elle ne peut fonder un droit, une coutume ou un principe. L'incertitude quant à la compréhension que le chef de l'Etat se fait de son rôle doit donc être levée sous peine de connaître de dangereux recommencements.

12. — Pour résoudre le litige, le gouvernement a fait preuve d'une détermination impressionnante. Il suffit pour s'en convaincre de se poser une interrogation rétrospective : personne n'eut pensé que le conseil des ministres eut pu, sur un projet qui le divisait fondamentalement, traverser l'épreuve de la crise. Mais peut-être est-ce cette division même qui rendit possible la solution ?

On peut sans doute débattre des mobiles ou des intentions. On peut affirmer que certains ministres ont dû mesurer les ravages électoraux que leur démission aurait pu provoquer. Mais on doit admettre qu'ils ont sauvegardé l'œuvre difficile que le Sénat et la Chambre avaient, contre toutes prévisions, conduite à terme, et qu'ils ont réglé, avec l'accord du Roi, une situation plus que préoccupante.

Les juristes éminents qui ont contesté la solution gouvernementale, l'on fait avec dignité et compétence.

Mais dans l'opinion, il s'est trouvé des personnes qui ont mis en doute la moralité de ceux qui ont été amenés à résoudre la crise.

La réponse du gouvernement a été dénoncée comme une basse manœuvre de survie. La Constitution aurait été manipulée sans vergogne. Toute la tension, l'angoisse d'une crise ont ainsi été gommées. Il arrive alors que la facilité de la contestation détruit la vérité de la critique et que le goût de toiser le pouvoir parasite le jugement.

Je me réjouis de ce qu'un magistrat du Conseil d'Etat ait pu écrire, peu après les faits, que la solution dégagée par le gouvernement témoignait d'un sens de l'Etat que l'on rencontre rarement (cf. *Le Soir*, 19 avril 1990).

Cette constatation devrait amener quelques bons esprits à réviser les arguments et émauser quelques pointes.

L'efficacité et la détermination du gouvernement pourraient même susciter de la considération. Mais dans une société qui perd foi en ses institutions publiques, les saluts se dissipent dans l'insignifiance, là, précisément, où nous étions le politique.

Roger LALLEMAND.

Maison F. LARCIER, s.a.

SOUS PRESSE

RECUEIL ANNUEL DE JURISPRUDENCE BELGE

EDITION 1990
(jurisprudence et doctrine de l'année 1989)

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, 26 août 1789.

Les Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les Membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen.

Art. 1er. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.

Art. 3. Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Art. 4. La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi.

Art. 5. La Loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la Société. Tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Art. 6. La Loi est l'expression de la volonté générale. Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs Représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les Citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

Art. 7. Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la Loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis ; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la Loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance.

Art. 8. La Loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une Loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.

Art. 9. Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

Art. 10. Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi.

Art. 11. La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme : tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi.

Art. 12. La garantie des droits de l'Homme et du Citoyen nécessite une force publique : cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée.

Art. 13. Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable : elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

Art. 14. Tous les Citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

Art. 15. La Société a le droit de demander compte à tout Agent public de son administration.

Art. 16. Toute Société dans laquelle la garantie des Droits n'est pas assurée, ni la séparation des Pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution.

Art. 17. La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

LA FORME DES DROITS DE L'HOMME (*)

L'on s'est abondamment interrogé sur le rapport des Droits de l'Homme aux valeurs démocratiques, et surtout libérales, ce qui est un peu plus différent qu'on ne pense, ainsi qu'aux valeurs dites humanistes. L'on s'est ensuite interrogé sur leur rapport aux valeurs du socialisme et de la social-démocratie. On l'a fait plus tard encore sur les relations qu'ils entretiennent avec les valeurs affirmées par les mouvements féministes et par quelques autres. Autrement dit, nous nous intéressons constamment au progrès ou du moins à *l'évolution du contenu* des Droits de l'Homme. Je voudrais plutôt parler ici de la *stabilité du contenant*. Quel que soit l'intérêt d'identifier les valeurs successivement véhiculées par l'expression *Droits de l'Homme*, c'est du véhicule même et de ses caractéristiques, c'est donc de cette expression, que je souhaite dire ce que je pense. La formule *Droits de l'Homme* est figée depuis des siècles dans une permanence d'autant plus remarquable que son contenu est quelque peu mouvant. Et comme le succès de cette forme a résisté aux années, elle devient un archaïsme qui reste en vogue en un temps où, s'il fallait l'inventer, les façons de parler en honneur ne lui permettraient probablement plus de naître, de même qu'on aime encore, et plus que jamais, mais qu'on ne construit plus les architectures néoclassiques qui se sont répandues en Europe et aux Etats-Unis au temps de ses premiers grands succès.

Ce qui intrigue dans cette formule *Droits de l'Homme* est que comme elle est traduisible, même en français, en d'autres formules qui signifient tout aussi justement ce qu'elle exprime, on doit conclure qu'elle fait l'objet d'une préférence constante. L'étonnant n'est pas que ces Droits soient dits «de l'Homme», car ces mots «de l'Homme» sont sans doute irremplaçables en leur audacieuse simplicité : ils proclament clairement que les Droits de l'Homme ne sont ni subordonnés à la réussite d'une épreuve, ni réservés à qui justifie de qualités particulières, ni refusés à des indignes, mais sont inconditionnellement reconnus à tout être humain qui s'est... «donné la peine de naître», s'il m'est permis d'user ainsi d'une formule qui a fait fortune elle aussi, mais dans un tout autre emploi, à la fin du XVIII^e

(*) Communication faite le 21 octobre 1989 au «Rassemblement pour les Droits de l'Homme», organisé par la Conférence du Jeune Barreau de Bruxelles.

siècle. Ce qui demande surtout à être expliqué dans *Droits de l'Homme*, c'est le choix du mot droits. N'eût-on pas pu dire, tout aussi précisément que *les Droits de l'Homme*, *les Dignités de l'Homme*? Ou bien encore, et plus près du mot droit puisque c'en est l'envers, était disponible le mot devoir. Je ne parle pas ici des *Devoirs de l'Homme*, dont certains disent qu'il faudrait aussi en faire des déclarations solennelles, parce qu'il leur paraît dangereux de bercer l'homme de la litanie de ses droits sans le rappeler à ses devoirs. C'est là un discours politique dont je ne conteste pas l'intérêt mais qui est étranger à mon propos dont le seul objet est un problème d'expression. Des *Devoirs de l'Homme* seraient autre chose que les *Droits de l'Homme*; ce qui serait équivalent aux *Droits de l'Homme*, en revanche, serait de parler des devoirs que l'on a *envers* l'homme.

Imaginons que l'on apprenne à quelqu'un qu'il a enfin droit à une pension décente, à un logement convenable. Et supposons qu'il demande qui lui doit cette pension, qui est obligé de faire quelque chose pour lui donner ce logement. Supposons enfin qu'à cette question, l'on doive répondre :

- Personne.
- Mais alors en quoi consiste ce prétendu droit dont vous me félicitez d'être le titulaire ? Quel avantage en retirerai-je ?
- A vrai dire aucun, si ce n'est le réconfort d'apprendre que nous trouverions juste que vous receviez une pension décente et un logement convenable, et qu'il est légitime que vous soyez fâché d'en être privé.
- Fâché, reprendra-t-il, je l'étais déjà avant que vous m'en donniez le droit, et je n'avais pour l'être nul besoin de votre permission. En vérité vous vous payez de mots. N'attendez pas de gens de bon sens qu'ils se jugent gratifiés de cette monnaie-là.

Une telle réaction n'est-elle pas raisonnable ? On a d'ailleurs pu entendre les mêmes protestations à propos, notamment, du droit au travail, dans certaines sociétés où ce droit, ou plutôt ce mot, était solennellement inscrit dans la Constitution mais où aucun employeur ni aucun organe du pouvoir n'encourait la moindre sanction du fait que quelqu'un était au chômage. Un droit qui ne se traduit pas par des obligations précises envers le titulaire du droit n'est qu'un vœu pieux, une déclaration d'intention, un événement verbal, doublé de quelque chose qui ressemble à un mensonge car ce vœu pieux se donne pour plus que ce qu'il est.

Les Droits de l'Homme ont donc d'autant moins de consistance que le titulaire des obligations corrélatives est moins précisément désigné et que le contenu de ces devoirs est moins clairement défini. Il n'est pas vraiment malaisé de comprendre cette dépendance, mais

c'est une pensée qui entretient l'inquiétude. Nous sommes tentés de l'écartier. Or, parler des *Droits de l'Homme* en termes de devoirs envers l'homme nous la rappellerait. Un discours sur les *Devoirs envers l'Homme* présenterait l'inconfort de tenir constamment présentes à notre attention les incertitudes qui affectent la désignation des titulaires et la délimitation du contenu. En revanche, en évitant les mots *devoirs* ou *obligations* pour leur préférer un recours systématique au terme *Droits*, nous optons pour une façon de parler qui rassure davantage je ne sais quel besoin de certitude sans réserve, d'affirmation catégorique, d'absolu et peut-être même de rêve.

C'est une tentation qui n'est pas sans danger. Elle contribue à expliquer l'imprécision caractéristique de la plupart des discours tenus sur les Droits de l'homme. Je ne puis me défendre de l'idée qu'un choix d'expression en termes de *Devoirs envers l'Homme* eût été une invitation à une plus grande rigueur. Ce choix eût mieux mis en lumière, notamment, un problème très grave et qui demande beaucoup d'attention.

Ce problème tient à l'impossibilité logique de faire coexister les différents Droits de l'homme dès lors que l'on entretient de chacun d'eux une conception maximaliste. Une telle conception conduit à ces inquiétantes contradictions où nous voyons tomber sans cesse et se complaire ceux qui s'autorisent d'un des Droits de l'homme pour en piétiner un autre : c'est au nom des libertés de pensée, d'expression et de presse que l'on incite à la haine raciale de façon plus ou moins ouverte, et que l'on éclabousse impunément à l'aide d'insinuations malveillantes des personnes en vue; le libre exercice des cultes implique le droit d'enseigner le système de valeurs attaché à chacun d'eux, et par là de dénigrer et de combattre des libertés que les religions condamnent comme impies ou blasphématoires; le droit de grève n'est, aux yeux de la plupart de ses défenseurs, complet que si les piquets et les occupations d'usine ne sont pas interdits, ce qui signifie qu'on ne peut prétendre respecter entièrement, à la fois, le droit d'entreprendre, le droit d'aller et venir et le droit de grève. On pourrait dresser une liste beaucoup plus longue de ces conflits. Il serait léger de les regarder comme de mesquines querelles de bornage, car ils révèlent que l'on peut quelquefois s'appuyer sur les Droits de l'Homme pour dire une chose et son contraire.

L'objet des Droits de l'Homme est le plus souvent présenté comme un résultat à atteindre : du travail, un procès équitable, l'intégrité physique, une vie familiale, une vie privée, la vie tout court. Certes, si une reformulation en termes de devoirs ne se référerait qu'à ce même résultat, elle ne serait guère supérieure, sous le rapport de l'indication du contenu à une formulation en termes de droits. Le droit à un procès équitable, à l'intégrité physique, au respect de la

vie privée, par exemple, ne gagneraient rien à se voir reformulés en un devoir de faire en sorte que les procès soient équitables, la vie privée et l'intégrité physique respectées. Ce ne serait là qu'un détournement pour arriver au même point. Mais un des avantages de la formulation en termes d'obligations est qu'elle se prête particulièrement à l'indication précise et relativement concrète de comportements, de mesures, d'interdictions surtout, qui, sans équivaloir à l'obtention du résultat souhaité, sont de nature à accroître les chances d'y aboutir. La formulation en termes de droits n'invite-t-elle pas au contraire à parler davantage des objectifs à atteindre que des moyens d'y parvenir ? S'il en est ainsi, elle offre tous les dangers que recèlent la langue de bois et les fausses sécurités. Dans le français d'aujourd'hui, le mot *droit*, beaucoup plus que le mot *devoir* qui renvoie surtout à la morale, paraît donner l'assurance d'une garantie fournie par la loi.

En un mot, le choix de parler des dignités fondamentales de l'homme en termes de droits plutôt que d'obligations ou de devoirs me paraît procéder d'un état d'esprit optimiste, qui nous porte à proclamer et à déclarer au-dessus de nos moyens. D'ailleurs l'origine de la formule *Droits de l'Homme* ne trahit-elle pas précisément combien l'optimisme était au programme lorsqu'elle fut adoptée ?

Depuis le XVIII^e siècle au moins, le ver est dans le fruit. En effet, c'est presque toujours la Nature, la nature même de l'homme, qui était prise pour fondement de la doctrine des Droits de l'homme. C'est le caractère prétendu naturel de ces droits qui autorisait à faire de leur affirmation un universalisme. Il est bien imprudent aujourd'hui de nous reposer sur un appui si fragile.

Le XVIII^e siècle pouvait se faire des illusions sur la nature humaine : il ne savait pas encore que la chute du vieux despotisme ne prémunirait pas contre l'avènement de despotismes plus perfectionnés, plus efficaces et au moins aussi criminels; il ignorait à quel point le progrès des sciences, dont il attendait le progrès tout court, pourrait servir à détruire et à dévaster; il ne se doutait guère que la décléricalisation de la société ne mettrait pas fin à la crédulité, ni au fanatisme, ni à l'obscurantisme, lesquels n'ont pas besoin des religions pour s'alimenter; il n'imaginait pas qu'une croissance insensée de la population dévaloriserait l'homme aux yeux de beaucoup de ses semblables; il ne prévoyait pas que la propagation de la culture et de l'éducation qu'il appelait de ses vœux resterait superficielle, qu'un magma de barbarie intacte couvrirait sous une mince couche de civilisation dont les éruptions du XX^e siècle prouvent la fragilité; il ne voyait pas qu'à la pinacothèque de Munich, suivant la forte expression de George STEINER, «les toiles ne tomb(er)aient pas des murs quand les bourreaux parcour(r)aient respectueusement les galeries, catalogue en main»⁽¹⁾. Pouvait-il même concevoir, le thuriféraire-

(1) George STEINER, *Dans le château de Barbe-Bleue, Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Gallimard, 1986, p. 76.

re des Droits de l'Homme vivant à la fin du XVIII^e siècle, qu'un jour son idéologie universaliste serait regardée aux quatre coins du monde comme un langage propre à une culture particulière et localisée ? Et cette culture, même en Europe occidentale, a-t-elle éclairé l'ensemble de la population ou est-elle restée un phénomène élitaire ? Il faut n'avoir jamais écouté les conversations dans une caserne, un atelier, une queue devant un guichet, une salle de billard ou un marché pour imaginer qu'il est dans la nature de beaucoup d'hommes de respecter les Droits de l'Homme, que ce soit à propos de brutalités commises par une police à des fins de répression immédiate, ou à propos de la peine de mort, de la présomption d'innocence, sans compter tout ce qu'il faut entendre au sujet de diverses minorités. Quelle probabilité y a-t-il que le premier venu ait un assez bon naturel pour respecter la différence, même s'il n'a pas reçu une bonne éducation ?

Bien loin que les Droits de l'Homme se lisent dans la nature humaine, leur énumération n'est que la liste tragique de tout ce dont l'homme vient à manquer pour peu qu'on laisse faire sa nature, pour peu qu'on néglige de la corriger par les artifices indispensables d'un système politique et juridique prudent, perfectionné et soigneusement entretenu. La mention de chacun des Droits de l'Homme évoque, décrit presque, à rebours, un type de malfaisance particulièrement répandu dans l'Histoire et toujours prêt à ressurgir. Ce sont proprement les manifestations les plus classiques, pour ne pas dire les plus naturelles, de la malfaisance humaine au pouvoir que ces Droits sont destinés à endiguer. Je ne suis pas sûr que le mode d'expression en vogue soit le plus propre à combattre efficacement un ennemi d'une telle puissance.

Lucien FRANÇOIS
*Professeur extraordinaire
à l'Université de Liège.*



Karl Marx

Le Capital

Critique de l'économie politique

Quatrième édition allemande

(1890)

[1^{ère} éd. :
1867]

LIVRE PREMIER

Le procès de production du capital

OUVRAGE PUBLIÉ
SOUS LA RESPONSABILITÉ DE
JEAN-PIERRE LEFEBVRE



QUADRIGE / PUF

Deuxième Section

La Transformation de l'argent en capital

CHAPITRE IV

Transformation de l'argent en capital

1. La formule générale du capital

La circulation des marchandises est le point de départ du capital. Production de marchandises, circulation développée des marchandises et commerce constituent les préalables historiques de sa genèse. Le commerce mondial et le marché mondial inaugurent, au XVII^e siècle, l'histoire moderne de l'existence du capital.

Si nous faisons abstraction du contenu matériel de la circulation de marchandises, de l'échange des différentes valeurs d'usage, et si nous ne considérons que les formes économiques qu'engendre ce procès, comme ultime produit de ce procès, nous trouvons la monnaie. Cet ultime produit de la circulation des marchandises est la première forme phénoménale du capital. Historiquement, c'est d'abord sous la forme de la monnaie que le capital se présente partout face à la propriété foncière, en tant que fortune en argent, capital commercial et capital usuraire¹. Pour reconnaître dans l'argent la première forme phénoménale du capital il n'est pas besoin d'un coup d'œil ré-

1. L'opposition entre le pouvoir de la propriété foncière, qui repose sur des rapports personnels de maître à esclave, et le pouvoir impersonnel de l'argent est clairement résumée dans les deux dictionnaires français : *Nulle terre sans seigneur* * et *L'argent n'a pas de maître* *.

Texte français établi par

ÉTIENNE BALIBAR, GÉRARD CORNILLET,
GENEVIÈVE ESPAGNE, MICHEL ESPAGNE, LUC FABRE,
FRANÇOISE-MARIE GATHÉLIER, VINCENT JEZEWSKI,
FRANÇOISE JOLY, JEAN-BAPTISTE JOLY,
ÉLISABETH KAUFMANN, MARIE-ODILE LAUXEROIS,
JEAN-LOUIS LEBRAVE, JEAN-PIERRE LEFEBVRE,
FRANÇOIS MATHIEU, JEAN-PHILIPPE MATHIEU,
JACQUES POMET, PHILIPPE PRÉAUX, RÉGINE ROQUES,
MICHAËL WERNER, FRANÇOISE WILLMANN

Avant-propos, introduction et notes par
JEAN-PIERRE LEFEBVRE

ISBN 2 13 055820 8
ISSN 0291-0489

Dépot légal — 1^{re} édition « Quadrige » : 1993
2^e édition : 2006, septembre

© Presses Universitaires de France, 1993
6, avenue Reille, 75014 Paris

© 1^{re} édition, Messidor/Éditions sociales, 1983

trospectif sur sa genèse. La même histoire se joue quotidiennement sous nos yeux. Tout nouveau capital continué, en première instance, à entrer en scène, c'est-à-dire sur le marché — marché des marchandises, marché du travail ou marché monétaire — comme monnaie, comme argent qui doit à travers des procès déterminés se transformer en capital.

L'argent en tant qu'argent et l'argent en tant que capital ne se distinguent d'abord que par leur forme de circulation différente.

La forme immédiate de la circulation des marchandises est M-A-M, transformation de marchandise en argent et retransformation d'argent en marchandise : vendre pour acheter. Mais nous trouvons à côté de cette forme une deuxième forme spécifiquement différente, la forme A-M-A, transformation d'argent en marchandise et retransformation de marchandise en argent : acheter pour vendre. L'argent qui décrit dans son mouvement cette dernière circulation se transforme en capital, devient capital, est déjà par sa destination capital.

Examinons de plus près la circulation A-M-A. Tout comme la circulation simple, elle parcourt deux phases opposées. Dans la première phase, A-M, l'achat, l'argent est converti en marchandise. Dans la deuxième phase, M-A, la vente, la marchandise est reconvertie en argent. Mais l'unité des deux phases est un mouvement global unique qui échange de l'argent contre de la marchandise, puis rééchange cette même marchandise contre de l'argent, achète de la marchandise pour la vendre ou encore, si on laisse de côté les différences formelles entre achat et vente, qui achète de la marchandise avec l'argent et avec la marchandise de l'argent². Le résultat dans lequel l'en-semble du procès finit par s'estomper est un échange d'argent contre argent, A-A. Quand pour 100 £ j'achète 2 000 livres de coton et que je revends ces 2 000 livres de coton pour 110 £, j'ai, en fin de compte, échangé 100 £ contre 110 £, de l'argent contre de l'argent.

Or il est bien évident que le procès de circulation A-M-A serait insipide et vide, si par le moyen de ce détour, on voulait échanger la même valeur monétaire contre la même valeur moné-

2. « Avec de l'argent on achète des marchandises, et avec des marchandises on achète de l'argent » (MERCIER DE LA RIVIERE, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. 543).

taire, par exemple 100 £ contre 100 £. La méthode du thésauriseur qui garde précieusement ses 100 £ au lieu de les livrer à la circulation demeurerait dans ce cas incomparablement plus simple et plus sûre. D'autre part, que le marchand revende 110 £ le coton qu'il a payé 100 £ ou qu'il soit obligé de s'en défaire à 100 et même à 50, son argent a, quoiqu'il arrive, décrit un mouvement particulier et original, d'une tout autre nature que dans la circulation simple des marchandises, par exemple dans la main d'un paysan qui vend du blé et, avec l'argent ainsi dégaî, achète des vêtements. Ce qui importe donc d'abord, c'est caractériser les différences de forme entre les circuits A-M-A et M-A-M. Ce qui donnera en même temps la différence de contenu qui se cache derrière ces différences de forme.

Voyons d'abord ce qui est commun aux deux formes.

Les deux circuits se décomposent l'un et l'autre dans les deux mêmes phases opposées, M-A, vente, et A-M, achat. Dans chacune de ces deux phases, les deux mêmes éléments factuels se font face, marchandise et argent — ainsi que deux personnages affublés des mêmes masques économiques, un acheteur, et un vendeur. Chacun des deux circuits est l'unité des mêmes phases opposées et, les deux fois, cette unité est médiatisée par l'entrée en scène de trois contractants, dont l'un ne fait que vendre, l'autre qu'acheter, tandis que le troisième, tour à tour, vend et achète.

Cependant, ce qui d'emblée sépare les deux circuits M-A-M et A-M-A, c'est l'ordre inversé de succession des mêmes phases opposées de circulation. La circulation simple des marchandises commence par la vente et se termine par l'achat. La circulation de l'argent en tant que capital commence par l'achat et se termine par la vente. Dans le premier cas, c'est la marchandise qui constitue le point de départ et le point final du mouvement, dans le second cas, c'est le capital. Dans la première forme, c'est l'argent qui médiatise le déroulement global, dans l'autre, à l'inverse, c'est la marchandise.

Dans la circulation M-A-M, l'argent est finalement converti en une marchandise qui sert de valeur d'usage. L'argent est donc définitivement dépensé. En revanche, dans la forme inverse, A-M-A, l'acheteur dépense de l'argent pour encaisser de l'argent en tant que vendeur. En achetant la marchandise il lance de l'argent dans la circulation pour l'en retirer à nouveau par la vente de la même marchandise. Il ne laisse partir l'argent qu'avec

la sournoise intention de le récupérer. Par conséquent, l'argent est seulement avancé³.

Dans la forme M-A-M, la même pièce de monnaie change deux fois de place. Le vendeur la reçoit de l'acheteur, et s'en débarrasse en payant un autre vendeur. Le procès global qui commence par de l'argent encaissé contre de la marchandise, s'achève par de l'argent déboursé pour une marchandise. Dans la forme A-M-A c'est l'inverse. Ici ce n'est pas la même pièce de monnaie, mais la même marchandise qui deux fois change de place. L'acheteur la reçoit de la main du vendeur et l'abandonne entre les mains de l'acheteur suivant. De même que dans la circulation simple des marchandises le changement de place par deux fois de la même pièce de monnaie entraîne son passage définitif d'une main dans l'autre, de même ici le changement de place par deux fois de la même marchandise entraîne le reflux de la monnaie vers son point de départ initial.

Le reflux de l'argent vers son point de départ ne dépend pas de ce que la marchandise est vendue plus cher qu'elle n'a été achetée. Cette donnée n'influe que sur la grandeur de la somme d'argent qui reflue. Le phénomène du reflux proprement dit se produit dès que la marchandise achetée est de nouveau vendue, donc dès que le circuit A-M-A est complètement décrit. Il y a donc là une différence perceptible par les sens entre la circulation de la monnaie, en tant que capital et sa circulation en tant que simple monnaie.

Le circuit M-A-M est complètement parcouru une fois que la vente d'une marchandise rapporte de l'argent que vient de nouveau retirer l'achat d'une autre marchandise. S'il se produit néanmoins un reflux de l'argent vers son point de départ, c'est seulement par le renouvellement ou la répétition du cursus tout entier. Si je vends un quartier de blé 3 £, et qu'avec ces 3 £ j'achète des vêtements, ces 3 £ sont, en ce qui me concerne, définitivement dépensés. Je n'ai plus rien à voir avec elles. Elles sont la propriété du marchand d'habits. Si maintenant je vends un deuxième quartier de blé, il y a un reflux d'argent vers moi ; mais ce n'est pas, par suite de la première

3. « Quand une chose est achetée pour être revendue, on dira que la somme utilisée à cet effet est de l'argent avancé, si elle est achetée pour ne pas être revendue, on peut la qualifier de somme dépensée ». (James STEUART, *Works*, etc., edited by General Sir James Steuart, his son. Londres, 1805, V. I, p. 274).

transaction, mais seulement par suite de sa répétition. Cet argent se réloigne de moi dès que je mène à terme la deuxième transaction, et que je me remets à acheter. Par conséquent, dans la circulation M-A-M, la dépense de l'argent n'a rien à voir avec son reflux. Dans A-M-A, par contre, le reflux de l'argent est conditionné par le mode même de sa dépense. Sans ce reflux, l'opération a échoué ou bien le procès est interrompu, et non encore terminé, parce qu'il manque sa deuxième phase, la vente qui complète et conclut l'achat.

Le circuit M-A-M part de l'extrême d'une marchandise et s'achève par celui d'une autre marchandise, qui sort de la circulation et tombe dans la consommation. Partant, c'est la consommation, la satisfaction des besoins, en un mot, la valeur d'usage, qui constitue sa finalité. Au contraire, le circuit A-M-A, part de l'extrême argent et retourne finalement au même extrême. C'est donc la valeur d'échange elle-même qui est son moteur et sa fin déterminante.

Dans la circulation marchande simple, les deux extrêmes ont la même forme économique. L'un et l'autre sont des marchandises. Ils sont aussi des marchandises de même grandeur de valeur. Mais ce sont des valeurs d'usage qualitativement différentes, par exemple du blé et des vêtements. L'échange des produits, l'échange des différentes matières dans lesquelles s'expose le travail social constitue ici le contenu du mouvement.

Il en va autrement dans la circulation A-M-A. A première vue, elle semble sans contenu parce que tautologique. Les deux extrêmes ont la même forme économique. L'un et l'autre sont de l'argent, donc pas des valeurs d'usage qualitativement différentes, puisque l'argent est justement la figure transformée des marchandises, dans laquelle leurs valeurs d'usage particulières sont effacées. Echanger d'abord 100 £ contre du coton, puis rééchanger ce même coton contre 100 £, échanger donc, en faisant un détour, de l'argent contre de l'argent, le même contre le même, semble être une opération aussi dénuée de sens qu'insipide⁴. Une somme d'argent ne peut en général,

4. « On n'échange pas de l'argent contre de l'argent », crie Mercier de la Rivière aux mercantilistes (*ouv. cit.*, p. 486). On lit dans un ouvrage qui traite ex professo du « commerce » et de la « spéculation » : « Tout commerce consiste dans l'échange de choses d'espèce différente ; et le profit (pour le marchand ?) provient précisément de cette différence. Il n'y aurait aucun avantage... à échanger une livre de pain contre une livre de pain... c'est ce qui explique le contraste avantageux qui existe entre le commerce

se distinguer d'une autre somme d'argent que par sa grandeur. De ce fait, le procès A-M-A n'est pas redevable de son contenu à une différence qualitative de ses extrêmes, car tous deux sont de l'argent, mais seulement à leur différence quantitative. On retire en fin de compte plus d'argent de la circulation qu'on n'en avait lancé initialement en elle. Le coton acheté à 100 £ est revendu par exemple à 100 + 10 £, soit 110 £. La forme complète de ce procès est donc A-M-A', où A' est $A + \Delta A$. Cet incrément, l'excédent qui dépasse la valeur primitive, l'appelle : survaleur (surplus value). Par conséquent, non seulement la valeur avancée primitivement se conserve dans la circulation, mais elle y change la grandeur de sa valeur, elle s'ajoute une survaleur, ou encore elle se valorise. Et c'est ce mouvement qui la transforme en capital.

Certes, il est également possible que dans la forme M-A-M, les deux extrêmes M et M', blé et vêtements par exemple, soient des grandeurs de valeur qualitativement différentes. Le paysan peut vendre son blé au-dessus de sa valeur, ou acheter les vêtements en dessous de leur valeur. Il peut aussi, de son côté, être escroqué par le marchand d'habits. Mais ce genre de différence de valeur demeure purement aléatoire pour cette forme de circulation. Elle ne perd pas carrément son sens et sa raison, comme c'est le cas du procès A-M-A, quand les deux extrêmes, blé et vêtements par exemple, sont des équivalents. Leur égalité de valeur est ici, au contraire la condition du déroulement normal.

et le jeu, ce dernier n'étant que l'échange d'argent contre argent. (Th. CORBET, *An Inquiry into the Causes and Modes of the Wealth of Individuals*; or *the Principles of Trade and Speculation explained*. Londres 1841, p. 5). Bien que Corbet ne voie pas que A-A, échange d'argent contre capital commercial mais de tout capital, il admet du moins que cette forme d'un genre de commerce, la spéculation, est commune au jeu ; mais ensuite vient Mac Culloch qui trouve qu'acheter pour vendre, c'est spéculer et que par conséquent la différence entre la spéculation et le commerce disparaît. « Toute transaction dans laquelle un individu achète un produit pour le revendre est effectivement une spéculation ». (MacCulloch, *A Dictionary practical, etc., of Commerce*. Londres, 1847, p. 1009) Pinto, le Pindare de la Bourse d'Amsterdam est incomparablement plus naïf : « Le commerce est un jeu (proposition empruntée à Locke) et ce n'est pas avec des mendians qu'on peut gagner quoique ce soit. Si depuis longtemps on avait pris à tous tout ce qu'ils ont, il faudrait bien rendre, de bon accord, la plus grande partie du gain, pour pouvoir recommencer le jeu ». (PINTO, *Traité de la Circulation et du Crédit**, Amsterdam, 1771, p. 231).

Le renouvellement ou la répétition de la vente en vue d'acheter trouve, comme ce procès lui-même, sa mesure et son but dans une finalité qui lui est extérieure : dans la consommation, dans la satisfaction de besoins déterminés. Par contre, dans l'achat en vue de la vente, le commencement et la fin sont une seule et même chose, à savoir l'argent, la valeur d'échange, et pour cette seule raison, le mouvement est sans fin. Il est vrai que A est devenu $A + \Delta A$, 100 £, 100 + 10. Mais d'un point de vue purement qualitatif, 110 £ sont la même chose que 100 £, c'est-à-dire de l'argent. Et d'un point de vue quantitatif, 110 £ sont une somme de valeur limitée comme 100 £. Si ces 110 £ étaient dépensées en tant qu'argent, elles sortiraient de leur rôle. Elles cesseraient d'être du capital. Soustraites à la circulation, elles se pétrifient en un trésor, et quand bien même elles dormiraient là jusqu'au Jugement dernier elles ne s'accroîtraient pas d'un Farthing. Mais dès lors qu'il s'agit de valoriser la valeur, il existe le même besoin de valorisation pour les 110 £ que pour les 100 £, les deux sommes étant des expressions limitées de la valeur d'échange, ayant par conséquent toutes deux la même vocation à se rapprocher de la richesse en général par accroissement de grandeur. Certes, la valeur primitivement avancée de 100 £ se distingue un instant de la survaleur de 10 £ qui s'ajoute à elle, mais cette différence se redissout tout aussitôt. A la fin du procès, il ne sort pas d'un côté la valeur originale de 100 £, et de l'autre la survaleur de 10 £. Ce qui sort du procès, c'est une valeur de 110 £ qui se trouve dans la même forme adéquate que les 100 £ d'origine pour entamer le procès de valorisation. L'argent, à la fin du mouvement, en ressort comme son commencement*. La fin de chaque circuit singulier où s'accomplit l'achat en vue de la vente constitue ainsi de lui-même le commencement d'un nouveau circuit. La circulation simple des marchandises — la vente en vue de l'achat — sert de moyen pour une fin située hors de la circulation, à savoir l'appropriation de valeurs d'usage, la satisfaction de besoins. Par contre, la circulation de l'argent considéré comme capital est une fin en soi, puisque la valorisation de la valeur n'existe qu'au

5. * Le capital se divise en... capital initial et en gain, en accroissement du capital... bien que dans la pratique on remette aussitôt de nouveau ce gain au capital et le mette en mouvement avec celui-ci » (F. ENGELS, *Unrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, in *Deutsch-Französische Jahrbücher*, édités par Arnold Ruge und Karl Marx. Paris, 1844, p. 99).

sein de ce mouvement sans cesse recommencé. Le mouvement du capital n'a donc ni fin ni mesure ⁶.

C'est comme porteur conscient de ce mouvement que le possesseur d'argent devient capitaliste. Sa personne ou plutôt sa poche est à la fois le point de départ et le point de retour de l'argent. Le contenu objectif de cette circulation — la valorisation de la valeur — est son but subjectif et capitaliste ou capital personnel, doué de volonté et de conscience, c'est seulement dans la mesure où l'appropriation croissante de la richesse abstraite est l'unique motivation croissante de relations qu'il fonctionne. Donc il ne faut jamais traiter la valeur d'usage comme but immédiat du capitaliste ⁷. Ni non plus son gain individuel; mais seulement le mouvement sans trêve du

6. Aristote oppose l'Économique à la Chrématistique. Il part de l'Économique. Dans la mesure où elle est l'art d'acquiescer, elle se borne à procurer les biens nécessaires à la vie et utiles au foyer domestique ou à l'État. « La vraie richesse (ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος) consiste en valeurs d'usage de ce genre; car la mesure de biens de ce genre suffisante pour bien vivre n'est pas illimitée. Mais il est un autre art d'acquiescer qui s'appelle par distinction et à juste titre la chrématistique, qui est ainsi fait qu'il semble n'y avoir pas de limites à la richesse et à la possession. Le commerce des marchandises « ἡ χρηματικὴ » signifie mot à mot: commerce de détail, et Aristote adopte cette forme car la valeur d'usage y prédomine) ne relève pas par nature de la Chrématistique, car ici l'échange ne concerne que ce qui leur est personnellement nécessaire (aux acheteurs et aux vendeurs) ». C'est pourquoï, développe-t-il plus loin, le troc a été la forme originelle du commerce des marchandises, mais son extension a fait naître nécessairement la monnaie. Avec la découverte de la monnaie le troc ne pouvait que se développer nécessairement en χρηματικὴ, commerce des marchandises, et celui-ci, en contradiction avec sa tendance initiale continue à se développer pour devenir Chrématistique, l'art de faire de l'argent. Or la Chrématistique que se distingue de l'Économique en ce sens que « pour elle c'est la circulation qui est la source de la richesse » (ποικιλτὴ χρηματικὴ... δια χρηματικὴν ἀναβολῆς). Et elle semble tourner autour de l'argent, car l'argent est le commencement, et la fin de ce genre d'échange (ὁ γὰρ νόμισμα εὐρυτέρον καὶ ῥεώας τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν). C'est pourquoï aussi la richesse que recherche la Chrématistique est illimitée. Tout art qui ne considère pas son but comme un moyen mais comme fin ultime, est illimité dans son aspiration, car il s'efforce de s'en approcher toujours plus, tandis que les arts qui n'emploient des moyens qu'en vue d'un but ne sont pas illimités, puisque ce but même leur impose la limite, de même la Chrématistique ne connaît pas de limitation à son but, car son but est l'enrichissement absolu. L'Économique a une limite, pas la Chrématistique... La première recherche quelque chose qui est différent de l'argent, l'autre sa multiplication. La confusion de ces deux formes qui interfèrent a conduit certains à considérer que la conservation et la multiplication à l'infini de l'argent étaient le but final de l'Économique » (AUSTRIER, *De Republica*, édit. Belker, livre I, chap. VIII et IX passim).

7. « Les marchandises (ici au sens de valeurs d'usage) ne sont pas l'ultime objectif du capitaliste commerçant... Ce qu'il vise, c'est l'argent. (Th. CHALMERS, *On Political Economy*, etc., 2^e éd., Glasgow 1832, p. 165, 166).

gain, comme acte de gagner ⁸. Cette pulsion absolue d'enrichissement; cette chasse passionnée à la valeur ⁹, le capitaliste la partage avec le thésauriseur, mais alors que le thésauriseur n'est que le capitaliste détraqué, le capitaliste est le thésauriseur rationnel. La multiplication incessante de la valeur que desire le thésauriseur en tentant de sauver l'argent des risques de la circulation ¹⁰, le capitaliste, plus intelligemment, l'obtient en le relivrant sans cesse à la circulation ¹¹.

Les formes autonomes, les formes monétaires que prend la valeur des marchandises dans la circulation simple ne font que médiatiser l'échange des marchandises, puis disparaissent dans le résultat final du mouvement. Par contre, dans la circulation A-M-A, l'un et l'autre, la marchandise et l'argent, ne fonctionnent que comme modes d'existence différents de la valeur elle-même, l'argent comme son mode d'existence général, la marchandise comme son mode d'existence particulier, son simple déguisement, pour ainsi dire ¹². La valeur passe constamment d'une forme dans l'autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme ainsi en un sujet automate ^{11*}. Si l'on fixe les formes phénoménales particulières que prend tour à tour la valeur qui se valorise dans le circuit de son existence, on obtient alors les explications suivantes: le capital est argent, le capital est marchandise ¹². Mais en fait la valeur de-

8. Si le marchand ne tient pas pour quantité négligeable le gain qu'il vient de réaliser, son regard cependant est toujours orienté vers le nouveau gain à venir ». (A. GENOVESE, *Lezioni di Economia Civile* (1765), édit. des Economistes Italiens par Custodi, Parte moderna, t. VIII, p. 139).

9. « C'est toujours la passion insatiable du gain, l'auri sacra fames, qui détermine le capitaliste ». (MAC CULLOCH, *The Principles of Politic Econ.* Londres, 1830, p. 179). Cette idée n'empêche pas bien entendu ce même Mac Culloch et consorts, quand ils ont des difficultés théoriques, par exemple quand ils traitent la question de la surproduction, de transformer ce même capitaliste en un bon citoyen qui n'a en vue que la valeur d'usage et qui a même de vraies fringales d'ore pour les boîtes, les chapeaux, les œufs, les cotonnades et autres espèces de valeur d'usage tout à fait courantes.

10. « Σωζέτω » [sauver] est une des expressions caractéristiques des Grecs pour la thésaurisation. En anglais « to save » signifie aussi à la fois sauver et épargner.

11*. « L'infini que les choses n'ont pas dans la progression, elles l'ont dans la rotation » (GALLIANI, *ouv. cit.*, p. 156).

11. « Ce n'est pas la matière qui fait le capital, mais la valeur de ces matières » (J.-B. SAY, *Traité d'économie politique*, 3^e édition, Paris 1817, t. II, p. 249. Note).

12. *Automatiches Subject.*

12. « Le moyen de circulation (!) employé à des fins productives est du capital » (MACLEOD, *The Theory and Practice of Banking*, Londres 1855, v. I, Ch. I, p. 55). « Le capital équivalent à des marchandises » (James MILL, *Elements of Pol. Econ.* Londres, 1821, p. 74).

vient ici le sujet d'un procès dans lequel, à travers le changement constant des formes-argent et marchandise, elle modifie sa grandeur elle-même, se détache en tant que survaleur d'elle-même en tant que valeur initiale, se valorise elle-même. Car le mouvement dans lequel elle s'ajoute de la survaleur est son propre mouvement, sa valorisation, donc une autovalorisation. Elle a reçu cette qualité occulte de poser de la valeur parce qu'elle est valeur. Elle fait des petits vivants — ou, pour le moins, elle pond des œufs d'or.

En tant que sujet globalement dominant d'un tel procès, où tantôt elle revêt et tantôt se défile des formes-monnaie et marchandise, tout en se conservant et s'étirant dans ce mouvement, la valeur a besoin avant tout d'une forme autonome grâce à laquelle on constate son identité avec elle-même. Et cette forme, elle ne la possède que dans l'argent. C'est donc lui qui constitue le point de départ et le point final de tout procès de valorisation. La valeur était de 100 £, elle est maintenant de 110 £, etc. Mais l'argent lui-même ne vaut ici que comme une forme de la valeur, car celle-ci en a deux. L'argent ne devient pas capital sans prendre la forme de la marchandise. L'argent ne s'oppose donc pas ici de manière polémique à la marchandise comme c'est le cas dans la thésaurisation. Le capitaliste sait bien que toutes les marchandises, si mi-teuses ou si malodorantes qu'elles soient, sont en toute foi et vérité de l'argent, des juis circoncis en dedans et de surcroît des moyens miraculeux pour faire plus d'argent avec de l'argent.

Si dans la circulation simple, la valeur des marchandises reçoit, tout au plus, face à leur valeur d'usage, la forme autonome de monnaie, ici elle se présente soudain comme une substance en procès, une substance qui se met en mouvement par elle-même, et pour laquelle marchandise et monnaie ne sont que de simples formes. Mais plus encore. Au lieu de représenter des rapports de marchandises, elle entre maintenant pour ainsi dire dans un rapport privé à elle-même. En tant que valeur originelle elle se distingue d'elle-même en tant que survaleur, comme Dieu le père se distingue de lui-même en tant que Dieu le fils, l'un et l'autre ayant le même âge et ne formant en fait qu'une seule personne, car c'est seulement au moyen des 10 £ que les 100 £ avancées deviennent du capital ; une fois qu'elles le sont devenues, que le fils est engendré et que par lui l'est le père, leur différence s'évanouit de nouveau et tous deux ne sont qu'un : 110.

La valeur devient donc valeur en procès, argent en procès et comme tel, capital. Elle est issue de la circulation, y retourne, s'y conserve et s'y multiplie, en revient agrandie et sans cesse elle recommence le même circuit¹³. A-A', argent qui couvre de l'argent. — money which begets money — comme le dit la description du capital dans la bouche de ses premiers interprètes, les mercantilistes.

Acheter pour vendre, ou pour être complet, acheter pour vendre plus cher, A-M-A', semble à vrai dire n'être la forme adéquate que d'une seule espèce de capital, le capital de commerce. Mais le capital industriel aussi est de l'argent qui se transforme en marchandise, puis, par la vente de la marchandise, se retransforme en plus d'argent. Les actes, qui se déroulent en dehors de la sphère de la circulation, par exemple, entre l'achat et la vente, ne changent rien à cette forme du mouvement. Enfin la circulation A-M-A' se présente dans le capital porteur d'intérêts de manière abrégée, dans son résultat, sans la médiation, en quelque sorte en style lapidaire : A-A', argent égal à plus d'argent, valeur plus grande qu'elle-même.

A - M - A' est donc en fait la formule générale du capital tel qu'il apparaît, immédiatement, dans la sphère de la circulation.

2. Les contradictions de la formule générale

La forme de circulation dans laquelle l'argent se déploie en capital contredit toutes les lois développées antérieurement sur la nature de la marchandise, de la valeur, de l'argent et de la circulation elle-même. Ce qui la différencie de la circulation simple des marchandises, c'est l'ordre de succession inversé des deux mêmes procès opposés, vente et achat. Et par quelle magie cette différence purement formelle renverserait-elle la nature de ces procès ?

Mais ce n'est pas tout. Cette inversion n'existe que pour l'un des trois compères qui commercent entre eux. En tant que capitaliste, j'achète de la marchandise à A et je la revends à B, tandis qu'en tant que simple possesseur de marchandises je vends de la marchandise à B et j'achète ensuite de la marchandise à A. Pour

13. « Capital... valeur permanente, multipliant... » (SISMONDI, Nouveaux principes d'économie politique, t. I, p. 89).

les compères A et B, cette différence n'existe pas. Ils entrent en scène uniquement en tant qu'acheteurs ou vendeurs de marchandises. Moi-même, chaque fois, je me trouve face à eux comme simple possesseur d'argent ou de marchandise, acheteur ou vendeur, et plus précisément, dans les deux séquences je me présente uniquement comme acheteur face à l'une des personnes et uniquement comme vendeur face à l'autre, face à l'une uniquement comme argent, face à l'autre uniquement comme marchandise, mais à aucune des deux je ne me présente comme marchandise, comme capitaliste, ou comme représentant d'une chose quelconque qui serait plus que l'argent ou que la marchandise, ou qui pourrait produire un autre effet au-delà de celui même de l'argent ou de la marchandise. Pour moi, l'achat à A et la vente à B constituent une seule séquence, un ordre de succession. Mais le rapport entre ces deux actes n'existe que pour moi. A se moque de ma transaction avec B, et B de ma transaction avec A. Si par hasard je voulais leur expliquer le mérite particulier que me confère le renversement de la séquence, ils me démontreraient que je me trompe sur l'ordre de celle-ci et que la transaction globale n'a pas commencé par un achat pour s'achever par une vente, mais à l'inverse commencé par une vente pour se clore par un achat. En effet, mon premier acte, l'achat, était une vente du point de vue de A, et mon second, la vente, était un achat du point de vue de B.

Il ne change rien à l'affaire que l'argent s'interpose entre les marchandises comme moyen de circulation et que les actes de l'achat et de la vente soient sensiblement dissociés¹⁴. La valeur des marchandises est représentée dans leur prix avant qu'elles n'entrent dans la circulation, elle est donc le présupposé et non résultat de cette dernière.¹⁵

D'un point de vue abstrait, c'est-à-dire si on fait abstraction de circonstances qui ne découlent pas des lois immanentes de la circulation simple des marchandises, il ne se passe rien d'autre en elle, en dehors de la substitution d'une valeur d'usage à une

14. « L'échange est une transaction admirable dans laquelle les deux contractants gagnent toujours ! » (DESTRUY DE TRACY, *Traité de la botonté et de ses effets*. Paris 1826, p. 68). Ce livre est paru aussi plus tard sous le titre de *Traité d'économie politique*.

15. MERCIER DE LA RIVIÈRE, *ouv. cit.*, p. 544.

16. « Que l'une de ces deux valeurs soit argent, ou qu'elles soient toutes deux marchandises usuelles, rien de plus indifférent en soi. » (MERCIER DE LA RIVIÈRE, *ibid.*, p. 543).

17. « Ce ne sont... pas les contractants qui prononcent sur la valeur, elle est décidée avant la convention » (LE TROSNE, *ouv. cit.*, p. 906).

autre, qu'une métamorphose, un simple changement de forme de la marchandise. La même valeur, c'est-à-dire le même quantum de travail social objectivé reste entre les mains du même possesseur de marchandises sous la figure concrète de sa marchandise d'abord, puis de l'argent en lequel elle se convertit, et finalement de la marchandise dans laquelle cet argent se reconverit. Ce changement de forme n'implique aucune modification de la grandeur de la valeur. Mais le changement que parcourt la valeur de la marchandise elle-même dans ce procès se borne à un changement de sa forme-argent. Celle-ci existe d'abord comme prix de la marchandise offerte à la vente, puis comme somme d'argent déjà exprimée quant à elle dans le prix et enfin comme prix d'une marchandise équivalente. En soi, ce changement de forme n'implique pas plus un changement de la grandeur de la valeur que l'échange d'un billet de 100 shillings contre des souverains, des demi-souverains et des shillings. Dans la mesure où la circulation de la marchandise ne cause qu'un changement de forme de sa valeur, elle n'est cause, si le phénomène se déroule dans toute sa pureté, que d'échange d'équivalents. C'est pour quoi « l'économie vulgaire » elle-même, si ignorante qu'elle soit de ce qu'est la valeur, toutes les fois qu'elle veut à sa façon observer le phénomène dans sa pureté, sous-entend que la demande et l'offre coïncident, c'est-à-dire qu'elles cessent purement et simplement d'avoir un effet. Si donc s'agissant de la valeur d'usage, les deux échangeistes peuvent gagner, ils ne peuvent pas gagner en valeur d'échange. Ici au contraire : « Où il y a égalité, il n'y a pas de gain »¹⁸. On peut certes vendre des marchandises à des prix qui s'écartent de leur valeur, mais cet écart apparaît comme une infraction à la loi de l'échange de marchandises¹⁹. Dans sa configuration la plus pure celui-ci est un échange d'équivalents, donc pas un moyen de s'enrichir en valeur²⁰.

18. « Dove è equalità non è lucro » (GALLIANI, *Della Moneta*, in Custodi, *Parte Moderna*, t. IV, p. 244).

19. L'échange « devient désavantageux pour l'une des parties lorsque quelque chose étranger vient diminuer ou exagérer le prix ; alors l'égalité est blessée mais la lésion procède de cette cause et non de l'échange » (LE TROSNE, *ouv. cit.*, p. 904).

20. « L'échange est de sa nature un contrat d'égalité qui se fait de valeur pour valeur égale, il n'est donc pas un moyen de s'enrichir, puisque l'on donne autant que l'on reçoit » (LE TROSNE, *ouv. cit.*, p. 903 et suiv.).

Quand on échange des marchandises, ou des marchandises et de l'argent de même valeur d'échange, donc des équivalents, personne, visiblement, ne tire de la circulation plus d'argent qu'il n'y en a lancé. Il n'y a alors aucune formation de survalueur.

Posons maintenant que par quelque privilège inexplicable il soit donné au vendeur de vendre la marchandise au-dessus de sa valeur, à 110 quand elle en vaut 100, donc avec une augmentation nominale du prix de 10%. Le vendeur encaisse donc une survalueur de 10. Mais après avoir été vendeur, il devient acheteur. Vient maintenant à sa rencontre un troisième possesseur de marchandises, en qualité de vendeur, qui jouit à son tour du privilège de vendre la marchandise 10% trop cher. Notre homme a gagné 10 en tant que vendeur pour perdre 10 en tant qu'acheteur²⁴. Tout revient en fait à ceci que tous les possesseurs de marchandises se vendent leur marchandise 10% au-dessus de sa valeur, ce qui est strictement la même chose que s'ils vendaient leur marchandise à sa valeur. Cette hausse générale du prix nominal des marchandises produit le même effet que si les valeurs des marchandises étaient, par exemple, estimées en argent au lieu de l'être en or. Les noms monétaires, c'est-à-dire les prix des marchandises gonfleraient, mais leurs rapports de valeur resteraient inchangés.

Admettons à l'inverse, que ce soit le privilège de l'acheteur d'acheter les marchandises en-dessous de leur valeur. Il n'est même pas nécessaire de rappeler ici que l'acheteur redevient vendeur. Il était vendeur avant de devenir acheteur. Il a déjà perdu 10% en tant que vendeur avant de gagner 10% en tant qu'acheteur²⁵. Une fois de plus, donc, rien de changé.

La formation de survalueur et, partant, la transformation d'argent en capital ne peut donc être expliquée ni par le fait que les vendeurs vendent les marchandises au-dessus de leur valeur, ni par le fait que les acheteurs les achètent au-dessous de leur valeur²⁶.

24. « L'augmentation de la valeur nominale du produit... n'enrichit pas les vendeurs puisque ce qu'ils gagnent en tant que vendeurs ils le redépensent exactement en qualité d'acheteurs » (J. GRAY, *The Essential Principles of the Wealth of Nations*, etc. Londres 1797, p. 66).

25. « Si l'on est forcé de donner pour 18 livres une quantité de telle production qui en valait 24, lorsqu'on emploiera ce même argent à acheter, on aura également pour 18 livres ce que l'on payait 24 livres » (LE TROSNE, *ouv. cit.*, p. 897).

26. « Chaque vendeur ne peut donc parvenir à enrichir habituellement ses marchandises, qu'en se soumettant aussi à payer habituellement plus cher les marchandises des autres vendeurs et par la même raison chaque consommateur ne peut parvenir à payer habituellement moins cher ce qu'il achète, qu'en se soumettant aussi à une diminution semblable sur le prix des choses qu'il vend » (MERCIER DE LA RIVIERE, *ouv. cit.*, p. 555).

Les défenseurs conséquents de l'illusion que la survalueur provient d'une hausse du prix nominal ou du privilège qu'a le vendeur de vendre la marchandise trop cher, présupposent par conséquent une classe qui ne fait qu'acheter sans vendre, donc aussi que consommer sans produire. Du point de vue de la circulation où nous nous situons encore, l'existence d'une telle classe est toujours inexplicable. Mais anticipons. Il faut que l'argent avec lequel une telle classe achète en permanence, lui tombe en permanence et de lui-même, sans échange, pour rien, en vertu de quelques titres juridiques ou de pouvoirs acquis, de la poche des possesseurs de marchandises. Vendre à cette classe les marchandises au-dessus de leur valeur veut seulement dire récupérer frauduleusement une partie de l'argent qu'on a lâché pour rien²⁷. C'est ainsi que les villes d'Asie Mineure payaient un tribut annuel à la Rome antique. Avec cet argent Rome leur achetait des marchandises et les achetait trop cher. Les habitants d'Asie Mineure escroquaient les Romains en ré-extorquant aux conquérants, par la voie du commerce, une partie du tribut versé. Il n'empêche pourtant que les dupes dans l'affaire étaient en définitive les habitants d'Asie Mineure. Leurs marchandises étaient toujours payées avec leur propre argent. Ce n'est pas là une méthode d'enrichissement ou de formation de survalueur.

Restons donc dans les limites de l'échange de marchandises où les vendeurs sont acheteurs et les acheteurs, vendeurs. Notre embarras provient peut-être de ce que nous avons conçu les personnes seulement comme des catégories personnalisées et non comme des individus.

27. R. TORRENS, *An Essay on the Production of Wealth*, Londres 1821, p. 349.

28. « L'idée que les profits sont payés par les consommateurs est sûrement tout à fait absurde. Qui sont les consommateurs ? » (G. RAMSAY, *An Essay on the Distribution of Wealth*, Edimbourg 1836, p. 183).

29. « Si quelqu'un manque d'acheteurs pour ses marchandises, Monsieur Malthus lui conseillera-t-il de payer une autre personne pour que celle-ci les lui achète ? » demande un ricardien indigné à Malthus qui, comme son calotin de disciple Chalmers, glorifie économiquement la classe des simples acheteurs ou consommateurs. (Voir : *An Inquiry into those principles, respecting the Nature of Demand and the Necessity of Consumption*, lately advocated by Mr Malthus, etc. Londres 1821, p. 55).

Le possesseur de marchandises A peut bien être assez madré pour entourlouper ses collègues B ou C sans que ceux-ci malgré leur meilleure volonté puissent prendre leur revanche. A vend du vin pour une valeur de 40 £ à B et acquiert dans l'échange pour une valeur de 50 £ de céréales. A a transformé ses 40 £ en 50 £, a fait plus d'argent à partir de moins d'argent, et a transformé sa marchandise en capital. Voyons cela de plus près. Avant l'échange, nous avons pour 40 £ de vin entre les mains de A et pour 50 £ de céréales entre les mains de B, soit une valeur globale de 90 £. La valeur circulante ne s'est pas agrandie d'un atome, sa répartition entre A et B a changé. D'un côté apparaît comme survaleur ce qui de l'autre est une moins-valeur, apparaît d'un côté comme un plus ce qui de l'autre apparaît comme un moins. Le même changement se serait produit si sans le déguisement de la forme de l'échange, A avait directement volé 10 £ à B. Il est évident que la somme des valeurs circulantes ne peut être augmentée par aucun changement dans leur répartition, pas plus qu'un Juif n'augmente la masse des métaux précieux dans un pays en vendant pour une guinée un farthing de l'époque de la reine Anne. L'ensemble de la classe des capitalistes d'un pays ne peut pas se flouer elle-même ³⁰.

De quelque manière qu'on s'y prenne, le résultat reste le même. L'échange d'équivalents ne fait pas naître de survaleur et l'échange de non-équivalents ne fait pas naître non plus de sur-valeur ³¹. La circulation ou l'échange de marchandises ne crée pas de valeur ³².

On a pu voir que la survaleur ne pouvait provenir de la circulation, qu'il fallait donc que lorsque celle-ci se forme, quelque chose se déroule dans son dos, qui ne soit pas visible dans la circulation proprement dite ³⁶. Mais la survaleur peut-elle provenir d'ailleurs que de la circulation ? La circulation est la somme de toutes les relations marchandes qu'ont entre eux les possesseurs

30. DESTUTT DE TRACY, quoique, ou peut-être parce que membre de l'Institut était d'un avis contraire. Les capitalistes industriels, dit-il, font leurs profits en « vendant tout ce qu'ils produisent plus cher qu'il ne leur a coûté à produire, et à qui vendent-ils ? à eux-mêmes d'abord » (*ibid.*, p. 239).

31. « L'échange qui se fait de deux valeurs égales n'augmente ni ne diminue la masse des valeurs existantes dans la société. L'échange de deux valeurs inégales... ne change rien non plus à la somme des valeurs sociales, bien qu'il ajoute à la fortune de l'un ce qu'il ôte de l'autre. » (J.-B. SAY, *Traité d'économie politique*, troisième édition, 1817, tome II, pp. 443 et suiv.). Say, bien entendu insoucieux des conséquences de cette proposition, la reprend presque mot pour mot aux physiocrates. L'exemple suivant montre comment il a augmenté sa propre « valeur » en pillant leurs écrits, qui étaient totalement tombés dans l'oubli à son époque. La phrase « la plus célèbre » de Monsieur Say « On n'achète des produits qu'avec des produits », est formulée dans l'original physiocrate sous la forme suivante : « Les productions ne se payent qu'avec des productions » (LE TROSNE, *ouv. cit.*, p. 899).

32. « L'échange ne transfère aucune valeur aux produits » (F. WAYLAND, *The Elements of Pol. Econ.*, Boston 1843, p. 168).

36. « Dans les conditions habituelles du marché, le profit ne provient pas de l'échange. S'il n'avait pas existé auparavant, il ne pourrait pas exister non plus après cette transaction » (RAMSAY, *ouv. cit.*, p. 184).

de marchandises. En dehors de celles-ci, le possesseur de marchandises n'est plus en relation qu'avec sa propre marchandise. En ce qui concerne la valeur de celle-ci, ce rapport se borne au fait qu'elle contient un quantum de son propre travail, mesuré selon des lois sociales déterminées. Ce quantum de travail s'exprime dans la grandeur de valeur de sa marchandise et, comme la grandeur de valeur se représente en monnaie de compte, dans un prix, par exemple 10 £. Mais son travail ne se représente pas dans la valeur de la marchandise et dans un surplus excédant sa valeur propre, dans un prix de 10 qui serait simultanément un prix de 11, dans une valeur qui serait plus grande qu'elle-même. Par son travail, le possesseur de marchandises peut former des valeurs, mais pas des valeurs qui se valorisent. Il peut augmenter la valeur d'une marchandise en ajoutant à une valeur existante, par un nouveau travail, une nouvelle valeur, par exemple en faisant des bottes avec du cuir. La même matière aura alors plus de valeur, parce qu'elle contiendra un plus grand quantum de travail. Du coup, la botte a plus de valeur que le cuir, mais la valeur du cuir est restée ce qu'elle était. Elle ne s'est pas valorisée, elle n'a pas pris une sur-valeur pendant la fabrication des bottes. Il est donc impossible qu'en dehors de la sphère de la circulation le producteur de marchandises valorise de la valeur et, par conséquent, convertisse de l'argent ou de la marchandise en capital, s'il n'entre pas en contact avec d'autres possesseurs de marchandises.

Le capital ne peut donc pas naître de la circulation, et il ne peut pas plus ne pas en provenir. Il faut, à la fois, qu'il provienne et qu'il ne provienne pas d'elle.

Nous sommes donc parvenus à un double résultat.

Il faut développer la transformation de l'argent en capital sur la base des lois immanentes à l'échange des marchandises, de sorte que l'échange d'équivalents soit valablement tenu pour le point de départ³⁷. Notre possesseur d'argent qui n'est plus

37. Après toutes les explications qui ont précédé le lecteur comprendra que cela veut simplement dire : que la formation de capital doit nécessairement être possible même quand le prix des marchandises est égal à la valeur des marchandises. Elle ne peut être expliquée par un écart entre le prix des marchandises et leur valeur. Quand les prix s'écartent vraiment des valeurs, il faut d'abord les ramener à ces dernières, c'est-à-dire faire abstraction de cette contingence, pour avoir sous les yeux, dans toute sa pureté, le phénomène de la formation de capital sur la base de l'échange des marchandises, et ne pas être troublé au cours de l'observation par des facteurs

présent que comme chemille capitaliste est forcé d'acheter les marchandises à leur prix, de les vendre à leur prix et néanmoins de retirer à la fin du procès plus de valeur qu'il n'en avait lancé au départ. Sa métamorphose en papillon doit se produire à la fois nécessairement dans la sphère de la circulation et tout aussi ne pas s'y produire nécessairement. Telles sont les conditions du problème. *Hic Rhodus, hic salta!*

3. Achat et vente de la force de travail

Le changement de valeur de l'argent qui est censé se transformer en capital ne peut pas s'opérer sur cet argent lui-même, car en tant que moyen d'achat et moyen de paiement il réalise seulement le prix de la marchandise qu'il achète ou paie, tandis que, persistant dans sa forme propre, il se pétrifie en une masse inerte d'une grandeur de valeur qui reste la même. Ce changement ne peut pas non plus émaner du deuxième acte de la circulation, de la revente de la marchandise, car cet acte ne fait que reconvertir la marchandise de la forme naturelle en la forme-argent. Il faut donc que la transformation porte sur la marchandise qui est achetée dans le premier acte A-M, mais pas sur sa valeur, puisque ce sont des équivalents qu'on échange et que la marchandise est payée à sa valeur. La transformation ne peut donc provenir que de sa valeur d'usage en tant que telle, c'est-à-dire de sa consommation. Pour extraire de la valeur de la consommation d'une marchandise, il faudrait que notre possesseur d'argent

secondaires gênants et étrangers au déroulement même du processus. Au reste, on sait que cette réduction n'est nullement une procédure purement scientifique. Les oscillations constantes des prix de marché, leur baisse et leur hausse se compensent et s'annulent réciproquement et se réduisent elles-mêmes à un prix moyen comme à leur règle intérieure. Cette réduction est la règle d'or du marchand, par exemple, ou de l'industriel dans toute entreprise qui embrasse un temps plus long. Celui-ci sait bien que si l'on envisage une période assez longue dans son ensemble, les marchandises ne sont en réalité vendues ni au-dessus ni au-dessous de leur prix, mais à leur prix moyen. Si donc, de manière générale, il avait intérêt à une pensée désintéressée, il faudrait qu'il se pose le problème de la formation du capital en ces termes : les prix étant réglés par le prix moyen, c'est-à-dire en dernière instance par la valeur de la marchandise, comment le capital peut-il naître ? Je dis « en dernière instance » parce que les prix moyens ne coïncident pas directement avec les grandeurs de valeur comme le croient A. Smith, Ricardo, etc.

38. « Sous la forme de monnaie... le capital ne produit pas de profit » (Ricardo, *Princ. of Polit. Econ.*, p. 267).

ait la chance insigne de découvrir dans la sphère de la circulation, sur le marché, une marchandise dont la valeur d'usage proprement dite possédât cette particularité d'être source de valeur dont la consommation effective serait donc elle-même objet de travail, et donc création de valeur. Et cette marchandise spécifique, le possesseur d'argent la trouve sur le marché : c'est la puissance de travail ou encore la force de travail.

Par force de travail ou puissance de travail nous entendons le résumé de toutes les capacités physiques et intellectuelles qui existent dans la corporéité, la personnalité vivante d'un être humain, et qu'il met en mouvement chaque fois qu'il produit des valeurs d'usage d'une espèce quelconque.

Mais pour que le possesseur d'argent trouve la force de travail comme marchandise sur le marché, il faut que différentes conditions soient remplies. L'échange de marchandise n'implique pas en soi d'autres rapports de dépendances que ceux qui découlent de sa nature propre. Ceci étant présumé, la force de travail ne peut apparaître comme marchandise sur le marché que dans la mesure où et parce que son propre possesseur, la personne à laquelle appartient la force de travail, la met en vente comme marchandise et la vend. Pour que son possesseur puisse la vendre comme marchandise, il faut qu'il puisse en disposer, qu'il soit donc le libre propriétaire de sa puissance de travail, de sa personne³⁹. Lui et le possesseur d'argent se rencontrent sur le marché, et entrent en rapport l'un avec l'autre, avec leur parité de possesseur de marchandises et cette seule distinction que l'un est acheteur, l'autre vendeur : tous deux étant donc des personnes juridiquement égales. Pour que ce rapport perdure, il faut que le propriétaire de la force de travail ne la vende jamais que pour un temps déterminé, car s'il la vend en bloc, une fois pour toutes, il se vend lui-même et il se transforme alors d'être libre en esclave, de possesseur de marchandise en marchandise. En tant que personne, il faut qu'il se rapporte lui-même constamment à sa force de travail comme à sa propriété et par conséquent comme à sa marchandise propre, et cela, il ne le peut que dans la mesure où il ne la met jamais à la disposition de l'ache-

39. Dans les ouvrages encyclopédiques sur l'antiquité on peut lire cette absurdité que dans le monde antique le capital était complètement développé, « à ceci près qu'il y manquait le travailleur libre et le système de crédit ». Même Monsieur Mommsen, dans son *Histoire romaine*, emplit qui-proquo sur qui-proquo de cette espèce.

teur, ne lui en laisse la jouissance que provisoirement, pour un laps de temps déterminé, où donc il ne renonce pas en l'aliénant à sa propriété sur elle⁴⁰.

La deuxième condition essentielle pour que le possesseur d'argent trouve la force de travail sur le marché comme une marchandise, c'est que son possesseur, au lieu de pouvoir vendre des marchandises dans lesquelles son travail se serait objectivé, soit au contraire obligé de mettre en vente comme marchandise sa force de travail elle-même, laquelle n'existe que dans son corps d'être vivant.

Pour que quelqu'un vende des marchandises distinctes de sa force de travail, il faut naturellement qu'il possède des moyens de production, par exemple, des matières premières, des instruments de travail, etc. Il ne peut pas faire de bottes sans cuir. Par ailleurs, il a besoin de moyens de subsistance. Personne, pas même un musicien de l'avenir^{40**}, ne peut se nourrir de produits de l'avenir, ni donc de valeurs d'usage dont la production est encore inachevée et, comme au premier jour de son apparition sur la scène terrestre, il faut bien que l'homme, chaque jour en-

40. C'est pour cette raison que diverses législations fixent un maximum pour le contrat de travail. Tous les codes des peuples chez lesquels le travail est libre réglementent les conditions de résiliation. Dans différents pays, notamment au Mexique, l'esclavage demeure caché sous la forme du péonage (il en allait ainsi également dans les territoires détachés du Mexique avant la guerre civile américaine, et, sinon de nom, au moins de fait, dans les Provinces danubiennes avant la révolution de Cuza^{40*}). Par des avances qui sont rendues sous forme de travail et qui se transmettent d'une génération à l'autre, non seulement le travailleur isolé, mais encore toute sa famille, deviennent la propriété d'autres personnes et de leurs familles. Juarez avait aboli le péonage au Mexique. Le soi-disant Empereur Maximilien le rétablit par un décret que la Chambre des représentants à Washington dénonça à juste titre comme un décret de rétablissement de l'esclavage au Mexique. « Je peux aliéner au profit d'un autre un usage, limité dans le temps, de mes aptitudes physiques et intellectuelles et de mes possibilités d'activité particulières parce que cette limitation leur assigne un rapport extérieur à la totalité et à la généralité de mon être. Par l'aliénation de la totalité de mon temps-concrétisé par le travail et de la totalité de ma production, je ferais de leur substantialité, de mon activité générale et de la réalité effective de ma personnalité la propriété d'un autre » (Hegel, *Philosophie du droit*, Berlin, 1840, p. 104, § 67).

40*. Alexandre Cuza (ou Couza) avait été élu Hospodar de Moldavie, puis de Valachie en janvier 1859. C'est de la réunion de ces deux principautés danubiennes que date l'Etat Roumain. Cuza mit au point une réforme agraire qui le fit entrer en conflit avec les propriétaires terriens et une partie de la bourgeoisie. Il dut abandonner le pouvoir en 1866, victime d'une coalition des conservateurs agrariens et des « libéraux » mécontents de son autoritarisme et d'une certaine vénalité du régime.

40**. Marx fait allusion ici à Richard Wagner.

core, consomme avant de produire et pendant qu'il produit. Si les produits sont produits comme marchandises, il faut, une fois produits, qu'ils soient vendus, et c'est seulement après la vente qu'ils peuvent satisfaire les besoins du producteur. Au temps de production s'ajoute le temps nécessaire à la vente.

Pour qu'il y ait transformation d'argent en capital, il faut donc que le possesseur d'argent trouve le travailleur libre sur le marché des marchandises, libre en ce double sens que, d'une part, il dispose en personne libre de sa force de travail comme d'une marchandise lui appartenant et que, d'autre part, il n'ait pas d'autres marchandises à vendre, soit complètement débarrassé, libre de toutes les choses nécessaires à la réalisation de sa force de travail.

Savoir pourquoi ce travailleur libre se présente face à lui dans la sphère de la circulation est une question qui n'intéresse pas le possesseur d'argent qui trouve tel quel le marché du travail comme une section particulière du marché des marchandises.

Il s'agit maintenant d'examiner de plus près cette marchandisation singulière qu'est la force de travail. Pareillement à toutes les autres marchandises, elle possède une valeur ⁴². Comment celle-ci est-elle déterminée ?

La valeur de la force de travail, pareillement à celle de tout autre marchandise, est déterminée par le temps de travail né-

cessaire à la production donc à la reproduction de tel article spécifique. Dans la mesure où elle est valeur, la force de travail proprement dite ne représente ^{42*} qu'un quantum déterminé de travail social moyen objectif en elle. La force de travail existe uniquement comme une disposition de l'individu vivant.

Sa production présuppose donc l'existence de ce dernier. L'existence de l'individu étant donnée, la production de la force de travail consiste en sa propre reproduction de lui-même ou encore en sa conservation. Pour se conserver, l'individu vivant a besoin d'une certaine somme de moyens de subsistance. Le temps de travail nécessaire à la production de la force de travail se résout donc dans le temps de travail nécessaire à la production de ces moyens de subsistance, ou encore la valeur de la force de travail est la valeur des moyens de subsistance nécessaires à la conservation de celui qui la possède. Cependant, la force de travail ne se réalise que par son extériorisation, elle n'est à l'œuvre que dans le travail. Or, sa mise en œuvre, le travail, occasionne la dépense d'un quantum déterminé de muscles, de nerfs, de cerveau humains, etc. qu'il faut de nouveau remplacer. Cette dépense accrue entraîne un rendement accru ⁴³. Si le propriétaire de la force de travail a travaillé aujourd'hui, il faut que demain il puisse répéter le même procès dans les mêmes conditions de force et de santé. Il faut donc que la somme des moyens de subsistance suffise à maintenir dans son état de vie normal l'individu qui travaille en tant qu'individu qui travaille. Les besoins naturels proprement dits, nourriture, vêtements, chauffage, logement, etc. diffèrent selon les caractéristiques climatiques et autres caractéristiques naturelles d'un pays. D'autre part, l'ampleur des besoins dits nécessaires, ainsi que la manière de les satisfaire, sont eux-mêmes un produit historique et, du coup, dépendent en grande partie du degré de civilisation d'un pays, entre autres notamment, et essentiellement, des conditions dans lesquelles la classe des travailleurs libres s'est formée, et par conséquent de ses habitudes et de ses exigences propres quant à ses conditions d'existence ⁴⁴. Par opposition aux autres mar-

42*. Marx utilise le terme « représentiert » formé sur le latin « repraesentare », sous l'influence directe du français représenter.

43. Le villicus de la Rome ancienne, en sa qualité d'économiste dirigeant les esclaves agricoles, recevait pour cette raison « une ration moindre que ceux-ci parce que son travail était moins pénible que le leur » (Th. MOMMSEN, *Histoire romaine*, 1856, p. 810).

44. Cf. W. TH. THORNTON, *Over-Population and its Remedy*, Londres 1846.

42. « La valeur d'un homme, comme celle de toutes les autres choses, est égale à son prix, ce qui signifie : au prix qu'on paye pour l'usage de sa force » (Th. HOBBS, *Leviathan in Œuvres*, Editions Molesworth, Londres 1839-1844, vol. III, p. 76).

chandises, la détermination de la valeur de la force de travail contient donc un élément historique et moral. Cependant, pour un pays déterminé, dans une période déterminée, l'ensemble moyen des moyens de subsistance nécessaires est globalement donné.

Le propriétaire de la force de travail est mortel. Si par conséquent son apparition sur le marché est censée être continue comme le pré suppose la transformation continue d'argent en capital, il faut que le vendeur de la force de travail se perpétue lui-même, « comme se perpétue tout individu vivant, par la procréation »⁴⁵. Il faut que les forces de travail retirées du marché par l'usure et la mort soient remplacées constamment par un nombre au moins égal de nouvelles forces de travail. La somme des moyens de subsistance nécessaires à la production de la force de travail inclut donc les moyens de subsistance des remplaçants, c'est-à-dire des enfants des travailleurs, en sorte que cette race de possesseurs de marchandises d'un type particulier se perpétue sur le marché⁴⁶.

Qui dit puissance de travail, ne dit pas travail, pas plus que celui qui dit puissance de digestion ne dit digestion. Ce dernier processus, c'est connu, nécessite autre chose qu'un bon estomac. Qui dit puissance de travail ne fait pas abstraction des vivres nécessaires à sa subsistance. Au contraire, la valeur de ces moyens de subsistance est exprimée dans sa valeur. Si elle n'est pas vendue, elle ne sert à rien au travailleur, et il ressent au contraire comme une cruauté de la nécessité naturelle, que sa puissance de travail ait exigé un quantum déterminé de moyens de subsistance pour sa production et qu'elle l'exige sans cesse à nouveau pour sa reproduction. Il découvre alors avec Sismondi que : « La puissance de travail... n'est rien si elle n'est pas vendue »⁴⁸.

45. PERRY, *ouv. cit.*

46. « Son prix naturel (celui du travail)... consiste en une quantité de moyens de subsistance et d'agrément rendus nécessaires par la nature du climat et les habitudes d'un pays, pour que le travailleur puisse s'entretenir lui-même et élever une famille capable d'assurer sur le marché une offre de travail qui ne diminue pas » (R. TORRENS, *An Essay on the external Corn Trade* Londres 1815, p. 62). Le mot travail est ici employé à tort pour « force de travail ».

46*. Marx traduit « être de raison » par *Hirngespinnst* (produit de l'imagination, chimère).

47. Rossi, *Cours d'économie politique*, Bruxelles 1842, p. 370.

48. SISMONDI, *Nouv. Princ. d'écon. pol.*, t. I, p. 113.

48*. *Veräusserung*.

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

Manifeste
du Parti communiste

(1848)

Critique du programme de Gotha

(1875)

INTRODUCTION, NOTES ET COMMENTAIRES
DE FRANÇOIS CHATELET

Traduction de Corinne Lyotard

LE LIVRE DE POCHE
Classiques de la philosophie

© Librairie Générale Française, 1973.
ISBN : 978-2-253-01491-1 - 1^{re} publication - LGF

KARL MARX

FRIEDRICH ENGELS

MANIFESTE DU PARTI COMMUNISTE
(1848)

Suivi de la

Préface à l'édition allemande de 1872
et de la

Préface à l'édition allemande de 1890
de Friedrich Engels

Un spectre hante l'Europe — le spectre du communisme. Toutes les puissances de la vieille Europe se sont alliées pour mener à ce spectre une sainte chasse à courre* : le pape et le tsar, Metternich et Guizot, les radicaux de France et les policiers d'Allemagne.

Où est le parti d'opposition que ses adversaires au pouvoir n'aient traité de communiste, où est le parti d'opposition qui n'ait lancé en retour aux hommes plus avancés de l'opposition comme à ses adversaires réactionnaires le reproche insultant de communistes?

Deux conclusions s'imposent :

Le communisme est désormais reconnu comme une puissance par toutes les puissances de l'Europe.

Il est grand temps que les communistes exposent ouvertement et au monde entier leurs conceptions, leurs objectifs et leurs tendances et opposent à la légende du spectre du communisme un manifeste du parti.

Dans ce but les communistes des nationalités les plus diverses se sont réunis à Londres pour définir les grandes lignes du manifeste que voici, et qui sera publié en anglais, français, allemand, italien, flamand et danois.

* Voir les notes en fin de volume.

PROLÉTAIRES ET COMMUNISTES

QUEL est le rapport des communistes avec les prolétaires en général?

Les communistes ne sont pas un parti particulier parmi les autres partis ouvriers.

Leurs intérêts ne sont pas distincts des intérêts du prolétariat tout entier.

Ils ne posent pas des principes particuliers, d'après lesquels ils voudraient modeler le mouvement prolétarien.

Les communistes ne se différencient des autres partis prolétariens que sur deux points : d'une part, dans les diverses luttes nationales des prolétaires, ils mettent en avant et font valoir les intérêts communs à l'ensemble du prolétariat et indépendants de la nationalité; d'autre part, aux divers stades de développement que traverse la lutte entre prolétariat et bourgeoisie, ils représentent constamment l'intérêt du mouvement général.

Pratiquement, les communistes sont donc la frac-

tion la plus décidée, la plus mobilisatrice des partis ouvriers de tous les pays; théoriquement, ils ont, sur le reste de la masse du prolétariat, l'avantage d'une vision claire des conditions, de la marche et des résultats généraux du mouvement prolétarien.

L'objectif immédiat des communistes est le même que celui de tous les autres partis prolétariens : formation du prolétariat en classe, renversement de la domination bourgeoise, conquête du pouvoir politique par le prolétariat.

Les conceptions théoriques des communistes ne reposent nullement sur des idées, sur des principes, inventés ou découverts par tel ou tel réformateur du monde.

Elles ne sont que l'expression générale des rapports effectifs d'une lutte de classe qui existe, d'un mouvement historique qui s'opère sous nos yeux. L'abolition des rapports de propriété qui ont existé jusqu'ici n'est en rien le caractère distinctif du communisme.

Tous les rapports de propriété ont été soumis à un changement continu de l'histoire, à sa transformation continue.

La Révolution française, par exemple, a aboli la propriété féodale au profit de la propriété bourgeoise.

Ce qui distingue le communisme n'est pas l'abolition de la propriété en général, mais l'abolition de la propriété bourgeoise.

Mais la propriété bourgeoise moderne est l'expression dernière et la plus achevée de la production et de l'appropriation des produits fondées sur les antagonismes de classe, sur l'exploitation des uns par les autres.

En ce sens, les communistes peuvent résumer leurs théories en cette seule expression : abolition de la propriété privée.

On nous a reproché, à nous communistes, de vouloir supprimer la propriété personnelle acquise par le travail individuel; la propriété qui constituerait le fondement de toute liberté, de toute activité et de toute indépendance personnelle.

La propriété, fruit du travail, de l'effort, du mérite personnel! Veut-on parler de la propriété du petit bourgeois, du petit paysan, qui a précédé la propriété bourgeoise? Nous n'avons pas besoin de l'abolir, le développement de l'industrie l'a abolie et l'abolit chaque jour.

Où bien veut-on parler de la propriété privée bourgeoise moderne?

Mais est-ce que le travail salarié, le travail du prolétaire lui crée de la propriété? Nullement. Il crée le capital, c'est-à-dire la propriété qui exploite le travail salarié, qui ne peut s'accroître que sous la condition de produire du travail salarié supplémentaire et de l'exploiter à nouveau. La propriété, sous sa forme actuelle, se meut dans l'opposition entre capital et travail salarié. Examinons les deux termes de cette opposition.

Être capitaliste signifie occuper non seulement une position personnelle dans la production, mais aussi une position sociale. Le capital est un produit collectif, et il ne peut être mobilisé que par l'activité commune de nombreux membres, et en dernière instance que par l'activité de tous les membres de la société.

Le capital n'est donc pas une puissance personnelle, il est une puissance sociale.

Même si le capital est transformé en une propriété collective, appartenant à tous les membres de la société, ce n'est pas une propriété personnelle qui se transforme en propriété sociale. Ce n'est que le caractère social de la propriété qui se transforme. Il perd son caractère de classe.

Venons-en au travail salarié.

Le prix moyen du travail salarié est le salaire minimum, c'est-à-dire la somme des moyens d'existence qui sont nécessaires à conserver en vie l'ouvrier en tant qu'ouvrier. Ce que l'ouvrier salarié s'approprie par son activité est tout juste suffisant pour produire sa survie. Nous ne voulons en aucun cas abolir cette appropriation personnelle des produits du travail nécessaires à la reproduction de la vie immédiate, une appropriation qui ne laisse aucun bénéfice net qui permette un pouvoir sur le travail d'autrui. Nous voulons seulement abolir le caractère misérable de cette appropriation où l'ouvrier ne vit que pour accroître le capital et ne vit qu'autant que l'exigent les intérêts de la classe dominante.

Dans la société bourgeoise le travail vivant n'est qu'un moyen d'accroître le travail accumulé. Dans la société communiste le travail accumulé n'est qu'un moyen d'élargir, d'enrichir, de faire avancer l'existence des ouvriers.

Dans la société bourgeoise, le passé domine le présent, dans la société communiste, le présent domine le passé. Dans la société bourgeoise, le capital est indépendant et personnel, tandis que l'individu actif n'a ni indépendance ni personnalité.

Et c'est l'abolition de ces rapports que la bourgeoisie appelle l'abolition de la personnalité et de la

liberté! Et elle a raison. Il s'agit effectivement de l'abolition de la personnalité, de l'indépendance et de la liberté bourgeoises.

Par liberté, on entend, au sein des rapports de production bourgeois actuels, la liberté du commerce, la liberté de l'achat et de la vente.

Mais si le trafic cesse, alors cesse aussi le libre trafic. Les belles formules sur la liberté du trafic, comme toutes les autres bravades de notre bourgeoisie sur la liberté, n'ont finalement de sens que pour le trafic entravé, que pour le bourgeois asservi du Moyen Âge, mais non pour l'abolition par les communistes du trafic, des rapports de production bourgeois et de la bourgeoisie elle-même.

Vous vous révoltez parce que nous voulons abolir la propriété privée. Mais dans votre société actuelle, la propriété privée est abolie pour les neuf dixièmes de ses membres; elle existe précisément parce que, pour les neuf dixièmes de ses membres, elle n'existe pas. Vous nous reprochez donc de vouloir abolir une propriété qui suppose comme condition nécessaire que l'énorme majorité de la société est dépourvue de propriété.*

En un mot, vous nous reprochez de vouloir abolir votre propriété. Effectivement, c'est cela que nous voulons.

Dès l'instant où le travail ne peut plus être transformé en capital, en argent, en rente foncière, bref en une puissance sociale susceptible d'être monopolisée, c'est-à-dire dès l'instant où la propriété personnelle ne peut plus se convertir en propriété bourgeoise, dès cet instant vous expliquez que c'est la personne qui est abolie.

Vous avouez donc que, par personne, vous n'entendez rien d'autre que le bourgeois, le propriétaire bourgeois. Et effectivement cette personne-là doit être supprimée.

Le communisme ne retire pas à quiconque le pouvoir de s'approprier des produits sociaux, il ne retire que le pouvoir de s'assujettir, par cette appropriation, le travail d'autrui.

On a objecté qu'avec l'abolition de la propriété privée, toute activité cesserait et qu'une paresse générale s'installerait.

Dans ce cas, la société bourgeoise aurait depuis longtemps péri de paresse; car ceux qui y travaillent ne gagnent pas et ceux qui y gagnent ne travaillent pas. Toute cette objection se résout dans la tautologie qu'il n'y a plus de travail salarié dès qu'il n'y a plus de capital.

Tous les reproches qui sont dirigés contre le mode communiste d'appropriation et de production des produits matériels ont été étendus jusqu'à l'appropriation et la production des produits intellectuels. De même que pour le bourgeois la cessation de la propriété de classe est la cessation de la production même, la cessation de la culture de classe s'identifie pour lui avec la cessation de la culture en général.

La culture dont il déplore la perte est pour l'énorme majorité la transformation en machine.

Mais ne nous cherchez pas querelle en mesurant l'abolition de la propriété privée à vos idées bourgeoises de liberté, de culture, de droit, etc. Vos idées mêmes sont le produit de rapports bourgeois de production et de propriété, de même que votre

droit n'est que la volonté de votre classe érigée en loi, une volonté dont le contenu est donné dans les conditions matérielles de la vie de votre classe.

La conception intéressée selon laquelle vous transformez en lois éternelles de la nature et de la raison vos rapports de production et de propriété, à partir de rapports historiques, dépassés dans le cours de la production, vous la partagez avec toutes les classes dominantes périmées. Ce que vous concevez pour la propriété antique, ce que vous concevez pour la propriété féodale, vous ne devez plus le concevoir pour la propriété bourgeoise.

Abolition de la famille! Même les plus radicaux s'indignent de ce dangereux dessein des communistes.

Sur quoi repose la famille actuelle, la famille bourgeoise? Sur le capital, sur le profit privé. Complètement développée, elle n'existe que pour la bourgeoisie; mais elle trouve son complément dans l'absence de famille, imposée aux prolétaires, et dans la prostitution publique.

La famille du bourgeois s'effondre évidemment avec l'effondrement de son complément, et les deux disparaissent avec la disparition du capital.

Nous reprochez-vous de vouloir abolir l'exploitation des enfants par les parents? Nous avouons ce crime.

Mais, dites-vous, nous supprimons les rapports les plus intimes en remplaçant l'éducation familiale par l'éducation de la société.

Mais votre éducation n'est-elle pas, elle aussi, déterminée par la société? Par les rapports sociaux dans lesquels vous la faites, par l'immixtion directe

ou non de la société par le biais de l'école, etc.? Les communistes n'inventent pas l'action de la société sur l'éducation; ils en modifient seulement le caractère, ils arrachent l'éducation à l'influence de la classe dominante.

Les belles paroles des bourgeois sur la famille et l'éducation, sur l'intimité des rapports entre parents et enfants deviennent d'autant plus répugnantes que la grande industrie déchire toujours plus les liens familiaux des prolétaires et transforme les enfants en simples articles de commerce et en instruments de travail.

Mais vous, communistes, vous voulez introduire la communauté des femmes, crie en chœur toute la bourgeoisie contre nous.

Le bourgeois voit en sa femme un simple instrument de production. Il entend dire que les instruments de production seront exploités collectivement, et ne peut naturellement rien penser d'autre que les femmes n'aient également pour lot d'être mises en commun.

Il ne se doute pas qu'il s'agit précisément d'abolir pour les femmes leur statut de simples instruments de production.

D'ailleurs rien n'est plus ridicule que cette indignation hautement morale de nos bourgeois contre cette communauté des femmes officiellement instaurée par le communisme. Les communistes n'ont pas besoin d'introduire la communauté des femmes, elle a presque toujours existé.

Nos bourgeois, non contents que femmes et filles de prolétaires soient à leur disposition, pour ne rien dire de la prostitution officielle, trouvent le plus

grand plaisir à séduire réciproquement leurs femmes légitimes.

Le mariage bourgeois est en réalité la communauté des femmes mariées. On pourrait tout au plus reprocher aux communistes de vouloir substituer, à une communauté des femmes hypocrite et cachée, une communauté officielle et franche. Il va d'ailleurs de soi qu'avec l'abolition des rapports de production actuels disparaît aussi la communauté des femmes qui en résulte, c'est-à-dire la prostitution officielle et non officielle.

Aux communistes, on a en outre reproché de vouloir abolir la patrie, la nationalité.

Les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut pas leur prendre ce qu'ils n'ont pas. Du fait que le prolétariat doit d'abord conquérir à son profit la domination politique, s'ériger en classe nationale, se constituer lui-même en nation, il est encore lui-même national, mais nullement au sens bourgeois du mot.

Les démarcations nationales et les antagonismes entre les peuples disparaissent de plus en plus, rien qu'avec le développement de la bourgeoisie, la liberté du commerce, le marché mondial, l'uniformisation de la production industrielle et les conditions d'existence correspondantes.

La domination du prolétariat les fera disparaître encore plus. L'action unifiée, du moins dans les pays civilisés, est une des premières conditions de son émancipation.

A mesure qu'est abolie l'exploitation d'un individu par un autre, l'exploitation d'une nation par l'autre est également abolie.

Avec l'antagonisme des classes à l'intérieur d'une

nation, l'hostilité des nations entre elles tombe également.

Les accusations lancées contre le communisme, sur des considérations religieuses, philosophiques et idéologiques en général, ne méritent pas d'être discutées plus en détail.

Est-il besoin d'un examen plus profond pour comprendre qu'avec les rapports de vie qu'ont les hommes, avec leurs relations sociales, avec leur existence sociale, leurs représentations, leurs opinions et leurs idées, en un mot leur conscience, changent aussi?

Que prouve l'histoire des idées, sinon que la production de l'esprit se modifie avec la production matérielle? Les idées dominantes d'une époque n'ont toujours été que les idées de la classe dominante.

On parle d'idées qui révolutionnent une société tout entière; on exprime seulement par là le fait que, à l'intérieur de l'ancienne société, se sont formés les éléments d'une nouvelle société, que la dissolution des idées anciennes s'accompagne de la dissolution des anciens rapports d'existence.

Lorsque le monde antique a entamé son déclin, les religions antiques furent vaincues par la religion chrétienne. Lorsque les idées chrétiennes succombèrent au XVIII^e siècle aux idées des Lumières, la société féodale livra un combat à mort avec la bourgeoisie alors révolutionnaire.

Les idées de liberté de conscience et de liberté religieuse ne faisaient qu'exprimer dans le domaine du savoir le règne de la libre concurrence.

« Mais, dira-t-on, des idées religieuses, morales,

philosophiques, politiques, juridiques, etc., se sont d'ailleurs modifiées au cours du développement historique. La religion, la morale, la philosophie, la politique, le droit se sont constamment maintenus au sein de ce changement.

« Il y a de plus des vérités éternelles, comme la liberté, la justice, etc., qui sont communes à toutes les situations sociales. Mais le communisme abolit les vérités éternelles, il abolit la religion, la morale, au lieu de leur donner une nouvelle forme; il contredit donc tous les développements historiques advenus jusqu'alors. »

A quoi se réduit cette accusation? L'histoire de la société tout entière jusqu'à nos jours se meut dans des antagonismes de classe qui ont pris diverses formes aux diverses époques.

Mais quelle que soit la forme qu'ils ont toujours prise, l'exploitation d'une partie de la société par l'autre est un fait commun à tous les siècles passés.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la conscience sociale de tous les siècles, malgré toute multiplicité et toute diversité, se meuve dans certaines formes communes, dans des formes de conscience, qui ne se dissolvent complètement qu'avec la disparition totale de l'antagonisme de classe.

La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec les rapports traditionnels de la propriété; il n'y a rien d'étonnant à ce que le cours de son développement la fasse rompre de la manière la plus radicale avec les idées traditionnelles.

Mais laissons là les objections que la bourgeoisie fait au communisme.

Nous avons vu plus haut que le premier pas de

la révolution ouvrière sera l'accession du prolétariat à la domination de classe, la lutte pour la démocratie. Le prolétariat utilisera sa domination politique pour arracher peu à peu tout le capital à la bourgeoisie, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante, et pour augmenter le plus rapidement possible la masse des forces de production.

Mais cela ne peut naturellement se produire au départ qu'au moyen d'intrusions despotiques dans le droit de propriété et les rapports de production bourgeois, donc par des mesures qui paraissent économiqnement insuffisantes et insoutenables, mais qui se dépassent elles-mêmes au cours du mouvement, et sont indispensables comme moyen de bouleverser le mode de production tout entier.

Ces mesures seront bien sûr différentes en fonction des différents pays.

Pour les pays les plus développés néanmoins, les mesures suivantes peuvent être assez généralement applicables :

1. Expropriation de la propriété foncière et utilisation de la rente foncière pour les dépenses de l'État.
2. Impôt fortement progressif.
3. Abolition de l'héritage.
4. Confiscation de la propriété de tous les émigrés et rebelles.
5. Centralisation du crédit entre les mains de l'État au moyen d'une banque nationale à capital d'État et à monopole exclusif.
6. Centralisation de tous les moyens de transport entre les mains de l'État.

7. Multiplication des manufactures nationales, des instruments de production, défrichement et amélioration des terres selon un plan collectif.

8. Obligation du travail pour tous, organisation d'armées industrielles, particulièrement pour l'agriculture.

9. Combinaison du travail agricole et du travail industriel, mesures pour faire disparaître progressivement l'opposition entre ville et campagne.

10. Éducation publique et gratuite pour tous les enfants. Suppression du travail des enfants en usine sous sa forme actuelle. Combinaison de l'éducation avec la production matérielle, etc.

Les différences de classes une fois disparues au cours du développement, et toute la production concentrée entre les mains d'individus associés, les pouvoirs publics perdent leur caractère politique. Les pouvoirs publics, au sens propre, sont l'organisation du pouvoir d'une classe pour l'oppression d'une autre. Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, doit nécessairement s'unir en une classe, s'il se constitue en classe dominante à la suite d'une révolution, et s'il abolit par la violence, en tant que classe dominante, les anciens rapports de production, il abolit du même coup avec ces rapports de production les conditions d'existence de l'opposition de classe, et par là même les classes, et par suite sa propre domination de classe.

A la place de l'ancienne société bourgeoise avec ses classes et ses oppositions de classes surgit une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.

POSITION DES COMMUNISTES
A L'ÉGARD DES DIFFÉRENTS PARTIS
D'OPPOSITION

Il suit de la Section II que les rapports des communistes à l'égard des partis ouvriers déjà constitués se comprend d'elle-même, par conséquent leurs rapports avec les chartistes anglais et les réformateurs agraires en Amérique du Nord.

Ils luttent pour atteindre les intérêts et les objectifs immédiats de la classe ouvrière, mais ils représentent en même temps, au sein du mouvement actuel, l'avenir du mouvement. En France, les communistes se rallient au parti social-démocrate¹⁰ contre la bourgeoisie conservatrice et radicale, sans renoncer au droit de tenir une attitude critique à l'égard des grandes phrases et des illusions léguées par la tradition révolutionnaire.

En Suisse, ils soutiennent les radicaux, sans méconnaître que ce parti est fait d'éléments contradictoires, en partie de sociaux-démocrates au sens français, en partie de bourgeois radicaux.

Chez les Polonais, les communistes soutiennent le parti qui fait d'une révolution agraire la condition de la libération nationale. Ce même parti, qui a provoqué l'insurrection de Cracovie en 1846.

En Allemagne, dès que la bourgeoisie prend une attitude révolutionnaire, le parti communiste lutte aux côtés de la bourgeoisie contre la monarchie absolue, la propriété foncière féodale et la petite bourgeoisie.

Mais il ne néglige à aucun moment de faire naître chez les ouvriers une conscience aussi claire que possible de l'antagonisme déclaré de la bourgeoisie et du prolétariat, afin que les ouvriers allemands puissent retourner comme autant d'armes contre la bourgeoisie les conditions sociales et politiques que la bourgeoisie ne peut manquer d'introduire avec sa domination; afin qu'après la chute des classes réactionnaires en Allemagne s'engage aussitôt la lutte contre la bourgeoisie elle-même.

C'est vers l'Allemagne que les communistes tournent leur attention principale, parce que l'Allemagne est à la veille d'une révolution bourgeoise, qu'elle accomplit ce bouleversement à un moment où les conditions de la civilisation européenne en général sont plus avancées et le prolétariat bien plus développé qu'en Angleterre au XVII^e siècle et en France au XVIII^e siècle; la révolution bourgeoise allemande ne peut donc être que le prélude immédiat d'une révolution prolétarienne.

En un mot, les communistes soutiennent partout tout mouvement révolutionnaire contre les ordres sociaux et politiques établis.

Dans tous les mouvements, ils élèvent la question

de la propriété, quelle que soit la forme plus ou moins développée qu'elle ait pu prendre au rang de question fondamentale du mouvement.

Les communistes enfin travaillent partout à l'union et à l'entente des partis démocratiques de tous les pays.

Les communistes dédaignent de dissimuler leurs conceptions et leurs desseins. Ils expliquent ouvertement que leurs objectifs ne peuvent être atteints que par le renversement violent de tout ordre social passé. Que les classes dominantes tremblent devant une révolution communiste. Les prolétaires n'ont rien à y perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner.

PROLÉTAIRES DE TOUS LES PAYS,
UNISSEZ-VOUS!

RERUM NOVARUM

LETTRE ENCYCLIQUE DE SA SAINTETÉ LE PAPE LÉON XIII [SUR LA CONDITION DES OUVRIERS]

[source : site internet officiel du Saint-Siège
<http://www.vatican.va> ;
les soulèvements ne figurent pas dans le texte original]

À tous Nos Vénérables Frères, les Patriarches, Primats, Archevêques et Évêques du monde catholique, en grâce et communion avec le Siège Apostolique.

Vénérables Frères, Salut et Bénédiction apostolique.

[1.] La soif d'innovations¹ qui depuis longtemps s'est emparée des sociétés et les tient dans une agitation fiévreuse devait, tôt ou tard, passer des régions de la politique dans la sphère voisine de l'économie sociale. En effet, l'industrie s'est développée et ses méthodes se sont complètement renouvelées. Les rappports entre patrons et ouvriers se sont modifiés. La richesse a afflué entre les mains d'un petit nombre et la multitude a été laissée dans l'indigence. Les ouvriers ont conçu une opinion plus haute d'eux-mêmes et ont contracté entre eux une union plus intime. Tous ces faits, sans parler de la corruption des moeurs, ont eu pour résultat un redoutable conflit.

[2.] Partout, les esprits sont en suspens et dans une anxieuse attente, ce qui seul suffit à prouver combien de graves intérêts sont ici engagés. Cette situation préoccupe à la fois le génie des savants, la prudence des sages, les délibérations des réunions populaires, la perspicacité des législateurs et les conseils des gouvernants. En ce moment, il n'est pas de question qui tourmente davantage l'esprit humain.

[3.] C'est pourquoi, Vénérables Frères, ce que, pour le bien de l'Église et le salut commun des hommes, Nous avons fait ailleurs par Nos Lettres sur la Souveraineté politique², la Liberté humaine³, la Constitution chrétienne des États⁴, et sur d'autres sujets analogues, afin de réfuter selon qu'il Nous semblait opportun les opinions erronées et fallacieuses, Nous jugeons devoir le réitérer aujourd'hui et pour les mêmes motifs en vous entretenant de la Condition des ouvriers. Ce sujet, Nous l'avons, suivant l'occasion, effleuré plusieurs fois. Mais la conscience de Notre charge apostolique Nous fait un devoir de le traiter dans cette encyclique plus explicitement et avec plus d'ampleur, afin de mettre en évidence les principes d'une solution conforme à la vérité et à l'équité.

[4.] Le problème n'est pas aisé à résoudre, ni exempt de péril. Il est difficile, en effet, de préciser avec justesse les droits et les devoirs qui règlent les relations des riches et des prolétaires, des capitalistes et des travailleurs. D'autre part, le problème n'est pas sans danger, parce que trop souvent d'habiles agitateurs cherchent à en dénaturer le sens et en profitent pour exciter les multitudes et fomenter les troubles.

¹ A.J.J. XXIII (1890-1891), pp. 641-670. Trad. française dans *Actes de Léon XIII*, B.P., t. III, pp. 18-71.

² Léon XIII, Lettre encyclique *Diuturnum illud*, 29 juin 1881, *AAS XIV* (1881-1882), pp. 3-14, CH pp. 448-463

³ Léon XIII Lettre encyclique *Libertas praestantissimum*, 20 juin 1888, *AAS XX* (1888), pp. 593-613, CH pp. 37-65

⁴ Léon XIII, Lettre encyclique *Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885, *AAS XVIII* (1885), pp. 161-180, CH pp. 465-489

[5.] Quoi qu'il en soit, Nous sommes persuadé, et tout le monde en convient, qu'il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures, attendu qu'ils sont pour la plupart dans une situation d'infortune et de misère imméritées.

[6.] Le dernier siècle a détruit, sans rien leur substituer, les corporations anciennes qui étaient pour eux une protection. Les sentiments religieux du passé ont disparu des lois et des institutions publiques et ainsi, peu à peu, les travailleurs isolés et sans défense se sont vu, avec le temps, livrer à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. Une usure dévorante est venue accroître encore le mal. Condamnée à plusieurs reprises par le jugement de l'Église, elle n'a cessé d'être pratiquée sous une autre forme par des hommes avides de gain et d'une insatiable cupidité. À tout cela, il faut ajouter la concentration entre les mains de quelques-uns de l'industrie et du commerce devenus le partage d'un petit nombre d'hommes opulents et de ploutocrates qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires.

[7.] Les socialistes, pour guérir ce mal, poussent à la haine jalouse des pauvres contre les riches. Ils prétendent que toute propriété de biens privés doit être supprimée, que les biens d'un chacun doivent être communs à tous, et que leur administration doit revenir aux municipalités ou à l'État. Moyennant ce transfert des propriétés et cette égale répartition entre les citoyens des richesses et de leurs avantages, ils se flattent de porter un remède efficace aux maux présents.

[8.] Mais pareille théorie, loin d'être capable de mettre fin au conflit, ferait tort à la classe ouvrière elle-même, si elle était mise en pratique. D'ailleurs, elle est souverainement injuste en ce qu'elle viole les droits légitimes des propriétaires, qu'elle dénature les fonctions de l'État et tend à bouleverser de fond en comble l'édifice social. De fait, comme il est facile de le comprendre, la raison intrinsèque du travail entrepris par quiconque exerce un métier, le but immédiat visé par le travailleur, c'est d'acquérir un bien qu'il possédera en propre et comme lui appartenant.

[9.] Car s'il met à la disposition d'autrui ses forces et son énergie, ce n'est évidemment que pour obtenir de quoi pourvoir à son entretien et aux besoins de la vie. Il attend de son travail le droit strict et rigoureux, non seulement de recevoir son salaire, mais encore d'en user comme bon lui semblera.

[10.] Si donc, en réduisant ses dépenses, il est arrivé à faire quelques épargnes et si, pour s'en assurer la conservation, il les a par exemple réalisées dans un champ, ce champ n'est assurément que du salaire transformé. Le fonds acquis ainsi sera la propriété de l'ouvrier, au même titre que la rémunération même de son travail. Or, il est évident qu'en cela consiste précisément le droit de propriété mobilière et immobilière.

[11.] Ainsi, cette conversion de la propriété privée en propriété collective, préconisée par le socialisme, n'aurait d'autre effet que de rendre la situation des ouvriers plus précaire, en leur retirant la libre disposition de leur salaire et en leur enlevant, par le fait même, tout espoir et toute possibilité d'agrandir leur patrimoine et d'améliorer leur situation.

[12.] Mais, et ceci paraît plus grave encore, le remède proposé est en opposition flagrante avec la justice, car la propriété privée et personnelle est pour l'homme de droit naturel.

[13.] Il y a en effet, sous ce rapport, une très grande différence entre l'homme et les animaux sans raison. Ceux-ci ne se gouvernent pas eux-mêmes ; ils sont dirigés et gouvernés par la nature, moyennant un double instinct qui, d'une part, tient leur activité constamment en

éveil et en développe les forces, de l'autre, provoque tout à la fois et circonscrit chacun de leurs mouvements. Un premier instinct les porte à la conservation et à la défense de leur vie propre, un second à la propagation de l'espèce. Les animaux obtiennent aisément ce double résultat par l'usage des choses présentes, mises à leur portée. Ils seraient d'ailleurs incapables de tendre au-delà, puisqu'ils ne sont mus que par les sens et par chaque objet particulier que les sens perçoivent. Bien autre est la nature humaine. En l'homme d'abord se trouvent en leur perfection les facultés de l'animal. Dès lors, il lui revient, comme à l'animal, de jouir des objets matériels. Mais ces facultés, même possédées dans leur plénitude, bien loin de constituer toute la nature humaine, lui sont bien inférieures et sont faites pour lui obéir et lui être assujetties. Ce qui excelle en nous, qui nous fait hommes et nous distingue essentiellement de la bête, c'est l'esprit ou la raison. En vertu de cette prérogative, il faut reconnaître à l'homme, non seulement la faculté générale d'user des choses extérieures à la façon des animaux, mais en plus le droit stable et perpétuel de les posséder, tant celles qui se consomment par l'usage que celles qui demeurent après nous avoir servi.

(...)

[15.] Et qu'on n'en appelle pas à la providence de l'État, car l'État est postérieur à l'homme. Avant qu'il pût se former, l'homme déjà avait reçu de la nature le droit de vivre et de protéger son existence.

[16.] Qu'on n'oppose pas non plus à la légitimité de la propriété privée le fait que Dieu a donné la terre au genre humain tout entier pour qu'il l'utilise et en jouisse. Si l'on dit que Dieu l'a donnée en commun aux hommes, cela signifie non pas qu'ils doivent la posséder confusément, mais que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier.

[17.] Il a abandonné la délimitation des propriétés à la sagesse des hommes et aux institutions des peuples. Au reste, quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous, attendu qu'il n'est personne parmi les mortels qui ne se nourrisse du produit des champs. Qui en manque y supplée par le travail. C'est pourquoi l'on peut affirmer en toute vérité que le travail est le moyen universel de pourvoir aux besoins de la vie, soit qu'on l'exerce sur sa propre terre ou dans quelque métier dont la rémunération se tire seulement des produits de la terre et s'échange avec eux.

[18.] De tout cela, il ressort une fois de plus que la propriété privée est pleinement conforme à la nature. La terre, sans doute, fournit à l'homme avec abondance les choses nécessaires à la conservation de sa vie et, plus encore, à son perfectionnement, mais elle ne le pourrait d'elle-même sans la culture et les soins de l'homme.

[19.] Or, celui-ci, consacrant son génie et ses forces à l'utilisation de ces biens de la nature, s'attribue par le fait même cette part de la nature matérielle qu'il a cultivée et où il a laissé comme une certaine empreinte de sa personne, si bien qu'en toute justice il en devient le propriétaire et qu'il n'est permis d'aucune manière de violer son droit.

[20.] La force de ces raisonnements est d'une évidence telle qu'il est permis de s'étonner que certains tenants d'opinions surannées puissent encore y contredire, en accordant sans doute à l'individu l'usage du sol et les fruits des champs, mais en lui refusant le droit de posséder en qualité de propriétaire ce sol où il a bâti, cette portion de terre qu'il a cultivée. Ils ne voient donc pas qu'ils dépouillent par là cet homme du fruit de son labeur. Ce champ travaillé par la main du cultivateur a changé complètement d'aspect : il était sauvage, le voilà défriché ; d'infécond, il est devenu fertile. Ce qui l'a rendu meilleur est inhérent au sol et se confond tellement avec lui, qu'il serait en grande partie impossible de l'en séparer. Or, la justice

tolérerait-elle qu'un étranger vînt alors s'attribuer et utiliser cette terre arrosée des sueurs de celui qui l'a cultivée ? De même que l'effet suit la cause, ainsi est-il juste que le fruit du travail soit au travailleur.

[21.] C'est donc avec raison que l'universalité du genre humain, sans s'émouvoir des opinions contraires d'un petit groupe, reconnaît, en considérant attentivement la nature, que dans ses lois réside le premier fondement de la répartition des biens et des propriétés privées. C'est avec raison que la coutume de tous les siècles a sanctionné une situation si conforme à la nature de l'homme et à la vie calme et paisible des sociétés. De leur côté, les lois civiles qui tirent leur valeur, quand elles sont justes, de la loi naturelle, confirment ce même droit et le protègent par la force. Enfin, l'autorité des lois divines vient y apposer son sceau en défendant, sous une peine très grave, jusqu'au désir même du bien d'autrui. "Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni sa maison, ni son champ, ni sa servante, ni son boeuf, ni son âne, ni rien de ce qui est à lui" ⁵.

[22.] Cependant, ces droits qui sont innés à chaque homme pris isolément apparaissent plus rigoureux encore quand on les considère dans leurs relations et leur connexité avec les devoirs de la vie domestique. Nul doute que, dans le choix d'un genre de vie, il ne soit loisible à chacun, ou de suivre le conseil de Jésus-Christ sur la virginité, ou de contracter mariage. Aucune loi humaine ne saurait enlever d'aucune façon le droit naturel et primordial de tout homme au mariage, ni écarter la fin principale pour laquelle il a été établi par Dieu dès l'origine : "Croissez et multipliez-vous" ⁶. Voilà donc constituée la famille, c'est-à-dire la société domestique, société très petite sans doute, mais réelle et antérieure à toute société civile à laquelle, dès lors, il faudra de toute nécessité attribuer certains droits et certains devoirs absolument indépendants de l'État.

[23.] Ce droit de propriété que Nous avons, au nom même de la nature, revendiqué pour l'individu, doit être maintenant transféré à l'homme, chef de famille. Bien plus, en passant dans la société domestique, il y acquiert d'autant plus de force que la personne humaine y reçoit plus d'extension. La nature impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'entretenir ses enfants. De plus, comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongement de sa personne, la nature lui inspire de se préoccuper de leur avenir et de leur créer un patrimoine qui les aide à se défendre honnêtement dans les vicissitudes de la vie, contre les surprises de la mauvaise fortune. Or, il ne pourra leur créer ce patrimoine sans posséder des biens productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage.

(...)

[26.] L'autorité paternelle ne saurait être abolie ni absorbée par l'État, car elle a sa source là où la vie humaine prend la sienne. "Les fils sont quelque chose de leur père." Ils sont en quelque sorte une extension de sa personne. Pour parler exactement, ce n'est pas immédiatement par eux-mêmes qu'ils s'agrègent et s'incorporent à la société civile, mais par l'intermédiaire de la société familiale dans laquelle ils sont nés. De ce que "les fils sont naturellement quelque chose de leur père, ils doivent rester sous la tutelle des parents jusqu'à ce qu'ils aient acquis l'usage du libre arbitre." ⁷ Ainsi, en substituant à la providence paternelle la providence de l'État, les socialistes vont contre la justice naturelle et brisent les liens de la famille.

⁵ Deutéronome, v. 21.

⁶ Genèse 1, 28.

⁷ Saint Thomas, *Sum. Theol.* II-II q. 10 a. 12.

[27.] Mais on ne voit que trop les funestes conséquences de leur système : ce serait la confusion et le bouleversement de toutes les classes de la société, l'asservissement tyrannique et odieux des citoyens. La porte serait grande ouverte à l'envie réciproque, aux manoeuvres diffamatoires, à la discorde. Le talent et l'esprit d'initiative personnels étant privés de leurs stimulants, la richesse, par une conséquence nécessaire, serait tarie dans sa source même. Enfin le mythe tant caressé de l'égalité ne serait pas autre chose, en fait, qu'un nivellement absolu de tous les hommes dans une commune misère et dans une commune médiocrité.

[28.] De tout ce que Nous venons de dire, il résulte que la théorie socialiste de la propriété collective est absolument à répudier comme préjudiciable à ceux-là mêmes qu'on veut secourir, contraire aux droits naturels des individus, comme dénaturant les fonctions de l'État et troublant la tranquillité publique. Que ceci soit donc bien établi : le premier principe sur lequel doit se baser le relèvement des classes inférieures est l'inviolabilité de la propriété privée.

[29.] À l'aide de ces données, Nous allons montrer où l'on peut trouver le remède que l'on cherche. C'est avec assurance que Nous abordons ce sujet, et dans toute la plénitude de Notre droit. La question qui s'agite est d'une nature telle, qu'à moins de faire appel à la religion et à l'Église, il est impossible de lui trouver jamais une solution. Or, comme c'est à Nous principalement qu'ont été confiées la sauvegarde de la religion et la dispensation de ce qui est du domaine de l'Église, Nous taire serait aux yeux de tous négliger Notre devoir.

[30.] Assurément, une question de cette gravité demande encore à d'autres agents leur part d'activité et d'efforts. Nous voulons parler des chefs d'État, des patrons et des riches, des ouvriers eux-mêmes dont le sort est ici en jeu. Mais ce que Nous affirmons sans hésitation, c'est l'inanité de leur action en dehors de celle de l'Église. C'est l'Église, en effet, qui puise dans l'Évangile des doctrines capables, soit de mettre fin au conflit, soit au moins de l'adoucir en lui enlevant tout ce qu'il a d'âpreté et d'aigreur ; l'Église, qui ne se contente pas d'éclairer l'esprit de ses enseignements, mais s'efforce encore de régler en conséquence la vie et les moeurs de chacun ; l'Église qui, par une foule d'institutions éminemment bienfaisantes, tend à améliorer le sort des classes pauvres ; l'Église qui veut et désire ardemment que toutes les classes mettent en commun leurs lumières et leurs forces, pour donner à la question ouv[er]te la meilleure solution possible ; l'Église enfin qui estime que les lois et l'autorité publique doivent, avec mesure et avec sagesse sans doute, apporter à cette solution leur part de concours.

[31.] Le premier principe à mettre en avant, c'est que l'homme doit accepter cette nécessité de sa nature qui rend impossible, dans la société civile, l'élévation de tous au même niveau. Sans doute, c'est là ce que poursuivent les socialistes. Mais contre la nature, tous les efforts sont vains. C'est elle, en effet, qui a disposé parmi les hommes des différences aussi multiples que profondes ; différences d'intelligence, de talent, de santé, de force ; différences nécessaires d'où naît spontanément l'inégalité des conditions. Cette inégalité d'ailleurs tourne au profit de tous, de la société comme des individus. La vie sociale requiert dans son organisation des aptitudes variées et des fonctions diverses, et le meilleur stimulant à assumer ces fonctions est, pour les hommes, la différence de leurs conditions respectives.

[32.] Pour ce qui regarde le travail en particulier, même dans l'état d'innocence, l'homme n'était nullement destiné à vivre dans l'oisiveté. Mais ce que la volonté eût embrassé librement comme un exercice agréable est devenu, après le péché, une nécessité imposée

comme une expiation et accompagnée de souffrance. "La terre est maudite à cause de toi. C'est par un travail pénible que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie"⁸.

[33.] De même, toutes les autres calamités qui ont fondu sur l'homme n'auront pas ici-bas de fin ni de trêve, parce que les funestes conséquences du péché sont dures à supporter, amères, pénibles, et qu'elles se font sentir à l'homme, sans qu'il puisse y échapper, jusqu'à la fin de sa vie. Oui, la douleur et la souffrance sont l'apanage de l'humanité, et les hommes auront beau tout essayer, tout tenter pour les bannir, ils n'y réussiront jamais, quelques ressources, qu'ils déploient et quelques forces qu'ils mettent en jeu. S'il en est qui s'en attribuent le pouvoir, s'il en est qui promettent au pauvre une vie exempte de souffrances et de peines, tout adonnée au repos et à de perpétuelles jouissances, ceux-là certainement trompent le peuple et le bercent d'illusions d'où sortiront un jour des maux plus grands que ceux du présent. Il vaut mieux voir les choses telles qu'elles sont et, comme Nous l'avons dit, chercher ailleurs un remède capable de soulager nos maux.

[34.] L'erreur capitale, dans la question présente, c'est de croire que les deux classes sont ennemies-nées l'une de l'autre, comme si la nature avait armé les riches et les pauvres pour qu'ils se combattent mutuellement dans un duel obstiné. C'est là une affirmation à ce point déraisonnable et fausse que la vérité se trouve dans une doctrine absolument opposée.

[35.] Dans le corps humain, les membres malgré leur diversité s'adaptent merveilleusement l'un à l'autre, de façon à former un tout exactement proportionné et que l'on pourrait appeler symétrique. Ainsi, dans la société, les deux classes sont destinées par la nature à s'unir harmonieusement dans un parfait équilibre. Elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre : il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital. La concorde engendre l'ordre et la beauté. Au contraire, d'un conflit perpétuel il ne peut résulter que la confusion des luttes sauvages. Or, pour dirimer ce conflit et couper le mal dans sa racine, les institutions chrétiennes ont à leur disposition des moyens admirables et variés.

[36.] Et d'abord tout l'ensemble des vérités religieuses, dont l'Église est la gardienne et l'interprète, est de nature à rapprocher et à réconcilier les riches et les pauvres, en rappelant aux deux classes leurs devoirs mutuels et, avant tous les autres, ceux qui dérivent de la justice.

[37.] Parmi ces devoirs, voici ceux qui regardent le pauvre et l'ouvrier. Il doit fournir intégralement et fidèlement tout le travail auquel il s'est engagé par contrat libre et conforme à l'équité. Il ne doit point léser son patron, ni dans ses biens, ni dans sa personne. Ses revendications mêmes doivent être exemptes de violences et ne jamais revêtir la forme de séditions. Il doit fuir les hommes pervers qui, dans des discours mensongers, lui suggèrent des espérances exagérées et lui font de grandes promesses qui n'aboutissent qu'à de stériles regrets et à la ruine des fortunes.

[38.] Quant aux riches et aux patrons, ils ne doivent point traiter l'ouvrier en esclave ; il est juste qu'ils respectent en lui la dignité de l'homme, relevée encore par celle du chrétien. Le travail du corps, au témoignage commun de la raison et de la philosophie chrétienne, loin d'être un sujet de honte, fait honneur à l'homme, parce qu'il lui fournit un noble moyen de sustenter sa vie. Ce qui est honteux et inhumain, c'est d'user de l'homme comme d'un vil instrument de lucre, de ne restituer qu'en proportion de la vigueur de ses bras. Le christianisme, en outre, prescrit qu'il soit tenu compte des intérêts spirituels de l'ouvrier et du bien de son âme. Aux patrons, il revient de veiller à ce que l'ouvrier ait un temps suffisant à

⁸ Genèse 3, 17.

consacrer à la piété ; qu'il ne soit point livré à la séduction et aux sollicitations corruptrices ; que rien ne vienne affaiblir en lui l'esprit de famille, ni les habitudes d'économie. Il est encore défendu aux patrons d'imposer à leurs subordonnés un travail au-dessus de leurs forces ou en désaccord avec leur âge ou leur sexe.

[39.] Mais, parmi les devoirs principaux du patron, il faut mettre au premier rang celui de donner à chacun le salaire qui convient. Assurément, pour fixer la juste mesure du salaire, il y a de nombreux points de vue à considérer. Mais d'une manière générale, que le riche et le patron se souviennent qu'exploiter la pauvreté et la misère, et spéculer sur l'indigence sont choses que réprouvent également les lois divines et humaines. Ce serait un crime à crier vengeance au ciel, que de frustrer quelqu'un du prix de ses labeurs. "Voilà que le salaire que vous avez dérobé par fraude à vos ouvriers crie contre vous, et que leur clameur est montée jusqu'aux oreilles du Dieu des armées".⁹

[40.] Enfin, les riches doivent s'interdire religieusement tout acte violent, toute fraude, toute manoeuvre usuraire qui serait de nature à porter atteinte à l'épargne du pauvre, d'autant plus que celui-ci est moins apte à se défendre, et que son avoir est plus sacré parce que plus modique.

[41.] L'obéissance à ces lois, Nous le demandons, ne suffirait-elle pas à elle seule pour faire cesser tout antagonisme et en supprimer les causes ? L'Église, toutefois, instruite et dirigée par Jésus-Christ, porte ses vues encore plus haut. Elle propose un ensemble de préceptes plus complet, parce qu'elle ambitionne de resserrer l'union des deux classes jusqu'à les unir l'une à l'autre par les liens d'une véritable amitié.

[42.] Nul ne saurait avoir une intelligence vraie de la vie mortelle, ni l'estimer à sa juste valeur, s'il ne s'élève jusqu'à la considération de cette autre vie qui est immortelle. Celle-ci supprimée, toute espèce et toute vraie notion de bien disparaît. Bien plus, l'univers entier devient un impénétrable mystère. Quand nous aurons quitté cette vie, alors seulement nous commencerons à vivre. Cette vérité qui nous est enseignée par la nature elle-même est un dogme chrétien. Sur lui repose, comme sur son premier fondement, tout l'ensemble de la religion. Non, Dieu ne nous a point faits pour ces choses fragiles et caduques, mais pour les choses célestes et éternelles. Il nous a donné cette terre, non point comme une demeure fixe, mais comme un lieu d'exil.

[43.] Que vous abondiez en richesses et en tout ce qui est réputé biens de la fortune, ou que vous en soyez privé, cela n'importe nullement à l'éternelle béatitude. Ce qui importe, c'est l'usage que vous en faites. (...)

(...)

[45.] Ainsi, les fortunés de ce monde sont avertis que les richesses ne les mettent pas à couvert de la douleur, qu'elles ne sont d'aucune utilité pour la vie éternelle, mais plutôt un obstacle¹², qu'ils doivent trembler devant les menaces insolites que Jésus-Christ profère contre les riches¹³ ; qu'enfin il viendra un jour où ils devront rendre à Dieu, leur juge, un compte très rigoureux de l'usage qu'ils auront fait de leur fortune.

⁹ Saint Jacques, v. 4.

¹⁰ (...)

¹¹ (...)

¹² Cf. saint Matthieu, 19, 25-24.

¹³ Cf. saint Luc, 6,24-25.

[46.] Sur l'usage des richesses, voici l'enseignement d'une excellence et d'une importance extrême que la philosophie a pu ébaucher, mais qu'il appartenait à l'Église de nous donner dans sa perfection et de faire passer de la théorie à la pratique. Le fondement de cette doctrine est dans la distinction entre la juste possession des richesses et leur usage légitime. La propriété privée, Nous l'avons vu plus haut, est pour l'homme de droit naturel. L'exercice de ce droit est chose non seulement permise, surtout à qui vit en société, mais encore absolument nécessaire. "Il est permis à l'homme de posséder en propre et c'est même nécessaire à la vie humaine." ¹⁴ Mais si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Église répond sans hésitation : " Sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. C'est pourquoi l'Apôtre a dit : « Ordonne aux riches de ce siècle... de donner facilement, de communiquer leurs richesses » ¹⁵ ¹⁶.

[47.] Nul assurément n'est tenu de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille, ni même de rien retrancher de ce que les convenances ou la bienséance imposent à sa personne : "Nul, en effet, ne doit vivre contrairement aux convenances." ¹⁷

[48.] Mais dès qu'on a accordé ce qu'il faut à la nécessité, à la bienséance, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. "Ce qui reste, donnez-le en aumône" ¹⁸. C'est un devoir, non pas de stricte justice, sauf les cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne, un devoir par conséquent dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par l'action de la loi.

[49.] Mais au-dessus des jugements de l'homme et de ses lois, il y a la loi et le jugement de Jésus-Christ, notre Dieu, qui nous persuade de toutes manières de faire habituellement l'aumône. "Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir" ¹⁹, dit-il. Le Seigneur tiendra pour faite ou refusée à lui-même l'aumône qu'on aura faite ou refusée aux pauvres. "Chaque fois que vous avez fait l'aumône à l'un des moindres de mes frères que vous voyez, c'est à moi que vous l'avez faite" ²⁰.

(...)

[51.] Quant aux déshérités de la fortune, ils apprennent de l'Église que, selon le jugement de Dieu lui-même, la pauvreté n'est pas un opprobre et qu'il ne faut pas rougir de devoir gagner son pain à la sueur de son front. C'est ce que Jésus-Christ Notre Seigneur a confirmé par son exemple, lui qui, "tout riche qu'il était, s'est fait indigent" ²¹ pour le salut des hommes ; qui, fils de Dieu et Dieu lui-même, a voulu passer aux yeux du monde pour le fils d'un ouvrier ; qui est allé jusqu'à consommer une grande partie de sa vie dans un travail mercenaire. "N'est-ce pas le charpentier, fils de Marie ?" ²²

[52.] Quiconque tiendra sous son regard le Modèle divin comprendra plus facilement ce que Nous allons dire : la vraie dignité de l'homme et son excellence résident dans ses moeurs, c'est-à-dire dans sa vertu ; la vertu est le patrimoine commun des mortels, à la portée de

¹⁴ Saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II, q.66 a.2.

¹⁵ Saint Paul, 1 Tim 6,18.

¹⁶ Saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II, q.65 a.2.

¹⁷ Saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II, q.32 a.6.

¹⁸ Saint Luc, 11,41.

¹⁹ Actes, 20,35.

²⁰ Saint Matthieu, 25,40.

²¹ (...)

²² Saint Paul, 2 Cor 8,9.

²³ Saint Marc 6,3.

tous, des petits et des grands, des pauvres et des riches ; seuls la vertu et les mérites, partout où on les rencontre, obtiendront la récompense de l'éternelle béatitude. Bien plus, c'est vers les classes infortunées que le coeur de Dieu semble s'incliner davantage. Jésus-Christ appelle les pauvres des bienheureux²⁴, il invite avec amour à venir à lui, afin qu'il les console, tous ceux qui souffrent et qui pleurent²⁵ il embrasse avec une charité plus tendre les petits et les opprimés. Ces doctrines sont bien faites certainement pour humilier l'âme hautaine du riche et le rendre plus condescendant, pour relever le courage de ceux qui souffrent et leur inspirer de la résignation. Avec elle, se trouverait diminuée cette distance que l'orgueil se plaît à maintenir; on obtiendrait sans peine que des deux côtés on se donnât la main et que les volontés s'unissent dans une même amitié.

[53.] Mais c'est encore trop peu de la simple amitié : si l'on obéit aux préceptes du christianisme, c'est dans l'amour fraternel que s'opérera l'union. De part et d'autre, on saura et l'on comprendra que les hommes sont tous absolument issus de Dieu, leur Père commun ; que Dieu est leur unique et commune fin, et que lui seul est capable de communiquer aux anges et aux hommes une félicité parfaite et absolue ; que tous ils ont été également rachetés par Jésus-Christ et rétablis par lui dans leur dignité d'enfants de Dieu, et qu'ainsi un véritable lien de fraternité les unit, soit entre eux, soit au Christ leur Seigneur qui est le "premier-né parmi un grand nombre de frères" ²⁶. Ils sauront enfin que tous les biens de la nature, tous les trésors de la grâce appartiennent en commun et indistinctement à tout le genre humain, et qu'il n'y a que les indignes qui soient déshérités des biens célestes. "Si vous êtes fils, vous êtes aussi héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ" ²⁷.

[54.] Tel est l'ensemble des droits et des devoirs qu'enseigne la philosophie chrétienne. Ne verrait-on pas l'apaisement se faire à bref délai, si ces enseignements pouvaient prévaloir dans les sociétés ?

[55.] Cependant, l'Église ne se contente pas d'indiquer où se trouve le remède, elle l'applique au mal de sa propre main. Elle est tout occupée à instruire et à élever les hommes d'après ses principes et sa doctrine. Elle a soin d'en répandre les eaux vivifiantes aussi loin et aussi largement qu'il lui est possible, par le ministère des évêques et du clergé. Puis, elle s'efforce de pénétrer dans les âmes et d'obtenir des volontés qu'elles se laissent conduire et gouverner par la règle des préceptes divins. Sur ce point capital et de très grande importance, parce qu'il renferme comme le résumé de tous les intérêts en cause, l'action de l'Église est souveraine. Les instruments dont elle dispose pour toucher les âmes lui ont été donnés à cette fin par Jésus-Christ et ils portent en eux une efficacité divine. Ils sont les seuls aptes à pénétrer jusque dans les profondeurs du coeur humain, les seuls capables d'amener l'homme à obéir aux injonctions du devoir, à maîtriser ses passions, à aimer Dieu et son prochain d'une charité sans mesure, à briser courageusement tous les obstacles qui entravent sa marche dans la voie de la vertu.

[56.] Il suffit de passer rapidement en revue par la pensée les exemples de l'antiquité. Les choses et les faits que Nous allons rappeler sont hors de toute controverse. Ainsi, il n'est pas douteux que la société civile des hommes ait été foncièrement renouvelée par les institutions chrétiennes ; que cette rénovation a eu pour effet de relever le niveau du genre humain ou, pour mieux dire, de le rappeler de la mort à la vie et de le porter à un si haut degré de perfection qu'on n'en vît de supérieur ni avant ni après, et qu'on n'en verra jamais dans tout

²⁴ Cf. saint Matthieu 5,5.

²⁵ Cf. saint Matthieu 11,28.

²⁶ Saint Paul, Rom. 8,29.

²⁷ Saint Paul, Rom. 8,17.

le cours des siècles; qu'enfin c'est Jésus-Christ qui a été le principe de ces bienfaits et qui en doit être la fin ; car de même que tout est parti de lui, ainsi tout doit lui être rapporté. Quand donc l'Évangile eut rayonné dans le monde, quand les peuples eurent appris le grand mystère de l'Incarnation du Verbe et de la Rédemption des hommes, la vie de Jésus-Christ, Dieu et homme, envahit les sociétés et les imprégna tout entières de sa foi, de ses maximes et de ses lois. C'est pourquoi, si la société humaine doit être guérie, elle ne le sera que par le retour à la vie et aux institutions du christianisme.

(...)

[59.] Qu'on ne pense pas que l'Église se laisse tellement absorber par le soin des âmes qu'elle néglige ce qui se rapporte à la vie terrestre et mortelle. Pour ce qui est en particulier de la classe des travailleurs, elle veut les arracher à la misère et leur procurer un sort meilleur, et elle fait tous ses efforts pour obtenir ce résultat.

[60.] Et certes, elle apporte à cette oeuvre un très utile concours, par le seul fait de travailler en paroles et en actes à ramener les hommes à la vertu. Dès que les moeurs chrétiennes sont en honneur, elles exercent naturellement sur la prospérité temporelle leur part de bienfaisante influence. En effet, elles attirent la faveur de Dieu, principe et source de tout bien; elles compriment le désir excessif des richesses et la soif des voluptés, ces deux fléaux qui trop souvent jettent l'amertume et le dégoût dans le sein même de l'opulence²⁸ ; elles se contentent enfin d'une vie et d'une nourriture frugales, et suppléent par l'économie à la modicité du revenu, écartant ces vices qui consomment non seulement les petites, mais les plus grandes fortunes, et dissipent les plus gros patrimoines.

[61.] L'Église en outre pourvoit encore directement au bonheur des classes déshéritées par la fondation et le soutien d'institutions qu'elle estime propres à soulager leur misère. En ce genre de bienfaits, elle a même tellement excellé que ses propres ennemis ont fait son éloge.

[62.] Ainsi, chez les premiers chrétiens, telle était la force de la charité mutuelle, qu'il n'était point rare de voir les plus riches se dépouiller de leur patrimoine en faveur des pauvres. Aussi "l'indigence n'était-elle point connue parmi eux"²⁹.

(...)

[64.] Voilà comment peu à peu s'est formé ce patrimoine que l'Église a toujours gardé avec un soin religieux comme le bien propre de la famille des pauvres. Elle est allée jusqu'à assurer des secours aux malheureux, en leur épargnant l'humiliation de tendre la main. Cette commune Mère des riches et des pauvres, profitant des merveilleux élans de charité qu'elle avait partout provoqués, fonda des sociétés religieuses et une foule d'autres institutions utiles qui ne devaient laisser sans soulagement à peu près aucun genre de misère. Il est sans doute un certain nombre d'hommes aujourd'hui qui, fidèles échos des païens d'autrefois, en viennent jusqu'à se faire même, d'une charité aussi merveilleuse, une arme pour attaquer l'Église. On a vu une bienfaisance établie par les lois civiles se substituer à la charité chrétienne. Mais cette charité chrétienne, qui se voue tout entière et sans arrière-pensée à l'utilité du prochain, ne peut être suppléée par aucune organisation humaine. L'Église seule possède cette vertu, parce qu'on ne la puise que dans le Coeur sacré de Jésus-Christ, et que c'est errer loin de Jésus-Christ que d'être éloigné de son Église.

²⁸ Cf. saint Paul, 1 Tim 6,10.

²⁹ Actes 4,34.

³⁰ (...)

[65.] Toutefois, pour obtenir le résultat voulu, il faut sans aucun doute recourir de plus aux moyens humains. Tous ceux que la question regarde doivent donc viser au même but et travailler de concert, chacun dans sa sphère. Il y a là comme une image de la Providence gouvernant le monde ; car nous voyons d'ordinaire que les faits et les événements qui dépendent de causes diverses sont la résultante de leur action commune.

[66.] Or, que sommes-nous en droit d'attendre de l'État pour remédier à la situation ? Disons d'abord que, par État, Nous entendons ici, non point tel gouvernement établi chez tel peuple en particulier, mais tout gouvernement qui répond aux préceptes de la raison naturelle et des enseignements divins, enseignements que Nous avons exposés Nous-même, spécialement dans Notre lettre encyclique sur la constitution chrétienne des sociétés³¹.

[67.] Les chefs d'État doivent d'abord apporter un concours d'ordre général par tout l'ensemble des lois et des institutions. Nous voulons dire qu'ils doivent agir en sorte que la constitution et l'administration de la société fassent fleurir naturellement la prospérité, tant publique que privée.

[68.] Tel est, en effet, l'office de la prudence civile et le devoir propre de tous ceux qui gouverneront. Or, ce qui fait une nation prospère, c'est la probité des mœurs, l'ordre et la moralité comme bases de la famille, la pratique de la religion et le respect de la justice, c'est un taux modéré et une répartition équitable des impôts, le progrès de l'industrie et du commerce, une agriculture florissante et autres éléments du même genre, s'il en est que l'on ne peut développer sans augmenter d'autant le bien-être et le bonheur des citoyens.

[69.] De même donc que, par tous ces moyens, l'État peut se rendre utile aux autres classes, de même il peut grandement améliorer le sort de la classe ouvrière. Il le fera dans toute la rigueur de son droit et sans avoir à redouter le reproche d'ingérence ; car en vertu même de son office, l'État doit servir l'intérêt commun. Il est évident que plus se multiplieront les avantages résultant de cette action d'ordre général, et moins on aura besoin de recourir à d'autres expédients pour remédier à la condition des travailleurs.

[70.] Mais voici une autre considération qui atteint plus profondément encore Notre sujet. La raison d'être de toute société est une et commune à tous ses membres, grands et petits. Les pauvres au même titre que les riches sont, de par le droit naturel, des citoyens, c'est-à-dire du nombre des parties vivantes dont se compose, par l'intermédiaire des familles, le corps entier de la nation. À parler exactement, en toutes les cités, ils sont le grand nombre. Comme il serait déraisonnable de pourvoir à une classe de citoyens et de négliger l'autre, il est donc évident que l'autorité publique doit aussi prendre les mesures voulues pour sauvegarder la vie et les intérêts de la classe ouvrière. Si elle y manque, elle viole la stricte justice qui veut qu'on rende à chacun son dû. À ce sujet, saint Thomas dit fort sagement : "De même que la partie et le tout sont, en quelque manière, une même chose, ainsi ce qui appartient au tout est en quelque sorte à chaque partie."³²

[71.] C'est pourquoi, parmi les graves et nombreux devoirs des gouvernants qui veulent pourvoir comme il convient au bien public, celui qui domine tous les autres consiste à avoir soin également de toutes les classes de citoyens, en observant rigoureusement les lois de la justice dite distributive.

[72.] Tous les citoyens sans exception doivent apporter leur part à la masse des biens communs qui, du reste, par un retour naturel, se répartissent de nouveau entre les individus.

³¹ Léon XIII, Lettre encyclique *Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885, *AAJ* XVIII (1885), pp. 161-180, *CH* pp. 465-489.

³² Saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II q.61 a.1 ad 2.

Néanmoins, les apports respectifs ne peuvent être ni les mêmes, ni d'égale mesure. Quelles que soient les vicissitudes par lesquelles les formes de gouvernement sont appelées à passer, il y aura toujours entre les citoyens ces inégalités de conditions sans lesquelles une société ne peut ni exister, ni être conçue. À tout prix, il faut des hommes qui gouvernent, qui fassent des lois, qui rendent la justice, qui enfin de conseil ou d'autorité administrent les affaires de la paix et les choses de la guerre. À n'en pas douter, ces hommes doivent avoir la prééminence dans toute société et y tenir le premier rang, puisqu'ils travaillent directement au bien commun et d'une manière si excellente. Ceux au contraire qui s'appliquent aux choses de l'industrie ne peuvent concourir à ce bien commun, ni dans la même mesure, ni par les mêmes voies.

[73.] Eux aussi cependant, quoique d'une manière moins directe, servent grandement les intérêts de la société. Sans nul doute, le bien commun dont l'acquisition doit avoir pour effet de perfectionner les hommes est principalement un bien moral. Mais, dans une société bien constituée, il doit se trouver encore une certaine abondance de biens extérieurs "dont l'usage est requis à l'exercice de la vertu"³³.

[74.] Or, tous ces biens, c'est le travail de l'ouvrier, travail des champs ou de l'usine, qui en est surtout la source féconde et nécessaire. Bien plus, dans cet ordre de choses, le travail a une telle fécondité et une telle efficacité, que l'on peut affirmer sans crainte de se tromper que, seul, il donne aux nations la prospérité. L'équité demande donc que l'État se préoccupe des travailleurs. Il doit faire en sorte qu'ils reçoivent une part convenable des biens qu'ils procurent à la société, comme l'habitation et le vêtement, et qu'ils puissent vivre au prix de moins de peines et de privations. Ainsi, l'État doit favoriser tout ce qui, de près ou de loin, paraît de nature à améliorer leur sort. Cette sollicitude, bien loin de préjudicier à personne, tournera au contraire au profit de tous, car il importe souverainement à la nation que des hommes, qui sont pour elle le principe de biens aussi indispensables, ne se trouvent point de tous côtés aux prises avec la misère.

[75.] Il est dans l'ordre, avons-Nous dit, que ni l'individu, ni la famille ne soient absorbés par l'État. Il est juste que l'un et l'autre aient la faculté d'agir avec liberté, aussi longtemps que cela n'atteint pas le bien général et ne fait tort à personne. Cependant, aux gouvernants il appartient de prendre soin de la communauté et de ses parties ; la communauté, parce que la nature en a confié la conservation au pouvoir souverain, de telle sorte que le salut public n'est pas seulement ici la loi suprême, mais la cause même et la raison d'être du pouvoir civil ; les parties, parce que, de droit naturel, le gouvernement ne doit pas viser l'intérêt de ceux qui ont le pouvoir entre les mains, mais le bien de ceux qui leur sont soumis.

[76.] Tel est l'enseignement de la philosophie et de la foi chrétienne. D'ailleurs, toute autorité vient de Dieu et est une participation de son autorité suprême. Dès lors, ceux qui en sont les dépositaires doivent l'exercer à l'exemple de Dieu dont la paternelle sollicitude ne s'étend pas moins à chacune des créatures en particulier qu'à tout leur ensemble. Si donc les intérêts généraux ou l'intérêt d'une classe en particulier se trouvent lésés ou simplement menacés, et s'il est impossible d'y remédier ou d'y obvier autrement, il faut de toute nécessité recourir à l'autorité publique.

[77.] Or, il importe au salut public et privé que l'ordre et la paix règnent partout ; que toute l'économie de la vie familiale soit réglée d'après les commandements de Dieu et les principes de la loi naturelle ; que la religion soit honorée et observée ; que l'on voie fleurir les mœurs privées et publiques ; que la justice soit religieusement gardée et que jamais une classe ne

³³ Saint Thomas, *De regimine principum* 1,15.

puisse opprimer l'autre impunément ; qu'il croisse de robustes générations capables d'être le soutien et, s'il le faut, le rempart de la patrie. C'est pourquoi, s'il arrive que les ouvriers, abandonnant le travail ou le suspendant par les grèves, menacent la tranquillité publique ; que les liens naturels de la famille se relâchent parmi les travailleurs ; qu'on foule aux pieds la religion des ouvriers en ne leur facilitant point l'accomplissement de leurs devoirs envers Dieu ; que la promiscuité des sexes ou d'autres excitations au vice constituent, dans les usines, un péril pour la moralité ; que les patrons écrasent les travailleurs sous le poids de fardeaux iniques ou déshonorent en eux la personne humaine par des conditions indignes et dégradantes ; qu'ils attentent à leur santé par un travail excessif et hors de proportion avec leur âge et leur sexe ; dans tous les cas, il faut absolument appliquer dans de certaines limites la force et l'autorité des lois. La raison qui motive l'intervention des lois en détermine les limites : c'est-à-dire que celles-ci ne doivent pas s'avancer ni rien entreprendre au delà de ce qui est nécessaire pour remédier aux maux et écarter les dangers.

[78.] Les droits doivent partout être religieusement respectés. L'État doit les protéger chez tous les citoyens en prévenant ou en vengeant leur violation. Toutefois, dans la protection des droits privés, il doit se préoccuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents. La classe riche se fait comme un rempart de ses richesses et a moins besoin de la tutelle publique. La classe indigente, au contraire, sans richesses pour la mettre à couvert des injustices, compte surtout sur la protection de l'État. L'État doit donc entourer de soin et d'une sollicitude toute particulière les travailleurs qui appartiennent à la classe pauvre en général.

[79.] Mais il est bon de traiter à part certains points de la plus grande importance. En premier lieu, il faut que les lois publiques soient pour les propriétés privées une protection et une sauvegarde. Ce qui importe par-dessus tout, au milieu de tant de cupidités en effervescence, c'est de contenir les masses dans le devoir. Il est permis de tendre vers de meilleures destinées dans les limites de la justice. Mais enlever de force le bien d'autrui, envahir les propriétés étrangères sous prétexte d'une absurde égalité, sont choses que la justice condamne et que l'intérêt commun lui-même répudie. Assurément, les ouvriers qui veulent améliorer leur sort par un travail honnête et en dehors de toute injustice forment la très grande majorité. Mais on en compte beaucoup qui, imbus de fausses doctrines et ambitieux de nouveautés, mettent tout en oeuvre pour exciter des tumultes et entraîner les autres à la violence. L'autorité publique doit alors intervenir. Mettant un frein aux excitations des meneurs, elle protégera les mœurs des ouvriers contre les artifices de la corruption et les légitimes propriétés contre le péril de la rapine.

[80.] Il n'est pas rare qu'un travail trop prolongé ou trop pénible, et un salaire jugé trop faible, donnent lieu à ces chômages voulus et concertés qu'on appelle des grèves. À cette maladie si commune et en même temps si dangereuse, il appartient au pouvoir public de porter un remède. Ces chômages en effet, non seulement tournent au détriment des patrons et des ouvriers eux-mêmes, mais ils entravent le commerce et nuisent aux intérêts généraux de la société. Comme ils dégénèrent facilement en violences et en tumultes, la tranquillité publique s'en trouve souvent compromise.

[81.] Mais ici il est plus efficace et plus salubre que l'autorité des lois prévienne le mal et l'empêche de se produire, en écartant avec sagesse les causes qui paraissent de nature à exciter des conflits entre ouvriers et patrons.

[82.] Chez l'ouvrier pareillement, il est des intérêts nombreux qui réclament la protection de l'État. Vient en première ligne ce qui regarde le bien de son âme.

[83.] La vie du corps en effet, quelque précieuse et désirable qu'elle soit, n'est pas le but dernier de notre existence. Elle est une voie et un moyen pour arriver, par la connaissance du vrai et l'amour du bien, à la perfection de la vie de l'âme.

[84.] C'est l'âme qui porte gravée en elle-même l'image et la ressemblance de Dieu. C'est en elle que réside cette souveraineté dont l'homme fut investi quand il reçut l'ordre de s'assujettir la nature inférieure et de mettre à son service les terres et les mers. "Remplissez la terre et l'assujettissez ; dominez sur les poissons de la mer et sur les oiseaux du ciel et sur les animaux qui se meuvent sur la terre" ³⁴.

[85.] À ce point de vue, tous les hommes sont égaux ; point de différences entre riches et pauvres, maîtres et serviteurs, princes et sujets : Ils n'ont tous qu'un même Seigneur³⁵. Il n'est permis à personne de violer impunément cette dignité de l'homme que Dieu lui-même traite avec un grand respect, ni d'entraver la marche de l'homme vers cette perfection qui correspond à la vie éternelle et céleste. Bien plus, il n'est même pas loisible à l'homme, sous ce rapport, de déroger spontanément à la dignité de sa nature, ou de vouloir l'asservissement de son âme. Il ne s'agit pas en effet de droit dont il ait la libre disposition, mais de devoirs envers Dieu qu'il doit religieusement remplir.

[86.] C'est de là que découle la nécessité du repos et de la cessation du travail aux jours du Seigneur. Le repos d'ailleurs ne doit pas être entendu comme une plus large part faite à une stérile oisiveté, ou encore moins, suivant le désir d'un grand nombre, comme un chômage fauteur des vices et dissipateur des salaires, mais bien comme un repos sanctifié par la religion. Ainsi allié avec la religion, le repos retire l'homme des labeurs et des soucis de la vie quotidienne. Il l'élève aux grandes pensées du ciel et l'invite à rendre à son Dieu le tribut d'adoration qu'il lui doit. Tel est surtout le caractère et la raison de ce repos du septième jour dont Dieu avait fait même déjà dans l'Ancien Testament un des principaux articles de la loi : "Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat" ³⁶, et dont il avait lui-même donné l'exemple par ce mystérieux repos pris aussitôt après qu'il eût créé l'homme : "Il se reposa le septième jour de tout le travail qu'il avait fait" ³⁷.

[87.] Pour ce qui est des intérêts physiques et corporels, l'autorité publique doit tout d'abord les sauvegarder en arrachant les malheureux ouvriers des mains de ces spéculateurs qui, ne faisant point de différence entre un homme et une machine, abusent sans mesure de leurs personnes pour satisfaire d'insatiables cupidités. Exiger une somme de travail qui, en émaillant toutes les facultés de l'âme, écrase le corps et en consume les forces jusqu'à épuisement, c'est une conduite que ne peuvent tolérer ni la justice ni l'humanité. L'activité de l'homme, bornée comme sa nature, a des limites qu'elle ne peut franchir. Elle s'accroît sans doute par l'exercice et l'habitude, mais à condition qu'on lui donne des relâches et des intervalles de repos. Ainsi, le nombre d'heures d'une journée de travail ne doit pas excéder la mesure des forces des travailleurs, et les intervalles de repos doivent être proportionnés à la nature du travail et à la santé de l'ouvrier, et réglés d'après les circonstances des temps et des lieux. L'ouvrier qui arrache à la terre ce qu'elle a de plus caché, la pierre, le fer et l'airain, a un labeur dont la brièveté devra compenser la fatigue, ainsi que le dommage qu'il cause à la santé. Il est juste, en outre, qu'on considère les époques de l'année. Tel travail sera souvent aisé dans une saison, et deviendra intolérable ou très pénible dans une autre.

³⁴ Genèse 1,28.

³⁵ Saint Paul, Rom. 10,12.

³⁶ Exode 20,8.

³⁷ Genèse 2,2.

[88.] Enfin, ce que peut réaliser un homme valide et dans la force de l'âge ne peut être équitablement demandé à une femme ou à un enfant. L'enfant en particulier – et ceci demande à être observé strictement – ne doit entrer à l'usine qu'après que l'âge aura suffisamment développé en lui les forces physiques, intellectuelles et morales. Sinon, comme une herbe encore tendre, il se verra flétri par un travail trop précoce et c'en sera fait de son éducation. De même, il est des travaux moins adaptés à la femme que la nature destine plutôt aux ouvrages domestiques ; ouvrages d'ailleurs qui sauvegardent admirablement l'honneur de son sexe et répondent mieux, par nature, à ce que demandent la bonne éducation des enfants et la prospérité de la famille.

[89.] En général, la durée du repos doit se mesurer d'après la dépense des forces qu'il doit restaurer. Le droit au repos de chaque jour ainsi que la cessation du travail le jour du Seigneur doivent être la condition expresse ou tacite de tout contrat passé entre patrons et ouvriers. Là où cette condition n'entrerait pas, le contrat ne serait pas honnête, car nul ne peut exiger ou permettre la violation des devoirs de l'homme envers Dieu et envers lui-même.

[90.] Nous passons à présent à un autre point de la question, d'une très grande importance, qui, pour éviter toute exagération, demande à être défini avec justesse. Nous voulons parler de la fixation du salaire.

[91.] On prétend que le salaire, une fois librement consenti de part et d'autre, le patron en le payant remplit tous ses engagements et n'est plus tenu à rien. La justice se trouverait seulement lésée, si le patron refusait de tout solder, ou si l'ouvrier refusait d'achever tout son travail et de satisfaire à ses engagements. Dans ces cas, à l'exclusion de tout autre, le pouvoir public aurait à intervenir pour protéger le droit de chacun.

[92.] Pareil raisonnement ne trouvera pas de juge équitable qui consente à y adhérer sans réserve. Il n'envisage pas tous les côtés de la question et il en omet un, fort sérieux. Travailler, c'est exercer son activité dans le but de se procurer ce qui est requis pour les divers besoins de la vie, mais surtout pour l'entretien de la vie elle-même. "Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front" ³⁸. C'est pourquoi le travail a reçu de la nature comme une double empreinte. Il est personnel parce que la force active est inhérente à la personne et qu'elle est la propriété de celui qui l'exerce et qui l'a reçue pour son utilité. Il est nécessaire parce que l'homme a besoin du fruit de son travail pour conserver son existence, et qu'il doit la conserver pour obéir aux ordres irréfragables de la nature. Or, si l'on ne regarde le travail que par le côté où il est personnel, nul doute qu'il ne soit au pouvoir de l'ouvrier de restreindre à son gré le taux du salaire. La même volonté qui donne le travail peut se contenter d'une faible rémunération ou même n'en exiger aucune. Mais il en va tout autrement si, au caractère de personnalité, on joint celui de nécessité dont la pensée peut bien faire abstraction, mais qui n'en est pas séparable en réalité. En effet, conserver l'existence est un devoir imposé à tous les hommes et auquel ils ne peuvent se soustraire sans crime. De ce devoir découle nécessairement le droit de se procurer les choses nécessaires à la subsistance que le pauvre ne se procure que moyennant le salaire de son travail.

[93.] Que le patron et l'ouvrier fassent donc tant et de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire. Au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. Si, contraint par la nécessité

³⁸ Genèse 3,19

ou poussé par la crainte d'un mal plus grand, l'ouvrier accepte des conditions dures, que d'ailleurs il ne peut refuser parce qu'elles lui sont imposées par le patron ou par celui qui fait l'offre du travail, il subit une violence contre laquelle la justice proteste.

[94.] Mais dans ces cas et autres analogues, comme en ce qui concerne la journée de travail et les soins de la santé des ouvriers dans les usines, les pouvoirs publics pourraient intervenir inopportunément, vu surtout la variété des circonstances des temps et des lieux. Il sera donc préférable d'en réserver en principe la solution aux corporations ou syndicats dont Nous parlerons plus loin, ou de recourir à quelque autre moyen de sauvegarder les intérêts des ouvriers et d'en appeler même, en cas de besoin, à la protection et à l'appui de l'État.

[95.] L'ouvrier qui percevra un salaire assez fort pour parer aisément à ses besoins et à ceux de sa famille s'appliquera, s'il est sage, à être économe. Suivant le conseil que semble lui donner la nature elle-même, il visera par de prudentes épargnes à se ménager un petit superflu qui lui permette de parvenir un jour à l'acquisition d'un modeste patrimoine. Nous avons vu, en effet, que la question présente ne pouvait recevoir de solution vraiment efficace si l'on ne commençait par poser comme principe fondamental l'inviolabilité de la propriété privée. Il importe donc que les lois favorisent l'esprit de propriété, le réveillent et le développent autant qu'il est possible dans les masses populaires.

[96.] Ce résultat une fois obtenu serait la source des plus précieux avantages. Et d'abord, la répartition des biens serait certainement plus équitable. La violence des bouleversements sociaux a divisé le corps social en deux classes et a creusé entre elles un immense abîme. D'une part, une faction toute-puissante par sa richesse. Maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, elle détourne le cours des richesses et en fait affluer vers elle toutes les sources. Elle tient d'ailleurs en sa main plus d'un ressort de l'administration publique. De l'autre, une multitude indigente et faible, l'âme ulcérée, toujours prête au désordre. Eh bien, si l'on stimule l'industrielle activité du peuple par la perspective d'une participation à la propriété du sol, l'on verra se combler peu à peu l'abîme qui sépare l'opulence de la misère et s'opérer le rapprochement des deux classes.

[97.] En outre, la terre produira toute chose en plus grande abondance. Car l'homme est ainsi fait que la pensée de travailler sur un fonds qui est à lui redouble son ardeur et son application. Il en vient même jusqu'à mettre tout son cœur dans une terre qu'il a cultivée lui-même, qui lui promet, à lui et aux siens, non seulement le strict nécessaire, mais encore une certaine aisance. Tous voient sans peine les heureux effets de ce redoublement d'activité sur la fécondité de la terre et sur la richesse des nations.

[98.] Un troisième avantage sera l'arrêt dans le mouvement d'émigration. Personne, en effet, ne consentirait à échanger contre une région étrangère sa patrie et sa terre natale, s'il y trouvait les moyens de mener une vie plus tolérable.

[99.] Mais il y a une condition indispensable pour que tous ces avantages deviennent des réalités. Il ne faut pas que la propriété privée soit épuisée par un excès de charges et d'impôts. Ce n'est pas des lois humaines, mais de la nature qu'émane le droit de propriété individuelle. L'autorité publique ne peut donc l'abolir. Elle peut seulement en tempérer l'usage et le concilier avec le bien commun. Elle agit donc contre la justice et l'humanité quand, sous le nom d'impôts, elle grève outre mesure les biens des particuliers.

[100.] En dernier lieu, les patrons et les ouvriers eux-mêmes peuvent singulièrement aider à la solution de la question par toutes les œuvres propres à soulager efficacement l'indigence et à opérer un rapprochement entre les deux classes.

[101.] De ce nombre sont les sociétés de secours mutuels ; les institutions diverses dues à l'initiative privée qui ont pour but de secourir les ouvriers, ainsi que leurs veuves et leurs orphelins, en cas de mort, d'accidents ou d'infirmités ; les patronages qui exercent une protection bienfaisante sur les enfants des deux sexes, sur les adolescents et sur les hommes faits.

[102.] Mais la première place appartient aux corporations ouvrières qui, en soi, embrassent à peu près toutes les oeuvres. Nos ancêtres éprouvèrent longtemps la bienfaisante influence de ces corporations. Elles ont d'abord assuré aux ouvriers des avantages manifestes. De plus, ainsi qu'une foule de monuments le proclament, elles ont été une source de gloire et de progrès pour les arts eux-mêmes. Aujourd'hui, les générations sont plus cultivées, les moeurs plus policées, les exigences de la vie quotidienne plus nombreuses. Il n'est donc pas douteux qu'il faille adapter les corporations à ces conditions nouvelles. Aussi, Nous voyons avec plaisir se former partout des sociétés de ce genre, soit composées des seuls ouvriers, soit mixtes, réunissant à la fois des ouvriers et des patrons. Il est à désirer qu'elles accroissent leur nombre et l'efficacité de leur action.

[103.] Bien que Nous Nous en soyons occupé plus d'une fois, Nous voulons exposer ici leur opportunité et leur droit à l'existence, et indiquer comment elles doivent s'organiser et quel doit être leur programme d'action.

[104.] L'expérience que fait l'homme de l'exiguïté de ses forces l'engage et le pousse à s'adjoindre une coopération étrangère. C'est dans les Saintes Écritures qu'on lit cette maxime : "Mieux vaut vivre à deux que solitaire ; il y a pour les deux un bon salaire dans leur travail ; car s'ils tombent, l'un peut relever son compagnon. Malheur à celui qui est seul et qui tombe sans avoir un second pour le relever !" ³⁹ Et cette autre : "Le frère qui est aidé par son frère est comme une ville forte" ⁴⁰. De cette tendance naturelle, comme d'un même germe, naissent la société civile d'abord, puis au sein même de celle-ci, d'autres sociétés qui, pour être restreintes et imparfaites, n'en sont pas moins des sociétés véritables.

[105.] Entre ces petites sociétés et la grande, il y a de profondes différences qui résultent de leur fin prochaine. La fin de la société civile embrasse universellement tous les citoyens. Elle réside dans le bien commun, c'est-à-dire dans un bien auquel tous et chacun ont le droit de participer dans une mesure proportionnelle. C'est pourquoi on l'appelle publique, parce qu'elle réunit les hommes pour en former une nation⁴¹. Au contraire, les sociétés qui se constituent dans son sein sont tenues pour privées. Elles le sont, en effet, car leur raison d'être immédiate est l'utilité particulière exclusive de leurs membres.

[106.] La société privée est celle qui se forme dans un but privé, comme lorsque deux ou trois s'associent pour exercer ensemble le négoce⁴².

[107.] Les sociétés privées n'ont d'existence qu'au sein de la société civile dont elles sont comme autant de parties. Il ne s'ensuit pas cependant, à ne parler qu'en général et à ne considérer que leur nature, qu'il soit au pouvoir de l'État de leur dénier l'existence. Le droit à l'existence leur a été octroyé par la nature elle-même, et la société civile a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir. C'est pourquoi une société civile qui interdirait les sociétés privées s'attaquerait elle-même, puisque toutes les sociétés, publiques et privées, firent leur origine d'un même principe: la naturelle sociabilité de l'homme.

³⁹ Ecclésiaste 4, 9-12.

⁴⁰ Proverbes 18,19.

⁴¹ Saint Thomas, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 2.

⁴² Saint Thomas, *ibidem*.

[108.] Assurément, il y a des cas qui autorisent les lois à s'opposer à la formation de sociétés de ce genre. Si une société, en vertu même de ses statuts, poursuivait une fin en opposition flagrante avec la probité, avec la justice, avec la sécurité de l'État, les pouvoirs publics auraient le droit d'en empêcher la formation et, si elle était formée, de la dissoudre. Mais encore faut-il qu'en tout cela ils n'agissent qu'avec une très grande circonspection.

[109.] Il faut éviter d'empiéter sur les droits des citoyens et de prendre, sous couleur d'utilité publique, une décision qui serait désavouée par la raison. Car une loi ne mérite obéissance qu'autant qu'elle est conforme à la droite raison et, ainsi, à la loi éternelle de Dieu⁴³.

(...)

[112.] Jamais assurément à aucune époque, on ne vit une si grande multiplicité d'associations de tout genre, surtout d'associations ouvrières. Ce n'est pas le lieu de chercher ici d'où viennent beaucoup d'entre elles, quel est leur but et comment elles y tendent. Mais c'est une opinion confirmée par de nombreux indices qu'elles sont ordinairement gouvernées par des chefs occultes et qu'elles obéissent à un mot d'ordre également hostile au nom chrétien et à la sécurité des nations ; qu'après avoir accaparé toutes les entreprises, s'il se trouve des ouvriers qui se refusent à entrer dans leur sein, elles leur font expier ce refus par la misère. Dans cet état de choses, les ouvriers chrétiens n'ont plus qu'à choisir entre ces deux partis ou de donner leur nom à des sociétés dont la religion a tout à craindre, ou de s'organiser eux-mêmes et de joindre leurs forces pour pouvoir secouer hardiment un joug si injuste et intolérable. Y a-t-il des hommes ayant vraiment à cœur d'arracher le souverain bien de l'humanité à un péril imminent qui puissent douter qu'il faille opter pour ce dernier parti ?

[113.] Aussi, il faut louer hautement le zèle d'un grand nombre des nôtres qui, se rendant parfaitement compte des besoins de l'heure présente, sondent soigneusement le terrain pour y découvrir une voie honnête qui conduise au relèvement de la classe ouvrière. S'étant constitués les protecteurs des personnes vouées au travail, ils s'étudient à accroître leur prospérité, tant familiale qu'individuelle, à régler avec équité les relations réciproques des patrons et des ouvriers, à entretenir et à affermir dans les uns et les autres le souvenir de leurs devoirs et l'observation des préceptes évangéliques ; préceptes qui, en ramenant l'homme à la modération et condamnant tous les excès, maintiennent dans les nations et parmi les éléments si divers de personnes et de choses la concorde et l'harmonie la plus parfaite. Sous l'inspiration des mêmes pensées, des hommes de grand mérite se réunissent fréquemment en congrès pour se communiquer leurs vues, unir leurs forces, arrêter des programmes d'action.

[114.] D'autres s'occupent de fonder des corporations assorties aux divers métiers et d'y faire entrer les ouvriers ; ils aident ces derniers de leurs conseils et de leur fortune et pourvoient à ce qu'ils ne manquent jamais d'un travail honnête et fructueux.

[115.] Les évêques, de leur côté, encouragent ces efforts et les mettent sous leur haut patronage. Par leur autorité et sous leurs auspices, des membres du clergé tant séculier que régulier se dévouent en grand nombre aux intérêts spirituels des associés.

[116.] Enfin, il ne manque pas de catholiques qui, pourvus d'abondantes richesses, mais devenus en quelque sorte compagnons volontaires des travailleurs, ne regardent à aucune dépense pour fonder et étendre au loin des sociétés où ceux-ci peuvent trouver, avec une certaine aisance pour le présent, le gage d'un repos honorable pour l'avenir.

⁴³ Cf. saint Thomas, *Sum. theol.* I-II q. 13 a.3.

[117.] Des efforts, si variés et si empressés ont déjà réalisé parmi les peuples un bien très considérable et trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en parler en détail. Il est à Nos yeux d'un heureux augure pour l'avenir. Nous Nous promettons de ces corporations les plus heureux fruits, pourvu qu'elles continuent à se développer et que la prudence préside toujours à leur organisation. Que l'État protège ces sociétés fondées selon le droit ; que toutefois il ne s'immisce point dans leur gouvernement intérieur et ne touche point aux ressorts intimes qui leur donnent la vie ; car le mouvement vital procède essentiellement d'un principe intérieur et s'éteint très facilement sous l'action d'une cause externe.

[118.] À ces corporations, il faut évidemment, pour qu'il y ait unité d'action et accord des volontés, une organisation et une discipline sage et prudente. Si donc, comme il est certain, les citoyens sont libres de s'associer, ils doivent l'être également de se donner les statuts et règlements qui leur paraissent les plus appropriés au but qu'ils poursuivent. Nous ne croyons pas qu'on puisse donner de règles certaines et précises pour déterminer le détail de ces statuts et règlements. Tout dépend du génie de chaque nation, des essais tentés et de l'expérience acquise, du genre de travail, de l'extension du commerce, et d'autres circonstances de choses et de temps qu'il faut peser avec maturité.

[119.] Tout ce qu'on peut dire en général, c'est qu'on doit prendre pour règle universelle et constante d'organiser et de gouverner les corporations, de façon qu'elles fournissent à chacun de leurs membres les moyens propres à lui faire atteindre, par la voie la plus commode et la plus courte, le but qu'il se propose. Ce but consiste dans l'accroissement le plus grand possible, pour chacun, des biens du corps, de l'esprit et de la fortune.

[120.] Mais il est évident qu'il faut viser avant tout à l'objet principal qui est le perfectionnement moral et religieux. C'est surtout cette fin qui doit régler l'économie sociale. Autrement, ces sociétés dégénéraient bien vite et tomberaient, ou peu s'en faut, au rang des sociétés où la religion ne tient aucune place. Aussi bien, que servirait à l'ouvrier d'avoir trouvé au sein de la corporation l'abondance matérielle, si la disette d'aliments spirituels mettait en péril le salut de son âme ? "Que sert à l'homme de gagner l'univers entier, s'il vient à perdre son âme ?" ⁴⁴ Voici le caractère auquel Notre Seigneur Jésus-Christ veut qu'on distingue le chrétien d'avec le païen. "Les païens recherchent toutes ces choses... cherchez d'abord le royaume de Dieu, et toutes ces choses vous seront ajoutées par surcroît" ⁴⁵.

[121.] Ainsi donc, après avoir pris Dieu comme point de départ, qu'on donne une large place à l'instruction religieuse, afin que tous connaissent leurs devoirs envers lui. Ce qu'il faut croire, ce qu'il faut espérer, ce qu'il faut faire en vue du salut éternel, tout cela doit leur être soigneusement inculqué. Qu'on les prémunisse avec une sollicitude particulière contre les opinions erronées et toutes les variétés du vice. Qu'on porte l'ouvrier au culte de Dieu, qu'on excite en lui l'esprit de piété, qu'on le rende surtout fidèle à l'observation des dimanches et des jours de fête. Qu'il apprenne à respecter et à aimer l'Église, la commune Mère de tous les chrétiens ; à obéir à ses préceptes, à fréquenter ses sacrements qui sont des sources divines où l'âme se purifie de ses taches et puise la sainteté.

[122.] La religion ainsi constituée comme fondement de toutes les lois sociales, il n'est pas difficile de déterminer les relations mutuelles à établir entre les membres pour obtenir la paix et la prospérité de la société.

⁴⁴ Saint Matthieu 16, 26.

⁴⁵ Saint Matthieu 6, 32-33.

[123.] Les diverses fonctions doivent être réparties de la manière la plus favorable aux intérêts communs et de telle sorte que l'inégalité ne nuise point à la concorde. Il importe grandement que les charges soient distribuées avec intelligence et clairement définies, afin que personne n'ait à souffrir d'injustice. Que la masse commune soit administrée avec intégrité et qu'on détermine d'avance, par le degré d'indigence de chacun des membres, la mesure de secours à lui accorder.

[124.] Que les droits et les devoirs des patrons soient parfaitement conciliés avec les droits et les devoirs des ouvriers.

[125.] Pour le cas où l'une ou l'autre classe se croirait lésée en quelque façon, il serait très désirable que les statuts mêmes chargeassent des hommes prudents et intègres, tirés de son sein, de régler le litige en qualité d'arbitres.

[126.] Il faut encore pourvoir d'une manière toute spéciale à ce qu'en aucun temps l'ouvrier ne manque de travail, et qu'il y ait un fonds de réserve destiné à faire face, non seulement aux accidents soudains et fortuits inséparables du travail industriel, mais encore à la maladie, à la vieillesse et aux coups de la mauvaise fortune.

[127.] Ces lois, pourvu qu'elles soient acceptées de bon coeur, suffisent pour assurer aux faibles la subsistance et un certain bien-être. Mais les corporations des catholiques sont appelées encore à apporter leur bonne part à la prospérité générale. Par le passé, nous pouvons juger sans témérité de l'avenir. Un âge fait place à un autre, mais le cours des choses présente de merveilleuses similitudes ménagées par cette Providence qui règle et dirige tout vers la fin que Dieu s'est proposée en créant l'humanité.

[128.] Nous savons que, dans les premiers âges de l'Église, on lui faisait un crime de l'indigence de ses membres condamnés à vivre d'aumônes ou de travail. Mais dénués comme ils étaient de richesses et de puissance, ils surent se concilier la faveur des riches et la protection des puissants. On pouvait les voir, diligents, laborieux, pacifiques, modèles de justice et surtout de charité. Au spectacle d'une vie si parfaite et de moeurs si pures, tous les préjugés se dissipèrent, le sarcasme malveillant se tut, et les fictions d'une superstition invétérée s'évanouirent peu à peu devant la vérité chrétienne.

[129.] La question qui s'agite aujourd'hui est le sort de la classe ouvrière : elle sera résolue par la raison ou sans elle. La solution prise est de la plus grande importance pour les nations. Or, les ouvriers chrétiens la résoudront facilement par la raison si, unis en sociétés et conduits par une direction prudente, ils entrent dans la voie où leurs pères et leurs ancêtres trouvèrent leur salut et celui des peuples. Quelle que soit, dans les hommes, la force des préjugés et des passions, si une volonté perverse n'a pas entièrement étouffé le sentiment du juste et de l'honnête, il faudra que tôt ou tard la bienveillance publique se tourne vers ces ouvriers qu'on aura vus actifs et modestes, mettant l'équité avant le gain et préférant à tout la religion du devoir.

[130.] Il résultera de là cet autre avantage, que l'espoir et la possibilité d'une vie saine et normale seront abondamment offerts aux ouvriers qui vivent dans le mépris de la foi chrétienne ou dans les habitudes qu'elle réprouve. Ils comprennent d'ordinaire qu'ils ont été le jouet d'espérances trompeuses et d'apparences mensongères. Ils sentent, par les traitements inhumains qu'ils reçoivent de leurs maîtres, qu'ils ne sont guère estimés qu'au poids de l'or produit par leur travail. Quant aux sociétés qui les ont circonvenus, ils voient bien qu'à la place de la charité et de l'amour, ils n'y trouvent que les discordes intestines, ces compagnes inséparables de la pauvreté insolente et incrédule. L'âme brisée, le corps exténué,

combien qui voudraient secouer un joug si humiliant ! Mais soit respect humain, soit crainte de l'indigence, ils ne l'osent pas. Eh bien, à tous ces ouvriers, les corporations des catholiques peuvent être d'une merveilleuse utilité, si, hésitants, elles les invitent à venir chercher dans leur sein un remède à tous leurs maux, si, repentants, elles les accueillent avec empressement et leur assurent sauvegarde et protection.

[131.] Vous voyez, Vénérables Frères, par qui et par quels moyens cette question si difficile demande à être traitée et résolue. Que chacun se mette sans délai à la part qui lui incombe, de peur qu'en différant le remède, on ne rende incurable un mal déjà si grave. Que les gouvernants utilisent l'autorité protectrice des lois et des institutions ; que les riches et les patrons se rappellent leurs devoirs ; que les ouvriers dont le sort est en jeu poursuivent leurs intérêts par des voies légitimes. Puisque la religion seule, comme Nous l'avons dit dès le début, est capable de détruire le mal dans sa racine, que tous se rappellent que la première condition à réaliser, c'est la restauration des mœurs chrétiennes. Sans elles, même les moyens suggérés par la prudence humaine comme les plus efficaces seront peu propres à produire de salutaires résultats.

[132.] Quant à l'Église, son action ne fera jamais défaut en aucune manière et sera d'autant plus féconde qu'elle aura pu se développer avec plus de liberté. Nous désirons que ceci soit compris surtout par ceux dont la mission est de veiller au bien public. Que les ministres sacrés déploient toutes les forces de leur âme et toutes les industries de leur zèle, et que, sous l'autorité de vos paroles et de vos exemples, Vénérables Frères, ils ne cessent d'inculquer aux hommes de toutes les classes les règles évangéliques de la vie chrétienne ; qu'ils travaillent de tout leur pouvoir au salut des peuples, et par-dessus tout qu'ils s'appliquent à nourrir en eux-mêmes et à faire naître dans les autres, depuis les plus élevés jusqu'aux plus humbles, la charité reine et maîtresse de toutes les vertus.

[133.] C'est en effet d'une abondante effusion de charité qu'il faut principalement attendre le salut. Nous parlons de la charité chrétienne qui résume tout l'Évangile et qui, toujours prête à se dévouer au soulagement du prochain, est un remède très assuré contre l'arrogance du siècle et l'amour immodéré de soi-même. C'est la vertu dont l'apôtre saint Paul a décrit la fonction et le caractère divin dans ces paroles : "La charité est patiente ; elle est bonne ; elle ne cherche pas ses propres intérêts ; elle souffre tout ; elle supporte tout"⁴⁶.

[134.] Comme gage des faveurs divines et en témoignage de Notre bienveillance, Nous vous accordons de tout coeur, à chacun de vous, Vénérables Frères, à votre clergé et à vos fidèles, la bénédiction apostolique dans le Seigneur.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 15 mai 1891, l'an XIV de Notre Pontificat.

LÉON XIII

⁴⁶ Saint Paul, 1 Cor. 13, 4-7.

Discours prononcé le 16 juillet 1995 par Jacques Chirac, président de la République française, lors de la cérémonie commémorant la rafle du Vel d'Hiv du 16 et 17 juillet 1942¹

Monsieur le maire,

Monsieur le président,

Monsieur l'ambassadeur,

Monsieur le Grand Rabbin,

Mesdames,

Messieurs,

Il est, dans la vie d'une nation, des moments qui blessent la mémoire, et l'idée que l'on se fait de son pays.

Ces moments, il est difficile de les évoquer, parce que l'on ne sait pas toujours trouver les mots justes pour rappeler l'horreur, pour dire le chagrin de celles et ceux qui ont vécu la tragédie. Celles et ceux qui sont marqués à jamais dans leur âme et dans leur chair par le souvenir de ces journées de larmes et de honte.

Il est difficile de les évoquer, aussi, parce que ces heures noires souillent à jamais notre histoire, et sont une injure à notre passé et à nos traditions. Oui, la folie criminelle de l'occupant a été secondée par des Français, par l'Etat français.

Il y a cinquante-trois ans, le 16 juillet 1942, 450 policiers et gendarmes français, sous l'autorité de leurs chefs, répondaient aux exigences des nazis.

Ce jour-là, dans la Capitale et en région parisienne, près de dix mille hommes, femmes et enfants juifs, furent arrêtés à leur domicile, au petit matin, et rassemblés dans les commissariats de police.

On verra des scènes atroces: les familles déchirées, les mères séparées de leurs enfants, les vieillards - dont certains, anciens combattants de la Grande Guerre, avaient versé leur sang pour la France - jetés sans ménagement dans les bus parisiens et les fourgons de la Préfecture de Police.

On verra, aussi, des policiers fermer les yeux, permettant ainsi quelques évasions.

Pour toutes ces personnes arrêtées, commence alors le long et douloureux voyage vers l'enfer. Combien d'entre elles reverront jamais leur foyer? Et combien, à cet instant, se sont senties trahies? Quelle a été leur détresse?

La France, patrie des Lumières et des Droits de l'Homme, terre d'accueil et d'asile, la France, ce jour-là, accomplissait l'irréparable. Manquant à sa parole, elle livrait ses protégés à leurs bourreaux.

Conduites au Vélodrome d'hiver, les victimes devaient attendre plusieurs jours, dans les conditions terribles que l'on sait, d'être dirigées sur l'un des camps de transit - Pithiviers ou Beaune-la-Rolande - ouverts par les autorités de Vichy.

L'horreur, pourtant, ne faisait que commencer.

Suivront d'autres rafles, d'autres arrestations. A Paris et en province. Soixante-quatorze trains partiront vers Auschwitz. Soixante-seize mille déportés juifs de France n'en reviendront pas.

Nous conservons à leur égard une dette imprescriptible.

La Thora fait à chaque Juif devoir de se souvenir. Une phrase revient toujours qui dit: «N'oublie jamais que tu as été un étranger et un esclave en terre de Pharaon».

Cinquante ans après, fidèle à sa loi, mais sans esprit de la haine ou de vengeance, la Communauté juive se souvient, et toute la France avec elle. Pour que vivent les six millions de martyrs

¹ Texte disponible à l'adresse suivante : <http://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/2014/03/27/25001-20140327ARTFIG00092-le-discours-de-jacques-chirac-au-vel-d-hiv-en-1995.php> (dernière consultation le 31 janvier 2015).

de la Shoah. Pour que de telles atrocités ne se reproduisent jamais plus. Pour que le sang de l'Holocauste devienne, selon le mot de Samuel Pizar, le «Sang de l'espoir».

Quand souffle l'esprit de haine, avivé ici par les intégrismes, alimenté là par la peur et l'exclusion. Quand à nos portes, ici même, certains groupuscules, certaines publications, certains enseignements, certains partis politiques se révèlent porteurs, de manière plus ou moins ouverte, d'une idéologie raciste et antisémite, alors cet esprit de vigilance qui vous anime, qui nous anime, doit se manifester avec plus de force que jamais.

En la matière, rien n'est insignifiant, rien n'est banal, rien n'est dissociable. Les crimes racistes, la défense de thèses révisionnistes, les provocations en tous genres - les petites phrases, les bons mots - puisent aux mêmes sources.

Transmettre la Mémoire du Peuple juif, des souffrances et des Camps. Témoigner encore et encore. Reconnaître les fautes du passé, et les fautes commises par l'Etat. Ne rien occulter des heures sombres de notre Histoire, c'est tout simplement défendre une idée de l'Homme, de sa liberté et de sa dignité. C'est lutter contre les forces obscures, sans cesse à l'œuvre.

Cet incessant combat est le mien autant qu'il est le vôtre.

Les plus jeunes d'entre nous, j'en suis heureux, sont sensibles à tout ce qui se rapporte à la Shoah. Ils veulent savoir. Et avec eux, désormais, de plus en plus de Français décidés à regarder bien en face leur passé.

La France, nous le savons tous, n'est nullement un pays antisémite.

En cet instant de recueillement et de souvenir, je veux faire le choix de l'espoir.

Je veux me souvenir que cet été 1942, qui révèle le vrai visage de la «collaboration», dont le caractère raciste, après les lois anti-juives de 1940, ne fait plus de doute, sera, pour beaucoup de nos compatriotes, celui du sursaut, le point de départ d'un vaste mouvement de résistance.

Je veux me souvenir de toutes les familles juives traquées, soustraites aux recherches impitoyables de l'occupant et de la Milice, par l'action héroïque et fraternelle de nombreuses familles françaises.

J'aime à penser qu'un mois plus tôt, à Bir Hakeim, les Français libres de Koenig avaient héroïquement tenu, deux semaines durant, face aux divisions allemandes et italiennes.

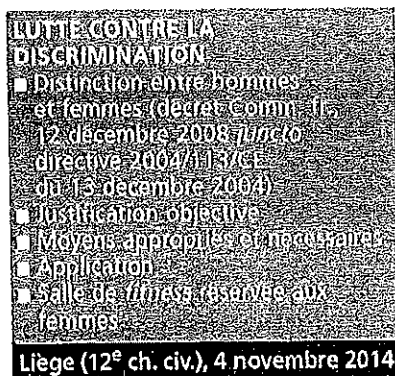
Certes, il y a les erreurs commises, il y a les fautes, il y a une faute collective. Mais il y a aussi la France, une certaine idée de la France, droite, généreuse, fidèle à ses traditions, à son génie. Cette France n'a jamais été à Vichy. Elle n'est plus, et depuis longtemps, à Paris. Elle est dans les sables libyens et partout où se battent des Français libres. Elle est à Londres, incarnée par le Général de Gaulle. Elle est présente, une et indivisible, dans le cœur de ces Français, ces «Justes parmi les nations» qui, au plus noir de la tourmente, en sauvant au péril de leur vie, comme l'écrit Serge Klarsfeld, les trois-quarts de la communauté juive résidant en France, ont donné vie à ce qu'elle a de meilleur. Les valeurs humanistes, les valeurs de liberté, de justice, de tolérance qui fondent l'identité française et nous obligent pour l'avenir.

Ces valeurs, celles qui fondent nos démocraties, sont aujourd'hui bafouées en Europe même, sous nos yeux, par les adeptes de la «purification ethnique». Sachons tirer les leçons de l'Histoire. N'acceptons pas d'être les témoins passifs, ou les complices, de l'inacceptable.

C'est le sens de l'appel que j'ai lancé à nos principaux partenaires, à Londres, à Washington, à Bonn. Si nous le voulons, ensemble nous pouvons donner un coup d'arrêt à une entreprise qui détruit nos valeurs et qui, de proche en proche risque de menacer l'Europe tout entière».

Jacques Chirac

NOTE. — Voy. aussi Civ. Bruxelles, 16^e ch., 9 juillet 2014, *J.T.*, 2014, p. 622 et Civ. Bruxelles, 16^e ch., 28 juin 2013, *J.T.*, 2014, p. 624, obs. A. HOC, « Principe de la contradiction, obligation de motivation et appel-nullité », *J.T.*, 2014, pp. 613-617.



Siég. : Ch. Malmendier (prés.), J.-P. Vlérick et M. Wilmart.

Plaid. : MM^{es} Ph. François, Fr. Tulkens, B. François et J.-P. Jacques.

(Health City s.a. et Basic-Fit s.p.r.l. c. P.)

Une distinction directe fondée sur le sexe peut être faite si la fourniture de biens et services exclusivement ou essentiellement destinés aux membres d'un sexe est objectivement justifiée par un but légitime et que les moyens de réaliser ce but sont appropriés et nécessaires.

Tel est le cas de la mise à disposition d'une salle de fitness réservée aux femmes, désireuses de pratiquer des activités de remise en forme et de bien être adaptées aux différences de leur morphologie, dans le respect de leur intimité.

1. Antécédents et objet du litige.

Les circonstances de la cause et l'objet de la demande ont été suffisamment relatées dans la décision entreprise et la cour se référera à son exposé.

Il suffira de rappeler que P. a saisi le premier juge d'une demande fondée sur l'article 25 de la loi du 10 mai 2007 tendant à lutter contre la discrimination entre les femmes et les hommes pour faire cesser la défense qui lui est faite de fréquenter la salle de sport, en l'occurrence de *fitness*, exploitée par les appelantes, ou l'une d'entre elles, rue du Plan incliné à Liège, mesure basée sur ce que cette salle est exclusivement réservée aux femmes depuis le 1^{er} septembre 2013.

Après avoir estimé que cette mesure constituait une discrimination directe au sens de la loi du 10 mai 2007, prohibée en vertu de cette loi, la décision entreprise a interdit aux

sociétés HealthCity et Basic-Fit de maintenir l'interdiction d'accès à la salle de sport litigieuse à l'encontre de P., à peine d'une astreinte de 250 EUR par violation, et les a condamnées à lui payer 1.300 EUR de dommages-intérêts pour préjudice moral.

Devant la cour, les appelantes concluent au rejet de la demande et P. forme un appel incident tendant à la confirmation de la décision sous l'émendation que les appelante soient solidairement obligées aux dommages-intérêts octroyés.

2. Sur la législation applicable à l'action.

Devant la cour, les appelantes font grief au jugement entrepris d'avoir statué sur le fondement de la loi du 10 mai 2007. Elles font valoir que les faits invoqués au soutien de la demande formée par P. s'inscrivant dans le cadre de la pratique d'un sport en région de langue française, qui est une activité relevant des compétences des Communautés par effet de l'article 4, 9^o, de la loi spéciale de réformes institutionnelles du 8 août 1980, le litige doit être tranché en faisant application des dispositions du décret de la Communauté française du 12 décembre 2008 relatif à la lutte contre certaines formes de discrimination.

Les parties, ainsi que le ministère public, ont longuement conclu sur cette question, le ministère public étant d'avis qu'il y a lieu d'appliquer le décret du 12 décembre 2008. Ce débat n'a toutefois plus lieu d'être.

Interrogé explicitement par la cour à l'audience du 14 octobre 2014, à laquelle la cause avait été fixée pour permettre aux parties de formuler leurs observations à l'égard de l'avis du ministère public, le conseil de P. a convenu qu'il y avait lieu d'appliquer le décret du 12 décembre 2008 à l'espèce et non la loi du 10 mai 2007.

Il ne saurait en être autrement. D'une part, la loi du 10 mai 2007 contient, en son article 6, § 1^{er}, une exception à l'égard des matières qui relèvent de la compétence des Communautés et des Régions, ce qui est le cas du sport. D'autre part, l'article 4 du décret du 12 décembre 2008 fait qu'il s'applique au domaine à l'accès aux biens et aux services qui sont à la disposition du public dans la mesure où ces biens et services se rattachent tant pour le secteur public que pour le secteur privé, à « l'aire de compétence matérielle et territoriale de la Communauté française ».

Pourtant, l'action dont la cour est saisie s'inscrit dans le cadre des dispositions du titre II, chapitre VI, sous-section II, ainsi que du titre III, chapitre III, section IV, du décret de la Communauté française du 12 décembre 2008 relatif à la lutte contre certaines formes de discrimination.

Au fond.

Il importe peu, pour l'examen de la cause, que la lettre circulaire du 31 juillet 2013 et le courriel du 26 août 2013 adressés à P., ainsi que la lettre du 3 octobre du précédent

conseil des appelantes aient pu ne faire état que de motifs économiques à l'appui du changement de dénomination et des conditions de fréquentation de la salle de *fitness* litigieuse.

Outre que l'on verra plus loin que cette allégation est inexacte en ce qui concerne le courriel, l'action dont la cour est saisie a pour objet de faire cesser le prétendu manquement aux dispositions du décret du 12 décembre 2008 résultant de ce que cette salle n'est plus partagée par les hommes et les femmes. Il s'agit de constater l'existence d'un tel manquement sur la base des éléments concrets de la cause tels qu'ils sont débattus devant le juge de la cessation et, à supposer ce constat fait, d'en ordonner la cessation. Il ne s'agit pas de prononcer la nullité d'une décision assujettie à une obligation de motivation formelle avec la conséquence que la cour ne pourrait avoir égard qu'aux seuls motifs exprimés en la forme, sans pouvoir tenir compte de motifs ou de mobiles qui n'auraient pas été mentionnés dans les lettres et le courriel précité.

L'article 35 du décret du 12 décembre 2008 dispose que « Sous réserve de l'article 6, une distinction directe fondée sur le sexe peut être faite si la fourniture de biens et services exclusivement ou essentiellement destinés aux membres d'un sexe est objectivement justifiée par un but légitime et que les moyens de réaliser ce but sont appropriés et nécessaires. Le gouvernement détermine de manière limitative les biens et services qui peuvent être considérés comme destinés exclusivement ou essentiellement aux membres d'un sexe. En l'absence d'arrêté pris sur pied de l'alinéa précédent, il appartient au juge de vérifier, au cas par cas, que les distinctions visées à l'alinéa 1^{er} peuvent être objectivement justifiées par un but légitime et que les moyens de réaliser ce but sont appropriés et nécessaires ».

Aucun arrêté d'exécution de cet article n'a été pris.

Cette disposition constituant une mesure nationale d'exécution de la directive 2004/113/CE du 13 décembre 2004, cette vérification doit se conformer au résultat voulu par le droit communautaire.

Concernant la notion de discrimination directe, le considérant 12 de cette directive précise qu'une telle discrimination « ne se produit que lorsque, pour des raisons liées au sexe, une personne est traitée de manière moins favorable qu'une autre personne dans une situation comparable. Dès lors, par exemple, des différences entre les hommes et les femmes en matière de fourniture de services de santé, qui résultent des différences physiques entre hommes et femmes, ne se rapportent pas à des situations comparables et ne constituent donc pas une discrimination ».

En l'espèce, les appelantes font valoir, sans être contredites sur ce point, que les cours spécifiques donnés, ainsi que les agrès utilisés, dans une salle réservée aux femmes ne sont pas les mêmes que ceux destinés aux hommes et que l'on ne peut nier les différences de morphologie entre hommes et femmes. Elles étayaient cette affirmation par la



production du prospectus d'une salle réservée aux femmes. Le considérant 12 précité ne renvoyant aux services de santé qu'à titre exemplatif, il est permis dès ce stade de douter de ce que les différences entre des hommes et des femmes en matière de fourniture de services de *fitness* se rapportent à des situations comparables et constituent un cas de discrimination directe tant au sens de la directive que du droit de la communauté française.

Le considérant 16 de la directive cite, comme objectif légitime permettant que soit acceptée une différence de traitement basée sur le genre, notamment la liberté d'association dans le cadre de l'affiliation à des clubs privés unisexes, ainsi que l'organisation d'activités sportives. Le considérant 17 précise que « Le principe de l'égalité de traitement dans l'accès à des biens et services n'exige pas que les installations fournies soient toujours partagées entre les hommes et les femmes, pour autant que cette fourniture ne soit pas plus favorable aux membres d'un sexe ». Ces considérations sont d'ailleurs paraphrasées dans les travaux préparatoires du décret du 12 décembre 2008.

Les appelantes font valoir que le but qu'elles poursuivent à travers la séparation des installations est de permettre aux femmes qui n'osaient, ne voulaient, ou encore ne pouvaient s'inscrire dans un club de *fitness* mixte de pratiquer les activités.

Le courriel adressé le 26 août 2013 à P. évoque déjà ces circonstances, ce qu'apparaissent avoir perdu de vue tant celui-ci que l'avis du ministère public, il y est en effet précisé que la mesure critiquée « permettra au contraire aux femmes qui n'osaient s'inscrire dans un club de *fitness* mixte d'avoir maintenant la possibilité de s'entraîner en salle, la proximité du club HealthCity permettant aux hommes de poursuivre leur entraînement dans le cadre de leur abonnement HealthCity, tandis que les femmes qui souhaitent s'entraîner dans une salle mixte ont la possibilité de demander gratuitement leur transfert vers la salle du boulevard Poincaré ».

Les appelantes exposent à ce sujet que des femmes peuvent être rétives à la fréquentation d'une salle de sport, telle que leur club de *fitness*, mixte à raison :

- de l'inconfort ou du malaise que peut procurer le sentiment d'être observées ou épiées par des hommes;
- du souhait de préserver l'intimité de certaines positions commandées par les exercices et qu'elles perçoivent comme gênantes;
- de la volonté de ne fréquenter que d'autres femmes dans les salles d'activité en raison d'un complexe relatif à leur apparence physique;
- du souhait, de disposer des cours, exercices et d'aggrès adaptés au corps féminin déjà évoqués plus haut;

— d'interdictions, implicites ou non, émanant de leur conjoint de se montrer en tenue de sport devant d'autres hommes.

P. conteste uniquement la dernière de ces raisons, savoir l'interdiction émanant du conjoint des intéressées au motif que « cette conception des rapports homme/femme est particulièrement ancestrale, rétrograde et machiste ».

Il n'appartient pas à la cour d'imposer son propre idéal de ce que devraient être les relations entre les hommes et les femmes. Il lui incombe seulement de vérifier si la différence de traitement résultant de l'existence d'une telle salle est objectivement justifiée par un but légitime et les moyens de réaliser ce but sont appropriés et nécessaires.

Quels que soient les mérites des raisons susvisées qui poussent des femmes à vouloir des salles de *fitness* unisexes, il s'agit de ressentis personnels, comme tels respectables, qui sont admissibles dans l'état actuel des mœurs.

Les éléments auxquels la cour peut avoir égard montrent en outre que l'existence d'une telle volonté n'est pas une abstraction formulée pour les besoins de la cause, mais correspond à une réalité concrète.

Selon les statistiques produites par les appelantes, depuis qu'elle est réservée aux femmes, le 1^{er} septembre 2013, la salle litigieuse a enregistré 2.549 nouvelles affiliations, nécessairement féminines, alors qu'au moment où elle a cessé d'être mixte, elle ne comptait que 1.610 affiliés, alors des deux sexes.

Les appelantes produisent également une lettre de voiture afférente au déménagement des agrès devenus inadaptes, leur allégation selon laquelle les installations ont effectivement été adaptées aux femmes n'étant du reste pas contestée.

La mise à disposition d'une salle de *fitness* réservée aux femmes par les appelantes, qui exploitent des salles mixtes comme des salles unisexes, ne constitue pas une mesure de discrimination positive réservée aux autorités publiques. Il ne s'agit pas d'une action spécifique destinée à prévenir ou à compenser un désavantage lié au sexe en vue de garantir une pleine égalité dans la pratique, mais simplement de permettre aux femmes de pratiquer à leur choix des activités de remise en forme et de bien être adaptées aux spécificités de leur sexe.

Partant, la transformation de la salle de *fitness* litigieuse en une salle unisexe féminine, en vue de permettre aux femmes qui n'osaient, ne voulaient, ou encore ne pouvaient s'inscrire dans un club de *fitness* mixte est objectivement justifiée par un but légitime.

C'est en vain que P. soutient que les moyens mis en œuvre par les appelantes pour atteindre ce but ne sont ni appropriés, ni nécessaires.

Sur le plan de la nécessité, on voit difficilement comment on pourrait atteindre ce but, sinon par l'ouverture d'une salle réservée aux femmes.

Considérant l'existence de la salle, accessible aux hommes exploitée par les appelantes, la plus proche, boulevard Poincaré, et abstraction faite des autres salles de la région liégeoise mentionnées sur le prospectus, qui constitue la pièce 13 du dossier de P., accessible à des conditions tarifaires moins onéreuses, il ne peut difficilement être conclu que les hommes qui la fréquentaient sont traités de manière moins favorable que les femmes qui continuent à la fréquenter. Il en est d'autant plus ainsi en l'espèce que P. habite, selon l'adresse figurant dans les pièces de procédure, en dehors de l'agglomération liégeoise et qu'ainsi la différence de distance entre la rue du Plan incliné et le boulevard Poincaré, 1.800 mètres selon le dossier des appelantes, s'estompe dans le déplacement global que requiert sa pratique du *fitness*.

Il résulte de l'ensemble des considérations qui précèdent que la transformation de la salle de *fitness* litigieuse en une salle réservée aux femmes est objectivement justifiée par un but légitime et que les moyens de réaliser ce but sont appropriés et nécessaires.

Ce faisant, les appelantes n'ont commis aucun acte constituant un manquement aux dispositions du décret du 12 décembre 2008 et il n'y a pas lieu d'ordonner la cessation du comportement invoqué au soutien de la demande formée par P.

(1) Avis n° 48.858/AG du 7 décembre 2010 sur une proposition de loi « créant une commission fédérale des droits de l'homme », *Doc. parl.*, Ch., Doc 53-418/2, p. 9.

(2) Voy., parmi beaucoup d'autres,

avis n°s 40.689/AG, 40.690/AG et 41.691/AG donnés le 11 juillet 2006 un avant-projet de loi « tendant à lutter contre la discrimination entre les femmes et les hommes », *Doc. parl.*, Ch., Doc 53-272/1, p. 90.

(3) Voy. la synthèse réalisée par J. VELAERS et S. VAN DROOGHENBROECK, « La répartition des compétences dans la lutte contre la discrimination », *De nieuwe federale antidiscriminatiewetten - Les nou-*

velles lois luttant contre la discrimination, Bruges, la Charte, 2008, pp. 103 et s.; J. VANPRAET, *De latente staatsherovorming - De bevoegdheidsverdeling in de rechtspraak van het Grondwettelijk Hof et de adviesprak-*



John Stuart Mill

De la liberté

*Traduit de l'anglais
par Laurence Lenglet
à partir de la traduction
de Dupond White*

*Préface
de Pierre Bouretz*

(1859)

Gallimard

A la mémoire chérie et regrettée de celle qui fut l'inspiratrice et en partie l'auteur du meilleur de mes écrits — à mon amie et à ma femme, dont la passion du vrai et du juste fut mon plus vif encouragement, et l'approbation, ma principale récompense —, je dédie ce livre. Comme tout ce que j'ai écrit depuis de nombreuses années, il lui appartient autant qu'à moi ; mais, dans son état actuel, l'œuvre n'a eu que trop insuffisamment l'avantage inestimable de sa révision, les parties les plus importantes ayant été réservées pour un examen plus attentif, dont maintenant elles ne jouiront plus jamais. Si j'étais capable de traduire au monde la moitié seulement des grandes pensées et des nobles sentiments qu'elle a emportés dans la tombe, je deviendrais pour lui le medium porteur d'un bénéfice plus grand que celui qui résultera jamais de tout ce que je pourrai écrire sans l'aiguillon et l'assistance de sa sagesse inégalée.

Préface de Pierre Bouretz	13
I. <i>Introduction</i>	61
II. <i>De la liberté de pensée et de discussion</i>	83
III. <i>De l'individualité comme l'un des éléments du bien-être</i>	145
IV. <i>Des limites de l'autorité de la société sur l'individu</i>	176
V. <i>Applications</i>	207

Introduction

Le sujet de cet essai n'est pas ce qu'on appelle le libre arbitre — doctrine opposée à tort à la pré-tendue nécessité philosophique —, mais la liberté sociale ou civile : la nature et les limites du pouvoir que la société peut légitimement exercer sur l'individu. Cette question, bien que rarement posée ou théorisée, influence profondément les controverses pratiques de notre époque par sa présence latente et devrait bientôt s'imposer comme la question vitale de l'avenir. En un certain sens, elle divise depuis toujours l'humanité ; aussi est-elle loin d'être neuve. Mais étant donné le niveau de progrès atteint aujourd'hui par les peuples les plus civilisés, elle se présente sous des formes nouvelles et nécessite un traitement différent et plus fondamental.

La lutte entre liberté et autorité est le trait le plus remarquable de ces périodes historiques qui nous sont familières dès l'enfance, comme la Grèce, la Rome antique et l'Angleterre notamment. Mais autrefois, c'était une dispute qui opposait le souverain à ses sujets, ou à certaines

classes de ses sujets. Par liberté, on entendait protection contre la tyrannie des souverains ; gouvernants et gouvernés tenaient alors des positions nécessairement antagonistes. Le pouvoir était aux mains d'un individu, d'une tribu ou d'une caste qui avaient acquis leur autorité soit par héritage, soit par conquête, mais ne la tenait en aucun cas du peuple ; et nul n'osait, ni ne désirait peut-être, contester leur suprématie, quelles que fussent les précautions à prendre contre l'exercice oppressif qu'ils en faisaient. Le pouvoir des gouvernants était ressenti à la fois comme nécessaire et extrêmement dangereux : comme une arme qu'ils pouvaient à loisir retourner et contre leurs sujets et contre leurs ennemis extérieurs. Pour éviter que d'innombrables vautours ne fondent sur les membres les plus faibles de la communauté, il avait bien fallu charger un aigle, plus puissant celui-là, de les tenir en respect. Mais comme le roi des oiseaux n'était pas moins enclin que les charognards inférieurs à fondre sur le troupeau, on vivait perpétuellement dans la crainte de son bec et de ses serres. Aussi le but des patriotes était-il d'imposer des limites, supportables pour la communauté, au pouvoir du gouvernant : c'est cette limitation qu'ils nommaient liberté. Il y avait deux façons d'y parvenir. Tout d'abord, en obtenant la reconnaissance de certaines immunités, appelées libertés ou droits politiques, que le gouvernant ne pouvait transgresser sans manquer à son devoir et déclencher une résistance spécifique ou une rébellion générale, alors tout à fait justifiée. Le second expédient, généralement plus récent, fut l'établis-

sement de freins constitutionnels : le consentement de la communauté — ou d'un corps quelconque censé représenter ses intérêts — devenait la condition nécessaire de certains actes les plus importants du gouvernement. Au premier de ces modes de restriction, les gouvernants de la plupart des pays d'Europe furent plus ou moins contraints de se soumettre. Il n'en fut pas ainsi du second : l'instaurer — ou achever de l'instaurer lorsqu'il n'existait encore que partiellement — devint partout le but à atteindre des amoureux de la liberté. Et tant que l'humanité se contenta de combattre un ennemi par l'autre, et de se laisser diriger par un maître à condition d'être garantie plus ou moins efficacement contre sa tyrannie, elle n'aspira à rien de plus.

Mais dans la marche des affaires humaines vint le temps où les hommes cessèrent de considérer qu'une loi naturelle conférerait à leurs gouvernants un pouvoir indépendant, opposé à leurs propres intérêts. Il fallait que les différents magistrats de l'Etat fussent pour eux des tenants, des délégués, révocables à leur gré. C'était, leur semblait-il, la seule façon de se prémunir complètement contre les abus de pouvoir du gouvernement. Peu à peu, cette revendication — ce besoin nouveau de gouvernants électifs et temporaires — devint l'objet principal des efforts du parti démocratique partout où un tel parti existait et se substitua très largement à l'ancienne volonté de limiter le pouvoir des gouvernants. Tandis qu'on luttait pour placer le pouvoir des gouvernants sous la tutelle des gouvernés, certains se mirent à penser qu'on avait

attaché trop d'importance à la limitation du pouvoir lui-même. C'était une ressource *uniquement* (semblait-il) lorsque les dirigeants avaient des intérêts opposés à ceux du peuple. À présent, ce qu'on voulait, c'était que les dirigeants fussent identifiés au peuple : que leurs intérêts et leur volonté devinssent les intérêts et la volonté de la nation. La nation n'avait nul besoin d'être protégée contre sa propre volonté ; il n'y avait aucun risque qu'elle ne se tyrannisât elle-même. Si les gouvernants étaient effectivement responsables devant elle, promptement révocables par elle, elle serait alors en mesure de leur confier un pouvoir dont elle dicterait elle-même l'usage. Leur pouvoir ne serait plus que celui de la nation, concentré sous une forme propice à son exercice. Cette façon de penser — de sentir peut-être — était répandue dans la dernière génération du libéralisme européen et semble prédominer encore dans sa section continentale. Ceux qui admettent une limite à ce que peut faire un gouvernement, sauf s'il s'agit selon eux d'un gouvernement illégitime, font figure de brillantes exceptions parmi les penseurs politiques du Continent. Et aujourd'hui même, une tendance similaire se serait imposée chez nous si les circonstances qui l'encouragèrent un temps ne s'étaient pas modifiées depuis.

Mais, dans les théories politiques et philosophiques comme chez les personnes, le succès révèle des fautes et des infirmités que l'échec eût peut-être dérobées à l'observation. L'idée que les peuples n'ont pas besoin de limiter leur pouvoir sur eux-mêmes pouvait sembler axiomatique lors-

qu'un gouvernement démocratique n'existait encore que dans nos rêves ou nos livres d'histoires. Mais cette idée ne se laisse pas pour autant amoindrir par les aberrations passagères de la Révolution française dont les plus graves furent le fait d'une minorité usurpatrice et qui, par ailleurs, ne trouvèrent pas de légitimité dans les institutions démocratiques, mais dans une explosion de révolte soudaine et convulsive contre le despotisme aristocratique et monarchique. Cependant, avec le temps, une république démocratique vint occuper une grande partie de la surface de la terre et s'imposa comme l'un des membres les plus puissants de la communauté des nations ; dès lors, le gouvernement électif et responsable devint l'objet de ces observations et de ces critiques qu'on adresse à tout grand fait existant. C'est alors qu'on s'aperçut que des expressions telles que « l'autonomie politique » et « le pouvoir du peuple sur lui-même » n'exprimaient pas un véritable état de choses. Les « gens du peuple » qui exercent le pouvoir ne sont pas toujours les mêmes que ceux sur qui il s'exerce ; et « l'autonomie politique » en question n'est pas le gouvernement de chacun par soi-même, mais celui de chacun par tous les autres. Bien plus, la volonté du peuple signifie en pratique la volonté du plus grand nombre ou de la partie la plus active du peuple : de la majorité, ou ceux qui parviennent à s'imposer en tant que majorité. Il est donc possible que les « gens du peuple » soient tentés d'opprimer une partie des leurs ; aussi est-ce un abus de pouvoir dont il faut se prémunir au même titre

qu'un autre. C'est pourquoi il demeure primordial de limiter le pouvoir du gouvernement sur les individus, même lorsque les détenteurs du pouvoir sont régulièrement responsables devant la communauté, c'est-à-dire devant son parti le plus fort. Si cette conception est devenue réalité, c'est qu'elle s'est imposée d'elle-même tant à l'intelligence des penseurs qu'aux inclinations de ces classes importantes de la société européenne qui, à tort ou à raison, voient en la démocratie une menace pour leurs intérêts. Ainsi range-t-on aujourd'hui, dans les spéculations politiques, « la tyrannie de la majorité » au nombre de ces maux contre lesquels la société doit se protéger.

De même que les autres tyrannies, la tyrannie de la majorité inspirait — et inspire encore généralement — de la crainte d'abord parce qu'elle paraissait dans les actes des autorités publiques. Mais les gens réfléchis s'aperçurent que, lorsque la société devient le tyran — lorsque la masse en vient à opprimer l'individu — ses moyens de tyranniser ne se limitent pas aux actes qu'elle impose à ses fonctionnaires politiques. La société applique les décisions qu'elle prend. Si elle en prend de mauvaises, si elle veut ce faisant s'ingérer dans des affaires qui ne sont pas de son ressort, elle pratique une tyrannie sociale d'une ampleur nouvelle — différente des formes d'oppression politique qui s'imposent à coups de sanctions pénales — tyrannie qui laisse d'autant moins d'échappatoire qu'elle va jusqu'à se glisser dans les plus petits détails de la vie, asservissant ainsi l'âme elle-même. Se protéger contre la

tyrannie du magistrat ne suffit donc pas. Il faut aussi se protéger contre la tyrannie de l'opinion et du sentiment dominants, contre la tendance de la société à imposer, par d'autres moyens que les sanctions pénales, ses propres idées et ses propres pratiques comme règles de conduite à ceux qui ne seraient pas de son avis. Il faut encore se protéger contre sa tendance à entraver le développement — sinon à empêcher la formation — de toute individualité qui ne serait pas en harmonie avec ses mœurs et à façonner tous les caractères sur un modèle préétabli. Il existe une limite à l'ingérence légitime de l'opinion collective dans l'indépendance individuelle : trouver cette limite — et la défendre contre tout empiètement éventuel — est tout aussi indispensable à la bonne marche des affaires humaines que se protéger contre le despotisme politique.

Mais si cette question n'est guère contestable en théorie, celle de savoir où placer cette limite dans la pratique — trouver le juste milieu entre indépendance individuelle et contrôle social — est un domaine où presque tout reste à explorer. Tout ce qui donne sa valeur à notre existence repose sur les restrictions posées aux actions d'autrui. Il est donc nécessaire d'imposer certaines règles de conduite, par la loi d'abord ; puis, pour les nombreuses questions qui ne sont pas de son ressort, par l'opinion. Ce que doivent être ces règles est le problème majeur des sociétés humaines. C'est un problème qui n'a pas encore trouvé de solution véritable. Il n'y a pas deux époques, voire deux pays, qui l'aient tranché de la même façon ; et la

solution adoptée par une époque ou un pays donné a toujours été une source d'étonnement pour les autres. Pourtant, l'humanité n'a jamais accordé à ce problème qu'une attention limitée, comme s'il y avait toujours eu consensus sur la question. Les règles qui ont cours dans les différents pays sont si évidentes pour leurs habitants qu'elles semblent naturelles. Cette illusion universelle est un exemple de l'influence magique de l'habitude qui, comme le dit le proverbe, devient non seulement une seconde nature, mais se confond constamment avec la première. La coutume, qui neutralise toute critique éventuelle des règles de conduite que l'humanité s'impose à elle-même, est une arme d'autant plus efficace que nul n'éprouve généralement le besoin de la remettre en question, que ce soit collectivement ou individuellement. Les gens ont pris l'habitude de croire — et ceux qui passent pour des philosophes les ont encouragés dans ce sens — que leur opinion personnelle sur ce genre de questions rendait superflue toute remise en question globale. Dans la pratique, le principe qui détermine leur opinion sur la conduite à adopter provient de l'idée qu'il existe en chacun la même volonté de se comporter en modèle pour son voisin et de se conformer au modèle que représentent ses amis. Personne ne conçoit en effet qu'un choix puisse être le résultat d'une inclination personnelle. En revanche, un avis péremptoire sur la conduite à adopter dans telle ou telle situation, voilà ce qui fait office d'inclination personnelle : que l'on en vienne à expliquer les raisons de ce choix, et l'on constate

qu'il est le plus souvent motivé par l'inclination du plus grand nombre. Cependant, que l'inclination de l'homme ordinaire soit régie par celle du plus grand nombre est pour lui non seulement un critère tout à fait satisfaisant, mais celui qui détermine toutes ses notions de moralité, de goût ou de convenance, autant de questions qui ne sont pas expressément abordées par sa religion — le critère qui détermine même l'interprétation de sa foi. En conséquence, les opinions des hommes sur ce qui est louable ou blâmable sont le produit de causes multiples — tantôt la raison, tantôt les préjugés ou les superstitions ; souvent la sociabilité, assez fréquemment les penchants antisociaux, l'envie ou la jalousie, l'arrogance ou le mépris ; mais surtout l'ambition ou la peur de perdre : l'intérêt, légitime ou illégitime — autant de causes qui influencent leurs désirs concernant la conduite d'autrui ou toute autre question. Par tout où existe une classe dominante, la moralité du pays émane dans une large mesure des intérêts et du sentiment de supériorité de cette classe. Spartiates et Ilotes, planteurs et esclaves, princes et sujets, nobles et roturiers, hommes et femmes : la morale est d'abord issue des intérêts et des sentiments de classe. Et les sentiments ainsi engendrés agissent à leur tour sur les conceptions morales de la classe dominante dans les relations entre ses membres. En revanche, lorsqu'une classe autrefois dominante perd son influence, ou lorsque cette position dominante devient impopulaire, la morale qui prévaut porte fréquemment l'empreinte d'une vive aversion de toute supériorité

rité. L'autre grand principe, imposé par la loi ou l'opinion, qui détermine les règles de conduite en matière d'intolérance et de tolérance est la servilité de l'humanité envers les préférences et aversions supposées de ses maîtres temporels, c'est-à-dire de ses dieux. Quoique essentiellement égoïste, cette servilité n'est pas de l'hypocrisie ; elle provoque d'authentiques sentiments de répulsion, et c'est elle qui pousse les hommes à brûler les magiciens et les hérétiques. Au nombre des influences les plus viles, les intérêts généraux et évidents de la société ont naturellement eu une part — une large part — dans l'orientation des conceptions morales : moins guidées, cependant, par la justification de ces intérêts que par la conséquence des sympathies et des antipathies qui en résultaient. Ce furent ces sympathies et antipathies, qui pourtant n'avaient que peu ou rien à voir avec les intérêts de la société, qui contribuèrent fortement à l'établissement des différentes morales.

Ce furent donc les préférences et les aversions de la société — ou celles de sa classe la plus puissante — qui, grâce à la sanction de la loi et de l'opinion, déterminèrent dans la pratique les règles à observer par tous. Et en général, les avant-gardes intellectuelles ne remirent pas en question cet état de choses, même s'il leur arrivait parfois de faire office d'opposition pour certains points de détail. Elles s'employèrent à réfléchir sur la nature des aversions et des préférences de la société, sans se demander s'il était bon que les individus les considérassent comme des lois. Elles préférèrent s'efforcer de modifier les conceptions sur ces

points de détails auxquels elles s'opposaient plutôt que de faire cause commune pour la défense de la liberté avec l'ensemble des opposants. Seule la question religieuse connut une plus grande envergure en devenant l'objet d'un débat entretenu avec cohérence par l'ensemble de la société, exception faite de quelques individus disséminés. C'est un débat instructif à maints égards, d'autant plus qu'il constitue un exemple des plus frappants de la faillibilité de ce qu'on appelle le sens moral — car l'odium theologicum est, pour le bigot sincère, le fondement le moins équivoque de sa conception morale. Pourtant ceux qui, les premiers, secouèrent le joug de ce qui se prétendait Église universelle étaient en général aussi peu disposés que cette dernière à autoriser la liberté de culte. Mais lorsque la fièvre de la lutte fut retombée, sans donner victoire complète à aucun parti, et que chaque Église ou chaque secte dut se borner à rester en possession du terrain qu'elle occupait déjà, les minorités, constatant qu'elles n'avaient aucune chance de devenir la majorité, se virent contraintes de prier ceux qu'elles ne pouvaient convertir de leur accorder la permission de différer. C'est donc presque exclusivement sur ce terrain-là que les droits de l'individu contre la société ont été établis sur de larges principes, et que la prétention de la société à exercer son autorité sur les dissidents fut ouvertement contestée. Les grands écrivains, auxquels le monde doit ce qu'il possède de liberté religieuse, ont défini la liberté de conscience comme un droit inaliénable ; il était inconcevable pour eux qu'un être humain eût à

rendre compte aux autres de sa croyance religieuse. Cependant l'intolérance est si naturelle à l'espèce humaine pour tout ce qui lui tient réellement à cœur, que la liberté religieuse n'a été mise en application presque nulle part — excepté là où l'indifférence religieuse, qui n'aime guère voir sa paix troublée par des querelles théologiques, venait peser dans la balance. Dans l'esprit de la plupart des croyants — et cela même dans les pays les plus tolérants — la tolérance est un devoir qui n'est admis qu'avec des réserves tacites. L'un souffrira le désaccord en matière de gouvernement ecclésiastique, mais non de dogme; l'autre tolérera tout le monde, hormis les papistes et les unitariens; un autre encore, tous ceux qui croient en la religion révélée; et une minorité poussera la charité un peu plus loin, mais jamais au point de revenir sur la croyance en un dieu unique et en une vie future. Partout où le sentiment de la majorité est encore authentique et intense, on s'aperçoit que ses prétentions à se faire obéir n'ont guère diminué. Si, en Angleterre — étant donné les circonstances particulières de notre histoire politique — le joug de l'opinion demeure pesant, celui de la loi est plus léger que dans la plupart des pays d'Europe; on est très jaloux de préserver la vie privée face à l'interférence directe du pouvoir législatif ou exécutif, et cela non pas tant par souci de l'indépendance de l'individu que par habitude: l'habitude toujours persistante de considérer le gouvernement comme un intérêt opposé à celui du public. La majorité n'a pas encore compris que le pouvoir du gouvernement est son propre pouvoir,

ni que les opinions du gouvernement sont les siennes propres: lorsqu'elle y parviendra, la liberté individuelle sera probablement exposée à l'invasion du gouvernement, autant qu'elle l'est déjà à celle de l'opinion publique. Mais pour l'instant, il existe une somme considérable de sentiments prêts à se soulever contre toute tentative de la loi pour contrôler les individus dans des domaines qui jusque-là n'étaient pas de son ressort, mais cela sans guère s'interroger sur ce qui fait partie ou non de la sphère légitime du contrôle officiel. Si bien que ces sentiments, hautement salutaires en soi, sont peut-être tout aussi souvent appliqués à tort qu'à raison. De fait, il n'existe aucun principe reconnu qui détermine dans la pratique les cas où l'intervention de l'État est justifiée ou non. On en décide selon ses préférences personnelles. Certains — surtout où ils voient du bien à faire ou un mal à réparer — voudraient inciter le gouvernement à entreprendre cette tâche, tandis que d'autres préférèrent subir toute espèce de préjudices sociaux plutôt que de risquer d'élargir les attributions du gouvernement dans le domaine des intérêts humains. Dès que surgit un problème particulier, les hommes se rangent d'un côté ou de l'autre suivant l'orientation générale de leurs sentiments, suivant le degré d'intérêt qu'ils accordent à la chose en question qu'on propose d'ajouter à la compétence du gouvernement, ou encore suivant leur certitude que le gouvernement agit toujours, ou jamais, comme ils le souhaitent. Mais c'est très rarement une opinion mûrement réfléchie sur la nature des attributions du gouver-

nement qui les pousse à agir. Le résultat de cette absence de règle ou de principe, me semble-t-il, est qu'aujourd'hui un parti a aussi souvent tort que l'autre ; l'intervention du gouvernement est aussi souvent invoquée à tort que condamnée à tort.

L'objet de cet essai est de poser un principe très simple, fondé à régler absolument les rapports de la société et de l'individu dans tout ce qui est contrainte ou contrôle, que les moyens utilisés soient la force physique par le biais de sanctions pénales ou la contrainte morale exercée par l'opinion publique. Ce principe veut que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. Contraindre quiconque pour son propre bien physique ou moral, ne constitue pas une justification suffisante. Un homme ne peut pas être légitimement contraint d'agir ou de s'abstenir sous prétexte que ce serait meilleur pour lui, que cela le rendrait plus heureux ou que, dans l'opinion des autres, agir ainsi serait sage ou même juste. Ce sont certes de bonnes raisons pour lui faire des remontrances, le raisonner, le persuader ou le supplier, mais non pour le contraindre ou lui causer du tort s'il agit autrement. La contrainte ne se justifie que lorsque la conduite dont on désire détourner cet homme risque de nuire à quelqu'un d'autre. Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne les

autres. Mais pour ce qui ne concerne que lui, son indépendance est, de droit, absolue. Sur lui-même, sur son corps et son esprit, l'individu est souverain.

Il n'est peut-être guère nécessaire de préciser que cette doctrine n'entend s'appliquer qu'aux êtres humains dans la maturité de leurs facultés. Nous ne parlerons pas ici des enfants, ni des adolescents des deux sexes en dessous de l'âge de la majorité fixé par la loi. Ceux qui sont encore dépendants des soins d'autrui doivent être protégés contre leurs propres actions aussi bien que contre les risques extérieurs. C'est pour cette même raison que nous laisserons de côté ces âges arriérés de la société où l'espèce elle-même pouvait sembler dans son enfance. Les toutes premières difficultés qui se dressent sur le chemin du progrès spontané sont si considérables, qu'on a rarement le choix des moyens pour les surmonter ; aussi un souverain progressiste peut-il se permettre d'utiliser n'importe quel expédient pour atteindre un but, autrement inaccessible. Le despotisme est un mode de gouvernement légitime quand on a affaire à des barbares, pourvu que le but vise à leur avancement et que les moyens se justifient par la réalisation effective de ce but. La liberté, comme principe, ne peut s'appliquer à un état de chose antérieur à l'époque où l'humanité devient capable de s'améliorer par la libre discussion entre individus égaux. Avant ce stade, il n'existe pour les hommes que l'obéissance aveugle à un Akbar ou à un Charlemagne, s'ils ont la bonne fortune d'en trouver un. Mais dès que l'humanité

devient capable de se guider sur la voie du progrès grâce à la conviction ou la persuasion (c'est depuis longtemps le cas des nations qui nous intéressent ici), la contrainte — exercée directement ou en répression par le biais de sanctions pénales — ne peut plus être admise comme un moyen de guider les hommes vers leur propre bien : elle se justifie uniquement dès lors qu'il s'agit de la sécurité des autres.

Il convient de remarquer que je renonce à tout avantage que je pourrais tirer au cours de mon argumentation de l'idée d'un droit abstrait, indépendant de l'utilité. Je considère l'utilité comme le critère absolu dans toutes les questions éthiques ; mais ici l'utilité doit être prise dans son sens le plus large : se fonder sur les intérêts permanents de l'homme en tant qu'être susceptible de progrès. Je soutiens que ces intérêts autorisent la sujétion de la spontanéité individuelle à un contrôle extérieur uniquement pour les actions de chacun qui touchent l'intérêt d'autrui. Si un homme commet un acte nuisible pour les autres, c'est là la raison première de le punir, soit par la loi, soit par la réprobation générale, dans les cas où des sanctions pénales s'avéreraient risquées. Il existe également bon nombre d'actes positifs pour le bien des autres qu'un homme peut être légitimement contraint d'accomplir — comme de témoigner devant un tribunal, de participer pleinement à la défense commune ou à toute œuvre collective nécessaire aux intérêts de la société dont il reçoit protection, et enfin d'accomplir des actes de bienfaisance individuelle (sauver la vie de son sem-

blable ou s'interposer pour protéger les faibles des mauvais traitements par exemple). Un homme peut en effet être rendu responsable devant la société s'il a manqué d'accomplir de tels actes lorsque tel était son devoir. Une personne peut nuire aux autres non seulement par ses actions, mais aussi par son inaction, et dans les deux cas, elle est responsable envers eux du dommage causé. Il est vrai que dans le second cas, la contrainte doit être exercée avec beaucoup plus de prudence que dans le premier. Rendre quelqu'un responsable du mal qu'il fait aux autres, c'est la règle ; le rendre responsable de n'avoir pas empêché un mal, c'est, comparativement, l'exception. Cependant, nombreux sont les cas suffisamment clairs et graves qui justifient cette exception. En tout ce qui concerne ses relations avec autrui, l'individu est *de jure* responsable envers ceux dont les intérêts sont engagés, et si nécessaire, envers la société en tant que leur protectrice. Il y a souvent de bonnes raisons pour ne pas lui infliger cette responsabilité, mais ces raisons restent à déterminer selon les cas : soit qu'il s'agisse d'un cas où l'individu a des chances de mieux se comporter livré à sa propre discrétion que contrôlé d'aucune façon par la société, soit qu'une tentative de contrôle causerait davantage de mal que celui qu'elle entend prévenir. Lorsque de telles raisons empêchent de sanctionner la responsabilité, la conscience de l'agent lui-même devrait prendre la place du juge absent afin de protéger les intérêts d'autrui qui ne jouissent d'aucune protection extérieure ; l'agent en question devrait se juger

d'autant plus sévèrement que le cas ne le soumet pas au jugement de ses semblables.

Mais il y a une sphère d'action dans laquelle la société, en tant que distincte de l'individu, n'a tout au plus qu'un intérêt indirect, à savoir cette partie de la conduite d'une personne qui n'affecte qu'elle-même ou qui, si elle en affecte d'autres, c'est alors qu'ils y ont consenti et participé librement, volontairement et en toute connaissance de cause. Quand je dis « elle-même », j'entends ce qui la touche directement et prioritairement ; car tout ce qui affecte une personne peut en affecter d'autres par son intermédiaire ; et l'objection qui se fonde sur cette éventualité fera l'objet de nos réflexions ultérieures. Voilà donc la région propre de la liberté humaine. Elle comprend d'abord le domaine intime de la conscience qui nécessite la liberté de conscience au sens le plus large : liberté de penser et de sentir, liberté absolue d'opinions et de sentiments sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux ou théologiques. La liberté d'exprimer et de publier des opinions peut sembler soumise à un principe différent, puisqu'elle appartient à cette partie de conduite de l'individu qui concerne autrui ; mais comme elle est presque aussi importante que la liberté de penser elle-même, et qu'elle repose dans une large mesure sur les mêmes raisons, ces deux libertés sont pratiquement indissociables. C'est par ailleurs un principe qui requiert la liberté des goûts et des occupations, la liberté de tracer le plan de notre vie suivant notre caractère, d'agir à notre guise et risquer toutes les conséquences qui

en résulteront, et cela sans en être empêché par nos semblables tant que nous ne leur nuisons pas, même s'ils trouvaient notre conduite insensée, perverse ou mauvaise. En dernier lieu, c'est de cette liberté propre à chaque individu que résulte, dans les mêmes limites, la liberté d'association entre individus : la liberté de s'unir dans n'importe quel but, à condition qu'il soit inoffensif pour autrui, que les associés soient majeurs et qu'il n'y ait eu dans leur enrôlement ni contrainte ni tromperie.

Une société — quelle que soit la forme de son gouvernement — n'est pas libre, à moins de respecter globalement ces libertés ; et aucune n'est complètement libre si elles n'y sont pas absolues et sans réserves. La seule liberté digne de ce nom est de travailler à notre propre avancement à notre gré, aussi longtemps que nous ne cherchons pas à priver les autres du leur ou à entraver leurs efforts pour l'obtenir. Chacun est le gardien naturel de sa propre santé aussi bien physique que mentale et spirituelle. L'humanité gagnera davantage à laisser chaque homme vivre comme bon lui semble qu'à le contraindre à vivre comme bon semble aux autres.

Quoique cette doctrine soit loin d'être neuve et que pour certains elle puisse avoir l'air d'un truisme, il n'y en a pas de plus directement opposée à l'opinion et à la pratique existantes. La société s'est tout autant appliquée (selon ses lumières) à forcer ses membres à se conformer à ses notions de perfection personnelle qu'à ses notions de perfection sociale. Les anciennes répu-

bliques s'arrogeaient le droit — et les philosophes de l'Antiquité les y encourageaient — de soumettre tous les aspects de la vie privée aux règles de l'autorité publique, sous prétexte que l'État prenait grand intérêt à la discipline physique et morale de ses citoyens. Cette manière de penser pouvait être envisagée dans de petites républiques entourées d'ennemis puissants et constamment à la merci d'une attaque extérieure ou de troubles intérieurs ; le moindre relâchement de leur vigilance et de leur maîtrise de soi leur eût été facilement fatal, de sorte qu'elles ne pouvaient se permettre d'attendre les effets salutaires et permanents de la liberté. Dans le monde moderne, la dimension des communautés politiques, et surtout la séparation des autorités spirituelle et temporelle (qui a placé la direction des consciences dans d'autres mains que celles qui contrôlaient ses affaires temporelles) empêcha une telle interférence de la loi dans les détails de la vie privée. Du même coup, c'est avec davantage de rigueur qu'on a utilisé les armes de la répression contre toute divergence par rapport à la morale régnante dans la vie privée ; car la religion — le constituant le plus puissant du sentiment moral — a presque de tous temps été gouvernée, soit par l'ambition d'une hiérarchie aspirant à contrôler tous les aspects de la conduite humaine, soit par l'esprit du puritanisme. Et certains de ces réformateurs modernes qui se sont le plus violemment opposés aux religions du passé n'ont en aucune façon contesté aux Églises et aux sectes le droit de domination spirituelle qu'elles affirmaient : M. Comte,

en particulier, dont le système social, tel qu'il l'expose dans son *Système de politique positive*, vise à établir (plutôt, il est vrai, par des moyens moraux que légaux) un despotisme de la société sur l'individu qui dépasse tout ce qu'ont pu imaginer les plus rigides partisans de la discipline parmi les philosophes de l'Antiquité.

Hormis ce type de doctrines propres à un peuple particulier, il y a aussi dans le monde une forte et croissante tendance à étendre indûment le pouvoir de la société sur l'individu, et cela autant par la force de l'opinion que par celle de la législation. Or, comme tous les changements qui surviennent dans le monde ont généralement pour effet de renforcer la société au détriment de l'individu, cet empiètement n'est pas de ces maux qui tendent à disparaître, mais de ceux qui au contraire vont en s'amplifiant. La disposition des hommes, tant dirigeants que concitoyens, à imposer aux autres leurs propres opinions et préférences comme règles de conduite est fortement soutenue par des sentiments — les meilleurs comme les pires — inhérents à la nature humaine ; au point que seul un affaiblissement de son pouvoir pourrait la contenir. Mais puisque ce pouvoir ne va pas déclinant mais croissant, il faut donc, dans la situation actuelle du monde — à moins qu'un mur de convictions morales ne vienne se dresser contre le mal — se résigner à le voir augmenter.

Pour les besoins de l'argument, au lieu d'aborder sur-le-champ la thèse générale, nous nous limiterons en premier lieu à une seule de ses

branches, sur laquelle les opinions courantes s'accordent à reconnaître — sinon entièrement, du moins jusqu'à un certain point — le principe exposé ici. Cette branche a trait à la liberté de pensée, laquelle est indissociablement liée à la liberté de parler et d'écrire. Bien que ces libertés constituent dans une large mesure la morale politique de tous les pays qui professent la tolérance religieuse et les libres institutions, leurs fondements tant philosophiques que pratiques ne sont peut-être pas — contrairement à ce qu'on pourrait croire — aussi familiers au public, voire parfaitement évalués par les chefs de file de l'opinion. Compris dans leur ensemble, ces fondements deviennent plus largement applicables que lorsqu'ils sont morcelés, et un examen approfondi de cet aspect du problème sera la meilleure introduction au reste. C'est pourquoi ceux qui ne trouveront rien de nouveau dans ce que je vais dire voudront bien, je l'espère, m'excuser si je m'aventure à discuter une fois de plus un sujet si souvent débattu depuis maintenant trois siècles.

CHAPITRE II

De la liberté de pensée et de discussion

Il est à espérer que le temps où il aurait fallu défendre la « liberté de presse » comme l'une des sécurités contre un gouvernement corrompu ou tyrannique est révolu. On peut supposer qu'il est aujourd'hui inutile de défendre l'idée selon laquelle un législatif ou un exécutif dont les intérêts ne seraient pas identifiés à ceux du peuple n'est pas autorisé à lui prescrire des opinions ni à déterminer pour lui les doctrines et les arguments à entendre. D'ailleurs, les philosophes qui m'ont précédé ont déjà si souvent et triomphalement mis en évidence cet aspect du problème que point n'est besoin d'y insister ici. Quoique la loi anglaise sur la presse soit aussi servile de nos jours qu'au temps des Tudor, il n'y a guère de risque qu'elle fasse office d'outil de répression contre la discussion politique, sinon dans un moment de panique passagère où la crainte fait perdre la tête aux ministres et aux juges¹. Et généralement, il n'est

1. Ces mots étaient à peine écrits lorsque, comme pour leur donner un démenti solennel, survinrent en 1858 les poursuites du gouvernement contre la presse. Cette intervention malavisée dans la

pas à craindre dans un pays constitutionnel que le gouvernement, qu'il soit ou non entièrement respectable envers le peuple, cherche souvent à contrôler l'expression de l'opinion, excepté lorsque, en agissant ainsi, il se fait l'organe de l'intolérance générale du public. Supposons donc que le gouvernement ne fasse qu'un avec le peuple et ne songe jamais à exercer aucun pouvoir de coercition, à moins d'être en accord avec ce qu'il estime être la voix du peuple. Mais je refuse au peuple le droit d'exercer une telle coercition, que ce soit de lui-même ou par l'intermédiaire de son

discussion publique ne m'a pas entraîné à changer un seul mot au texte ; elle n'a pas davantage affaibli ma conviction que, les moments de panique exceptés, l'ère des sanctions à l'encontre de la discussion politique était révolue dans notre pays. Car d'abord on ne persista pas dans les poursuites et secondement, ce ne furent jamais à proprement parler des poursuites politiques. L'offense reprochée n'était pas d'avoir critiqué les instructions, les actes ou les personnes des gouvernants, mais d'avoir propagé une doctrine estimée immorale : la légitimité du tyrannicide.

Si les arguments du présent chapitre ont quelque validité, c'est qu'il devrait y avoir la pleine liberté de professer et de discuter en tant que conviction éthique, n'importe quelle doctrine, aussi immorale puisse-t-elle sembler. Il serait donc inapproprié et déplacé d'examiner ici si la doctrine du tyrannicide mérite bien ce qualificatif. Je me contenterai de dire que cette question fait depuis toujours partie des débats moraux et qu'un citoyen qui abat un criminel s'élève ce faisant au-dessus de la loi et se place hors de portée des châtimens et des contrôles légaux. Cette action est reconnue par des nations entières et par certains hommes, les meilleurs et les plus sages, non comme un crime, mais comme un acte d'extrême vertu. En tout cas, bon ou mauvais, le tyrannicide n'est pas de l'ordre de l'assassinat, mais de la guerre civile. En tant que tel, je considère que l'instigation au tyrannicide, dans un cas précis, peut donner lieu à un châtiment approprié, mais cela seulement s'il est suivi de l'acte proprement dit ou si un lien vraisemblable entre l'acte et l'instigation peut être établi. Mais dans ce cas, seul le gouvernement attaqué lui-même — et non un gouvernement étranger — peut légitimement, pour se défendre, punir les attaques contre sa propre existence.

gouvernement, car ce pouvoir est illégitime. Le meilleur gouvernement n'y a pas davantage de droit que le pire : un tel pouvoir est aussi nuisible, si ce n'est plus, lorsqu'il s'exerce en accord avec l'opinion publique qu'en opposition avec elle. Si tous les hommes moins un partageaient la même opinion, ils n'en auraient pas pour autant le droit d'imposer silence à cette personne, pas plus que celle-ci, d'imposer silence aux hommes si elle en avait le pouvoir. Si une opinion n'était qu'une possession personnelle, sans valeur pour d'autres que son possesseur ; si d'être gêné dans la jouissance de cette possession n'était qu'un dommage privé, il y aurait une différence à ce que ce dommage fût infligé à peu ou à beaucoup de personnes. Mais ce qu'il y a de particulièrement néfaste à imposer silence à l'expression d'une opinion, c'est que cela revient à voler l'humanité : tant la postérité que la génération présente, les détracteurs de cette opinion davantage encore que ses détracteurs. Si l'opinion est juste, on les prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fausse, ils perdent un bénéfice presque aussi considérable : une perception plus claire et une impression plus vive de la vérité que produit sa confrontation avec l'erreur.

Il est nécessaire de considérer séparément ces deux hypothèses, à chacune desquelles correspond une branche distincte de l'argument. On ne peut jamais être sûr que l'opinion qu'on s'efforce d'étouffer est fausse ; et si nous l'étions, ce serait encore un mal.

Premièrement, il se peut que l'opinion qu'on

A

cherche à supprimer soit vraie : ceux qui désirent la supprimer en contestent naturellement la vérité, mais ils ne sont pas infaillibles. Il n'est pas en leur pouvoir de trancher la question pour l'humanité entière, ni de retirer à d'autres qu'eux les moyens de juger. Refuser d'entendre une opinion sous prétexte qu'ils sont sûrs de sa fausseté, c'est présumer que leur certitude est la certitude absolue. Etouffer une discussion, c'est s'arroger l'infailibilité. Cet argument commun suffira à la condamnation de ce procédé, car tout commun qu'il soit, il n'en est pas plus mauvais.

Malheureusement pour le bon sens des hommes, le fait de leur faillibilité est loin de garder dans leur jugement pratique le poids qu'ils lui accordent en théorie. En effet, bien que chacun se sache faillible, peu sont ceux qui jugent nécessaire de se prémunir contre cette faillibilité, ou d'admettre qu'une opinion dont ils se sentent très sûrs puisse être un exemple de cette erreur. Les princes absolus, ou quiconque accoutumés à une déférence illimitée, éprouvent ordinairement cette entière confiance en leurs propres opinions sur presque tous les sujets. Les hommes les plus heureusement placés qui voient parfois leurs opinions disputées, et qui ne sont pas complètement inaccoutumés à être corrigés lorsqu'ils ont tort, n'accordent cette même confiance illimitée qu'aux opinions qu'ils partagent avec leur entourage, ou avec ceux envers qui ils déferent habituellement ; car moins un homme fait confiance à son jugement solitaire, plus il s'en remet implicitement à l'infailibilité « du monde » en général. Et le monde, pour

chaque individu, signifie la partie du monde avec laquelle il est en contact : son parti, sa secte, son Église, sa classe sociale. En comparaison, on trouvera à un homme l'esprit large et libéral s'il étend le terme de « monde » à son pays ou son époque. Et sa foi dans cette autorité collective ne sera nullement ébranlée quoiqu'il sache que d'autres siècles, d'autres pays, d'autres sectes, d'autres Églises, d'autres partis ont pensé et pensent encore exactement le contraire. Il délègue à son propre monde la responsabilité d'avoir raison face aux mondes dissidents des autres hommes, et jamais il ne s'inquiète de ce que c'est un pur hasard qui a décidé lequel de ces nombreux mondes serait l'objet de sa confiance, et de ce que les causes qui font de lui un anglican à Londres sont les mêmes qui en auraient fait un bouddhiste ou confucianiste à Pékin. Cependant il est évident, comme pourraient le prouver une infinité d'exemples, que les époques ne sont pas plus infaillibles que les individus, chaque époque ayant professé nombre d'opinions que les époques suivantes ont estimées non seulement fausses, mais absurdes. De même il est certain que nombre d'opinions aujourd'hui répandues seront rejetées par les époques futures, comme l'époque actuelle rejette nombre d'opinions autrefois répandues.

Cet argument suscitera probablement une objection de la forme suivante : interdire la propagation de l'erreur n'est effectivement pas davantage une garantie d'infailibilité que n'importe quel acte accompli par l'autorité publique selon son propre jugement et sous sa propre responsabi-

lité, mais le jugement est donné aux hommes pour qu'ils s'en servent. Pour autant faut-il défendre purement et simplement aux hommes de s'en servir sous prétexte qu'ils risquent d'en faire mauvais usage ? En interdisant ce qu'ils estiment pernicieux, ils ne prétendent pas être exempts d'erreurs : ils ne font que remplir leur devoir d'agir selon leur conscience et leur conviction, malgré leur faillibilité. Si nous ne devons jamais agir selon nos opinions de peur qu'elles ne soient fausses, ce serait négliger à la fois tous nos intérêts et nos devoirs. Une opinion qui s'applique à toute conduite en général ne saurait être une objection valable à aucune conduite en particulier. C'est le devoir du gouvernement, et des individus, de se former les opinions les plus justes qu'ils peuvent, de se les former avec soin, sans jamais les imposer aux autres à moins d'être tout à fait sûrs d'avoir raison. Mais quand ils en sont sûrs (diront les raisonneurs), ce n'est point la conscience, mais la couardise qui les retient de laisser se diffuser certaines doctrines qu'honnêtement ils estiment dangereuses pour le bien-être de l'humanité, soit dans cette vie, soit dans l'autre ; et cela, parce que d'autres peuples en des temps moins éclairés ont réprimé des opinions qu'on croit justes aujourd'hui. Gardons-nous, dira-t-on, de refaire la même erreur. Mais gouvernements et nations ont commis des erreurs dans d'autres domaines dont on ne nie pas qu'ils soient du ressort de l'autorité publique : ils ont levé de mauvais impôts, mené des guerres injustes. Est-ce une raison pour ne plus lever d'impôts ou pour ne plus

faire de guerres, en dépit des provocations ? Les hommes et les gouvernements doivent agir du mieux qu'ils peuvent. Il n'existe pas de certitude absolue, mais il y en a assez pour les besoins de la vie. Nous pouvons et devons présumer juste notre opinion, suffisamment pour diriger notre conduite ; et ce n'est présumer rien de plus que d'empêcher les mauvaises gens de pervertir la société en propageant des opinions que nous jugeons fausses et pernicieuses.

Je répons que c'est présumer bien davantage. Il existe une différence extrême entre présumer vraie une opinion qui a survécu à toutes les réfutations et présumer sa vérité afin de ne pas en permettre la réfutation. La liberté complète de contredire et de réfuter notre opinion est la condition même qui nous permet de présumer sa vérité en vue d'agir : c'est là la seule façon rationnelle donnée à un être doué de facultés humaines de s'assurer qu'il est dans le vrai.

Quand nous considérons soit l'histoire de l'opinion, soit le cours ordinaire de la vie humaine, à quoi attribuer que l'une et l'autre ne soient pas pires ? Certes pas à la force propre de l'intelligence humaine ; car, pour toute question délicate, une personne sur cent sera capable de trancher ; et encore, la capacité de cette unique personne n'est que relative. Car la majorité des grands hommes des générations passées a soutenu maintes opinions aujourd'hui tenues pour erronées et fait et approuvé nombre de choses que nul ne justifie plus aujourd'hui. Comment se fait-il alors qu'il y ait globalement prépondérance d'opi-

nions et de conduites rationnelles dans l'humanité ? Si prépondérance il y a — et sans elle, les affaires humaines seraient et eussent toujours été dans un état presque désespéré — elle le doit à une qualité de l'esprit humain, à la source de tout ce qu'il y a de respectable en l'homme en tant qu'être intellectuel et moral, à savoir que ses erreurs sont rectifiables. Par la discussion et l'expérience — mais non par la seule expérience — il est capable de corriger ses erreurs : la discussion est nécessaire pour montrer comment interpréter l'expérience. Fausses opinions et fausses pratiques cèdent graduellement devant le fait et l'argument ; mais pour produire quelque effet sur l'esprit, ces faits et arguments doivent lui être présentés. Rares sont les faits qui parlent d'eux-mêmes, sans commentaire qui fasse ressortir leur signification. Il s'ensuit que toute la force et la valeur de l'esprit humain — puisqu'il dépend de cette faculté d'être rectifié quand il s'égare — n'est vraiment fiable que si tous les moyens pour le rectifier sont à portée de main. Le jugement d'un homme s'avère-t-il digne de confiance, c'est qu'il a su demeurer ouvert aux critiques sur ses opinions et sa conduite ; c'est qu'il a pris l'habitude d'écouter tout ce qu'on disait contre lui, d'en profiter autant qu'il était nécessaire et de s'exposer à lui-même — et parfois aux autres — la fausseté de ce qui était faux : c'est qu'il a senti que la seule façon pour un homme d'accéder à la connaissance exhaustive d'un sujet est d'écouter ce qu'en disent des personnes d'opinions variées et comment l'envisagent différentes formes

d'esprit. Jamais homme sage n'acquiesce sa sagesse autrement ; et la nature de l'intelligence humaine est telle qu'elle ne peut l'acquiescer autrement. Loin de susciter doute et hésitation lors de la mise en pratique, s'habituer à corriger et compléter systématiquement son opinion en la comparant à celle des autres est la seule garantie qui la rende digne de confiance. En effet l'homme sage — pour connaître manifestement tout ce qui se peut dire contre lui, pour défendre sa position contre tous les contradicteurs, pour savoir que loin d'éviter les objections et les difficultés, il les a recherchées et n'a négligé aucune lumière susceptible d'éclairer tous les aspects du sujet — l'homme sage a le droit de penser que son jugement vaut mieux que celui d'un autre ou d'une multitude qui n'ont pas suivi le même processus.

Ce n'est pas trop exiger que d'imposer à ce qu'on appelle le public — ce mélange hétéroclite d'une minorité de sages et d'une majorité de sots — de se soumettre à ce que les hommes les plus sages — ceux qui peuvent le plus prétendre à la fiabilité de leur jugement — estiment nécessaire pour garantir leur jugement. La plus intolérante des Églises, l'Église catholique romaine, admet et écoute patiemment, même lors de la canonisation d'un saint, un « avocat du diable ». Les plus saints des hommes ne sauraient être admis aux honneurs posthumes avant que tout ce que le diable peut dire contre eux ne soit connu et pesé. S'il était interdit de remettre en question la philosophie newtonienne, l'humanité ne pourrait aujourd'hui la tenir pour vraie en toute certitude. Les

croyances pour lesquelles nous avons le plus de garantie n'ont pas d'autre sauvegarde qu'une inviolation constante au monde entier de les prouver non fondées. Si le défi n'est pas relevé — ou s'il est relevé et que la tentative échoue — nous demeurons assez éloignés de la certitude, mais nous aurons fait de notre mieux dans l'état actuel de la raison humaine : nous n'aurons rien négligé pour donner à la vérité une chance de nous atteindre. Les lices restant ouvertes, nous pouvons espérer que s'il existe une meilleure vérité, elle sera découverte lorsque l'esprit humain sera capable de la recevoir. Entre-temps, nous pouvons être sûrs que notre époque a approché la vérité d'aussi près que possible. Voilà toute la certitude à laquelle peut prétendre un être faillible, et la seule manière d'y parvenir.

Il est étonnant que les hommes admettent la validité des arguments en faveur de la libre discussion, mais qu'ils objectent dès qu'il s'agit de les « pousser jusqu'au bout », et cela sans voir que si ces raisons ne sont pas bonnes pour un cas extrême, c'est qu'elles ne valent rien. Il est étonnant qu'ils s'imaginent s'attribuer l'infailibilité en reconnaissant la nécessité de la libre discussion sur tous les sujets ouverts *au doute*, mais pensent également que certaines doctrines ou principes particuliers devraient échapper à la remise en question sous prétexte que leur certitude est prouvée, ou plutôt *qu'ils sont certains*, eux, de leur certitude. Qualifier une proposition de certaine tant qu'il existe un être qui nierait cette certitude s'il en avait la permission alors qu'il est

privé de celle-ci, c'est nous présumer — nous et ceux qui sont d'accord avec nous — les garants de la certitude, garants qui de surcroît pourraient se dispenser d'entendre la partie adverse.

Dans notre époque — qu'on a décrite comme « privée de foi, mais terrifiée devant le scepticisme » — où les gens se sentent sûrs non pas tant de la vérité de leurs opinions que de leur nécessité, les droits d'une opinion à demeurer protégée contre l'attaque publique se fondent moins sur sa vérité que sur son importance pour la société. Il y a, dit-on, certaines croyances si utiles, voire si indispensables au bien-être qu'il est du devoir des gouvernements de les défendre, au même titre que d'autres intérêts de la société. Devant une telle situation de nécessité, devant un cas s'inscrivant aussi évidemment dans leur devoir, assure-t-on, un peu moins d'infailibilité suffirait pour justifier, voire obliger, les gouvernements à agir selon leur propre opinion, confirmée par l'opinion générale de l'humanité. On avance aussi souvent — et on le pense plus souvent encore — que seuls les méchants désireraient affaiblir ces croyances salutaires ; aussi n'y a-t-il rien de mal à interdire ce qu'eux seuls voudraient faire. Cette manière de penser, en justifiant les restrictions sur la discussion, fait de ce problème non plus une question de vérité, mais d'utilité des doctrines ; et on se flâte ce faisant d'échapper à l'accusation de garant infailible des opinions. Mais ceux qui se satisfont à si bon compte ne s'aperçoivent pas que la prétention à l'infailibilité est simplement déplacée. L'utilité même d'une opinion est affaire d'opi-

nion : elle est un objet de dispute ouvert à la discussion, et qui l'exige autant que l'opinion elle-même. Il faudra un garant infailible des opinions tant pour décider qu'une opinion est nuisible que pour décider qu'elle est fausse, à moins que l'opinion ainsi condamnée n'ait toute latitude pour se défendre. Il ne convient donc pas de dire qu'on permet à un hérétique de soutenir l'utilité ou le caractère inoffensif de son opinion si on lui défend d'en soutenir la vérité. La vérité d'une opinion fait partie de son utilité. Lorsque nous voulons savoir s'il est souhaitable qu'une proposition soit par tagée, est-il possible d'exclure la question de savoir si oui ou non elle est vraie ? Dans l'opinion, non des méchants mais des meilleurs des hommes, nulle croyance contraire à la vérité ne peut être réellement utile : pouvez-vous empêcher de tels hommes d'avancer cet argument quand on les accuse de s'opposer à l'utilité prétendue d'une doctrine qu'ils estiment fausse par ailleurs ? Ceux qui défendent les opinions reçues ne manquent jamais de tirer tous les avantages possibles de cette excuse : jamais on ne les voit, eux, traiter de la question de l'utilité comme si on pouvait l'abs traire complètement de celle de la vérité. Au con traire, c'est avant tout parce que leur doctrine est « la vérité » qu'ils estiment si indispensable de la connaître ou d'y croire. Il ne peut y avoir de dis cussion loyale sur la question de l'utilité quand un seul des deux partis peut se permettre d'avancer un argument aussi vital. Et en fait, lorsque la loi ou le sentiment public ne permettent pas de remettre en question la vérité d'une opinion, ils

tolèrent tout aussi peu un déni de son utilité. Ce qu'ils permettent, tout au plus, c'est une atténua tion de sa nécessité absolue ou de la faute indé niable qu'il y aurait à la rejeter.

Afin de mieux illustrer tout le mal qu'il y a à refuser d'écouter des opinions parce que nous les avons condamnées d'avance dans notre propre jugement, il convient d'ancrer la discussion sur un cas concret. Je choisirai de préférence les cas qui me sont le moins favorables, ceux dans lesquels les arguments contre la liberté d'opinion — tant du côté de la vérité que de l'utilité — sont estimés les plus forts. Supposons que les opinions contes tées soient la croyance en un Dieu et en une vie future, ou n'importe laquelle des doctrines morales communément reçues. Livrer bataille sur un tel terrain, c'est donner grand avantage à un adversaire de mauvaise foi, car il dira sûrement (et bien d'autres qui ne voudraient pas faire montre de mauvaise foi se le diront intérieure ment avec lui) : sont-ce là les doctrines que vous n'estimez pas suffisamment certaines pour être protégées par la loi ? La croyance en un Dieu est-elle, selon vous, de ces opinions dont on ne peut se sentir sûr sans prétendre à l'infailibilité ? Qu'on me permette de remarquer que le fait de se sentir sûr d'une doctrine (quelle qu'elle soit) n'est pas ce que j'appelle prétendre à l'infailibilité. J'entends par là le fait de vouloir décider cette question pour les autres sans leur permettre d'entendre ce qu'on peut dire de l'autre côté. Et je dénonce et ne réprove pas moins cette prétention quand on l'avance en faveur de mes convictions les plus

solennelles. Quelque persuadé que soit un homme non seulement de la fausseté, mais des conséquences pernicieuses d'une opinion — non seulement de ses conséquences pernicieuses, mais (pour employer des expressions que je condamne absolument) de son immoralité et de son impiété — c'est présumer de son infaillibilité, et cela en dépit du soutien que lui accorderait le jugement public de son pays ou de ses contemporains, que d'empêcher cette opinion de plaider pour sa défense. Et cette présomption, loin d'être moins dangereuse ou répréhensible, serait d'autant plus fatale que l'opinion en question serait appelée immorale ou impie. Telles sont justement les occasions où les hommes commettent ces terribles erreurs qui inspirent à la postérité stupeur et horreur. Nous en trouvons des exemples mémorables dans l'histoire lorsque nous voyons le bras de la justice utilisé pour décimer les meilleurs hommes et les meilleurs doctrines, et cela avec un succès déplorable quant aux hommes ; quant aux doctrines, certaines ont survécu pour être (comme par dérision) invoquées en défense d'une conduite semblable envers ceux-là mêmes qui divergeaient de celles-ci ou de leur interprétation couramment admise.

On ne saurait rappeler trop souvent à l'humanité qu'il a existé autrefois un homme du nom de Socrate, et qu'il y eut, entre celui-ci et les autorités et l'opinion publique de son temps, un affrontement mémorable. Né dans un siècle et dans un pays riche en grandeur individuelle, l'image qui nous a été transmise par ceux qui connaissaient le

mieux à la fois le personnage et son époque, est celle de l'homme le plus vertueux de son temps ; mais nous le connaissons également comme le chef et le modèle de tous ces grands maîtres de vertu qui lui furent postérieurs, tout à la fois la source et la noble inspiration de Platon et de l'utilitarisme judicieux d'Aristote, « *i maëstri di color que sanno* », eux-mêmes à l'origine de l'éthique et de toute philosophie. Ce maître avoué de tous les éminents penseurs qui vécurent après lui — cet homme dont la gloire ne cesse de croître depuis plus de deux mille ans et éclipse celle de tous les autres noms qui illustrèrent sa ville natale — fut mis à mort par ses concitoyens après une condamnation juridique pour impiété et immoralité. Impiété, pour avoir nié les dieux reconnus par l'État ; en effet, ses accusateurs affirmaient (voir l'*Apologie*) qu'il ne croyait en aucun dieu. Immoralité, pour avoir été par ses doctrines et son enseignement le « corrupteur de la jeunesse ». Il y a tout lieu de croire que le tribunal le trouva en conscience coupable de ces crimes ; et il condamna à mort comme un criminel l'homme probablement le plus digne de mérite de ses contemporains et de l'humanité.

Passons à présent au seul autre exemple d'initié judiciaire dont la mention, après la condamnation de Socrate, ne nous fasse pas tomber dans la trivialité. L'événement eut lieu sur le Calvaire il y a un peu plus de mille huit cents ans. L'homme — qui laissa sur tous les témoins de sa vie et de ses paroles une telle impression de grandeur morale que les dix-huit siècles suivants lui ont rendu hom-

mage comme au Tout-Puissant en personne — cet homme fut ignominieusement mis à mort. A quel titre ? Blasphémateur. Non seulement les hommes méconnaissent leur bienfaiteur, mais ils le prirent pour exactement le contraire de ce qu'il était et le traitèrent comme un prodige d'impiété, accusation aujourd'hui retournée contre eux pour le traitement qu'ils lui infligèrent. Aujourd'hui, les sentiments qui animent les hommes en considérant ces événements lamentables, spécialement le second, les rendent extrêmement injustes dans leur jugement envers les malheureux acteurs de ces drames. Ceux-ci, selon toute espérance, n'étaient point des méchants — ils n'étaient pas pires que le commun des hommes —, mais au contraire des hommes qui possédaient au plus haut point les sentiments religieux, moraux et patriotiques de leur temps et de leur peuple : la sorte même d'homme qui, à toutes les époques y compris la nôtre, ont toutes les chances de traverser la vie irréprochables et respectés. Le grand prêtre qui déchira ses vêtements en entendant prononcer les paroles qui, selon toutes les conceptions de son pays, constituaient le plus noir des crimes, éprouva sans doute une horreur sincère, à la mesure des sentiments moraux et religieux professés par le commun des hommes pieux et respectables. Pourtant la plupart de ceux qui frémirent aujourd'hui devant sa conduite auraient agi exactement de même s'ils avaient vécu à cette époque et étaient nés juifs. Les chrétiens orthodoxes qui sont tentés de croire que ceux qui lapidèrent les premiers martyrs furent plus méchants qu'eux-

mêmes devraient se souvenir que saint Paul fut au nombre des persécuteurs.

Ajoutons encore un exemple, le plus frappant de tous si tant est que le caractère impressionnant d'une erreur se mesure à la sagesse et à la vertu de celui qui la commet. Si jamais monarque eut sujet de se croire le meilleur et le plus éclairé de ses contemporains, ce fut l'empereur Marc Aurèle. Maître absolu du monde civilisé tout entier, il se conduisit toute sa vie avec la plus pure justice et conserva, en dépit de son éducation stoïcienne, le plus tendre des cœurs. Le peu de fautes qu'on lui attribue viennent toutes de son indulgence, tandis que ses écrits, l'œuvre éthique la plus noble de l'Antiquité, ne diffèrent qu'à peine, sinon pas du tout, des enseignements les plus caractéristiques du Christ. Ce fut cet homme — meilleur chrétien dans tous les sens du terme (le dogmatique excepté) que la plupart des souverains officiels — ment chrétiens qui ont régné depuis — ce fut cet homme qui persécuta le christianisme. A la pointe de tous les progrès antérieurs de l'humanité, doué d'une intelligence ouverte et libre et d'un caractère qui le portait à incarner dans ses écrits moraux l'idéal chrétien, il ne sut pas voir — tout pénétré qu'il était de son devoir — que le christianisme était un bien et non un mal pour le monde. Il savait que la société de son temps était dans un état déplorable. Mais telle qu'elle était, il vit ou s'imagina voir que ce qui l'empêchait d'empirer était la foi et la vénération qu'elle vouait aux anciennes divinités. En tant que souverain, il estima de son devoir de ne pas laisser la société se

dissoudre, et ne vit pas comment, si on ôtait les liens existants, on en pourrait reformer d'autres pour la ressouder. La nouvelle religion visait ouvertement à défaire ces liens ; et comme son devoir ne lui dictait pas d'adopter cette religion, c'est qu'il lui fallait la détruire. C'est ainsi que le plus doux et le plus aimable des philosophes et des souverains — parce qu'il ne pouvait ni croire que la théologie du christianisme fût vraie ou d'origine divine, ni accrédi-ter cette étrange histoire d'un dieu crucifié, ni prévoir qu'un système censé reposer entièrement sur de telles bases s'avérerait par la suite, en dépit des revers, l'agent du renouvellement — fut conduit par un sens profond du devoir à autoriser la persécution du christianisme. À mon sens, c'est l'un des événements les plus tragiques de l'histoire. On n'imagine pas sans amertume combien le christianisme du monde aurait été différent si la foi chrétienne était devenue la religion de l'empire sous les auspices de Marc Aurèle et non ceux de Constantin. Mais ce serait être à la fois injuste envers Marc Aurèle et infidèle à la vérité de nier que, s'il réprima comme il le fit la propagation du christianisme, il invoqua tous les arguments pour réprimer les enseignements antichrétiens. Tout chrétien croit fermement que l'athéisme mène à la dissolution de la société : Marc Aurèle le pensait tout aussi fermement du christianisme, lui qui, de tous ses contemporains, paraissait le plus capable d'en juger. À moins de rivaliser en sagesse et en bonté avec Marc Aurèle, à moins d'être plus profondément versé dans la sagesse de son temps, de se compter

parmi les esprits supérieurs, de montrer plus de sérieux dans la quête de la vérité et lui être plus dévoué après l'avoir trouvée — mieux vaut donc que le partisan des sanctions à l'encontre de ceux qui propagent certaines opinions cesse d'affirmer sa propre infaillibilité et celle de la multitude, comme le fit le grand Antonin avec un si fâcheux résultat.

Conscients de l'impossibilité de défendre des sanctions à l'encontre des opinions irrégulières sans justifier Marc Aurèle, les ennemis de la liberté de culte acceptent parfois cette conséquence, quand on les pousse dans leurs derniers retranchements ; et ils disent, avec le Dr Johnson, que les persécuteurs du christianisme étaient dans le vrai, que la persécution est une épreuve que la vérité doit subir, et qu'elle subit toujours avec succès, puisque les sanctions — bien qu'efficaces contre les erreurs pernicieuses — s'avèrent toujours impuissantes contre la vérité. Voilà une forme remarquable de l'argument en faveur de l'intolérance religieuse qui mérite qu'on s'y arrête.

Une théorie qui soutient qu'il est légitime de persécuter la vérité sous prétexte que la persécution ne peut pas lui faire de tort, ne saurait être accusée d'être hostile par avance à l'accueil de vérités nouvelles. Mais elle ne se recommande pas par la générosité du traitement qu'elle réserve à ceux envers qui l'humanité est redevable de ces vérités. Révéler au monde quelque chose qui lui importe au premier chef et qu'il ignorait jusquelà, lui montrer son erreur sur quelque point vital

beau!

de ses intérêts spirituels et temporels, c'est le service le plus important qu'un être humain puisse rendre à ses semblables ; et dans certains cas, comme celui des premiers chrétiens et des réformateurs, les partisans de l'opinion du Dr Johnson croient qu'il s'agit là des dons les plus précieux qu'on puisse faire à l'humanité. En revanche, qu'on récompense les auteurs de ces magnifiques bienfaits par le martyr ou le traitement qu'on réserve aux plus vils criminels, voilà qui n'est pas, selon cette théorie, une erreur et un malheur déplorables dont l'humanité devrait se repentir dans le sac et la cendre, mais le cours normal et légitime des choses. Toujours selon cette théorie, l'auteur d'une vérité nouvelle devrait, comme chez les Locriens celui qui proposait une loi nouvelle, se présenter la corde au cou qu'on serrait aussitôt si l'assemblée publique, après avoir entendu ses raisons, n'adoptait pas sur-le-champ sa proposition. Il est impossible de supposer que ceux qui défendent cette façon de traiter les bienfaiteurs attachent beaucoup de prix aux bienfaits. Et je crois que ce point de vue n'existe que chez les gens persuadés que les vérités nouvelles étaient peut-être souhaitables autrefois, mais que nous en avons assez aujourd'hui.

Mais assurément, cette affirmation selon laquelle la vérité triomphe toujours de la persécution est un de ces mensonges que les hommes se plaisent à se transmettre — mais que réfute toute expérience — jusqu'à ce qu'ils deviennent des lieux communs. L'histoire regorge d'exemples de vérités étouffées par la persécution ; et si elle n'est

pas supprimée, elle se perpétuera encore des siècles durant. Pour ne parler que des opinions religieuses, la Réforme éclata au moins vingt fois avant Luther, et elle fut réduite au silence. Arnaud de Brescia, Fra Dolcino, Savonarole : réduits au silence. Les Albigeois, les Vaudois, les Lollards, les Hussites : réduits au silence. Même après Luther, partout où la persécution se perpétua, elle fut victorieuse. En Espagne, en Italie, en Flandres, en Autriche, le protestantisme fut extirpé ; et il en aurait été très probablement de même en Angleterre, si la reine Marie avait vécu, ou si la reine Elizabeth était morte. La persécution a triomphé partout, excepté là où les hérétiques formaient un parti trop puissant pour être efficacement persécutés. Le christianisme aurait pu être extirpé de l'empire romain : aucun homme raisonnable n'en peut douter. Il ne se répandit et ne s'imposa que parce que les persécutions demeurèrent sporadiques, de courte durée et séparées par de longs intervalles de propagande presque libre. C'est pure sensiblerie de croire que la vérité, la vérité la plus pure — et non l'erreur — porte en elle ce pouvoir de passer outre le cachot et le bûcher. Souvent les hommes ne sont pas plus zélés pour la vérité que pour l'erreur ; et une application suffisante de peines légales ou même sociales réussit le plus souvent à arrêter la propagation de l'une et l'autre. Le principal avantage de la vérité consiste en ce que lorsqu'une opinion est vraie, on a beau l'étouffer une fois, deux fois et plus encore, elle finit toujours par réapparaître dans le corps de l'histoire pour s'implanter définitivement à une

époque où, par suite de circonstances favorables, elle échappe à la persécution assez longtemps pour être en mesure de faire front devant les tentatives de répression ultérieures.

On nous dira qu'aujourd'hui, nous ne mettons plus à mort ceux qui introduisent des opinions nouvelles. Contrairement à nos pères, nous ne massacrons pas les prophètes : nous leur élevons des sépulcres. Il est vrai, nous ne mettons plus à mort les hérétiques, et les sanctions pénales que nous tolérons aujourd'hui, même contre les opinions les plus odieuses, ne suffiraient pas à les extirper. Mais ne nous flattons pas encore d'avoir échappé à la honte de la persécution légale. Le délit d'opinion — ou tout du moins de son expression — existe encore, et les exemples en sont encore assez nombreux pour ne pas exclure qu'ils reviennent un jour en force. En 1857, aux assises d'été du comté de Cornouailles, un malheureux¹, connu pour sa conduite irréprochable à tous égards, fut condamné à vingt et un mois d'emprisonnement pour avoir dit et écrit sur une porte quelques mots offensants à l'égard du christianisme. À peine un mois plus tard, à l'Old Bailey, deux personnes, à deux occasions distinctes, furent refusées comme jurés², et l'une d'elles fut grossièrement insultée par le juge et l'un des avocats, parce qu'elles avaient déclaré honnêtement n'avoir aucune croyance religieuse. Pour la même

1. Thomas Pooley, assises de Bodmin, 31 juillet 1857 : au mois de décembre suivant, il reçut un *libre pardon* de la Couronne.

2. Georges-Jacob Holyake, 17 août 1857 ; Edward Truelove, juillet 1857.

raison, une troisième personne, un étranger vic-time d'un vol¹ se vit refuser justice. Ce refus de réparation fut établi en vertu de la doctrine légale selon laquelle une personne qui ne croit pas en Dieu (peu importe le dieu) et en une vie future ne peut être admise à témoigner au tribunal ; ce qui équivaut à déclarer ces personnes hors-la-loi, exclues de la protection des tribunaux ; non seulement elles peuvent être impunément l'objet de vols ou de voies de fait si elles n'ont d'autres témoins qu'elles-mêmes ou des gens de leur opinion, mais encore n'importe qui peut subir ces attentats impunément si la preuve du fait dépend de leur témoignage. Le présumé à l'origine de cette loi est que le serment d'une personne qui ne croit pas en une vie future est sans valeur, proposition qui révèle chez ceux qui l'admettent une grande ignorance de l'histoire (puisqu'il est historiquement vrai que la plupart des infidèles de toutes les époques étaient des gens dotés d'un sens de l'honneur et d'une intégrité remarquables) ; et pour soutenir une telle opinion, il faudrait ne pas soupçonner combien de personnes réputées dans le monde tant pour leurs vertus que leurs talents sont bien connues, de leurs amis intimes du moins, pour être des incroyants. D'ailleurs cette règle se détruit d'elle-même en se coupant de ce qui la fonde. Sous prétexte que les athées sont des menteurs, elle incite tous les athées à mentir et ne rejette que ceux qui bravent la honte de confesser

1. Baron de Gleichen, cour de police de Marlborough Street, 4 août 1857.

publiquement une opinion détestée plutôt que de soutenir un mensonge. Une règle qui se condamne ainsi à l'absurdité eu égard à son but avoué ne peut être maintenue en vigueur que comme une marque de haine, comme un vestige de persécution — persécution dont la particularité est de n'être infligée ici qu'à ceux qui ont prouvé ne pas la mériter. Cette règle et la théorie qu'elle implique ne sont guère moins insultantes pour les croyants que pour les infidèles. Car si celui qui ne croit pas en une vie future est nécessairement un menteur, il s'ensuit que seule la crainte de l'enfer empêche, si tant est qu'elle empêche quoi que ce soit, ceux qui y croient de mentir. Nous ne ferons pas aux auteurs et aux complices de cette règle l'injure de supposer que l'idée qu'ils se sont formée de la vertu chrétienne est le fruit de leur propre conscience.

À la vérité, ce ne sont là que des lambeaux et des restes de persécution que l'on peut considérer non pas tant comme l'indication de la volonté de persécuter, mais comme une manifestation de cette infirmité très fréquente chez les esprits anglais de prendre un plaisir absurde à affirmer un mauvais principe alors qu'ils ne sont plus eux-mêmes assez mauvais pour désirer réellement le mettre en pratique. Avec cette mentalité, il n'y a malheureusement aucune assurance que la suspension des plus odieuses formes de persécution légale, qui s'est affirmée l'espace d'une génération, continuera. À notre époque, la surface paisible de la routine est fréquemment troublée à la fois par des tentatives de ressusciter des maux passés que d'intro-

duire de nouveaux biens. Ce qu'on vante à présent comme la renaissance de la religion correspond toujours dans les esprits étroits et incultes à la renaissance de la bigoterie ; et lorsqu'il couve dans les sentiments d'un peuple ce puissant levain d'intolérance, qui subsiste dans les classes moyennes de ce pays, il faut bien peu de choses pour les pousser à persécuter activement ceux qu'il n'a jamais cessé de juger dignes de persécution¹. C'est bien cela — les opinions que cultivent les hommes et les sentiments qu'ils nourrissent à l'égard de ceux qui s'opposent aux croyances qu'ils estiment importantes — qui empêche ce

1. Il faut voir un avertissement sérieux dans le déchainement de passions persécutrices qui s'est mêlé, lors de la révolution des Cipayes, à l'expression générale des pires aspects de notre caractère national. Les délirés furieux que des fanatiques ou des charlatans proféraient du haut de leurs chaires ne sont peut-être pas dignes d'être relevés ; mais les chefs du parti évangélique ont posé pour principe de gouvernement des Hindous et des Musulmans de ne financer par les deniers publics que les écoles dans lesquelles on enseigne la Bible, et de n'attribuer par conséquent les postes de fonctionnaire qu'à des chrétiens réels ou prétendus tels. Un sous-secrétaire d'État, dans un discours à ses électeurs le 12 novembre 1857, aurait déclaré : « Le gouvernement britannique, en tolérant leur foi » (la foi de cent millions de sujets britanniques), « n'a obtenu d'autres résultats que freiner la suprématie du nom anglais et d'empêcher le développement salutaire du christianisme. (...) La tolérance est la grande pierre angulaire de ce pays ; mais ne les laissez pas abuser de ce mot précieux de tolérance. » Comme l'entendait le sous-secrétaire d'État, elle signifiait liberté complète, la liberté de culte pour tous *parmi les chrétiens qui célébraient leur culte sur de mêmes bases*. Elle signifiait la tolérance de toutes les sectes et confessions de *chrétiens croyant en la seule et unique médiation*. Je souhaite attirer l'attention sur le fait qu'un homme qui a été jugé apte à remplir une haute fonction dans le gouvernement de ce pays, sous un ministère libéral, défend la doctrine selon laquelle tous ceux qui ne croient pas en la divinité du Christ sont hors des bornes de la tolérance. Qui, après cette démonstration imbécile, peut s'abandonner à l'illusion que les persécutions religieuses sont révolues ?

pays de devenir un lieu de liberté pour l'esprit. Depuis longtemps déjà, le principal méfait des sanctions légales est de renforcer le stigmatisme social. Et ce stigmatisme est particulièrement virulent en Angleterre où l'on professe bien moins fréquemment des opinions mises au ban de la société que dans d'autres pays où l'on avoue des opinions entraînant des punitions judiciaires. Pour tout le monde, excepté ceux que leur fortune ne rend pas dépendants de la bonne volonté des autres, l'opinion est sur ce point aussi efficace que la loi : il revient au même que les hommes soient emprisonnés qu'empêchés de gagner leur pain. Ceux dont le pain est déjà assuré et qui n'attendent la faveur ni des hommes au pouvoir, ni d'aucun corps, ni du public, ceux-là n'ont rien à craindre en avouant franchement n'importe quelle opinion si ce n'est le mépris ou la calomnie, et, pour supporter cela, point n'est besoin d'un grand héroïsme. Il n'y a pas lieu d'en appeler *ad misericordiam* en faveur de telles personnes. Mais, bien que nous n'infligions plus tant de maux qu'autrefois à ceux qui pensent différemment de nous, nous nous faisons peut-être toujours autant de mal. Socrate fut mis à mort, mais sa philosophie s'éleva comme le soleil dans le ciel et répandit sa lumière sur tout le firmament intellectuel. Les chrétiens furent jetés aux lions, mais l'Église chrétienne devint un arbre imposant et large, dépassant les plus vieux et les moins vigoureux et les étouffant de son ombre. Notre intolérance, purement sociale, ne tue personne, n'extirpe aucune opinion, mais elle incite les hommes à déguiser les leurs et à ne rien entre

C'est une erreur de traduction.
Il faut lire:
d'écouter

prendre pour les diffuser. Aujourd'hui, les opinions hérétiques ne gagnent ni même ne perdent grand terrain d'une décennie ou d'une génération à l'autre ; mais jamais elles ne brillent d'un vif éclat et perdurent dans le cercle étroit de penseurs et de savants où elles ont pris naissance, et cela sans jamais jeter sur les affaires générales de l'humanité une lumière qui s'avérerait plus tard vraie ou trompeuse. C'est ainsi que se perpétue un état de choses très satisfaisant pour certains esprits, parce qu'il maintient toutes les opinions dominantes dans un calme apparent, sans avoir le souci de mettre quiconque à l'amende ou au cachot et sans interdire absolument l'exercice de la raison aux dissidents affligés de la maladie de penser. C'est là un plan fort commode pour maintenir la paix dans le monde intellectuel et pour laisser les choses suivre leur cours habituel. Mais le prix de cette sorte de pacification intellectuelle est le sacrifice de tout le courage moral de l'esprit humain. Un état de chose, où les plus actifs et les plus curieux des esprits jugent prudent de garder pour eux les principes généraux de leurs convictions, et où ils s'efforcent en public d'adapter autant que faire se peut leurs propres conclusions à des prémisses qu'ils nient intérieurement, un tel système cesse de produire ces caractères francs et hardis, ces intelligences logiques et cohérentes qui ornaient autrefois le monde de la pensée. Le genre d'hommes qu'engendre un tel système sont soit de purs esclaves du lieu commun, soit des opportunistes de la vérité dont les arguments sur tous les grands sujets s'adaptent en fonction de leurs audi-

teurs et ne sont pas ceux qui les ont convaincus eux-mêmes. Ceux qui évitent ce champ de pensée y parviennent en limitant leur champ de pensée et d'intérêt aux choses dont on peut parler sans s'aventurer sur le terrain des principes ; c'est-à-dire un petit nombre de problèmes pratiques qui se résoudreaient d'eux-mêmes si seulement les esprits se raffermisssent et s'élargissaient, mais qui resteront sans solution tant qu'est laissé à l'abandon ce qui renforce et ouvre l'esprit humain aux spéculations libres et audacieuses sur les sujets les plus élevés.

Les hommes qui ne jugent pas mauvaise cette réserve des hérétiques devraient d'abord considérer qu'un tel silence revient à ce que les opinions hérétiques ne fassent jamais l'objet d'une réflexion franche et approfondie, de sorte que celles d'entre elles qui ne résisteraient pas à une pareille discussion ne disparaissent pas, même si par ailleurs on les empêche de se répandre. Mais ce n'est pas à l'esprit hérétique que nuit le plus la mise au ban de toutes les recherches dont les conclusions ne seraient pas conformes à l'orthodoxie. Ceux qui en souffrent davantage sont les bien-pensants, dont tout le développement intellectuel est entravé et dont la raison est soumise à la crainte de l'hérésie. Qui peut calculer ce que perd le monde dans cette multitude d'intelligences prometteuses doublées d'un caractère timide qui n'osent pas mener à terme un enchaînement d'idées hardi, vigoureux et indépendant de peur d'aboutir à une conclusion jugée irréligieuse ou immorale ? Parmi eux, il est parfois des hommes

d'une grande droiture, à l'esprit subtil et raffiné, qui passent leur vie à ruser avec une intelligence qu'ils ne peuvent réduire au silence, épuisant ainsi leurs ressources d'ingéniosité à s'efforcer de réconcilier les exigences de leur conscience et de leur raison avec l'orthodoxie, sans forcément tous jours y parvenir. Il est impossible d'être un grand penseur sans reconnaître que son premier devoir est de suivre son intelligence, quelle que soit la conclusion à laquelle elle peut mener. La vérité bénéficie encore plus des erreurs d'un homme qui, après les études et la préparation nécessaire, pense par lui-même, que des opinions vraies de ceux qui les détiennent uniquement parce qu'ils s'interdisent de penser. Non pas que la liberté de penser soit exclusivement nécessaire aux grands penseurs. Au contraire, elle est aussi indispensable — sinon plus indispensable — à l'homme du commun pour lui permettre d'atteindre la stature intellectuelle dont il est capable. Il y a eu, et il y aura encore peut-être, de grands penseurs individuels dans une atmosphère générale d'esclavage intellectuel. Mais il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais dans une telle atmosphère de peuple intellectuellement actif. Quand un peuple accédait temporairement à cette activité, c'est que la crainte des spéculations hétérodoxes était pour un temps suspendue. Là où il existe une entente tacite de ne pas remettre en question les principes, là où la discussion des questions fondamentales qui préoccupent l'humanité est estimée close, on ne peut espérer trouver cette activité intellectuelle de grande envergure qui a rendu si remarquables cer-

taines périodes de l'histoire. Lorsque la controverse évite les sujets assez fondamentaux pour enflammer l'enthousiasme, jamais on ne voit l'esprit d'un peuple se dégager de ses principes fondamentaux, jamais il ne reçoit l'impulsion qui élève même les gens d'une intelligence moyenne à la dignité d'êtres pensants. L'Europe a connu de telles périodes d'émulation intellectuelle : la première, immédiatement après la Réforme ; une autre, quoique limitée au Continent et à la classe la plus cultivée, lors du mouvement spéculatif de la dernière moitié du XVIII^e siècle ; et une troisième plus brève encore, lors de la fermentation intellectuelle de l'Allemagne au temps de Goethe et de Fichte. Ces trois périodes diffèrent grandement quant aux opinions particulières qu'elles développent, mais elles se ressemblent en ce que tout le temps de leur durée le joug de l'autorité fut brisé. Dans les trois cas, un ancien despotisme intellectuel fut détrôné, sans qu'un autre ne soit venu le remplacer. L'impulsion donnée par chacune de ces trois périodes a fait de l'Europe ce qu'elle est aujourd'hui. Le moindre progrès qui s'est produit, dans l'esprit ou dans les institutions humaines, remonte manifestement à l'une ou l'autre de ces périodes. Tout indique depuis quelque temps que ces trois impulsions sont pour ainsi dire épuisées ; et nous ne prendrons pas de nouveau départ avant d'avoir réaffirmé la liberté de nos esprits.

Passons maintenant à la deuxième branche de notre argument et, abandonnant l'hypothèse que les opinions reçues puissent être fausses, admettons qu'elles soient vraies et examinons ce que

vaut la manière dont on pourra les soutenir là où leur vérité n'est pas librement et ouvertement débattue. Quelque peu disposé qu'on soit à admettre la possibilité qu'une opinion à laquelle on est fortement attaché puisse être fausse, on devrait être touché par l'idée que, si vraie que soit cette opinion, on la considérera comme un dogme mort et non comme une vérité vivante, si on ne la remet pas entièrement, fréquemment, et hardiment en question.

Il y a une classe de gens (heureusement moins nombreuse qu'autrefois) qui estiment suffisant que quelqu'un adhère aveuglément à une opinion qu'ils croient vraie sans même connaître ses fondements et sans même pouvoir la défendre contre les objections les plus superficielles. Quand de telles personnes parviennent à faire enseigner leur croyance par l'autorité, elles pensent naturellement que si l'on en permettait la discussion, il n'en résulterait que du mal. Là où domine leur influence, elles rendent presque impossible de repousser l'opinion reçue avec sagesse et réflexion, bien qu'on puisse toujours la rejeter inconsiderément et par ignorance ; car il est rarement possible d'exclure complètement la discussion, et aussitôt qu'elle reprend, les croyances qui ne sont pas fondées sur une conviction réelle cèdent facilement dès que surgit le moindre semblant d'argument. Maintenant, écartons cette possibilité et admettons que l'opinion vraie reste présente dans l'esprit, mais à l'état de préjugé, de croyance indépendante de l'argument et de preuve contre ce dernier : ce n'est pas encore là la façon

dont un être raisonnable devrait détenir la vérité. Ce n'est pas encore connaître la vérité. Cette conception de la vérité n'est qu'une superstition de plus qui s'accroche par hasard aux mots qui énoncent une vérité.

Si l'intelligence et le jugement des hommes doivent être cultivés — ce que les protestants au moins ne contestent pas —, sur quoi ces facultés pourront-elles le mieux s'exercer si ce n'est sur les choses qui concernent chacun au point qu'on juge nécessaire pour lui d'avoir des opinions à leur sujet ? Si l'entretien de l'intelligence a bien une priorité, c'est bien de prendre conscience des fondements de nos opinions personnelles. Quoi que l'on pense sur les sujets où il est primordial de penser juste, on devrait au moins être capable de défendre ses idées contre les objections ordinaires. Mais, nous rétorquera-t-on : « Qu'on enseigne donc aux hommes les fondements de leurs opinions ! Ce n'est pas parce qu'on n'a jamais entendu contester des opinions qu'on doit se contenter de les répéter comme un perroquet. Ceux qui étudient la géométrie ne se contentent pas de mémoriser les théorèmes, mais ils les comprennent et en apprennent également les démonstrations : aussi serait-il absurde de prétendre qu'ils demeurent ignorants des fondements des vérités géométriques sous prétexte qu'ils n'entendent jamais qui que ce soit les rejeter et s'efforcer de les réfuter. » Sans doute. Mais un tel enseignement suffit pour une matière comme les mathématiques, où la contestation est impossible. L'évidence des vérités mathématiques a ceci de

singulier que tous les arguments sont du même côté. Il n'y a ni objection ni réponses aux objections. Mais sur tous sujets où la différence d'opinion est possible, la vérité dépend d'un équilibre à établir entre deux groupes d'arguments contradictoires. Même en philosophie naturelle, il y a toujours une autre explication possible des mêmes faits : une théorie géocentrique au lieu de l'héliocentrique, le phlogistique au lieu de l'oxygène ; et il faut montrer pourquoi cette autre théorie ne peut pas être la vraie ; et avant de savoir le démontrer, nous ne comprenons pas les fondements de notre opinion. Mais si nous nous tournons vers des sujets infiniment plus compliqués, vers la morale, la religion, la politique, les relations sociales et les affaires de la vie, les trois quarts des arguments pour chaque opinion contestée consistent à dissiper les aspects favorables de l'opinion opposée. L'un des plus grands orateurs de l'Antiquité rapporte qu'il étudiait toujours la cause de son adversaire avec autant, sinon davantage, d'attention que la sienne propre. Ce que Cicéron faisait en vue du succès au barreau doit être imité par tous ceux qui se penchent sur un sujet afin d'arriver à la vérité. Celui qui ne connaît que ses propres arguments connaît mal sa cause. Il se peut que ses raisons soient bonnes et que personne n'ait été capable de les réfuter. Mais s'il est tout aussi incapable de réfuter les raisons du parti adverse, s'il ne les connaît même pas, rien ne le fonde à préférer une opinion à l'autre. Le seul choix raisonnable pour lui serait de suspendre son jugement, et faute de savoir se contenter de cette

position, soit il se laisse conduire par l'autorité, soit il adopte, comme on le fait en général, le parti pour lequel il se sent le plus d'inclination. Mais il ne suffit pas non plus d'entendre les arguments des adversaires tels que les exposent ses propres maîtres, c'est-à-dire à leur façon et accompagnés de leurs réfutations. Telle n'est pas la façon de rendre justice à ces arguments ou d'y mesurer véritablement son esprit. Il faut pouvoir les entendre de la bouche même de ceux qui y croient, qui les défendent de bonne foi et de leur mieux. Il faut les connaître sous leur forme la plus plausible et la plus persuasive : il faut sentir toute la force de la difficulté que la bonne approche du sujet doit affronter et résoudre. Autrement, jamais on ne possédera cette partie de vérité qui est seule capable de rencontrer et de supprimer la difficulté. C'est pourtant le cas de quatre-vingt-dix-neuf pour cent des hommes dits cultivés, même de ceux qui sont capables d'exposer leurs opinions avec aisance. Leur conclusion peut être vraie, mais elle pourrait être fausse sans qu'ils s'en doutassent : jamais ils ne se sont mis à la place de ceux qui pensent différemment, jamais ils n'ont prêté attention à ce que ces personnes avaient à dire. Par conséquent, ils ne connaissent pas, à proprement parler, la doctrine qu'ils professent. Ils ne connaissent pas ces points fondamentaux de leur doctrine qui en expliquent et justifient le reste, ces considérations qui montrent que deux faits, en apparence contradictoires, sont réconciliables, ou que de deux raisons apparemment fortes, l'une doit être préférée à l'autre. De

tels hommes demeurent étrangers à tout ce pan de la vérité qui décide du jugement d'un esprit parfaitement éclairé. Du reste, seuls le connaissent ceux qui ont également et impartialement fréquentés les deux partis et qui se sont attachés respectivement à envisager leurs raisons sous leur forme la plus convaincante. Cette discipline est si essentielle à une véritable compréhension des sujets moraux ou humains que, s'il n'y a pas d'adversaires pour toutes les vérités importantes, il est indispensable d'en imaginer et de leur fournir les arguments les plus forts que puisse invoquer le plus habile avocat du diable.

Pour diminuer la force de ces considérations, supposons qu'un ennemi de la libre discussion rétorque qu'il n'est pas nécessaire que l'humanité tout entière connaisse et comprenne tout ce qui peut être avancé pour ou contre ses opinions par des philosophes ou des théologiens ; qu'il n'est pas indispensable pour le commun des hommes de pouvoir exposer toutes les erreurs et les sophismes d'un habile adversaire ; qu'il suffit qu'il y ait toujours quelqu'un capable d'y répondre, afin qu'aucun sophisme propre à tromper les personnes sans instruction ne reste pas sans réfutation et que les esprits simples, une fois qu'ils connaissent les principes évidents des vérités qu'on leur a inculquées, puissent s'en remettre à l'autorité pour le reste ; que, bien conscients qu'ils n'ont pas la science et le talent nécessaires pour résoudre toutes les difficultés susceptibles d'être soulevées, ils peuvent avoir l'assurance que toutes celles qu'on a soulevées ont reçu

une réponse ou peuvent en recevoir une de ceux qui sont spécialement entraînés à cette tâche.

Même en concédant à ce point de vue tout ce que peuvent réclamer en sa faveur ceux qui se satisfont le plus facilement d'une compréhension imparfaite de la vérité, les arguments les plus convaincants en faveur de la libre discussion n'en sont nullement affaiblis ; car même cette doctrine reconnaît que l'humanité devrait avoir l'assurance que toutes les objections ont reçu une réponse satisfaisante. Or, comment peut-on y répondre si ce qui demande réponse n'est pas exprimé ? Comment savoir si la réponse est satisfaisante si les objecteurs n'ont pas la possibilité de montrer qu'elle ne l'est pas ? Si le public en est empêché, il faut au moins que les philosophes et les théologiens puissent résoudre ces difficultés, se familiariser avec celles-ci sous leur forme la plus déconcertante ; pour cela, ils ne peuvent y parvenir que si elles sont présentées sous leur jour le plus avantageux. L'Église catholique traite à sa façon ce problème embarrassant. Elle sépare nettement entre ceux qui ont le droit de se convaincre des doctrines et ceux qui doivent les accepter sans examen. À la vérité, elle ne permet à aucun des deux groupes de choisir ce qu'ils veulent ou non accepter ; mais pour le clergé — ou du moins ceux de ses membres en qui on peut avoir confiance —, il est non seulement permis, mais méritoire de se familiariser avec les arguments des adversaires afin d'y répondre ; il peut par conséquent lire les livres hérétiques ; tandis que les laïques ne le peuvent pas sans une permission spéciale difficile

NB. :

J.S. Puh

17 au

19^e

Brède.

Le Couaie

Vatican II

a modifié

Cette

réflexion en fait

à obtenir. Cette discipline juge bénéfique que les professeurs connaissent la cause adverse, mais trouve les moyens appropriés de la refuser aux autres, accordant ainsi à l'élite une plus grande culture, sinon une plus grande liberté d'esprit, qu'à la masse. C'est par ce procédé qu'elle réussit à obtenir la sorte de liberté intellectuelle qu'exige son but ; car bien qu'une culture sans liberté n'ait jamais engendré d'esprit vaste et libéral, elle peut néanmoins produire un habile avocat d'une cause. Mais ce recours est exclu dans les pays professant le protestantisme, puisque les protestants soutiennent, du moins en théorie, que la responsabilité de choisir sa propre religion incombe à chacun et qu'on ne peut s'en décharger sur ses maîtres. D'ailleurs, dans l'état actuel du monde, il est pratiquement impossible que les ouvrages lus par les gens instruits demeurent hors d'atteinte des incultes. S'il faut que les maîtres de l'humanité aient connaissance de tout ce qu'ils devraient savoir, il faut avoir l'entière liberté d'écrire et de publier.

Cependant, si l'absence de libre discussion ne causait d'autre mal — lorsque les opinions reçues sont vraies — que de laisser les hommes dans l'ignorance des principes de ces opinions, on pourrait penser qu'il s'agit là non d'un préjudice moral, mais d'un préjudice simplement intellectuel, n'affectant nullement la valeur des opinions quant à leur influence sur le caractère. Le fait est pourtant que l'absence de discussion fait oublier non seulement les principes, mais trop souvent aussi le sens même de l'opinion. Les mots qui

l'expriment cessent de suggérer des idées ou ne suggèrent plus qu'une mince partie de celles qu'ils servaient à rendre originairement. Au lieu d'une conception forte et d'une foi vivante, il ne reste plus que quelques phrases apprises par cœur ; ou si l'on garde quelque chose du sens, ce n'en est plus que l'enveloppe : l'essence la plus subtile est perdue. Ce fait, qui occupe et remplit un grand chapitre de l'histoire, ne saurait être trop étudié et médité.

Il est présent dans l'expérience de presque toutes les doctrines morales et croyances religieuses. Elles sont pleines de sens et de vitalité pour leurs initiateurs et leurs premiers disciples. Leur sens demeure aussi fort — peut-être même devient-il plus pleinement conscient — tant qu'on lutte pour donner à la doctrine ou la croyance un ascendant sur toutes les autres. À la fin, soit elle s'impose et devient l'opinion générale, soit son progrès s'arrête ; elle conserve le terrain conquis, mais cesse de s'étendre. Quand l'un ou l'autre de ces résultats devient manifeste, la controverse sur le sujet faiblit et s'éteint graduellement. La doctrine a trouvé sa place, sinon comme l'opinion reçue, du moins comme l'une des sectes ou divisions admises de l'opinion ; ses détenteurs l'ont généralement héritée, ils ne l'ont pas adoptée ; c'est ainsi que les conversions de l'une à l'autre de ces doctrines deviennent un fait exceptionnel et que leurs partisans finissent par ne plus se précipiter de convertir. Au lieu de se tenir comme au début constamment sur le qui-vive, soit pour se défendre contre le monde, soit pour le conquérir,

ils tombent dans l'inertie, n'écoutent plus que rarement les arguments avancés contre leur credo et cessent d'ennuyer leurs adversaires (s'il y en a) avec des arguments en sa faveur. C'est à ce point qu'on date habituellement le déclin de la vitalité d'une doctrine. On entend souvent les cathéchistes de toutes croyances se plaindre de la difficulté d'entretenir dans l'esprit des croyants une perception vive de la vérité qu'ils reconnaissent nominativement afin qu'elle imprègne leurs sentiments et acquière une influence réelle sur leur conduite. On ne rencontre pas une telle difficulté tant que la croyance lutte encore pour s'établir ; alors, même les combattants les plus faibles savent et sentent pourquoi ils luttent et connaissent la différence entre leur doctrine et les autres. C'est à ce moment de l'existence de toute croyance qu'on rencontre nombre de personnes qui ont assimilé ses principes fondamentaux sous toutes les formes de la pensée, qui les ont pesés et considérés sous tous leurs aspects importants, et qui ont pleinement ressenti sur leur caractère l'effet que cette croyance devrait produire sur un esprit qui en est totalement pénétré. Mais une fois la croyance devenue héréditaire — une fois qu'elle est admise passivement et non plus activement, une fois que l'esprit ne se sent plus autant contraint de concentrer toutes ses facultés sur les questions qu'elle lui pose — on tend à tout oublier de cette croyance pour ne plus en retenir que des formules ou ne plus lui accorder qu'un mol et torpide assentiment, comme si le fait d'y croire dispensait de la nécessité d'en prendre clairement conscience ou

de l'appliquer dans sa vie : c'est ainsi qu'une croyance finit par ne plus se rattacher du tout à la vie intérieure de l'être humain. Alors apparaissent ces cas — si fréquents aujourd'hui qu'ils sont presque la majorité — où la croyance semble demeurer hors de l'esprit, désormais encroûté et pétrifié contre toutes les autres influences desinées aux parties les plus nobles de notre nature, figement qui se manifeste par une allergie à toute conviction nouvelle et vivante et qui joue le rôle de sentinelle afin de maintenir vides l'esprit et le cœur.

On voit à quel point les doctrines susceptibles en elles-mêmes de produire la plus profonde impression sur l'esprit peuvent y résider à l'état de croyances mortes, et cela sans jamais nourrir ni l'imagination, ni les sentiments, ni l'intelligence, lorsqu'on voit comment la majorité des croyants professent le christianisme. Par christianisme, j'entends ici ce que tiennent pour tel toutes les Églises et sectes : les maximes et les préceptes contenus dans le Nouveau Testament. Tous ceux qui se prétendent chrétiens les tiennent pour sacrés et les acceptent comme lois. Et pourtant on peut dire que moins d'un chrétien sur mille guide ou juge sa conduite individuelle d'après ces lois. Le modèle auquel on se réfère est la coutume de son pays, de sa classe ou de sa secte religieuse. Le chrétien croit donc qu'il existe d'un côté une collection de maximes éthiques que la sagesse infailible, selon lui, a daigné lui transmettre comme règle de conduite, et de l'autre un ensemble de jugements et de pratiques habituels — qui s'accor-

dent assez bien avec certaines de ces maximes, moins bien avec d'autres, ou qui s'opposent directement à d'autres encore — lesquels constituent en somme un compromis entre la foi chrétienne et les intérêts et les suggestions de la vie matérielle. Au premier de ces modèles le chrétien donne son hommage ; au deuxième, son obéissance effective. Tous les chrétiens croient que bienheureux sont les pauvres, les humbles et tous ceux que le monde maltraite ; qu'il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une aiguille qu'à un riche d'entrer au royaume des cieus ; qu'ils ne doivent pas juger de peur d'être jugés eux-mêmes ; qu'ils ne doivent pas jurer ; qu'ils doivent aimer leur prochain comme eux-mêmes ; que si quelqu'un prend leur manteau, ils doivent lui donner aussi leur tunique ; qu'ils ne doivent pas penser au lendemain ; que pour être parfaits, ils doivent vendre tout ce qu'ils ont et le donner aux pauvres. Ils ne mentent pas quand ils disent qu'ils croient ces choses-là, ils les croient comme les gens croient ce qu'ils ont toujours entendu louer, mais jamais discuter. Majs, dans le sens de cette croyance vivante qui règle la conduite, ils croient en ces doctrines uniquement dans la mesure où l'on a coutume d'agir d'après elles. Dans leur intégrité, les doctrines servent à accabler les adversaires ; et il est entendu qu'on doit les mettre en avant (si possible) pour justifier tout ce qu'on estime louable. Mais s'il y avait quelqu'un pour leur rappeler que ces maximes exigent une foule de choses qu'ils n'ont jamais l'intention de faire, il n'y gagnerait que d'être classé parmi ces person-

nages impopulaires qui affectent d'être meilleurs que les autres. Les doctrines n'ont aucune prise sur les croyants ordinaires, aucun pouvoir sur leurs esprits. Par habitude, ils en respectent les formules, mais pour eux, les mots sont/dépourvus de sens et ne suscitent aucun sentiment qui force l'esprit à les assimiler et à les rendre/conformes à la formule. Pour savoir quelle conduite adopter, les hommes prennent comme modèle leurs voisins pour apprendre jusqu'où il faut aller dans l'obéissance du Christ.

Nous pouvons être certains qu'il en allait tout autrement chez les premiers chrétiens. Autrement, jamais le christianisme/ne serait passé de l'état de secte obscure d'Hébreux méprisés à la religion officielle de l'Empire romain. Quand leurs ennemis disaient : « Voyez comme ces chrétiens s'aiment les uns les autres » (une remarque que personne ne ferait aujourd'hui), ils avaient assurément un sentiment autrement plus vif qu'aujourd'hui de la signification de leur croyance. Voilà sans doute la raison principale pour laquelle le christianisme fait aussi peu de progrès maintenant et se trouve, après dix-huit siècles, à peu près circonscrit aux Européens et à leurs descendants. Même chez les personnes strictement religieuses, qui prennent leurs doctrines au sérieux et qui y attachent plus de signification qu'on ne le fait en général, il arrive fréquemment que la partie la plus active de leur esprit soit fermée par Calvin ou Knox, ou toute autre personnalité d'un caractère apparenté au leur. Les paroles du Christ coexistent passivement dans

leur esprit, ne produisant guère d'autre effet que l'audition machinale de paroles si aimables et si douces. Nombre de raisons pourraient sans doute expliquer pourquoi les doctrines servant d'attribut distinctif à une secte conservent mieux leur vitalité que les doctrines communes à toutes les sectes reconnues ; l'une d'elle est que ceux qui les enseignent prennent plus de soin à maintenir vive leur signification. Mais la principale raison, c'est que ces doctrines sont davantage mises en question et doivent plus souvent se défendre contre des adversaires déclarés. Dès qu'il n'y a plus d'ennemi en vue, maîtres et disciples s'endorment à leur poste.

La même chose vaut en général pour toutes les doctrines traditionnelles — dans les domaines de la prudence et de la connaissance de la vie, aussi bien que de la morale et de la religion. Toutes les langues et toutes les littératures abondent en observations générales sur la vie et sur la manière de s'y comporter — observations que chacun connaît, répète ou écoute docilement, qu'on reçoit comme des truisimes et dont pourtant on n'apprend en général le vrai sens que lorsque l'expérience souvent pénible les transforme en réalité. Que de fois une personne accablée par un malheur ou une déception ne se rappelle-t-elle pas quelque proverbe ou dicton populaire qu'elle connaît depuis toujours et qui, si elle en avait plus tôt compris la signification, lui aurait épargné cette calamité. En fait, il y a d'autres raisons à cela que l'absence de discussion ; nombreuses sont les vérités dont on ne peut pas comprendre tout le

sens tant qu'on ne les a pas vécues personnellement. Mais on aurait bien mieux compris la signification de ces vérités, et ce qui en aurait été compris aurait fait sur l'esprit une impression bien plus profonde, si l'on avait eu l'habitude d'entendre des gens qui la comprenaient effectivement discuter le pour et le contre. La tendance fatale de l'espèce humaine à laisser de côté une chose dès qu'il n'y a plus de raison d'en douter est la cause de la moitié de ses erreurs. Un auteur contemporain a bien décrit « le profond sommeil d'une opinion arrêtée ».

« Mais quoi ! » demandera-t-on, « l'absence d'humanité est-elle une condition indispensable au vrai savoir ? Est-il nécessaire qu'une partie de l'humanité persiste dans l'erreur pour permettre à l'autre de comprendre la vérité ? Une croyance cesse-t-elle d'être vraie et vivante dès qu'elle est généralement acceptée ? Une proposition n'est-elle jamais complètement comprise et éprouvée si l'on ne conserve quelque doute sur son compte ? La vérité périt-elle aussitôt que l'humanité l'a unanimement acceptée ? N'a-t-on pas pensé jusqu'à présent que le but suprême et le résultat le plus parfait du progrès de l'intelligence étaient d'unir les hommes dans la reconnaissance de toutes les vérités fondamentales ? L'intelligence ne dure-t-elle que tant qu'elle n'a pas atteint son but ? Les fruits de la conquête meurent-ils avec la plénitude, la victoire ? »

Jé n'affirme rien de tel. À mesure que l'humanité progressera, le nombre des doctrines qui ne sont plus objet ni de discussion ni de doute ira croissant ; et le bien-être de l'humanité pourra

presque se mesurer au nombre et à l'importance des vérités arrivées au point de n'être plus contestées. L'abandon progressif des différents points d'une controverse sérieuse est l'un des aléas nécessaires de la consolidation de l'opinion, consolidation aussi salutaire dans le cas d'une opinion juste que dangereuse et nuisible quand les opinions sont erronées. Mais, quoique ce rétrécissement progressif des limites de la diversité d'opinions soit nécessaire dans les deux sens du terme — à la fois inévitable et indispensable —, rien ne nous oblige pour autant à conclure que toutes ses conséquences doivent être bénéfiques. Bien que la perte d'une aide aussi importante que la nécessité d'expliquer ou de défendre une vérité contre des opposants ne puisse se mesurer au bénéfice de sa reconnaissance universelle, elle n'en est pas moins un inconvénient non négligeable. Là où n'existe plus cet avantage, j'avoue que j'aimerais voir les maîtres de l'humanité s'attacher à lui trouver un substitut — un moyen de mettre les difficultés de la question en évidence dans l'esprit de l'élève, tel un fougueux adversaire s'acharnant à le convertir.

Mais au lieu de chercher de tels moyens, ils perdent ceux qu'ils avaient autrefois. La dialectique socratique, si magnifiquement illustrée dans les dialogues de Platon, en était un. Elle était essentiellement une discussion négative des grandes questions de la philosophie et de la vie visant à convaincre avec un art consommé qui conque s'était contenté d'adopter les lieux communs de l'opinion reçue, qu'il ne comprenait pas le sujet — qu'il n'avait attaché aucun sens défini

aux doctrines qu'il professait jusque-là — de sorte qu'en prenant conscience de son ignorance, il fût en mesure de se constituer une croyance stable, reposant sur une perception claire à la fois du sens et de l'évidence des doctrines. Au moyen âge, les disputes scolastiques avaient un but à peu près similaire. Elles servaient à vérifier que l'élève comprenait sa propre opinion et (par une corrélation nécessaire) l'opinion opposée, et qu'il pouvait aussi bien défendre les principes de l'une que réfuter ceux de l'autre. Ces joutes avaient pour tant un défaut irrémédiable : celui de tirer leurs prémisses non de la raison, mais de l'autorité ; c'est pourquoi en tant que discipline de l'esprit, elles étaient en tout point inférieure à la puissante dialectique qui modèle les intelligences des « Socratici viri » ; mais l'esprit moderne doit beaucoup plus à toutes deux qu'il ne veut généralement le reconnaître, et les modes d'éducation actuels n'ont pour ainsi dire rien pour prétendre remplacer l'une ou l'autre. Celui qui tient toute son instruction des professeurs ou des livres n'est nullement contraint d'entendre les deux côtés d'une question, et cela même s'il échappe à la tentation habituelle de se satisfaire de connaître les choses par cœur. C'est pourquoi il est fort rare de bien connaître les deux versants d'un même problème ; c'est ce qu'il y a de plus faible dans ce que l'on dit pour défendre ses opinions qui fait office de réplique à ses adversaires. C'est aujourd'hui la mode de déprécier la logique négative, celle qui révèle les faiblesses théoriques et les erreurs pratiques, sans établir de vérités positives. Il est vrai

qu'une telle critique négative ferait un assez pauvre résultat final ; mais en tant que moyen d'acquérir une connaissance positive ou une conviction digne de ce nom, on ne saurait trop insister sur sa valeur. Et tant que les hommes n'y seront pas de nouveau systématiquement entraînés, il y aura fort peu de grands penseurs, et le niveau moyen d'intelligence dans les domaines de la spéculation autres que les mathématiques et les sciences physiques demeurera très bas. Sur tout autre sujet, aucune opinion ne mérite le nom de connaissance à moins d'avoir suivi, de gré ou de force, la démarche intellectuelle qu'eût exigé de son tenant une controverse active avec des adversaires. On voit donc à quel point il est aussi absurde de renoncer à un avantage indispensable qui s'offre spontanément, alors qu'il est si difficile à créer quand il manque. S'il y a des gens pour contester une opinion reçue ou pour désirer le faire si la loi ou l'opinion publique le leur permet, il faut les en remercier, ouvrir nos esprits à leurs paroles et nous réjouir qu'il y en ait qui fassent pour nous ce que nous devrions prendre d'avance la peine de faire, si tant est que la certitude ou la vitalité de nos convictions nous importe.

Il nous reste encore à parler d'une des principales causes qui rendent la diversité d'opinions avantageuse et qui le demeurera tant que l'humanité n'aura pas atteint un niveau de développement intellectuel dont elle semble aujourd'hui encore à mille lieues. Nous n'avons jusqu'à présent examiné que deux possibilités : la première, que l'opinion reçue peut être fausse, et une autre,

du même coup, vraie ; la deuxième, que si l'opinion reçue est vraie, c'est que la lutte entre celle-ci et l'erreur opposée est essentielle à une perception claire et à un profond sentiment de sa vérité. Mais il arrive plus souvent encore que les doctrines en conflit, au lieu d'être l'une vraie et l'autre fausse, se départagent la vérité ; c'est ainsi que l'opinion non conforme est nécessaire pour fournir le reste de la vérité dont la doctrine reçue n'incarne qu'une partie. Les opinions populaires sur les sujets qui ne sont pas à la portée des sens sont souvent vraies, mais elles ne sont que rarement ou jamais toute la vérité. Elles sont une partie de la vérité, tantôt plus grande, tantôt moindre, mais exagérée, déformée et coupée des vérités qui devraient l'accompagner et la limiter. De l'autre côté, les opinions hérétiques sont généralement de ces vérités exclues, négligées qui, brisant leurs chaînes, cherchent soit à se réconcilier avec la vérité contenue dans l'opinion commune, soit à l'affronter comme ennemie et s'affirment aussi exclusivement comme l'entière vérité. Ce dernier cas a été jusqu'à présent le plus fréquent, car l'esprit humain est plus généralement partial qu'ouvert. De là vient qu'ordinairement, même dans les révolutions de l'opinion, une partie de la vérité sombre tandis qu'une autre monte à la surface. Le progrès lui-même, qui devrait être un gain, se contente le plus souvent de substituer une vérité partielle et incomplète à une autre. L'amélioration consiste surtout en ceci que le nouveau fragment de vérité est plus nécessaire, mieux adapté au besoin du moment que celui qu'il sup-

plante. La partialité des opinions dominantes est telle que même lorsqu'elle se fonde sur la vérité, toute opinion qui renferme une once de la portion de vérité omise par l'opinion commune, devrait être considérée comme précieuse, quelle que soit la somme d'erreur et de confusion mêlée à cette vérité. Aucun juge sensé des affaires humaines ne se sentira forcé de s'indigner parce que ceux qui mettront le doigt sur des vérités que, sans eux, nous eussions contournées, ne négligent à leur tour certaines que nous apercevons. Il pensera plutôt que tant que la vérité populaire sera partielle, il sera encore préférable qu'une vérité impopulaire ait aussi des détenteurs partiels, parce qu'au moins ils sont plus énergiques et plus aptes à forcer une attention rétive à considérer le fragment de sagesse qu'ils exaltent comme la sagesse tout entière.

C'est ainsi qu'au XVIII^e siècle les paradoxes de Rousseau produisirent un choc salutaire lorsqu'ils explosèrent au milieu de cette société de gens instruits et d'incultes sous leur coupe, éperdus d'admiration devant ce qu'on appelle la civilisation, devant les merveilles de la science, de la littérature, de la philosophie modernes, n'exagérant la différence entre les Anciens et les Modernes que pour y voir leur propre supériorité. Rousseau rendit le service de disloquer la masse de l'opinion partielle et de forcer ses éléments à se reconstituer sous une meilleure forme et avec des ingrédients supplémentaires. Non pas que les opinions admises fussent dans l'ensemble plus éloignées de la vérité que celles de Rousseau ; au

contraire, elles en étaient plus proches; elles contenaient davantage de vérité positive et bien moins d'erreur. Néanmoins, il y avait dans la doctrine de Rousseau un grand nombre de ces vérités qui manquaient précisément à l'opinion populaire, et qui depuis se sont mêlées à son flux: aussi continuèrent-elles à subsister. Le mérite supérieur de la vie simple, l'effet débilitant et démoralisant des entraves et des hypocrisies d'une société artificielle, sont des idées qui depuis Rousseau n'ont jamais complètement quitté les esprits cultivés; et elles produiront un jour leur effet, quoique, pour le moment, elles aient encore besoin d'être proclamées haut et fort et d'être traduites; car sur ce sujet, les mots ont à peu près épuisé toutes leurs forces. Parallèlement, il est reconnu en politique qu'un parti d'ordre ou de stabilité et un parti de progrès ou de réforme sont les deux éléments nécessaires d'une vie politique florissante, jusqu'à ce que l'un ou l'autre ait à ce point élargi son horizon intellectuel qu'il devienne à la fois un parti d'ordre et de progrès, connaissant et distinguant ce qu'il est bon de conserver et ce qu'il faut éliminer. Chacune de ces manières de penser tire son utilité des défauts de l'autre; mais c'est dans une large mesure leur opposition mutuelle qui les maintient dans les limites de la raison et du bon sens. Si l'on ne peut exprimer avec une égale liberté, soutenir et défendre avec autant de talent que d'énergie toutes les grandes questions de la vie pratique — qu'elles soient favorables à la démocratie ou à l'aristocratie, à la propriété ou à l'égalité, à la coopération ou à la

compétition, au luxe ou à l'abstinence, à la sociabilité ou à l'individualisme, à la liberté ou à la discipline —, il n'y a aucune raison que les deux éléments obtiennent leur dû: il est inévitable que l'un des plateaux ne monte au détriment de l'autre. Dans les grandes questions pratiques de la vie, la vérité est surtout affaire de conciliation et de combinaison des extrêmes; aussi très peu d'esprits sont-ils assez vastes et impartiaux pour réaliser cet accommodement le plus correctement possible, c'est-à-dire brutalement, par une lutte entre des combattants enrôlés sous des bannières opposées. Pour toutes les grandes questions énumérées ci-dessus, si une opinion a davantage de droit que l'autre à être, non seulement tolérée, mais encore encouragée et soutenue, c'est celle qui, à un moment ou dans un lieu donné, se trouve minoritaire. C'est l'opinion qui, pour l'instant, représente les intérêts négligés, l'aspect du bien-être humain qui court le risque d'obtenir moins que sa part. Je suis conscient qu'il n'y a dans ce pays aucune intolérance en matière de différences d'opinions sur la plupart de ces sujets. Je les ai cités pour montrer, à l'aide d'exemples nombreux et significatifs, l'universalité du fait que, dans l'état actuel de l'esprit humain, seule la diversité donne une chance équitable à toutes les facettes de la vérité. Lorsqu'on trouve des gens qui ne partagent point l'apparente unanimité du monde sur un sujet, il est toujours probable — même si le monde est dans le vrai — que ces dissidents ont quelque chose de personnel à dire qui mérite d'être entendu, et que la vérité perdrait quelque chose à leur silence.

(...)

que l'Église chrétienne, elle, a complètement rejetés dans le système moral qu'elle a érigé sur la base de cet enseignement. Cela étant, je considère comme une grande erreur le fait de vouloir à toute force trouver dans la doctrine chrétienne cette règle complète de conduite que son auteur n'entendait pas détailler tout entière, mais seulement sanctionner et mettre en vigueur. Je crois aussi que cette théorie est en train de causer grand tort dans la pratique, en diminuant beaucoup la valeur de l'éducation et de l'instruction morales que tant de personnes bien intentionnées s'efforcent enfin d'encourager. Je crains fort qu'en essayant de former l'esprit et les sentiments sur un modèle exclusivement religieux, et en évaluant ces normes séculières (comme on les appelle faute d'un meilleur terme) qui coexistaient jusqu'ici avec la morale chrétienne et la complétaient, mêlant leur esprit au sien, il n'en résulte — comme c'est le cas de plus en plus — un type de caractère bas, abject, servile, qui se soumet comme il peut à ce qu'il prend pour la Volonté suprême, mais qui est incapable de s'élever à la conception de la Bonté suprême ou de s'y ouvrir. Je crois que des morales différentes d'une morale exclusivement issue de sources chrétiennes doivent exister parallèlement à elle pour produire la régénération morale de l'humanité; et, selon moi, le système chrétien ne fait pas exception à cette règle selon laquelle, dans un état imparfait de l'esprit humain, les intérêts de la vérité exigent la diversité d'opinions. Il n'est pas dit qu'en cessant d'ignorer les vérités morales qui

ne sont pas contenues dans le christianisme, les hommes doivent se mettre à ignorer aucune de celles qu'il contient. Un tel préjugé, une telle erreur, quand elle se produit, est un mal absolu; mais c'est aussi un mal dont on ne peut espérer être toujours exempts, et qui doit être considéré comme le prix à payer pour un bien inestimable. Il faut s'élever contre la prétention exclusive d'une partie de la vérité d'être la vérité tout entière; et si un mouvement de réaction devait rendre ces rebelles injustes à leur tour, cette partialité serait déplorable au même titre que l'autre, mais devrait pourtant être tolérée. Si les chrétiens voulaient apprendre aux infidèles à être justes envers le christianisme, il leur faudrait être justes eux-mêmes envers leurs croyances. C'est mal servir la vérité que de passer sous silence ce fait — bien connu de tous ceux qui ont la moindre notion d'histoire littéraire — qu'une grande part des enseignements moraux les plus nobles et les plus estimables sont l'œuvre d'hommes qui non seulement ne connaissent pas la foi chrétienne, mais encore la rejettent en toute connaissance de cause.

Je ne prétends pas que l'usage le plus illimité de la liberté d'énoncer toutes les opinions possibles mettrait fin au sectarisme religieux ou philosophique. Toutes les fois que des hommes de faible stature intellectuelle prennent une vérité au sérieux, ils se mettent aussitôt à la proclamer, la transmettre, et même à agir d'après elle, comme s'il n'y avait pas au monde d'autre vérité, ou du moins aucune autre susceptible de la limiter ou de la modifier. Je reconnais que la plus libre discus-

sion ne saurait empêcher le sectarisme en matière d'opinions, et que souvent, au contraire, c'est elle qui l'accroît et l'exaspère; car on repousse la vérité d'autant plus violemment qu'on a manqué à l'apercevoir jusque-là et qu'elle est proclamée par des gens en qui l'on voit des adversaires. Ce n'est pas sur le partisan passionné, mais sur le spectateur calme et désintéressé que cette confrontation d'opinions produit un effet salutaire. Ce n'est pas la lutte violente entre les parties de la vérité qu'il faut redouter, mais la suppression silencieuse d'une partie de la vérité; il y a toujours de l'espoir tant que les hommes sont contraints à écouter les deux côtés; c'est lorsqu'ils ne se préoccupent que d'un seul que leurs erreurs s'enracinent pour devenir des préjugés, et que la vérité, caricaturée, cesse d'avoir les effets de la vérité. Et puisque rien chez un juge n'est plus rare que la faculté de rendre un jugement sensé sur une cause où il n'a entendu plaider qu'un seul avocat, la vérité n'a de chance de se faire jour que dans la mesure où chacune de ses facettes, chacune des opinions incarnant une fraction de vérité, trouve des avocats et les moyens de se faire entendre.

Nous avons maintenant affirmé la nécessité — pour le bien-être intellectuel de l'humanité (dont dépend son bien-être général) — de la liberté de pensée et d'expression à l'aide de quatre raisons distinctes que nous allons récapituler ici.

Premièrement, une opinion qu'on réduirait au silence peut très bien être vraie: le nier, c'est affirmer sa propre infailibilité.

Deuxièmement, même si l'opinion réduite au

silence est fausse, elle peut contenir — ce qui arrive très souvent — une part de vérité; et puisque l'opinion générale ou dominante sur n'importe quel sujet n'est que rarement ou jamais toute la vérité, ce n'est que par la confrontation des opinions adverses qu'on a une chance de découvrir le reste de la vérité.

Troisièmement, si l'opinion reçue est non seulement vraie, mais toute la vérité, on la professera comme une sorte de préjugé, sans comprendre ou sentir ses principes rationnels, si elle ne peut être discutée vigoureusement et loyalement.

Et cela n'est pas tout car, quatrièmement, le sens de la doctrine elle-même sera en danger d'être perdu, affaibli ou privé de son effet vital sur le caractère et la conduite: le dogme deviendra une simple profession formelle, inefficace au bien, mais encombrant le terrain et empêchant la naissance de toute conviction authentique et sincère fondée sur la raison ou l'expérience personnelle.

Avant de clore ce sujet de la liberté d'opinion, il convient de se tourner un instant vers ceux qui disent qu'on peut permettre d'exprimer librement toute opinion, pourvu qu'on le fasse avec mesure, et qu'on ne dépasse pas les bornes de la discussion loyale. On pourrait en dire long sur l'impossibilité de fixer avec certitude ces bornes supposées; car si le critère est le degré d'offense éprouvé par ceux dont les opinions sont attaquées, l'expérience me paraît démontrer que l'offense existe dès que l'attaque est éloquente et puissante: ils accuseront donc de manquer de modération tout adversaire qui les mettra dans l'embarras. Mais bien

que cette considération soit importante sur le plan pratique, elle disparaît devant une objection plus fondamentale. Certes, la manière de défendre une opinion, même vraie, peut être blâmable et encourir une censure sévère et légitime. Mais la plupart des offenses de ce genre sont telles qu'elles sont le plus souvent impossibles à prouver, sauf si le responsable en vient à l'avouer accidentellement. La plus grave de ces offenses est le sophisme, la suppression de certains faits ou arguments, la déformation des éléments du cas en question ou la dénaturation de l'opinion adverse. Pourtant tout cela est fait continuellement — même à outrance — en toute bonne foi par des personnes qui ne méritent par ailleurs pas d'être considérées comme ignorantes ou incompétentes, au point qu'on trouve rarement les raisons adéquates d'accuser un exposé fallacieux d'immoralité ; la loi elle-même peut encore moins prétendre à interférer dans ce genre d'inconduite controuersée. Quant à ce que l'on entend communément par le manque de retenue en discussion, à savoir les invectives, les sarcasmes, les attaques personnelles, etc., la dénonciation de ces armes mériterait plus de sympathie si l'on proposait un jour de les interdire également des deux côtés ; mais ce qu'on souhaite, c'est uniquement en restreindre l'emploi au profit de l'opinion dominante. Qu'un homme les emploie contre les opinions minoritaires, et il est sûr non seulement de n'être pas blâmé, mais d'être loué pour son zèle honnête et sa juste indignation. Cependant, le tort que peuvent causer ces procédés n'est jamais si grand que lors-

qu'on les emploie contre les plus faibles, et les avantages déloyaux qu'une opinion peut tirer de ce type d'argumentation échoient presque exclusivement aux opinions reçues. La pire offense de cette espèce qu'on puisse commettre dans une polémique est de stigmatiser comme des hommes dangereux et immoraux les partisans de l'opinion adverse. Ceux qui professent des opinions impopulaires sont particulièrement exposés à de telles calomnies, et cela parce qu'ils sont en général peu nombreux et sans influence, et que personne ne s'intéresse à leur voir rendre justice. Mais étant donné la situation, cette arme est refusée à ceux qui attaquent l'opinion dominante ; ils courraient un danger personnel à s'en servir, et s'ils s'exposeraient malgré tout, ils ne réussiraient qu'à exposer par contrecoup leur propre cause. En général, les opinions contraires à celles communément reçues ne parviennent à se faire entendre qu'en modérant scrupuleusement leur langage et en mettant le plus grand soin à éviter toute offense inutile : elles ne sauraient dévier d'un pouce de cette ligne de conduite sans perdre de terrain. En revanche, de la part de l'opinion dominante, les injures les plus outrées finissent toujours par dissuader les gens de professer une opinion contraire, voire même d'écouter ceux qui la professent. C'est pourquoi dans l'intérêt de la vérité et de la justice, il est bien plus important de réfréner l'usage du langage injurieux dans ce cas précis que dans le premier ; et par exemple, s'il fallait choisir, il serait bien plus nécessaire de décourager les attaques injurieuses contre l'incroyance que contre la

religion. Il est évident toutefois que ni la loi ni l'autorité n'ont à se mêler de réprimer l'une ou l'autre, et que le jugement de l'opinion devrait être déterminé, dans chaque occasion, par les circonstances du cas particulier. D'un côté ou de l'autre, on doit condamner tout homme dans la plaidoirie duquel percerait la mauvaise foi, la malveillance, la bigoterie ou encore l'intolérance, mais cela sans inférer ses vices du parti qu'il prend, même s'il s'agit du parti adverse. Il faut rendre à chacun l'honneur qu'il mérite, quelle que soit son opinion, s'il possède assez de calme et d'honnêteté pour voir et exposer — sans rien exagérer pour les discrediter, sans rien dissimuler de ce qui peut leur être favorable — ce que sont ses adversaires et leurs opinions. Telle est la vraie moralité de la discussion publique ; et, si elle est souvent violée, je suis heureux de penser qu'il y a de nombreux polémistes qui en étudient de très près les raisons, et un plus grand nombre encore qui s'efforce de la respecter.

droits ; deuxièmement, à assumer sa propre part (à fixer selon un principe équitable) de travail et de sacrifices nécessaires pour défendre la société ou ses membres contre les préjudices et les vexations. Mais ce n'est pas là tout ce que la société peut faire. Les actes d'un individu peuvent être nuisibles aux autres, ou ne pas suffisamment prendre en compte leur bien-être, sans pour autant violer aucun de leurs droits constitués. Le coupable peut alors être justement puni par l'opinion, mais non par la loi. Dès que la conduite d'une personne devient préjudiciable aux intérêts d'autrui, la société a le droit de la juger, et la question de savoir si cette intervention favorisera ou non le bien-être général est alors ouverte à la discussion. Mais cette question n'a pas lieu d'être tant que la conduite de quelqu'un n'affecte que ses propres intérêts, ou tant qu'elle n'affecte les autres que s'ils le veulent bien, si tant est que les personnes concernées sont adultes et en possession de toutes leurs facultés. Dans tous les cas, on devrait avoir liberté complète — légale et sociale — d'entreprendre n'importe quelle action et d'en supporter les conséquences.

Ce serait grandement se méprendre sur cette doctrine que d'y voir une défense de l'indifférence égoïste, selon laquelle un homme ne s'intéresserait nullement à la conduite des autres, et qu'il ne devrait s'inquiéter de leur « bien-agir » et de leur bien-être que lorsque que son propre intérêt est en jeu. Il ne faut pas moins, mais bien davantage d'efforts désintéressés pour promouvoir le bien d'autrui. Mais la bienveillance désintéressée peut

CHAPITRE IV

Des limites de l'autorité de la société sur l'individu

Quelle est donc la juste limite de la souveraineté de l'individu sur lui-même ? Où commence l'autorité de la société ? Quelle part de la vie humaine revient-elle à l'individualité, quelle part, à la société ?

Chacune des deux recevra ce qui lui revient si chacune se préoccupe de ce qui la concerne plus particulièrement. À l'individualité devrait appartenir cette partie de la vie qui intéresse d'abord d'individu ; à la société, celle qui intéresse d'abord la société.

Bien que la société ne soit pas fondée sur un contrat, et bien qu'il ne serve à rien de l'inventer pour en déduire les obligations sociales, tous ceux qui reçoivent protection de la société lui sont néanmoins redevables de ce bienfait. Le fait seul de vivre en société impose à chacun une certaine ligne de conduite envers autrui. Cette conduite consiste premièrement, à ne pas nuire aux intérêts d'autrui, ou plutôt à certains de ces intérêts qui, soit par disposition expresse légale, soit par accord tacite, doivent être considérés comme des

trouver d'autres instruments de persuasion que le fouet et la cravache, au propre comme au figuré. Je suis le dernier à sous-estimer les vertus privées ; mais elles ne viennent qu'après les vertus sociales. C'est le rôle de l'éducation que de les cultiver également toutes deux. Mais l'éducation elle-même agit par la conviction et la persuasion, aussi bien que par la contrainte, et ce n'est que par le premier moyen qu'une fois l'éducation achevée, les vertus privées devraient être inculquées. Les hommes doivent s'aider les uns les autres à distinguer le meilleur du pire, et s'encourager à préférer l'un et à éviter l'autre. Ils ne devraient avoir de cesse que de se stimuler mutuellement à exercer leurs plus nobles facultés et à orienter davantage leurs sentiments et leurs desseins vers la sagesse, et non la folie, vers des objets de contemplation édifiants, et non dégradants. Mais l'ersonne n'est autorisée à dire à un homme d'âge mûr que, dans son intérêt, il ne doit pas faire de sa vie ce qu'il a choisi d'en faire. Il est celui que son bien-être préoccupe le plus : l'intérêt que peut y prendre un étranger est insignifiant — à moins d'un vif attachement personnel — comparé au sien même. L'intérêt que la société lui porte individuellement (sauf dans sa conduite envers les autres) est partiel et proprement indirect ; tandis qu'en matière de sentiments et de situation, l'homme et la femme les plus ordinaires savent infiniment mieux à quoi s'en tenir que n'importe qui d'autre. L'intervention de la société pour diriger le jugement et les desseins d'un homme dans ce qui ne regarde que lui, se fonde toujours

sur des présomptions générales ; or, celles-ci peuvent être complètement erronnées ; et si elles étaient justes, elles risqueraient encore d'être fort mal appliquées par des personnes peu familières des circonstances particulières, des observateurs extérieurs par exemple. C'est pourquoi cette partie des affaires humaines est le champ d'action privilégié de l'individualité. Pour ce qui est de la conduite des hommes les uns envers les autres, l'observance des règles générales est nécessaire, afin que chacun puisse savoir à quoi s'attendre ; mais dans les affaires personnelles, la spontanéité individuelle a le droit de s'exercer librement. On peut offrir à quelqu'un, voire le forcer à entendre, des conseils pour l'aider à juger, des exhortations pour raffermir sa volonté ; mais il demeure le juge suprême. Il peut se tromper en dépit des conseils et des avertissements ; mais c'est là un moindre mal que de laisser les autres le contraindre à faire ce qu'ils estiment être son bien.

Je ne veux pas dire que les sentiments qu'on éprouve pour quelqu'un ne doivent nullement être affectés par ses qualités ou ses défauts individuels ; cela n'est ni possible ni souhaitable. S'il possède au plus haut point les qualités qui le mènent à son élévation, il est par là même digne d'admiration. Si en revanche, ces qualités lui font manifestement défaut, on éprouvera pour lui un sentiment contraire à l'admiration. Il y a un degré de bêtise et un degré de ce qu'on pourrait nommer (bien que le terme soit contestable) médiocrité ou dépravation du goût qui, s'il ne mérite pas qu'on maltraite celui qui en est affligé, en fait nécessai-

rement et naturellement un objet de répulsion, voire dans les cas extrêmes, de mépris. Il serait impossible à quiconque possède pleinement les qualités opposées de ne pas éprouver ces sentiments. Sans nuire à personne, un homme peut faire en sorte de nous forcer à le tenir pour sot ou pour une nature inférieure ; et comme cette façon de le juger ne lui plairait pas, c'est lui rendre service que de l'en avertir d'avance, ainsi que des autres conséquences désagréables auxquelles il s'expose. Il vaudrait mieux en vérité que la politique actuelle permît de rendre plus souvent ce service, et qu'une personne pût dire franchement à son voisin qu'il est en faute sans passer pour grossière ou prétentieuse. Nous avons également le droit d'agir de différentes façons, en fonction de notre opinion défavorable sur quelqu'un, et cela sans la moindre atteinte à son individualité, mais simplement dans l'exercice de la nôtre. Rien ne nous oblige, par exemple, à rechercher la compagnie d'une personne ; nous sommes en droit de l'éviter (quoique sans ostentation), car nous sommes en droit de choisir la compagnie qui nous convient le mieux. Nous avons également le droit, et parfois le devoir, de mettre les autres en garde contre quelqu'un, si nous jugeons son exemple ou sa conversation nuisible à ceux qu'il fréquente. Nous pouvons lui préférer d'autres personnes quand il s'agit de rendre des services non obligatoires, excepté lorsqu'ils visent à son amélioration. C'est ainsi que quelqu'un peut recevoir de très sévères punitions de la part d'autrui pour des fautes qui, directement, le concernent seul ; mais

il ne subit ces sanctions que dans la mesure où elles sont les conséquences naturelles, et pour ainsi dire spontanées, de ses défauts eux-mêmes ; on ne les lui inflige pas intentionnellement, dans le but de le punir. Une personne qui montre de la précipitation, de l'obstination, de la vanité, qui ne peut vivre dans des conditions modestes, renoncer aux divertissements nocifs, et qui recherche les plaisirs primaires, sacrifiant ainsi le sentiment et l'intelligence — une telle personne doit s'attendre à baisser dans l'opinion des autres et à mériter moins d'estime de leur part. Mais elle n'a aucun droit de s'en plaindre, à moins d'avoir gagné leurs faveurs par des relations sociales particulièrement excellentes qui lui aient acquis un droit à la reconnaissance à l'épreuve de ses démerites personnels.

Ce que je soutiens, c'est que les inconvénients strictement liés au jugement défavorable d'autrui sont les seuls auxquels une personne devrait jamais être soumise pour les aspects de sa conduite et de son caractère qui ne concernent que son propre bien, sans qu'ils affectent par ailleurs les intérêts de ceux avec qui elle est liée. En revanche, les actes nuisibles aux autres requièrent un traitement totalement différent. Empiéter sur leurs droits, leur infliger une perte ou un préjudice que ne justifient pas ses propres droits, user de fausseté ou de duplicité à leur égard, profiter à leurs dépens d'avantages déloyaux ou simplement peu généreux, voire même s'abstenir par égoïsme de les préserver de quelque tort, c'est encourir à juste titre la réprobation morale et,

dans les cas graves, les sanctions ou punitions morales. Mais ce ne sont pas seulement ces actes, mais les dispositions qui y conduisent, qui sont proprement immoraux et dignes d'une réprobation pouvant aller jusqu'à l'horreur. La disposition à la cruauté, la méchanceté, l'envie — passion antisociale et odieuse entre toutes —, la dissimulation et l'hypocrisie, l'irascibilité gratuite, le ressentiment disproportionné, l'amour de la domination, le désir d'accaparer plus que sa part d'avantages (la *pleonexia* des Grecs), l'orgueil qui se nourrit de l'abaissement des autres, l'égoïsme qui favorise sa personne et ses intérêts avant tout et tranche toute question douteuse en sa faveur — autant de vices moraux qui témoignent d'une moralité défailante et odieuse, à la différence des défauts personnels mentionnés précédemment, qui ne sont pas à proprement parler de l'immoralité ou de la méchanceté, quel qu'en soit l'excès. Ces vices peuvent être une marque de bêtise, de manque de dignité personnelle et de respect de soi, mais ils ne deviennent des sujets de réprobation morale que lorsqu'ils entraînent le mépris des devoirs envers les autres, pour le bien desquels l'individu se doit de veiller sur lui-même. Ce qu'on appelle devoirs envers soi-même ne constituent pas une obligation sociale, à moins que les circonstances n'en fassent simultanément des devoirs envers autrui. Le terme *devoir envers soi-même*, lorsqu'il va au-delà de la prudence, signifie respect de soi ou développement personnel ; or, de ces qualités nul n'est responsable devant ses semblables, puisqu'on ne saurait être

rendu responsable du bien qu'on fait à l'humanité.

La distinction entre le discrédit justifié que s'attire une personne par son manque de prudence ou de dignité personnelle, et la réprobation qui lui revient pour atteinte au droit d'autrui, n'est pas une distinction purement nominale. Il y a une grande différence tant dans nos sentiments que dans notre conduite envers une personne, selon qu'elle nous déplaît dans les choses où nous estimons être en droit de la contrôler, ou dans celles où nous savons ne pas avoir ce droit. Nous pouvons exprimer notre aversion et nous tenir à distance d'une personne ou d'une chose qui nous déplaît ; mais que cela ne nous incite pas à lui rendre la vie difficile. Il faut penser qu'elle porte déjà ou portera l'entière responsabilité de son erreur. Si elle gâche sa vie en la dirigeant mal, ce n'est pas une raison de désirer la lui gâcher davantage : au lieu de vouloir la punir, il faut plutôt s'efforcer d'alléger sa punition en lui montrant comment éviter ou guérir les maux auxquels sa conduite l'expose. Cette personne sera pour nous un objet de pitié, voire d'aversion, mais non de courroux ou de ressentiment ; nous ne devons pas la traiter en ennemi de la société : le pire que nous puissions nous estimer en droit de faire, c'est de l'abandonner à elle-même si nous ne voulons pas intervenir avec bienveillance en montrant de l'intérêt pour sa personne. Il en va tout autrement si cette personne a enfreint les règles nécessaires à la protection de ses semblables, individuellement ou collectivement. Car dans ce cas, les consé-

quences funestes de ses actes ne retombent pas sur elle, mais sur d'autres ; et la société, en tant que protectrice de tous ses membres, doit user de représailles contre elle, lui infliger un châtement suffisamment sévère, dans l'intention expresse de punir. Dans le premier cas, le coupable comparait devant nous et nous sommes appelés non seulement à délibérer sur son cas, mais encore à exécuter d'une façon ou d'une autre notre propre sentence. Dans l'autre cas, il ne nous appartient pas de lui infliger des souffrances, sauf si elles proviennent incidemment du fait que nous usons, dans la direction de nos propres affaires, de la même liberté que nous lui reconnaissons dans les siennes.

Beaucoup refuseront d'admettre la distinction établie ici entre la partie de la vie qui ne concerne que l'individu et celle qui concerne les autres. Comment, demandera-t-on, une partie quelconque de la conduite d'un membre de la société peut-elle rester indifférente aux autres ? Personne n'est entièrement isolé : il est impossible à un homme de se nuire considérablement et durablement sans que le dommage ne se répercute au moins sur ses proches, et souvent un cercle bien plus large. S'il compromet sa fortune, il nuit à ceux qui directement ou indirectement en tiraient leurs moyens d'existence, et d'ordinaire, il diminue plus ou moins les ressources générales de la communauté. S'il détériore ses facultés physiques ou morales, il fait non seulement du tort à tous ceux dont le bonheur dépendait de lui, mais il se rend incapable de rendre les services qu'il doit généra-

lement à ses semblables ; il tombe peut-être à la charge de leur affection et de leur bienveillance ; et si une telle conduite était très fréquente, il n'y aurait guère de faute plus susceptible de porter atteinte au bien général. Enfin, dira-t-on encore, si une personne ne nuit pas directement aux autres par ses vices ou ses folies, elle n'en est pas moins pernicieuse par son exemple, et il faudrait la forcer à se contrôler par égard pour ceux que la vue ou la connaissance de sa conduite pourrait corrompre ou égarer.

Et même, ajoutera-t-on, si les conséquences de l'inconduite pouvaient se limiter à l'individu vicieux et irrfléchi, la société doit-elle pour autant abandonner des gens manifestement incapables de se conduire ? Si l'on reconnaît que les enfants et les mineurs doivent être protégés contre eux-mêmes, la société n'en doit-elle pas autant aux adultes aussi-peu capables de se gouverner seuls ? Si le jeu, la boisson, l'incontinence, l'oisiveté ou la saleté sont un obstacle au bonheur et au progrès au même titre que la plupart des actes interdits par la loi, pourquoi, demandera-t-on, la loi ne s'efforcera-t-elle, dans la mesure où cela est praticable et opportun socialement, de réprimer également ces abus ? Et pour remédier aux imperfections inévitables de la loi, l'opinion ne devrait-elle pas au moins organiser une police puissante contre ces vices, et infliger à ceux connus pour les pratiquer toute la rigueur des pénalités sociales ? Il n'est pas question ici, dira-t-on, de restreindre l'individualité ni d'empêcher quiconque de tenter des expériences de vie nou-

velles et originales. Tout ce qu'on cherche à éviter, ce sont les expériences tentées et condamnées depuis le début des temps jusqu'à nos jours — les choses qui, avec l'expérience, ne se sont avérées ni utiles ni convenables pour l'individualité de personne. Il faut une somme considérable de temps et d'expérience pour qu'une vérité dictée par la morale ou la prudence soit tenue pour établie ; et l'on souhaite simplement éviter que les générations ne se précipitent les unes après les autres dans ces mêmes abîmes qui ont été fatals à leurs prédécesseurs.

J'admets parfaitement que le tort qu'une personne se fait, puisse sérieusement affecter les sentiments et les intérêts de ses proches et, à un degré moindre, la société tout entière. Quand, par une telle conduite, un homme est amené à violer une obligation distincte et assignable envers une ou plusieurs personnes, le cas cesse d'être privé et tombe sous le coup de la désapprobation morale au sens propre du terme. Si, par exemple, de par son intempérance ou son extravagance, un homme se trouve incapable de payer ses dettes, ou si, s'étant chargé de la responsabilité morale d'une famille, les mêmes raisons le rendent incapable de la nourrir et de l'élever, il mérite la réprobation et peut être justement puni, non pas pour son extravagance, mais simplement pour avoir manqué à son devoir envers sa famille ou ses créanciers. Même si les ressources qui leur étaient destinées avaient été détournées en vue du placement le plus prudent, la culpabilité morale aurait été la même. George Barnwell assassina son oncle afin

d'obtenir de l'argent pour sa maîtresse, mais s'il l'avait fait pour s'établir dans le commerce, on l'aurait pendu également. Mais dans le cas fréquent où un homme cause le malheur de sa famille en s'adonnant à de mauvaises habitudes, on peut à juste titre lui reprocher sa cruauté ou son ingratitude ; mais le reproche serait le même s'il cultivait des habitudes non point vicieuses en elles-mêmes, mais pénibles pour ceux avec lesquels il passe sa vie ou qui, par des liens personnels, dépendent de lui pour leur bien-être. Qui-conque n'accorde pas la considération généralement due aux intérêts et aux sentiments d'autrui, sans y être contraint par un devoir plus impérieux, ou sans pouvoir le justifier par quelque inclination permise, mérite la réprobation morale pour ce manquement, mais non pour la cause de celui-ci, ni pour les erreurs purement privées dont cette faute peut être la conséquence éloignée. De même, si une personne, par une conduite purement égoïste, se rend incapable d'accomplir un devoir précis envers le public, elle est coupable d'un crime contre la société. Personne ne devrait être puni uniquement pour ivresse ; mais un soldat ou un policier doivent être punis s'ils sont ivres dans l'exercice de leurs fonctions. Bref, partout où il y a un dommage défini, ou un risque défini de dommage, soit pour un individu, soit pour la société, le cas sort du domaine de la liberté pour tomber sous le coup de la morale ou de la loi.

Mais quant au préjudice purement contingent ou, pour ainsi dire, constructif qu'une personne cause à la société par une conduite qui ne viole

aucun devoir spécifique envers le public, ni n'occasionne de dommage perceptible à nul autre qu'elle-même, l'inconvénient est alors de ceux que la société peut supporter, pour l'amour de ce bien supérieur qu'est la liberté humaine. S'il fallait punir les adultes parce qu'ils ne prennent pas soin d'eux-mêmes, je voudrais que ce fût pour leur bien, et non pas sous prétexte de compromettre leur capacité de rendre à la société des services que celle-ci ne prétend par ailleurs pas avoir le droit de leur imposer. Mais je ne saurais débattre cette question comme si la société n'avait pas d'autres moyens de ramener ses membres les plus faibles à un niveau ordinaire de conduite raisonnable, que d'attendre qu'ils fassent une bêtise pour les punir, légalement ou moralement. La société a eu tout pouvoir sur eux pendant la première partie de leur existence ; elle a eu toute la période de l'enfance et de la minorité pour essayer de les rendre capables de se conduire raisonnablement dans la vie. La génération présente est maîtresse à la fois de l'éducation et du sort de la génération à venir. Il est vrai qu'elle ne peut la rendre parfaitement sage et bonne, parce qu'elle manque elle-même si lamentablement de sagesse et de bonté ; et ses plus grands efforts ne sont pas tous jours, dans les cas individuels, les mieux récompensés ; mais dans l'ensemble, elle est parfaitement capable de rendre la génération montante aussi bonne, voire meilleure, qu'elle-même. Si la société laisse un grand nombre de ses membres dans un état d'enfance prolongée, sourds à l'influence de la considération rationnelle des

motifs généraux. c'est la société seule qui est à blâmer pour les conséquences. Forte non seulement de tous les pouvoirs de l'éducation, mais de l'ascendant constant de l'opinion reçue sur les esprits les moins autonomes en matière de jugement, aidée de surcroît par les sanctions naturelles qui tombent inévitablement sur ceux qui s'exposent au dégoût et au mépris de leur entourage — que la société n'aïlle pas réclamer en outre le pouvoir de légiférer et de punir dans le domaine des intérêts personnels des individus, dans lequel, selon tous les principes de justice et de politique, la décision devrait appartenir à ceux qui doivent en supporter les conséquences. Il n'y a rien qui tende davantage à discréditer ou à annuler les bons moyens d'influencer la conduite humaine que d'avoir recours aux pires. Si, parmi ceux qu'on essaie de contraindre à la prudence ou à la tempérance, certains ont l'étoffe d'un caractère vigoureux et indépendant, ils se révolteront inmanquablement contre le joug. Aucun homme de cette trempe n'admettra jamais que les autres aient le droit de le contrôler dans ses affaires privées, comme ils ont le droit de l'empêcher de nuire aux leurs. Et on en vient vite à considérer comme une marque de caractère et de courage le fait de tenir tête à une autorité à ce point usurpée, et de faire ostensiblement exactement le contraire de ce qu'elle prescrit. C'est ainsi qu'on vit, au temps de Charles II, la mode de l'indécence succéder à l'intolérance morale née du fanatisme puritain. Quant à ce qu'on dit de la nécessité de protéger la société contre le mauvais exemple que sont les

hommes vicieux et intempérants, il est vrai que le mauvais exemple — surtout le fait de nuire aux autres impunément — peut avoir un effet pernicieux. Mais nous parlons maintenant de la conduite qui, sans nuire à autrui, est censée faire grand tort à l'agent lui-même ; et dans ce cas, comment ne pas trouver l'exemple plus salutaire que nuisible, puisqu'en montrant l'inconduite au grand jour, il montre aussi les conséquences pénibles ou dégradantes qui résultent généralement d'une conduite justement censurée.

Mais l'argument le plus fort contre l'intervention du public dans la conduite purement personnelle, c'est que lorsqu'il intervient, il y a fort à parier que ce soit à tort et à travers. Dans les questions de morale sociale, de devoir envers autrui, l'opinion du public — c'est-à-dire d'une majorité dominante — peut être aussi souvent fautive que vraie ; car en effet, dans de telles questions, on ne demande aux gens que de juger de leurs propres intérêts, et de la façon dont certaines conduites les affecteraient si elles étaient autorisées. Mais l'opinion d'une telle majorité, imposée comme loi à une telle minorité, aura autant de chance d'être fautive que vraie ; car, ici, l'opinion publique signifie tout au plus l'opinion de certaines gens sur ce qui est bon ou mauvais pour d'autres, et très souvent elle ne signifie même pas cela, puisque le public passe en toute indifférence au-dessus du plaisir ou du bien-être de ceux dont il censure la conduite pour ne tenir compte que de sa propre inclination. Beaucoup de gens considèrent comme un préjudice per-

sonnel les conduites qu'ils n'aiment pas, et les ressentent comme un outrage à leurs sentiments : comme ce bigot qui, accusé de mépriser les sentiments religieux des autres, répliqua que c'était eux qui méprisaient les siens en persistant dans leur culte ou leur croyance abominable. Mais il n'y a aucune commune mesure entre le sentiment d'un homme envers sa propre opinion et celui d'un autre qui s'offense de ce qu'on la détienne, pas plus qu'entre le désir qu'éprouve un voleur de prendre une bourse et celui qu'éprouve son propriétaire légitime de la garder. Et le goût d'une personne est son affaire, au même titre que son opinion ou sa bourse. On peut aisément imaginer un public idéal qui n'entrave pas la liberté de choix des individus dans les questions incertaines, et qui leur demanderait simplement de renoncer aux modes de conduite que l'expérience universelle a condamnés. Mais a-t-on jamais vu un public imposer de telles limites à sa censure ? Depuis quand le public se soucie-t-il de l'expérience universelle ? Lorsqu'il se mêle de la conduite personnelle, il pense rarement à autre chose qu'à l'énormité que représente pour lui le fait d'agir et de sentir différemment de lui. Et ce critère de jugement, à peine déguisé, est présenté à l'humanité comme le précepte de religion et de philosophie par les neuf dixièmes des moralistes et des auteurs spéculatifs. Ils nous enseignent que les choses sont justes parce qu'elles sont justes : parce que nous sentons qu'elles le sont. Ils nous disent de chercher dans notre esprit ou notre cœur les lois de conduite obligatoires pour nous-

mêmes et pour les autres. Et que peut faire le pauvre public, si ce n'est d'appliquer ces instructions et, en cas de relative unanimité, d'imposer ses sentiments personnels de bien et de mal au monde entier ?

Le mal mentionné ici n'est pas de ceux qui n'existent qu'en théorie ; et on s'attendra peut-être à ce que je cite les cas particuliers où le public de cette époque et de ce pays investit à tort ses préférences du titre de lois morales. Je n'écris pas un essai sur les aberrations du sentiment moral actuel. C'est un sujet trop grave pour être discuté entre parenthèse et sous forme d'illustration. Toutefois, des exemples sont nécessaires pour montrer que le principe que je défends a une grande importance pratique et que je ne m'efforce pas d'élever une barrière contre des maux imaginaires. Il y a d'abondants exemples qui montrent que cette volonté d'étendre les limites de ce qu'on peut appeler la police morale jusqu'à ce qu'elle empiète sur la liberté la plus incontestablement légitime de l'individu, est de tous les penchants humains l'un des plus universels.

synthèse qui vise avant tout à mettre en exergue ses aspects de *ius publicum*, ou, pour employer la terminologie actuelle, de droit constitutionnel.

Les développements qui suivent visent donc à fournir au lecteur juriste intéressé, non spécialement versé dans l'étude des sciences historiques, un aperçu, à dessein limité, des institutions de la Principauté de Liège — principe d'un Etat qui est issu de l'Eglise impériale — et de décrire de la sorte la structure d'un Etat qui fit non seulement preuve d'une grande longévité mais qui fut aussi, comme nous le verrons ci-après, porteur de techniques juridiques dont certaines étaient, pour l'esprit de l'époque, assez avant-gardistes.

2. Si l'on veut schématiquement donner une « date de naissance » à la Principauté de Liège — qui porte également le nom de « Pays de Liège » — un événement s'impose assez naturellement. C'est la donation, faite le 7 juillet 985 par l'Empereur Otton III, du comté de Huy à l'évêque de Liège, Notger(1).

3. Pour ce qui est d'autre part, de sa date de disparition, elle peut être fixée *de jure* au 1^{er} octobre 1795, moment auquel le territoire liégeois est annexé à la France(2). Dans les faits cependant, le Pays de Liège avait déjà cessé d'exister un an plus tôt, au moment de la fuite du dernier Prince-Evêque, François-Antoine de Méan, du trône de Saint-Lambert le 19 juillet 1794, et de l'arrivée des troupes françaises dans la Cité ardente quelques jours plus tard, le 27 juillet.

4. Dès lors que les institutions de la Principauté ont, au cours de leurs huit siècles d'existence, connu de nombreuses évolutions, il est important de fixer notre exposé *ratione temporis*. Dans le cadre des présents développements, nous entendons donc par « Principauté de Liège », l'Etat liégeois tel qu'il se présentait au cours de la première moitié du XVIII^e siècle. En effet, à partir de cette époque, les institutions principautaires ne connaissent plus de progrès significatifs et l'Etat a, en termes de superficie, atteint sa plus large étendue(3). Aussi, en ce début de XVIII^e siècle, les institutions

(1) Lors de cette donation, NOTGER reçoit également un « privilège d'immunité générale, qui fait de l'évêque, sous l'autorité directe du roi, le seul et unique maître de ses terres et de ses possessions ». En conséquence, NOTGER devient le premier Evêque et Prince de Liège. Voy. J. KUPPER, « La geste des pontifes de l'Eglise de Tongres, Mastricht ou Liège », in J. KUPPER, F. PRIENNE et P. GHORICQ (dir.), Liège — *Autour de l'an mil, la naissance d'une Principauté (X-XII siècles)*, Liège, Ed. du Perron, 2000, p. 17.

(2) Décret du 9 vendémiaire An IV (1^{er} octobre 1795) « sur la réunion de la Belgique et du pays de Liège à la France », *Passimoniae*, 1^{re} série, tome 7, p. 78. En 1815, la Principauté est ensuite rattachée au Royaume des Pays-Bas jusqu'à la Révolution belge en 1830, à laquelle de nombreuses figures liégeoises ont d'ailleurs participé activement. Parmi celles-ci, on peut citer notamment le premier chef d'Etat du nouveau pays, Erasme-Louis Surlot de Chokter, mais aussi Joseph Lebeau, Etienne de Gerbache, Barthélémy de Thieux, Etienne de Sauvage et bien sûr Charles Rogier (voy. J. LEJEUNE, *La Principauté de Liège*, 3^e éd., Liège, Eugène Wahlen, 1980, p. 207).

(3) Ceci sous la réserve du Duché de Bouillon, qui a, pendant plusieurs siècles, fait partie du territoire de la Principauté mais qui est, par la suite, redevenu une entité distincte, de sorte qu'il ne faisait plus, au XVIII^e siècle, partie de la Principauté.

LE DROIT CONSTITUTIONNEL DE LA PRINCIPAUTÉ DE LIÈGE AU XVIII^e SIÈCLE

PAR

CHRISTIAN BEHRENDT

ET

SOFIA VANDENBOSCH (*)

« Nous sommes Liégeois, souvenirs-nous de nos aïeux »

Jean RAUDEM (1787-1875)

INTRODUCTION

1. Le juriste de nos jours est pressé et manque de temps. Doté d'une curiosité naturelle, il s'intéresse à plein de choses, mais les contraintes de son agenda quotidien ne lui laissent pas nécessairement le loisir d'approfondir un certain nombre de thèmes qu'il aimerait pourtant, pour le plaisir intellectuel de mieux les connaître, étudier plus en détail.

La Principauté de Liège, et l'état de son droit constitutionnel au XVIII^e siècle, est peut-être l'un de ces thèmes : c'est l'étude d'un droit qui a trouvé à s'appliquer dans une partie non négligeable de la Belgique actuelle. Aussi, s'il existe de nombreux ouvrages de qualité qui sont consacrés à la Principauté, bien peu de juristes trouvent l'occasion de les lire dans leur intégralité et d'acquiescer de la sorte une connaissance plus approfondie des structures de cet Etat disparu il y a plus de deux siècles. Il nous a donc semblé opportun de rédiger un bref exposé de synthèse sur la Principauté,

(*) Christian BEHRENDT est professeur de droit constitutionnel à l'Université de Liège et au Collège de Défense de l'Ecole Royale Militaire, et assesseur au Conseil d'Etat. Sofia VANDENBOSCH est assistante au Service de droit public et de droit constitutionnel de l'Université de Liège. — Les auteurs tiennent à mettre en avant l'indispensable concours, de grande qualité, que leur a fourni M. Bruno DEMOULIN, professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, et qui y est titulaire, notamment, des enseignements d'*Histoire de la Principauté de Liège, d'Histoire de la Wallonie : Temps modernes, et des Relations internationales aux Temps modernes (XVI-XVIII siècles)*. Le Professeur DEMOULIN a bien voulu relire différentes versions du manuscrit et leur a, de la sorte, fourni une aide décisive. Les auteurs le prient de trouver ici l'expression de leur gratitude et lui présentent leurs vifs remerciements pour cette belle collaboration interdisciplinaire. Il va par ailleurs de soi que les imperfections qui subsisteraient dans le présent exposé sont imputables aux seuls auteurs.

liégeois, bien que déjà fragilisées, ne sont pas encore ébranlées au point de ne plus fonctionner régulièrement, ce qui ne tardera pas à arriver vers la fin du siècle ; en effet, quelques décennies plus tard au XVIII^e siècle, la paralysie s'installera et conduira à la Révolution liégeoise de 1789(4) et ensuite à la disparition pure et simple de l'Etat.

5. Dans un premier chapitre, nous situons la Principauté dans son contexte politique et social, celui de l'Ancien Régime. Le second chapitre sera consacré au pouvoir édictal. Notre attention se portera ensuite, dans un troisième chapitre, sur les institutions juridictionnelles de la Principauté. Enfin, deux prérogatives souveraines d'envergure, le pouvoir fiscal et les relations internationales, seront respectivement abordées dans les deux derniers chapitres.

CHAPITRE I^{er}. L'ANCIEN RÉGIME

6. Au XVII^e siècle, le territoire qui correspond à l'actuel Royaume de Belgique ne forme pas une entité unique mais relève de quatre Etats distincts : les Pays-Bas autrichiens, la Principauté de Liège, qui morcelle les Pays-Bas autrichiens de la Campine jusqu'à la région namuroise, la Principauté abbaticale de Stavelot-Malmédy(5) et le Duché de Bouillon(6).

Le territoire de la Principauté de Liège s'étend à l'ouest bien loin dans l'actuelle province du Hainaut(7), et au nord au-delà de la limite septentrionale de l'actuelle province belge du Limbourg. Il comprend de la sorte notamment les villes et bourgs de Lobbes, Thuin, Fontaine-L'Évêque(8),

(4) Le lecteur désireux d'approfondir ses connaissances sur la Révolution liégeoise se référera utilement à l'ouvrage collectif *La Révolution Liégeoise de 1789, Catalogue de l'exposition*, Bruxelles. Crédit communal, 1989, 245 pp.

(5) Celle-ci comprend notamment les localités de Waimes, Malmédy, Francorchamps, Stavelot, Trois-Ponts, Combain-au-Pont, Hamoir et Stoumont.

(6) Pour ce qui est du Duché de Bouillon, son statut d'entité « souveraine » doit, au XVIII^e siècle, être fortement relativisé : dans les faits, le Duché s'apparente à cette époque à une sorte de « protectorat » de la France, et ceci depuis le Traité de Nimègue de 1678 qui consacre la prépondérance française sur ce territoire ; une politique qui n'agré pas les autorités françaises lui est donc impossible. On signalera, par ailleurs, la position particulière de la Principauté de Liège par rapport au Duché de Bouillon : comme le Duché lui avait par le passé appartenu, la Principauté, au XVIII^e siècle, considère qu'il lui appartient toujours ; autrement dit, la perte de souveraineté liégeoise sur le territoire bouillonnais n'est pas reconnue en droit public liégeois. Ce territoire comprend notamment les localités de Beauraing, Rochefort, Saint-Hubert (abbaye rattachée mais distincte), Libramont et, bien entendu, Bouillon. Sur tout ceci, voy. aussi B. DEMOTILUX et J. KUYPER, *Histoire de la Principauté de Liège. De l'un mille à la Révolution*, Toulouse, Ed. Privat, 2002, p. 169, et M. DERRIÈRE, « Il y a... », Jean-François Vondek, avocat au Conseil du Brabant (1749-1792) », *J.L.*, 2008, p. 536.

(7) Pour être précis, l'extrémité occidentale de la Principauté se situe près du hameau de Hautes-Vihéries, dans l'actuelle commune d'Exquelimes, le long de la Sambre, à proximité immédiate de l'actuelle frontière française. On est à environ 130 km de la ville de Liège.

(8) La Principauté perdra toutefois cette localité au milieu du XVIII^e siècle, au profit des Pays-Bas autrichiens.

Châtelet, Walcourt, Couvin, Florennes, Dinant, Ciney, Huy, Waremme, Liège, Theux, Spa, Verviers, Visé, Tongres, Looz (*Bongloen*), Saint-Trond, Hasselt, Herck-la-Ville, Bree, Peer et Maaseik. La Principauté exerce par ailleurs, conjointement avec les Provinces-Unies, des droits de souveraineté sur la ville de Maastricht, placée sous le statut de *condominium*(9).

Le morcellement du territoire, typique de l'Ancien Régime, fait en sorte que des localités situées à proximité immédiate de Liège ne font pas partie du territoire de la Principauté : ainsi, Herstal appartient pendant longtemps à la Prusse et ne rejoint la Principauté qu'en 1740 ; de même, les villages de Selessin et d'Ougrée ne sont intégrés au Pays de Liège qu'en 1768, après avoir ressorti à la Principauté abbaticale de Stavelot-Malmédy.

Inversement, la Principauté possède plusieurs enclaves en territoire étranger, comme par exemple la localité de Hoegaerden au sud de Tirlemont, ou Chaumont-Gistoux dans l'actuel Brabant wallon, ou encore, toujours en Brabant wallon, le hameau de Virginal-Samme dans l'actuelle commune d'Iltre.

Enfin, il mérite d'être relevé que si la très vaste majorité du territoire de la Principauté se retrouve, aujourd'hui, située en Belgique, tel n'est pas le cas pour l'intégralité de celui-ci, une petite partie du sol jadis liégeois se trouvant aujourd'hui localisée aux Pays-Bas (à savoir l'extrême pointe nord de l'ancien territoire liégeois, comprenant les localités de Weert, Horn et Wessen) et une autre étant aujourd'hui située en France. Quant à cette dernière partie, aujourd'hui française, on peut signaler que les possessions que le Pays de Liège avait à l'ouest de Dinant (Lobbes, Thuin, Châtelet, Walcourt, Couvin, Florennes, etc.) étaient reliées au reste du pays par une bande de terre qui traversait la Meuse *au sud* de la ville de Givet : autrement dit, si on voulait se rendre de Thuin à Liège-ville sans quitter le territoire principautaire, il fallait descendre de Thuin jusqu'au sud de Givet, y traverser la Meuse, et remonter ensuite, en direction nord-est, vers Liège. Cette bande de terre au sud de Givet comprenait notamment les villages de Montigny-sur-Meuse, Vireux-Molhain, Ham-sur-Meuse, Aubrives ou encore le hameau — de nos jours bien connu en raison de sa centrale nucléaire — de Chooz. Sans doute peu de personnes, dans ces villages qui ont aujourd'hui l'air typiquement français, savent qu'ils figurent en réalité parmi les toutes dernières acquisitions territoriales de la France métropolitaine actuelle (au même titre que la région de Nice, devenue française seulement en 1860) et que, sous l'Ancien Régime, leur Patrie fut le Pays de Liège.

7. Du X^e au XVIII^e siècle, la Principauté de Liège dispose d'un système institutionnel complexe et original(10). Elle appartient au Saint-Empire

(9) Ce statut de *condominium* va persister jusqu'en 1795, moment où tant la Principauté que Maastricht seront englobées dans la France.

(10) G. HANSOTTE, *Les institutions politiques et judiciaires de la Principauté de Liège aux Temps Modernes*, coll. Histoire, Bruxelles, Crédit communal, 1987, p. 5.

romain de la nation germanique et est constituée de quelque 700 collectivités locales dont 23 sont qualifiées de « Bonnes villes » (11). Parmi ces dernières se trouve Liège, qui accueille les institutions centrales (12).

La Principauté est une Principauté ecclésiastique à la tête de laquelle l'évêque de Liège, en tant que dignitaire de l'Église romaine, exerce les *régaux*, c'est-à-dire les prérogatives de la puissance publique qu'il tient en fief de l'Empereur (13). Le Prince-Evêque, vassal de l'Empereur et subordonné au Pape (14), est élu par le Chapitre de la cathédrale Saint-Lambert. Cette dernière caractéristique nous permet de considérer que la Principauté de Liège est un régime aristocratique (15), ce qui fait figure d'exception en Europe où la plupart des systèmes étatiques sont, à cette époque, des monarchies héréditaires, à la tête desquelles une famille régnante occupe le trône selon un mode de dévolution filial généralement purement masculin.

Le Prince-Evêque est soumis au respect des « Paix » successives qui ont été conclues au sein de la Principauté au cours de son existence ; ces Paix du Pays de Liège peuvent se définir comme les « accord(s) conclu(s) entre divers groupes sociaux pour apaiser les conflits qui les opposaient » (16) et on peut les considérer en quelque sorte comme les documents constitutionnels de la Principauté.

Certaines Paix sont dotées d'une longévité impressionnante, comme la célèbre Paix de Fexhe de 1316 (17) qui a été d'application jusqu'au moment de la disparition de la Principauté en 1795. Les Paix lient les agents du Prince-Evêque (18), et le respect de leurs dispositions est surveillé par un tribunal (19). Aussi, les Paix ne peuvent être modifiées sans l'accord du

(11) Les *Bonnes villes* sont des villes qui jouissent de privilèges. La majorité d'entre elles disposent d'une *charte de franchises*, c'est-à-dire une charte de libertés fondamentales garanties aux citoyens (voy. *ibid.*, p. 243).

(12) Au XVIII^e siècle, la ville de Liège compte entre 55 000 et 56 000 habitants (voy. B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France*, Bruxelles, Ministère des Affaires étrangères, 1998, p. XIII).

(13) G. HANSSOTTE, *op. cit.*, p. 31.

(14) Cette caractéristique illustre l'absence de cloisonnement entre l'Église et l'État, absence qui est typique de l'Ancien Régime dans une principauté ecclésiastique.

(15) J. LEBEUNE, *op. cit.*, p. 107.

(16) B. DEMOULIN, S. DUBOIS et J. KUPPER, *Les institutions publiques de la Principauté de Liège*, t. 1, Bruxelles, Archives générales du Royaume et archives de l'État dans les provinces, 2012, t. 1, p. 1245.

(17) La Paix de Fexhe, proclamée en 1316, met un terme à la guerre civile qui secouait alors le Pays de Liège et qui impliquait notamment le Prince-Evêque Adolphe II de la Marek. Elle est rapidement devenue la base constitutionnelle de la Principauté (voy. B. DEMOULIN et J. KUPPER, *op. cit.*, pp. 39-40 ; voy. par ailleurs Chr. MASSON, « La Paix de Fexhe, de sa rédaction à la fin de la Principauté de Liège », *Bulletin de la Commission Royale des Antiquités, Lois et Ordonnances de Belgique*, vol. XLVII (2006), pp. 175-206, article disponible en accès gratuit à l'adresse : <http://hdl.handle.net/2268/110419>).

(18) Toutefois, en 1376, Jean d'Arckel parvient à soustraire le Prince-Evêque lui-même à la juridiction du tribunal (J. LEBEUNE, *op. cit.*, p. 94).

(19) Voy., *infra*, p. 27.

« Sens du Pays », institution que nous présenterons ci-après (20). Le chef de l'État liégeois est par conséquent loin de détenir un pouvoir absolu comme celui de Louis XV, à la même époque.

8. Un autre point qu'il convient d'avoir à l'esprit lorsqu'on traite des institutions de droit public de l'Ancien Régime est qu'il s'agit d'un système qui réuse fondamentalement le principe d'égalité des citoyens : ceux-ci ne sont *précisément pas* égaux en droit mais appartenant, dès leur naissance, à une catégorie sociale presque immuable, appelée l'*ordre*. Il y a, dans la structure de l'Ancien Régime, trois ordres, à savoir l'ordre primaire, l'ordre secondaire et l'ordre tiers. L'ordre primaire est composé du clergé (catholique), l'ordre secondaire de la noblesse, et l'ordre tiers des roturiers des Bonnes villes, c'est-à-dire de l'ensemble de la population des Bonnes villes qui n'est ni noble ni clerc. La situation financière d'un individu, ses capacités intellectuelles ou encore ses vertus morales sont étrangères à son appartenance à un ordre et, contrairement à une idée reçue, il existe de larges disparités d'aisance au sein de chaque ordre. Ainsi, une partie de la noblesse est pauvre alors qu'au sein de l'ordre tiers, de simples manants côtoient de riches marchands (21). La même observation vaut pour les membres de l'ordre primaire : le Chapitre de Saint-Lambert est particulièrement nanti, alors que les curés qui officient dans les villages sont bien davantage démunis.

Les mouvements d'un ordre à un autre demeurent par ailleurs possibles. Ainsi, un individu qui appartient à l'ordre tiers ou secondaire peut intégrer l'ordre primaire en prononçant les vœux, de même qu'il est possible pour un membre de l'ordre tiers de rejoindre l'ordre secondaire en étant anobli (22). Ces règles sont également de mise en pays liégeois où chaque citoyen appartient nécessairement à un des trois ordres. En revanche, quel que soit l'ordre duquel il relève, tout citoyen liégeois est d'office *libre*, le *seravage n'étant pas connu* dans le droit de la Principauté sous l'Ancien Régime (23). 9. Comme nous venons de le voir, au XVIII^e siècle, les citoyens ne naissent pas « égaux en droit ». En réaction à cet état de fait, et suite à la Révolution liégeoise, l'article 1^{er} de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen pour le Franchimont*, adoptée le 16 septembre 1789, dispose :

(20) *Infra*, n° 16.

(21) Pour s'en convaincre, il suffit d'observer la richesse architecturale du Palais Curtius, demeure de l'industriel et négociant d'armes Jean Curtius (1551-1628), qui abrite à l'heure actuelle le musée *Grand Curtius* (voy. J. LEBEUNE, *op. cit.*, p. 151 ; B. DEMOULIN et J. KUPPER, *op. cit.*, pp. 95-98).

(22) A titre d'exemple, si un membre de l'ordre tiers fait fortune, il s'élève socialement au sein de son ordre et pourra, par conséquent, officier dans la magistrature. Il arrive que l'Empire ait vent de cette notoriété croissante et qu'il consente à son anoblissement. Ce cas, répété à plusieurs reprises, agace la noblesse historique d'ancienne souche, qui est désireuse de se réserver l'accès à l'État secondaire ; elle va œuvrer pour en durcir les conditions d'accès de façon drastique (sur ce point, voy. *infra*, n° 14).

(23) G. HANSSOTTE, *op. cit.*, p. 304.

« Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune »(24).

Le lien de parenté de cette disposition avec l'article 1^{er} de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789, adoptée à Paris, est manifeste.

10. Cela étant, déjà bien avant 1789, les différentes Paix successives conclues au sein de la Principauté ont accordé aux citoyens certaines garanties, appelées « franchises ». Le terme « franchises » équivalait, si l'on voulait le transposer dans la terminologie juridique du XXI^e siècle, à celui de « droits fondamentaux ».

Ces franchises sont symbolisées par l'un des monuments emblématiques de la Principauté, le *perron* ; elles garantissent au citoyen liégeois — et ceci de quelque ordre qu'il soit — la prohibition des arrestations arbitraires, l'inviolabilité du domicile(25), le droit de propriété ou encore l'octroi d'une indemnité lors de l'expropriation de ses biens pour cause d'utilité publique. Les franchises consacrent également de grands préceptes en matière de fonctionnement judiciaire, tels l'obligation de juger selon le droit positif, l'interdiction pour le Prince-Evêque ou les seigneurs locaux de s'immiscer dans les affaires judiciaires, le principe de la légalité des institutions judiciaires(26) et le principe du double, voire du triple, degré de juridiction grâce aux mécanismes de l'appel, de la révision ou de la « restitution en entier »(27). Quant à la liberté de la presse, la législation en matière de censure est appliquée avec une grande modération au XVIII^e siècle, ce qui fait de Liège le bastion des imprimeurs qui prospèrent en exportant aux quatre coins de l'Europe les ouvrages censurés ailleurs(28). Enfin, les lois liégeoises ne peuvent être réformées sans une intervention du « Sens du pays », institution qui détient le Pouvoir édictal, c'est-à-dire l'équivalent de notre actuel pouvoir législatif et constituant.

Ceci nous conduit tout droit à examiner cette notion de plus près.

(24) X., *La Révolution Liégeoise de 1789. Catalogue de l'exposition*, op. cit., A l'heure actuelle, l'article 10, alinéa 1^{er}, de la Constitution belge dispose qu'« [il] n'y a dans l'Etat aucune distinction d'ordres ».

(25) C'est à propos de cette liberté, octroyée en 1196 par le Prince-Evêque Albert de Cuyck que l'adage juridique « Pauvre homme en sa maison est roi » a vu le jour (voy. O. ORBAN, *Le droit constitutionnel de la Belgique*, t. III, Liège et Paris, Dessain et Girard & Brière, 1911, p. 345).

(26) C'est-à-dire l'interdiction de création de cours ou tribunaux en dehors de la loi. Cette règle est aujourd'hui consacrée à l'article 146 de la Constitution belge.

(27) La *restitution en entier* consiste à renvoyer l'affaire devant le tribunal qui a rendu la sentence contestée. La *révision* est le recours par lequel sept réviseurs choisis par le Conseil privé dans une liste soumise par les parties émettent une sentence relative à une décision rendue par le Conseil ordinaire (voy. G. HANSOTTE, op. cit., pp. 198-202 ; B. DEMOULIN, S. DUBOIS et J. KUPPER, op. cit., t. 1, pp. 442-443).

(28) G. HANSOTTE, op. cit., p. 314.

CHAPITRE II. LE POUVOIR ÉDICTAL

11. Le pouvoir d'adopter des normes de rang édictal — qui sont les normes les plus élevées qui existent au sein de l'ordre juridique interne de la Principauté — appartient collégalement au Prince-Evêque et à trois assemblées distinctes. Si l'on devait présenter ce système à l'aide de la terminologie juridique moderne, on pourrait dire que la Principauté est dotée d'un *système tricaméral*. Il s'agit d'ailleurs — pour parler toujours en termes actuels — d'un *tricamérisme parfait*, puisque l'accord de chacune des trois Assemblées est nécessaire pour l'adoption d'une norme ; il n'existe en effet pas de procédure qui permettrait à deux Assemblées de se passer de l'accord de la troisième. Les normes adoptées par le Pouvoir édictal portent différentes dénominations — leur appellation générique est « édit », mais elles se subdivisent en plusieurs sous-catégories (édits, ordonnances, mandements exécutoires)(29), et ce sont surtout les mandements exécutoires qui nous intéressent ici.

La première section de ce chapitre définit ces assemblées, dénommées « Etats », tandis que la seconde section expose brièvement le mécanisme d'élaboration des édits. La troisième section décrit les organes et missions de deux autres institutions, chargées d'assister le Prince-Evêque : le Conseil privé et la Chambre des comptes. Enfin, nous dirons un mot, dans une quatrième section, des agents auxquels l'exécution des décisions du Pouvoir édictal est confiée.

Section 1. Un système tricaméral : les trois Etats

12. Les « Etats » sont les assemblées délibérantes constitutionnellement investies du droit de *représenter leur ordre* (primaire, secondaire, tiers) : leur composition est donc déterminée par l'origine sociale de leurs membres. Il existe trois « Etats », un par ordre. Il est important de signaler que les Etats ne sont composés que d'une toute petite fraction de la population qu'ils représentent ; autrement dit, tout noble ne siège pas au sein de l'Etat noble — loin s'en faut —, de même que tout roturier ne siège pas au sein de l'Etat tiers. De plus, les assemblées d'Etats ont — ceci découle de la nature humaine, mais c'est un défaut — tendance à veiller avant tout aux intérêts des membres qui y siègent, et à peu se soucier des citoyens de l'ordre correspondant qui n'y siègent pas, mais dont ils sont les représentants. Cette objection a d'ailleurs fait l'objet de vives contestations au XVIII^e siècle, les contestations qui ont finalement mené à la chute de la structure de l'Ancien Régime et de la société d'ordres.

(29) *Ibid.*, pp. 44-45 et 131.

Il peut être utile de brièvement présenter chacune de ces trois assemblées.

a. L'Etat primaire

13. Le Chapitre de Saint-Lambert, l'un des plus prestigieux du Saint-Empire romain germanique, se compose de 60 chanoines et a le privilège de représenter, à lui seul, l'ordre primaire⁽³⁰⁾. Autrement dit, il n'y a aucune élection pour siéger au sein de l'Etat primaire : un membre du clergé a beau occuper une fonction prestigieuse au sein d'une abbaye liégeoise ou se trouver à la tête d'une paroisse importante dans une grande ville de la principauté (Verviers, Huy, Tongres, etc.), il ne pourra siéger au sein de l'Assemblée chargée de représenter l'ordre primaire — seuls les 60 chanoines du Chapitre cathédral de Saint-Lambert ont ce droit. De ce fait, les chanoines, nommés tantôt par l'évêque, tantôt par le Pape en fonction du mois au cours duquel le canoniat est déclaré vacant, jouent un rôle politique majeur au sein de la Principauté⁽³¹⁾. Leur influence se ressent également dans la composition des différentes juridictions principautaires⁽³²⁾.

Mais la prérogative la plus importante du Chapitre de Saint-Lambert est incontestablement celle d'*élire le Prince* et de rédiger la *capitulation* que celui-ci devra prononcer lors de son investiture⁽³³⁾. Par ailleurs, lorsque le siège épiscopal est déclaré vacant, en raison du décès du Prince, ce sont les chanoines qui exercent, collectivement, les pouvoirs de celui-ci : on retrouve là un lointain prédécesseur de la règle de droit constitutionnel belge qui confère, pendant l'inter règne, collectivement aux ministres réunis en conseil les pouvoirs du Roi (Const., art. 90, al. 2).

b. L'Etat noble

14. Au XVIII^e siècle, l'Etat noble admet uniquement en son sein les détenteurs de fiefs qui parviennent à faire la preuve de huit quartiers de noblesse au minimum, ce qui est fort restrictif. En effet, ceci revient à

(30) Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, les chanoines ont tenté, avec plus ou moins de fortune selon les époques, d'accroître encore davantage leur pouvoir et d'imposer un modèle de co-souveraineté au Prince-Evêque (voy. B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France*, op. cit., pp. X et XIII).

(31) G. HANSOTTE, op. cit., pp. 113 et 115. Ainsi, l'évêque comme les chanoines lors des mois pairs tandis que cette tâche incombe au Pape lorsque le canoniat est déclaré vacant au cours d'un mois impair. Sont éligibles pour siéger au Chapitre les personnes de condition noble ou trinitaires d'un diplôme. Il n'est donc pas nécessaire de prononcer les vœux, sauf mineurs.

(32) A titre d'exemple, le chancelier du Conseil privé est systématiquement nommé parmi les chanoines et plusieurs de ses membres sont également issus du Chapitre. De même, quatre magistrats sur les douze qui composent la Cour féodale, deux magistrats sur neuf au Conseil ordinaire, quatre des vingt-deux juges du Tribunal des XXII ainsi que quatre des dix réviseurs des XXII sont nommés par le Chapitre (voy. G. HANSOTTE, op. cit., pp. 117-118).

(33) La capitulation se définit comme l'accord conclu lors de sa *Joyeuse Entrée* par le Prince et le Chapitre cathédral (voy. B. DEMOULIN, S. DUBOIS et J. KUPPER, op. cit., t. 1, p. 1240).

exiger que les huit arrière-grands-parents de la personne considérée soient nobles⁽³⁴⁾. Ainsi, la majeure partie de l'ordre équestre n'est pas éligible à l'Etat noble et le caractère sous-représentatif de cette assemblée s'accroît encore davantage avec les années⁽³⁵⁾.

c. L'Etat tiers

15. Enfin, l'Etat tiers est, en principe, composé des bourgmestres des vingt-trois Bonnes villes. Toutes les autres collectivités locales — donc celles qui n'ont pas reçu le titre de *Bonne ville* — demeurent par contre complètement exclues du système représentatif de l'Etat tiers : il s'agit là d'environ 673 entités.

Au XVI^e siècle, chaque bourgmestre d'une Bonne ville était encore élu par une assemblée citoyenne municipale, appelée la « Généralité des bourgeois »⁽³⁶⁾, ce qui conférait une certaine légitimité démocratique à leur mandat. Au XVIII^e siècle, les Généralités ne procèdent plus à de telles élections, mais continuent à donner des instructions au bourgmestre, en lui indiquant quelle position il doit, au nom de sa ville, défendre lors des « Journées d'Etats » ; ce mandat demeure impératif, le bourgmestre ne pouvant s'en écarter⁽³⁷⁾.

Ceci nous amène à évoquer la notion de « Journées d'Etats », moment auquel se réunit le « Sens du Pays ».

Section 2. Les « Journées d'Etats » et le « Sens du Pays »

16. Afin d'exercer leurs compétences en matières fiscale, législative et militaire, les trois Etats s'assemblent lors des « Journées d'Etats », convoquées par le Prince-Evêque⁽³⁸⁾. En dépit de leur appellation, ces réunions peuvent durer plusieurs semaines, voire des mois. Les Etats ainsi réunis forment, avec le Prince-Evêque, ce qu'il est convenu d'appeler le « Sens du Pays »⁽³⁹⁾. Autrement dit, le Sens du pays désigne la réunion des *quatre branches du Pouvoir édictal*, à savoir le Prince-Evêque et les trois Assem-

(34) Voy. G. HANSOTTE, op. cit., pp. 121-122, et B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France*, op. cit., p. XIII.

(35) En effet, ces conditions se durcissent encore en 1765 : seize quartiers de noblesse sont désormais requis pour siéger à l'Etat noble, ce qui nécessite que les seize arrière-grands-parents du candidat disposent d'un titre de noblesse. En conséquence, alors que l'Etat noble comptait 38 membres en 1691, ce chiffre tombe à 17 à la veille de la Révolution. Ce durcissement des conditions d'accès constitue une perte de représentativité conséquente par rapport à la situation qui prévalait deux siècles plus tôt, et précipite définitivement le système vers sa perte (voy. *idem*).

(36) La Généralité des bourgeois se définit comme la « réunion de tous les bourgeois invités à participer à la gestion des affaires urbaines » (voy. B. DEMOULIN, S. DUBOIS et J. KUPPER, op. cit., t. 1, p. 1243).

(37) G. HANSOTTE, op. cit., p. 126.

(38) B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France*, op. cit., p. XIV.

(39) Le mot « Sens » veut dire « sagesse », comme dans l'expression « une personne sensée ».

blées d'États. Ainsi, Sohet écrit que le Sens du Pays est formé par « l'autorité de l'évêque et les résolutions unanimes des trois ordres » (40).

Bien qu'elles soient organisées à intervalles irréguliers, les Journées d'États n'en sont pas moins fréquentes (41). Ceci s'explique notamment par le fait que l'impôt ne peut être levé que par le Sens du Pays et pour une durée limitée (42). Chaque État vote séparément et la majorité doit être obtenue dans chacune des assemblées pour qu'une décision soit adoptée. Cette exigence est de nature à paralyser l'action des États, mais elle n'a jamais pu être révisée, malgré plusieurs tentatives en ce sens (43).

Lorsque les trois États ont pris une décision commune, celle-ci est soumise à la « suscription du prince » (donc à sa signature) (44) et doit recevoir le contreseing du chancelier (45). De la sorte naît une décision prise par le Sens du Pays, c'est-à-dire une norme adoptée par les quatre branches du Pouvoir édictal. Une telle norme est, dans la terminologie juridique précise, appelée un « mandement exécutoire » (46). Après suscription et contreseing, il est publié. Les mandements exécutoires interviennent dans des domaines aussi variés que la définition du taux légal d'intérêt des emprunts, les motifs d'expropriation pour cause d'utilité publique, ou encore la construction et l'entretien des chaussées. Seules la tutelle sur les collectivités locales et la réglementation économique ne sont pas régies par eux (47).

En matière militaire, les Assemblées des trois ordres sont également associées puisque leur accord est nécessaire pour adhérer à un traité d'alliance ou pour déclarer la guerre. De même, sans l'obtention des crédits d'impôt nécessaires au financement d'une armée, le Prince-Evêque se trouverait empêché de mener la politique militaire de son choix. Enfin, les États participent à la politique étrangère de la Principauté dans la mesure où ils doivent approuver toute cession de territoire et tout traité de commerce (48).

(40) Cité par G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 130.

(41) Au XVIII^e siècle, les États se réunissent en principe une fois par an, bien qu'il soit arrivé que trois années s'écoulent sans *Journée d'État*. La situation liégeoise contraste nettement avec la situation française où les États généraux ne se réunissent plus depuis 1614. Il a fallu attendre le 5 mai 1789 pour qu'ils soient à nouveau convoqués par Louis XVI pour résoudre la crise de la dette qui sévissait alors, précipitant la Révolution française.

(42) Voy. G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 128.

(43) *Ibid.*, p. 133. Au XVI^e siècle, l'évêque Ernest de Bavière a tenté d'introduire le vote majoritaire de deux États sur trois en matière fiscale, mais il n'y est pas parvenu (B. DEMOULIN et J. KUPPER, *op. cit.*, p. 153).

(44) G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 44.

(45) B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France, op. cit.*, p. XIV. La fonction de chancelier est déçue ci-après, au n° 17.

(46) G. HANSOTTE, *op. cit.*, pp. 45 et 131.

(47) G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 131.

(48) *Ibid.*, pp. 132-133 ; voy. *infra*, n° 37.

Section 3. Le Conseil privé et la Chambre des comptes

17. Lorsque les États ne sont pas réunis ou lorsqu'il s'agit simplement de pourvoir à la gestion journalière de la Principauté, le Prince-Evêque est assisté par un organe appelé le « Conseil privé » (49). Si l'on nous pardonne quelques approximations, nous pouvons tenir ce dernier pour le lointain prédécesseur du Conseil des ministres. Le Conseil privé s'occupe tant de politique intérieure (50) que de politique extérieure (51). Ainsi, tous les actes de nature gouvernementale doivent passer par le Conseil. Ses membres sont choisis par le Prince-Evêque (52).

Le Conseil privé est présidé par une personne qui porte le titre de chancelier, et qui est appelée à signer tout document qui en émane, de manière à s'en rendre responsable (53). A nouveau, si l'on souhaite établir un parallélisme avec l'époque contemporaine, le chancelier peut être — très librement — comparé au Premier ministre, tout en gardant à l'esprit que le chef de l'État liégeois a également une fonction ecclésiastique et que, pour cette raison, le chancelier est obligatoirement un chanoine du Chapitre cathédral, Chapitre qui est d'ailleurs abondamment représenté au Conseil (54). Le conseil se compose pour le surplus d'un certain nombre d'autres personnes, dont des échevins (55).

18. Les finances du Prince-Evêque sont, quant à elles, gérées par la Chambre des comptes : celle-ci veille à l'administration de la « mense » épiscopale du Prince-Evêque (56) ainsi qu'au *donatif* versé au Prince par les États pour permettre les dépenses excédant les revenus de la mense (57).

(49) B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France, op. cit.*, p. XI, et G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 193.

(50) Le Conseil exerce ainsi un pouvoir de police générale. Il est notamment chargé de « la rédaction des projets d'édits puis la promulgation et l'exécution de ceux-ci par l'entremise des officiers du prince » (voy. B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France, op. cit.*, p. XI).

(51) Parmi les fonctions de politique étrangère qui relèvent du Conseil privé, il convient de citer « la correspondance avec les cours étrangères, les négociations des alliances, la défense nationale » (voy. *id.*).

(52) G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 82.

(53) B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France, op. cit.*, p. XI.

(54) G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 82.

(55) B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France, op. cit.*, p. XI.

(56) Il s'agit du domaine du Prince-Evêque. En effet, « [l]e[le]-ci était l'usufruitier de fermages, rentes, forêts, droit de scel, reliés de liefs, taxes d'octroi, de concessions diverses ». Comme ces divers biens et droits ne lui appartenaient pas, mais sont la propriété de l'Église de Liège, il ne peut les aliéner sans le consentement du Chapitre cathédral (voy. B. DEMOULIN et J. KUPPER, *op. cit.*, p. 113, et G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 93).

(57) B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France, op. cit.*, p. XII.

Section 4. *Les officiers du Prince*

19. Une fois les actes adoptés par le Sens du pays ou par le Prince-Evêque assisté du Conseil privé, encore convient-il de les faire mettre en œuvre. Parmi les agents chargés d'exécuter les ordres du Prince-Evêque, un certain nombre de personnages — qui portent les titres de grands baillis, baillis, châtelains et procureur général — méritent de retentir notre attention. Outre des attributions en matière militaire, ils sont chargés d'enquêter sur les crimes et délits commis sur le territoire liégeois et mènent l'action publique. Ils assurent également la bonne exécution des condamnations pénales. Enfin, ce sont eux qui publient les ordonnances du Souverain et en assurent l'exécution(58). Alors que les baillis exercent leurs fonctions dans les domaines princiers(59), les compétences des grands baillis s'étendent sur une zone beaucoup plus vaste. Les châtelains, quant à eux, assurent leurs fonctions sur les territoires entourant les forteresses princières. Le procureur général est compétent pour l'intégralité du territoire étatique(60).

Le Prince-Evêque est également le garant de la paix publique. Il doit prévenir toute invasion extérieure et réprimer d'éventuels soulèvements internes(61). Ces missions sont principalement assurées par des milices ainsi que par l'armée régulière.

La structure militaire de la Principauté, traditionnelle pour l'époque, repose sur des milices féodales, rurales et urbaines. Parmi leurs fonctions de police, les milices sont notamment chargées de chasser les vagabonds(62). Au XVIII^e siècle, une armée permanente est mise en place, contrôlée par les Etats et sous le commandement de membres de l'Etat noble. Mais, pour être exact, cette « armée » constitue davantage une gendarmerie plutôt qu'une force militaire. Elle est ainsi chargée d'assurer l'exécution des obligations des contribuables défaillants, de percevoir des impôts ou encore de réprimer les émeutes(63).

A côté de ces institutions qui assurent la mise en œuvre de la force publique, l'Etat liégeois dispose aussi d'un appareil judiciaire, capable de constater et de condamner la transgression de ses règles de droit. Ces institutions feront l'objet du chapitre suivant.

(58) G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 101.(59) Les baillis sont compétents, sur autorisation de la Chambre des comptes, pour exécuter le « droit d'aisin », en vertu duquel la maison et les biens de l'auteur d'un homicide sont incendies à titre de condamnation pénale. Bien que cette peine soit *de jure* toujours applicable au XVIII^e siècle, elle n'est plus exécutée à cette époque (voy. B. DEMOULIN, S. DEBOIS et J. KUPPER, *op. cit.*, t. 1, p. 643).(60) *Ibid.*, p. 99.(61) *Ibid.*, p. 275.(62) G. HANSOTTE, *op. cit.*, pp. 277-278.(63) *Ibid.*, pp. 280-281.

CHAPITRE III. LES JURIDICTIONS

20. Quand on s'intéresse pour la première fois à l'organisation judiciaire qui existait du temps de l'Ancien Régime, on ne peut qu'être frappé par le grand morcellement des institutions chargées de rendre la justice et par la détermination complexe de leurs compétences et voies d'accès. Confrontés à cet agrégat de juridictions et de procédures, nous choisissons de dédier la première section du présent chapitre aux juridictions ordinaires ainsi qu'à leur juridiction d'appel en matière civile, le Conseil ordinaire. Un certain nombre de développements relatifs à l'Officialité, juridiction ecclésiastique, seront également faits dans la deuxième section. Enfin, le Tribunal des XXII, pionnier en matière de justice administrative, sera présenté dans la troisième section.

Plus largement cependant, il est indispensable de signaler le caractère tout à fait sommaire de ce chapitre : de nombreuses procédures particulières sont à dessein passées sous silence, afin de contenir les présents développements dans un volume qui convient à un exposé de synthèse.

Section 1. *Les juridictions ordinaires*

21. Il existe trois types de juridictions dites « ordinaires », à savoir les Tribunaux échevinaux, la Cour féodale et la Cour allodiale.

Bien que chaque localité soit dotée d'un Tribunal échevinal(64), seul celui de la ville de Liège est « chef de Sens ». A ce titre, il dispose de la compétence de principe pour connaître de toutes les affaires qui lui sont soumises(65). Le Tribunal échevinal de Liège est aussi appelé « souveraine justice » ou « souveraine justice des échevins de Liège ». Il se compose de quatorze échevins nommés à vie par l'évêque, ainsi que du mayeur de Liège qui, quoique président, ne participe pas à l'élaboration du jugement(66).

Le Tribunal des échevins de Liège est notamment compétent pour connaître des infractions pénales, des litiges fiscaux, du contentieux des obligations contractuelles et extracontractuelles ainsi que des successions et testaments(67). Par contre, les membres du clergé, les *miserables personae*(68) et les avocats bénéficient d'un privilège de juridiction et sont soustraits à la compétence du Tribunal échevinal(69).

(64) *Ibid.*, p. 372.(65) *Ibid.*, p. 369.(66) B. DEMOULIN, S. DEBOIS et J. KUPPER, *op. cit.*, t. 1, pp. 364-368.(67) *Ibid.*, pp. 377-378.(68) Les *miserables personae* sont tous les individus que l'Eglise peut prendre sous sa protection, tels les mineurs d'âge, les vieillards, les femmes seules, les célibataires ou encore les veuves. Ils relèvent de la juridiction de l'Officialité, tribunal ecclésiastique dont il sera question dans la seconde section du présent chapitre.(69) *Ibid.*, p. 376.

La souveraine justice des échevins de Liège est également fondée à donner « rencharge » aux tribunaux subalternes, c'est-à-dire à fournir à ces derniers la solution du litige qui est pendante devant eux. Alors que ce processus est facultatif en matière civile, il est obligatoire au pénal (70).

22. La *Cour féodale* connaît, quant à elle, du contentieux civil en matière réelle et fait office de bureau d'enregistrement pour les fiefs qui appartiennent au Souverain en tant que Prince de Liège. Dans sa première attribution, elle tranche les litiges concernant la possession, la succession, le retrait et l'arrentement des biens féodaux (71). Dans sa deuxième attribution, elle agit en tant que juridiction gracieuse et enregistre les actes « imposés aux détenteurs de fiefs chaque fois qu'intervient une mutation » (72). Elle se compose de douze conseillers choisis par l'évêque et est présidée par un laïc issu de l'État noble (73). En tant que chef de sens, la Cour féodale exerce la recharge et l'appel à l'égard des cours inférieures (74).

23. Enfin, la *Cour allodiale* a pour fonction l'authentification des actes de mutation ainsi que le contentieux concernant les quelque 62 alleux placés sous sa juridiction (75).

24. A partir de 1527, les jugements rendus par ces trois types de juridictions ordinaires en matière civile (Tribunal des échevins, Cour féodale, Cour allodiale) peuvent faire l'objet d'un recours devant le *Conseil ordinaire* (76). Érigée à la suite de la concession du privilège *de non appellando* aux Liégeois par Charles Quint en 1518 (77), cette juridiction est composée de neuf juges nommés à vie par le Sens du Pays.

25. Les sentences prononcées par le Conseil ordinaire peuvent à leur tour être contestées dans les dix jours du prononcé devant deux juridictions *impériales*, situées en dehors de la Principauté : la Chambre impériale (*Reichskammergericht*) siégeant à Wetzlar, près de Francfort, et le Conseil aulique (*Reichshofrat*) siégeant à Vienne (78). Afin de limiter ces recours, un

(70) *Ibid.*, p. 380.(71) *Id.*(72) *Id.*(73) *Ibid.*, p. 415.(74) *Ibid.*, p. 417.(75) *Ibid.*, p. 424. Un alleu est un bien foncier « libre de toute charge et indépendant de tout seigneur ». Pour un commentaire explicatif concernant les terres féodales, censales et allodiales, voy. P. HARTEL, « Histoire du notariat », *Répertoire notarial*, t. XI — Le droit notarial, livre I, Bruxelles, Larcier, 1975, pp. 18 à 22.(76) L'appel des affaires criminelles devant le Conseil ordinaire n'est pas permis à moins qu'il concerne les aspects civils du litige. Un mécanisme d'aide juridictionnelle avait été élaboré afin de permettre aux indigents de se pourvoir en appel (voy. B. DEMOULIN, S. DEBOIS, S. et J. KUPPER, *op. cit.* t. I, p. 438).(77) Le Prince-Évêque Ehard de la Marek souhaitait limiter les nombreux appels intentés par les justiciables liégeois devant les tribunaux d'Empire en rendant un premier recours devant une juridiction principautaire obligatoire (voy. *ibid.*, pp. 428-430).(78) *Ibid.*, p. 370. Bien que la Principauté puisse être considérée comme une entité souveraine et le Prince-Évêque comme indépendant, et maître en son pays, cette imbrication entre plusieurs niveaux de pouvoir au sein de la fonction juridictionnelle témoigne du lien de subordination qui existait entre la Principauté et le Saint-Empire dont elle dépendait.

taux du ressort est introduit : seules les affaires dont le montant s'élève à plus de 60 florins-or sont susceptibles d'être portées devant les juridictions impériales (79). Cette mesure s'était avérée nécessaire parce qu'au sein du Saint-Empire, les avocats liégeois avaient fini par avoir la peu flatteuse réputation d'être des procéduriers acharnés, prêts à épuiser, même pour des disputes de menu détail, toutes les voies de recours disponibles : on disait d'eux qu'aucun chemin — même pas celui de Vienne — ne leur paraissait trop long pour plaider leur cause avec ardeur — le tout bien entendu en se faisant fort convenablement rémunérer pour leurs prestations... — (80).

Le Conseil ordinaire est également compétent en première instance pour assurer le respect des privilèges, des constitutions et des coutumes de la Principauté de Liège (81). Aucun recours n'est cependant possible devant les tribunaux impériaux contre les décisions rendues dans ce domaine, si ce n'est par une demande en restitution en entier ou en révision (82).

A côté des juridictions ordinaires existent les juridictions *ecclésiastiques*, dont les décisions ne sont pas susceptibles d'appel devant le Conseil ordinaire. Dans ce cadre, il convient notamment de mentionner l'Officialité, vers laquelle nous nous tournons maintenant.

Section 2. Une juridiction ecclésiastique : l'Officialité

26. L'Officialité est le tribunal qui, dans chaque diocèse, exerce par délégation le pouvoir juridictionnel que le droit canon reconnaît à l'évêque (83). Bien que ce pouvoir soit, par nature, ecclésiastique, la réunion, à Liège, des prérogatives laïques et épiscopales entre les mains du Prince-Évêque a permis à l'Officialité de juger également des affaires *non religieuses* (dites « temporelles »), ce qui n'a pas manqué de susciter le mécontentement de l'État noble et de l'État tiers ainsi que de nombreux conflits d'attribution. Ces derniers sont réglés par le « principe de la prévention », précepte qui prévoit que, dans le doute, c'est la première juridiction saisie qui est compétente. Les sentences que l'Officialité rend dans les causes temporelles doivent, cela étant, être conformes au droit séculier, et elles sont par ailleurs susceptibles de révision ainsi que d'appel devant les juridictions séculières — mais seulement devant celles de l'Empire (84).

(79) *Ibid.*, p. 439. Ces montants sont encore augmentés en 1721.(80) B. DEMOULIN et J. KUPPER, *op. cit.*, p. 117.(81) *Ibid.*, p. 441. Cette prérogative du Conseil ordinaire est en concurrence avec les compétences attribuées au Tribunal des Liégeois. En cas de conflit de juridiction, le Conseil Privé aurait obtenu en 1746 la prérogative de déterminer quelle juridiction est compétente pour trancher le litige, voy. *ibid.*, p. 439 et G. HANSSORTE, *op. cit.*, p. 85.(82) Pour une définition de ces notions, voy. *supra*, note 27.(83) Le contentieux de droit canon comprend notamment les litiges relatifs à la collation des bénéfices, à la validité du mariage et des vœux religieux (voy. G. HANSSORTE, *op. cit.*, p. 182).(84) *Ibid.*, pp. 182-183.

Enfin, l'Officialité est chargée de trancher les litiges dans lesquels est impliqué un justiciable qui bénéficie d'un *privilege de juridiction*. Parmi ceux-ci, il convient de mentionner les ecclésiastiques, en ce compris les simples cleres, les *miserabiles personae* (85) mais aussi — et cela peut surprendre — les avocats (86).

La section suivante est consacrée à l'une des juridictions les plus notables de la Principauté, dont l'originalité a inspiré, à bien des endroits d'Europe, l'organisation de nombreuses juridictions administratives ultérieures : le Tribunal des XXII.

Section 3. La juridiction administrative : le Tribunal des XXII

27. La Principauté de Liège a longtemps été précurseur en matière de contentieux administratif. Ainsi, le Tribunal des XXII, créé le 2 décembre 1373, est la première juridiction de l'Histoire judiciaire occidentale qui est spécifiquement chargée de *contrôler la légalité des actes des gouvernants* et de *réprimer les abus de l'autorité publique*. Elle a pour mission de juger les cas de détournement de biens publiques, de déni de justice, d'abus de pouvoir, de corruption, de prévarication ou, de façon générale, de tous les cas où un officier public refuse d'appliquer la loi (87). Elle constitue de la sorte un lointain ancêtre de l'actuel Conseil d'Etat.

Composé de 22 juges nommés par les Etats selon des règles qui leur sont propres (88), le Tribunal est chargé de juger les officiers princiers, mais sans pouvoir mettre en cause la responsabilité personnelle du Prince-Evêque. Nous pouvons distinguer dans cette règle les principes de l'inviolabilité du Souverain et de la responsabilité de ses exécutants, principes qui seront *mutatis mutandis* aussi consacrés plus tard aux articles 88 et 106 de la Constitution belge (89).

28. Le Tribunal a rapidement été confronté à un nombre important de recours abusifs dans la mesure où « tout acte de l'autorité publique, toute décision de justice, — risque d'être contesté par devant le Tribunal dès lors qu'un particulier s'estime lésé » (90). C'est la raison pour laquelle ses compétences ont été circonscrites à plusieurs reprises. En conséquence,

(85) *Ibid.*, p. 183. Pour une définition des *miserabiles personae*, voy. *supra*, note 68.

(86) En droit principautaire liégeois, tout le contentieux relatif à leur métier était donc soumis aux juridictions ordinaires et relevait des juridictions ecclésiastiques. Ceci est évidemment une marque importante de considération pour la profession.

(87) *Ibid.*, p. 189.

(88) Le Tribunal des XXII est une juridiction des Etats et il rend la justice en leur nom. Ainsi, le Chapitre de Saint-Lambert et l'Etat secondaire nomment respectivement quatre juges et les *bonnes villes* en nomment quatorze (voy. B. DEMOULIN, S. DUBOIS et J. KUPPER, *op. cit.*, t. 1, p. 515).

(89) J. LEFÈVRE, *op. cit.*, p. 94. Les ecclésiastiques ne sont pas non plus justiciables de cette juridiction à moins qu'ils exercent une fonction séculière.

(90) *Id.*

au XVIII^e siècle, le Tribunal des XXII n'instruit en moyenne plus qu'une dizaine de recours par an alors qu'un bon siècle plus tôt, en 1684, il en jugeait encore 199.

29. Désireux de respecter pleinement les droits du citoyen — et réceptif à la nécessité pour les plaideurs d'avoir des occasions d'exercer leur profession... —, les lois liégeoises prévoient même — ceci peut vraiment surprendre — la possibilité d'intenter un *recours* contre les décisions rendues par les XXII : un appel peut en effet être porté devant une juridiction qui s'appelle « les Réviseurs des XXII ». Instaurée en 1487, celle-ci se compose de quatorze « députés des Etats-réviseurs » désignés par les Etats et le Prince-Evêque (91). Par contre, la décision des Réviseurs des XXII n'est, quant à elle, plus susceptible d'appel (92) : même à Liège, pays si amène envers le Barreau, il faut un jour savoir clore un procès...

CHAPITRE IV. LA FISCALITÉ PRINCIPAUTAIRE

30. Il n'y a pas de Nation sans fiscalité. La Principauté n'a pas échappé à la règle. Plusieurs niveaux de pouvoirs sont habilités à y lever l'impôt.

Ainsi, la Diète d'Empire (93) attribue régulièrement un matricule à la Principauté en vertu duquel cette dernière lui est redevable d'une somme d'argent ainsi que d'un contingent militaire (94).

A l'échelon principautaire, le pouvoir de créer l'impôt et d'en déterminer la nature, la durée, le montant et les modalités appartient au Sens du pays (95) ; autrement dit, il faut passer par l'adoption d'un mandement exécutoire (voy. *supra*, n° 16).

Enfin, un impôt local est prélevé par les Bonnes villes, les seigneuries et les villages.

Dans les sections qui suivent, nous abordons les impôts prélevés au niveau de la Principauté. Ils ne peuvent pas être perpétuels et sont de deux types, soit directs (section 1), soit indirects (section 2).

(91) B. DEMOULIN, S. DUBOIS, S. et J. KUPPER, *op. cit.*, t. 1, pp. 558-559.

(92) *Ibid.*, p. 560.

(93) La Diète peut se définir comme l'assemblée régulière des Etats et des villes du Saint-Empire romain » (B. DEMOULIN, S. DUBOIS et J. KUPPER, *op. cit.*, t. 1, p. 86). Elle siège à Raishonne (*Reignshorn*) et partage le pouvoir éditial avec l'Empereur. La Principauté est contrainte de se conformer aux décisions qu'elle adopte (voy. *ibid.*, p. 90).

(94) *Le Sens du pays* finance cet impôt en le répartissant sur le montant des impôts exigés des contribuables (voy. B. DEMOULIN, S. DUBOIS et J. KUPPER, *op. cit.*, t. 1, p. 191).

(95) G. HANSSOTTE, *op. cit.*, p. 129.

Section 1. *Les impôts directs*

31. Les impôts directs se composent des impôts fonciers et des impôts personnels(96).

L'impôt foncier se concrétise par deux impositions distinctes. Il s'agit de la *taille réelle* et du *vingtième denier sur les fonds*(97). La taille consiste en une somme globale à percevoir sur plusieurs années et pour laquelle les États ont déterminé une affectation précise. Cette somme est répartie entre chaque contribuable en fonction de son patrimoine foncier(98). Moins fréquent au XVIII^e siècle, les États y ont recourus uniquement pour financer des dépenses urgentes(99). Le vingtième denier sur les fonds est un impôt de quotité : les États ne déterminent pas le montant final que l'impôt doit rapporter mais le taux de la taxe applicable, celui-ci variant en fonction de la nature du bien(100).

Les impôts personnels et sur les signes extérieurs de richesse sont au nombre de quatre. Il s'agit de la *capitation* (101), du *tocage* (102), de la *taxe sur les fenêtres* et des *impôts somptuaires* (103). Soucieux de garantir une certaine forme d'équité, les indigents, les mineurs d'âge ainsi que les travailleurs manuels sont affranchis du paiement des impôts personnels(104).

Section 2. *Les impôts indirects*

32. Il existe deux types d'imposition indirecte : celle qui frappe la circulation des marchandises, d'une part, et celle qui touche à la consommation, d'autre part.

33. Parmi les impôts indirects qui frappent la circulation des marchandises, le *soixantième* taxe l'importation et l'exportation des marchandises à concurrence d'un soixantième de son prix. Il s'agit d'un impôt régulier

(96) Le lecteur désireux d'en savoir plus concernant les finances de la Principauté de Liège se référera utilement à l'ouvrage de B. DEMOULIN, *Les finances d'un pays d'États aux marches de l'Empire. La Principauté de Liège (1688-1728)*, Coll. Histoire, Bruxelles, Crédit communal, 1986, 244 pp.

(97) G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 129.

(98) Celui-ci comprend « les terres arables, les bois, les viviers, les maisons, les "aisances" et biens communaux, les bétails et les sarrages », voy. *ibid.*, p. 139. Les détenteurs de fiefs de noble fiefement sont exemptés du paiement de la taille réelle dans la mesure où ils payent la taxe noble (*ibid.*, p. 153).

(99) *Ibid.*, p. 139.

(100) *Ibid.*, p. 140.

(101) *Ibid.*, pp. 141-142. La *capitation* est un impôt proportionnel qui frappe individuellement les personnes physiques en fonction de leur état de fortune. Au XVIII^e siècle, cet impôt est décidé à trois reprises, mais n'a été perçu qu'une seule fois.

(102) Le *tocage* s'apparente à un impôt sur les signes extérieurs de richesse puisqu'il est perçu proportionnellement au « nombre de feux que le contribuable entretient dans son logis » (*ibid.*, p. 143). Il n'a été perçu qu'une seule fois au cours du XVIII^e siècle.

(103) L'*impôt sur les fenêtres*, proportionnel au nombre de fenêtres dont dispose un établissement et l'*impôt somptuaire*, qui vise à taxer « le port de la soie, de l'or et de l'argent » sur les vêtements ou encore les carrosses ne sont plus prélevés au XVIII^e siècle (voy. *ibid.*, p. 147).

(104) *Ibid.*, p. 162.

dans la mesure où les trois États le renouvellent systématiquement avant l'échéance du délai précédent. Au XVIII^e siècle, la Principauté adopte une politique douanière protectionniste. Ainsi, l'exportation des matières premières utiles à l'industrie nationale, de même que l'importation de produits finis sont davantage taxées, tandis que l'importation des matières premières nécessaires à la production liégeoise et l'exportation des produits finis sont exonérées du soixantième. Cette politique a été à l'origine de conflits douaniers avec la France et les Pays-Bas autrichiens.

Le *droit de barrière* est destiné à financer les travaux d'infrastructures routières d'ampleur qui voient le jour au XVIII^e siècle. Cette taxe frappe les moyens de transport à chaque utilisation du système routier(105).

34. En ce qui concerne les impôts à la consommation, le *braz* frappe les céréales destinées à la fabrication de la bière et est levé chaque année(106). Les autres boissons alcoolisées sont également soumises à taxation, de même que le sel, le tabac et, dans une moindre mesure, le sucre. Enfin, l'*impôt sur la viande* se traduit par un prélèvement de 10 % de la valeur des animaux au moment de l'abattage. Le *droit de timbre* frappe, quant à lui, les documents destinés à la publicité légale ou à une action judiciaire tels que les mémoires d'avocats, les citations de témoins, les exploits ou encore les expéditions d'actes notariés(107).

35. Les intérêts antagonistes des États primaire et noble, tous deux composés de propriétaires fonciers, et du Tiers État, hostile à l'impôt de la capitation, ont fait obstacle à une réforme fiscale équilibrée, réforme qui deviendra l'une des principales revendications des protagonistes de la Révolution liégeoise de 1789(108).

CHAPITRE V. LES RELATIONS INTERNATIONALES DE LA PRINCIPAUTE

36. Lieu de passage privilégié entre la France, les Provinces-Unies et la Westphalie, la Principauté de Liège a souvent attisé la convoitise de ses grands voisins(109). En vue de préserver la liberté de commerce, essentielle à son économie et, partant, à son indépendance, la ligne politique qu'adopte la Principauté au XVIII^e siècle peut s'analyser comme la volonté de *rester neutre* face aux guerres des puissances voisines(110). Ainsi, elle essaye, dans la mesure du possible, de se déclarer impartiale à l'égard de

(105) *Ibid.*, pp. 146-147. En quelque sorte, il s'agit du péage autoroutier avant l'heure.

(106) *Ibid.*, p. 148. Par ailleurs, il existait encore l'impôt de l'*œil du moulin*, qui frappe le grain destiné à la production alimentaire. Très impopulaire, il est abrogé au XVIII^e siècle.

(107) *Ibid.*, pp. 149-150.

(108) B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France, op. cit.*, p. XV.

(109) *Ibid.*, p. VIII.

(110) *Ibid.*, p. XVII.

tous les belligérants(111). Cette neutralité est cependant relative dans la mesure où la Principauté ne s'est jamais dotée d'une armée suffisamment forte et continue donc de dépendre, bien malgré elle, des intérêts fluctuants des puissances voisines(112).

37. En ce qui concerne, au sein de la Principauté, la répartition des compétences en matière de politique étrangère, cette dernière appartient, en principe, au domaine réservé du Prince-Évêque. Néanmoins, ce monopole est limité à deux égards.

D'une part, le Prince-Évêque est le vassal de l'Empereur et ne peut donc pas mener une politique qui serait défavorable à ce dernier, par exemple en cédant des territoires à des nations étrangères sans son consentement ou en contractant des alliances qui lui porteraient préjudice(113).

D'autre part, de nombreux actes intéressant la politique étrangère sont, en droit constitutionnel liégeois, soumis à l'approbation du Sens du Pays : le Prince-Évêque ne peut donc agir seul. Ainsi, l'accord des trois Etats est indispensable à la signature d'un traité d'alliance(114), de paix ou de commerce, de même que pour déclarer la guerre.

Quant au commandement des forces armées, il appartient théoriquement au Prince-Évêque, mais, en pratique, les Etats — dont on mesure la force politique puisque le Prince, dans presque tous les domaines de la conduite politique du pays, ne peut prendre de décision d'importance sans leur aval — y collaborent également. En outre, ils autorisent la levée de l'impôt qui est nécessaire à leur financement(115). L'accord de ces derniers est également requis en cas d'aliénation d'une parcelle du territoire de la Principauté(116).

Les Etats peuvent enfin envoyer des délégations à l'étranger(117). Néanmoins, le Prince, en tant que Chef d'Etat, assisté de son Conseil privé, est seul compétent pour décerner les lettres de créance aux diplomates liégeois chargés de représenter la Principauté à l'étranger, et pour leur envoyer

(111) *Id.*(112) A l'exception de la période entre 1688 et 1697 où se déroule la guerre de la ligue d'Augshourg, voy. *ibid.*, p. XVIII. En ce qui concerne les risques inhérents à la position de neutralité, nous renvoyons par ailleurs à l'ouvrage, déjà connu à l'époque, de Jean BODIN, *Les six livres de la république* (paru en 1576), Livre V, chapitre VI, reproduit dans Chr. BEHRENDT et F. BOUQUON, *Introduction à la Théorie générale de l'Etat* — *Recueil de textes*, 2^e éd., Bruxelles, Larrier, 2014, pp. 307 et s.(113) Le Prince-Évêque est également tenu par la Paix perpétuelle imposée par la Diète de Worms en vertu de laquelle il ne peut pas déclarer la guerre aux autres princes d'Empire, voy. G. HANSOTTE, *op. cit.*, p. 76.(114) Le Prince-Évêque peut formellement signer seul des traités d'alliance mais, dans ce cas, il s'engage à titre personnel, à l'exception de la Principauté, voy. B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France*, *op. cit.*, pp. XIV-XV.(115) G. HANSOTTE, *op. cit.*, pp. 275-276.(116) *Ibid.*, p. 76.(117) B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France*, *op. cit.*, p. XIV.

des instructions. Il entretient également des contacts directs et personnels avec différents souverains étrangers, sa sympathie et son intérêt personnels étant décisifs à cet égard(118).

BREVES OBSERVATIONS FINALES

38. Dans les lignes qui précèdent, nous avons tenté de dresser un rapide portrait des institutions politiques et juridictionnelles de la Principauté de Liège au XVIII^e siècle. Nous avons ainsi pu voir que la Principauté, Etat autonome au sein du Saint-Empire, respectait largement — et ce même d'une manière assez inhabituelle pour l'époque —, les libertés individuelles et collectives de ses citoyens (absence de servage, garanties juridictionnelles, protection du droit de propriété et du domicile, tolérance particulièrement large à l'égard de la presse...).

A défaut de pouvoir parler de véritable démocratie — car tel n'était bien entendu pas encore le cas — elle tentait, à tout le moins, de soumettre chacun, *en ce compris le Prince*, à la loi. C'est dans ce contexte que le célèbre Tribunal des XXII a eu toute son importance, même si son déclin avait déjà débuté au XVIII^e siècle. Aussi, les libertés fondamentales (*franchises*) ne pouvaient être réduites ou modifiées que du consentement des trois Etats, ce qui, au vu de la lourdeur de la procédure, assurait une protection supplémentaire.

39. Le commerce allait bon train avec les puissances voisines qu'étaient la France, les autres territoires du Saint-Empire, les Provinces-Unies et les Pays-Bas autrichiens et la renommée du patrimoine culturel et artistique liégeois s'étendait au-delà de ses frontières. Il suffit de songer à l'effervescence intellectuelle qui a permis la *Société de l'Emulation*, érigée en 1779 par le Prince-Évêque François-Charles de Velbrück, à la *Société Littéraire*, créée au cours de la même année et toujours existante, ou aux grands noms de la musique et de la sculpture liégeois tels que Jean Del Cour, André-Modeste Grétry, ou encore Jean Duvivier, ce dernier ayant été, par ailleurs, graveur du Roi Louis XV.

40. A la toute fin de l'existence de la Principauté, les troubles sociaux, caractéristiques du temps, n'ont pas épargné Liège et ont, dans le prolongement de l'épisode parisien qui s'était déroulé quelques semaines plus tôt, conduit à un bouleversement historique : le 18 août 1789, donnant suite à l'appel venu de France, les Liégeois se sont soulevés contre le pouvoir en place et ont adopté une Déclaration liégeoise des droits de l'Homme et du Citoyen, plus libérale encore que la Déclaration française.

(118) G. HANSOTTE, *op. cit.*, pp. 77 et 78.

41. La suite, nous la connaissons : conquête française d'abord, réunion aux Pays-Bas ensuite, indépendance belge enfin.

A l'aide de cette modeste étude, nous avons souhaité contribuer à empêcher que le manteau de l'oubli ne recouvre encore davantage de son indécevable tissu la connaissance des institutions d'un Etat qui a perdu pendant huit siècles et qui a été précurseur, à bien des égards, des libertés fondamentales accordées plus tard aux citoyens par le régime constitutionnel de la Belgique.

Indications bibliographiques

Le lecteur désireux d'approfondir ses connaissances sur l'histoire de la Principauté de Liège consultera avec intérêt les ouvrages suivants. Les écrits marqués d'un astérisque (*) paraissent d'un intérêt particulier : B. DEMOULIN, *Les finances d'un pays d'Etats aux marches de l'Empire — La Principauté de Liège (1638-1728)*, Coll. Histoire, Bruxelles, Bruxelles, Crédit communal, 1986, 244 pp. ; B. DEMOULIN, *Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France*, Bruxelles, Ministère des Affaires étrangères, 1998, 470 pp. ; (*) B. DEMOULIN et J. KUPPER, *Histoire de la Principauté de Liège. De l'an mille à la Révolution*, Toulouse, Ed. Privat, 2002, 257 pp. ; (*) B. DEMOULIN, S. DUBOIS et J. KUPPER, *Les institutions publiques de la Principauté de Liège*, 2 tomes, Bruxelles, Archives générales du Royaume et archives de l'Etat dans les provinces, 2012, 1294 pp. ; M. DETTÈGE, « II y a... Jean-François Vonck, avocat au Conseil du Brabant (1743-1792) », *J.T.*, 2008, p. 536 ; (*) G. HANSOTTE, *Les institutions politiques et judiciaires de la Principauté de Liège aux Temps Modernes*, coll. Histoire, Bruxelles, Crédit communal, 1987, 355 pp. ; P. HARMEL, « Histoire du notariat », *Répertoire notarial*, t. XI — *Le droit notarial*, livre I, Bruxelles, Larcier, 1973 ; (*) J. LEJEUNE, *La Principauté de Liège*, 3^e éd., Liège, Eugène Wahlen, 1980, 232 pp. ; J. KUPPER, « La geste des pontifes de l'Eglise de Tongres, Maastricht ou Liège », in J. KUPPER, F. PIRENNE et P. GEORGE (dirs.), *Liège — Autour de l'an mil, la naissance d'une Principauté (X^e-XIV^e siècles)*, Liège, Ed. du Perron, 2000, pp. 15-19 ; O. ORBAN, *Le droit constitutionnel de la Belgique*, t. III (*Libertés constitutionnelles et principes de législation*), Liège et Paris, Dessain et Giard & Brière, 1911, 622 pp. ; (*) X., *La Révolution Liégeoise de 1789, Catalogue de l'exposition*, Bruxelles, Crédit communal, 1989, 245 pp.