DOCTRINE DU DROIT.

OEUVRES COMPLÈTES DE KANT,

Traduites en français

PAR JULES BARNI,

AVEC DES INTRODUCTIONS ANALYTIQUES ET CRITIQUES.

Ouvrages déjà parus :

CRITIQUE DU JUGEMENT, suivie des Observations sur les sentiments du beau et du sublime. — 1846, Paris, Ladrange, 2 vol. in-8.

Examen de la Critique du Jugement. — 1850, Paris, Ladrange, 1 vol.

Cette Traduction et cet Examen ont été couronnés par l'Académie française.

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE, précédée des Fondements de la métaphysique des mœurs. — 1848, Paris, Ladrange, 1 vol.

Examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique. — 1851, Paris, Ladrange, 1 vol.

ÉLÉMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA DOCTRINE DU DROIT (première partie de la Métaphysique des mœurs), suivis d'un Essai philosophique sur la paix perpétuelle et d'autres petits écrits relatifs au Droit naturel, avec une Introduction analytique et critique.—1853, Paris, Auguste Durand, 1 vol.

Sous presse :

ÉLÉMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA DOCTRINE DE LA VERTU (seconde partie de la Métaphysique des mœurs), suivis d'un Traité de Pédagogie et d'autres petits écrits relatifs à la morale, avec une Introduction analytique et critique. — 1 vol.

Pour paraître successivement :

ANTHROPOLOGIE, suivie de petits écrits relatifs au même sujet, avec une Introduction. — 1 vol.

PETITS ÉCRITS relatifs à la Critique de la raison pure, avec une Introduction. — 1 vol.

CRITIQUE DE LA RAISON PURE, avec une Introduction. — 2 vol.

ÉLÉMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA PHYSIQUE, suivis de divers petits écrits, avec une Introduction. — 1 vol.

CRITIQUE DE LA RELIGION, considérée au point de vue de la raison, suivie de la Lutte des facultés et d'autres petits écrits, avec une Introduction. — 1 vol.

KANT, SA VIE ET SA DOCTRINE. — 1 vol.

Ce dernier volume servira de résumé et de conclusion à tous les travaux précédents.

ÉLÉMENTS MÉTAPHYSIQUES

DE

LA DOCTRINE DU DROIT

(Première partie de la Métaphysique des mœurs)

SUIVIS

D'UN ESSAI PHILOSOPHIQUE SUR LA PAIX PERPÉTUELLE

ET D'AUTRES PETITS ÉCRITS RELATIFS AU DROIT NATUREL

PAR EMMANUEL KANT

Traduit de l'Allemand

PAR JULES BARNI

Agrégé de philosophie, Docteur ès lettres

AVEC UNE INTRODUCTION ANALYTIQUE ET CRITIQUE DU TRADUCTEUR

PARIS

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE,

RUE DES GRÈS, 5.

1853

AVANT-PROPOS.

Voici un nouveau fragment du travail de traduction littérale et d'interprétation critique que j'ai entrepris sur les œuvres de Kant, et que, grâce au bienveillant appui de l'Académie française, j'ai pu continuer en ce temps même. Ce volume a pour objet le *Droit*. A voir combien, malgré tant d'efforts et d'épreuves, ce principe sacré est encore mal démêlé ou mal affermi parmi nous, on se sent parfois saisi d'un profond découragement, et l'on est tenté de ne chercher plus dans la philosophie, à l'exemple des anciens stoïciens, qu'un refuge pour sa dignité personnelle. Mais, lorsqu'on relève la tête pour regarder les choses de plus haut, on voit bien qu'après tout l'idée du droit ne laisse pas de faire son chemin dans notre vieux monde, et l'on retrouve sa trace lumineuse là même où elle semblait entièrement perdue. A ce point de vue, les maux mêmes dont nous souffrons depuis soixante ans ne nous apparaissent plus que comme les péripéties naturelles d'une lutte qui a de trop puissants obstacles à vaincre pour n'avoir pas ses orages, ses revers et ses défaillances. Regardons les progrès acquis, et songeons à la grandeur du but; il y a bien là de quoi ranimer nos courages. La philosophie n'est que d'hier, disait naguère une voix éloquente; de quel jour date donc la science du droit naturel, et quand notre société a-t-elle commencé à la prendre pour modèle? L'ouvrage dont je publie ici la traduction et le commentaire est contemporain de cette mémorable époque; il en respire l'esprit, il en reproduit les principes, il est la philosophie de ces principes. Outre l'éternel intérêt d'un tel monument, il a donc son à-propos. Malheureusement, même traduit, même commenté, il n'est guère accessible qu'à un petit nombre; et c'est surtout au

grand nombre qu'il serait bon d'enseigner aujourd'hui la philosophie, ou mieux la religion du droit. Mais le petit nombre n'en a pas moins besoin que le grand; s'il était mieux nourri du pain des forts, notre histoire ne nous offrirait pas d'aussi tristes spectacles. J'adresse donc cet ouvrage à tous ceux qui sont capables de quelque étude sérieuse et qui aiment à remonter aux principes. Qu'ils s'en pénètrent : ils y apprendront à comprendre et à aimer la liberté, l'égalité, le droit, qu'ils ne sépareront pas du devoir, en un mot, la justice; et, avec l'amour du droit et de la justice, ils sentiront croître en eux la haine de la violence et de l'arbitraire. Si ces idées et ces sentiments étaient une fois bien enracinés dans les esprits cultivés, ils ne tarderaient pas à se propager et à se répandre dans tout le peuple, et il ne faudrait pas désespérer de nous !

Quelques mots d'explication maintenant sur le contenu de ce volume.

Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et de la *Critique de la raison pratique*, que j'ai traduits et examinés précédemment, n'avaient fait que préparer les bases de la morale : restait à construire l'édifice même de cette science, ou la théorie générale de nos devoirs. L'ouvrage dont je publie aujourd'hui la traduction forme la première partie de cette théorie : celle qui regarde le *droit*[1]. Il parut pour la première fois en 1796, huit ans après la *Critique de la raison pratique*. Kant en publia une seconde édition deux ans plus tard, en y intercalant des *remarques explicatives*, qu'il avait déjà fait paraître séparément en réponse à certaines critiques insérées dans le *Journal des savants* de Gœttingue (1797, n° 28, 18 février)[2]. J'ai joint la traduction de ces remarques à celle de l'ouvrage même, dont elles font désormais partie[3].

J'y ai ajouté en outre tous les opuscules de Kant qui

---

[1] La seconde partie, celle qui a trait à la *vertu*, est traduite et suivra de près la première. — [2] Voyez la note de la p. 161. — [3] p. 237.

ont trait au droit naturel, de telle sorte que le lecteur a ici sous les yeux tout l'ensemble des écrits que ce grand penseur nous a laissés sur cette partie de la philosophie.

L'un des plus importants est l'*Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, qui, bien qu'il ait paru avant la *Doctrine du droit*, en 1795, peut lui servir de conclusion [1]. Kant en publia une seconde édition en 1796. En même temps que cette seconde édition parut chez le même éditeur Nicolovius, une traduction française faite sous les yeux de l'auteur, qu'une première version publiée à Berne l'année précédente avait fort mécontenté. J'ai cru devoir en refaire à mon tour une nouvelle traduction, car la dernière me paraissait laisser encore beaucoup à désirer.

Après cet opuscule, celui qui a le plus d'importance est l'écrit intitulé : *De ce proverbe : Cela peut être bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique* [2]. On y trouve aussi développées plusieurs des idées de la *Doctrine du droit*. Il parut en septembre 1793 dans la *Revue mensuelle* de Berlin (p. 201-284), où il provoqua, au mois de décembre suivant (p. 518-554), d'intéressantes explications de la part de Fr. Genz. Publié à plusieurs reprises parmi les œuvres de Kant, il n'avait pas encore été traduit en français.

Le petit écrit qui a pour titre : *Qu'est-ce que les lumières?* l'un des plus solides et des plus ingénieux de Kant [3], servait de réponse à une question posée par un membre du grand conseil consistorial, Zœllner, dans un mémoire sur le mariage civil publié par la *Revue mensuelle* de Berlin en 1783. Moïse Mendelsohn avait eu de son côté l'idée d'y répondre, et son travail venait de paraître dans le même recueil en septembre 1784 (p. 193-200), lorsque Kant envoya le sien de Kœ-

---

[1] Voyez ci-après mon introduction, p. CXIV; — seulement, au lieu de « tel est l'objet d'un opuscule publié peu de temps *après* les *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, » lisez : « peu de temps *avant*. »

[2] Trad. franç., p. 339. — Analyse, p. LXXIV, LXXV, LXXXIII et CXXXIII.

[3] Trad. franç., p. 281. — Analyse, p. LXXIX et p. XCI.

nigsberg. Ce dernier fut publié dans le numéro de décembre de la même année (p. 481-494). Il paraît ici traduit pour la première fois, ainsi que les suivants, qui ont d'ailleurs beaucoup moins d'intérêt.

Celui que j'ai placé en tête à cause de la nature du sujet : *De l'essai de G. Hufeland sur le principe du droit naturel*[1], est un article de la *Gazette générale de la littérature* publiée à Jena par Schutz. Il remonte à l'année 1786.

Le mémoire *Sur l'illégitimité de la contrefaçon des livres*[2] est d'une date antérieure : il parut dans la *Revue mensuelle* de Berlin en mai 1783.

Enfin les *Deux lettres à Nicolaï* par lesquelles je clos cette série furent publiées à Kœnigsberg chez Nicolovius en 1798. Quoiqu'elles ne soient pas toujours très-claires pour nous[3], j'ai cru qu'il était bon d'en joindre la traduction à celle des autres petits.

Ayant eu soin de rapprocher tous ces écrits, dans mon analyse aussi bien que dans ma traduction, du grand ouvrage de Kant sur le Droit, je n'ai plus, pour les premiers comme pour le dernier, qu'à renvoyer le lecteur au travail qui suit.

Décembre 1853.

JULES BARNI.

---

[1] Trad. franç., p. 267. — Analyse, p. XIII. — [2] Trad. franç., p. 271. — Analyse, p. LII-LV. — [3] Trad. franç., p. 381. — Analyse, p. XCIV.

INTRODUCTION DU TRADUCTEUR.

ANALYSE CRITIQUE DE LA DOCTRINE DU DROIT.

La *Critique de la raison pratique* a posé les fondements de la morale, en reprenant et en achevant l'œuvre déjà commencée dans l'ouvrage auquel Kant avait donné le titre même de *Fondements de la métaphysique des mœurs :* elle a solidemen établi et mis en pleine lumière le principe fondamental de la moralité, la loi du devoir; et, après en avoir déterminé l'origine et les caractères, elle a montré le lien qui l'unit, d'abord à l'idée de la liberté, ensuite à celles de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. Ce n'est pas tout : il s'agit maintenant d'élever l'édifice dont on n'a fait encore que jeter les fondements : après avoir fixé dans la raison pure, comme l'unique base de la morale, le principe du devoir, il faut entreprendre de construire le système rationnel de la morale même, le système des devoirs, ou ce que Kant appelle la *métaphysique des mœurs.* Telle est l'œuvre dont les deux premiers ouvrages n'étaient que la préparation ; c'est la *doctrine* succédant à la *critique.* Elle est à la *critique de la raison pratique* ce que la *métaphysique de la nature* est à la *critique de la raison spéculative.* ANALYSE.

Cette doctrine, comme Kant l'indique par le nom même qu'il lui donne (1), doit tirer exclusivement ses principes de la raison : ils sont essentiellement *à priori*, et ne sont des lois morales qu'à ce titre. S'il y a pour lui une vérité évidente, c'est que la morale repose sur des principes *à priori.* Essayez de la fonder sur des Caractère de la métaphysique des mœurs.

(1) On sait qu'il entend en général par *métaphysique,* — il le rappelle lui-même dans son *introduction* (trad. franç. p. 22), — un système de connaissances *à priori* fondées sur de simples concepts.

données expérimentales, sur le plaisir par exemple et les moyens d'y parvenir, choses que l'expérience seule peut nous enseigner; ses règles n'auront plus rien de nécessairement universel : elles varieront suivant les inclinations particulières de chacun. Or est-ce là le caractère des préceptes de la moralité? Ne s'imposent-ils pas invariablement à chacun, quels que soient ses penchants ou ses goûts? C'est qu'ils commandent au nom de la raison même ; là est le fondement de leur valeur universelle. Ils expriment ce qu'elle nous ordonne de faire, quoi qu'il puisse d'ailleurs advenir. La connaissance de cette sorte de lois ne dérive donc pas de l'expérience, c'est-à-dire de l'observation de notre nature sensible en particulier ou en général du cours naturel des choses; elle a sa source *à priori* dans la raison. Qu'à la considération des devoirs que la raison nous prescrit par elle-même, on joigne celle des avantages qui peuvent résulter pour nous de leur observation, ou des inconvénients que nous pourrait causer la conduite contraire, ce peut être un poids de plus dans la balance de nos délibérations; mais à coup sûr ce n'est pas à cette dernière espèce de motifs que la morale emprunte la valeur de ses préceptes. Si donc elle n'a d'autorité absolue qu'autant qu'elle se fonde sur des principes *à priori*, la science de ces principes doit avoir un caractère essentiellement rationnel. Telle est la *métaphysique des mœurs* (1). Cette science existe naturellement chez tous les hommes, puisque tous conçoivent les lois morales comme des préceptes universels, comme des commandements absolus; mais elle y reste ordinairement à l'état de connaissance vague et obscure. La tâche du philosophe est de la dégager, de l'éclaircir, de l'élever à la hauteur d'un système.

Kant ajoute d'ailleurs que, comme il s'agit d'appliquer à l'homme les principes de la morale rationnelle, il faut bien tenir compte aussi de notre nature, que nous ne connaissons que par l'expérience. « On ne peut, dit-il [2], fonder la métaphysique des mœurs sur l'anthropologie, mais on peut l'y appliquer. »

---

(1) Doctrine du droit : *Préface*, trad. franç., p. 3, et *Introduction à a métaphysique des mœurs*, II. *De l'idée et de la nécessité d'une métaphysique des mœurs*, p. 19-25. — Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs* et *Critique de la raison pratique*, aux endroits relevés dans mon *Examen* de ces deux ouvrages, p. 5, 7, 21, 25, 36, etc.

[2] Trad. franç., p. 23.

Seulement, si l'on ne veut sortir des limites de la métaphysique des mœurs, et tout perdre en tout confondant, on ne doit envisager ici la nature humaine qu'autant qu'il est nécessaire pour y déterminer l'application et les conséquences des principes universels de la raison, et il faut bien prendre garde d'en couvrir l'origine ou d'en altérer la pureté.

Notre philosophe renvoie même à une science ultérieure et distincte tout ce que l'expérience peut nous apprendre relativement à la pratique des lois morales, la connaissance des conditions subjectives ou des circonstances particulières qui en peuvent favoriser ou contrarier l'exécution dans la nature humaine, celle par exemple des meilleurs moyens à suivre pour inculquer et développer dans les âmes les principes moraux. Cette anthropologie morale, *fondée sur l'observation de la nature humaine*, forme la seconde division de la philosophie pratique (1), dont la métaphysique des mœurs est la première. Elle est également indispensable, mais elle ne doit venir qu'après celle-ci, et elle en doit toujours rester distincte.

Division de la métaphysique des mœurs.

Le caractère de la métaphysique des mœurs ainsi déterminé, voyons comment elle se divisera (2). C'est en général une grave et difficile question, selon Kant, que celle de la division d'un système de connaissances : il faut en effet que cette division représente le système dans son intégrité et qu'elle permette à l'esprit de passer sans solution de continuité du concept divisé aux membres de la division et de ceux-ci à leurs subdivisions. Quelle sera d'abord la division fondamentale de la métaphysique des mœurs? Quelle que soit la nature des actes qu'une législation prescrive et de quelque source qu'elle émane, il y a toujours deux choses à distinguer : d'une part, la *loi* même par laquelle elle présente une certaine action comme devant être faite, ou comme objectivement nécessaire; et de l'autre, le *mobile* qu'elle met en jeu dans le sujet auquel elle s'adresse, pour le déterminer à lui obéir. D'où il suit que, tout en prescrivant les mêmes actes, une législation peut diffé-

(1) Kant n'a point consacré d'ouvrage spécial à cette partie de la morale telle qu'il la conçoit; mais il a donné à son traité d'Anthropologie un but et un caractère pratiques : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*

(2) *Introduction* déjà citée : III. *De la division de la métaphysique des mœurs*, p. 25-29.

rer d'une autre par la nature du mobile sur lequel elle s'appuie. D'après cela il doit y avoir deux sortes de législations distinctes : ou bien en effet on placera dans la considération même de la loi le principe qui doit déterminer la volonté, et l'idée du devoir que cette loi lui prescrit en sera aussi le mobile; ou bien au contraire on cherchera un mobile qui assure l'obéissance à la loi ailleurs que dans la simple idée de cette loi, c'est-à-dire dans certaines inclinations ou certaines aversions de notre nature sensible. Dans le premier cas, la législation est proprement *morale;* dans le second, elle est *juridique.* Tout le monde distingue dans les actions la *moralité* de la *légalité :* une action n'est vraiment *morale* que si elle a pour mobile le respect du devoir ou de la loi qui la prescrit; pour qu'elle soit *légale,* il suffit qu'elle soit extérieurement conforme à la loi, quel qu'en soit d'ailleurs le mobile. Il résulte de cette distinction même que les actes imposés par la législation juridique ne peuvent être qu'extérieurs. En effet, la légalité n'exige qu'une chose : c'est que les actes soient extérieurement conformes à la loi; quant au principe intérieur ou au mobile qui les détermine, c'est une affaire de pure moralité. Elle ne peut donc s'appliquer qu'à des actes extérieurs. Au contraire la législation morale veut qu'on donne pour mobile à l'obéissance à la loi le respect de la loi même, et par là elle se distingue de la législation juridique, laquelle est tout extérieure; mais à son tour elle n'exclut pas les actes extérieurs, car elle embrasse tous les devoirs, tant extérieurs qu'intérieurs.

Distinction des devoirs de droit et des devoirs de vertu.

Précisons et expliquons avec Kant l'importante distinction qu'il s'agit d'établir ici, et qui doit servir de fondement à la division de la métaphysique des mœurs. Tout devoir, par cela seul qu'il est un devoir, appartient à la morale; mais, si ce devoir, en même temps qu'il nous est prescrit par la morale, peut être l'objet d'une législation extérieure, il a en outre un caractère juridique. Par exemple, la morale nous fait un devoir de remplir les engagements que nous avons contractés envers nos semblables, et ce devoir nous peut être justement imposé par une législation extérieure; il a donc aussi un caractère juridique. Or, quoiqu'il s'agisse ici d'un seul et même devoir, il faut bien distinguer ces deux choses : le point de vue moral proprement dit et le point de vue juridique. Au point de vue purement moral, le respect du devoir doit être l'unique mobile

de notre conduite ; mais, comme ce respect est un acte intérieur qui échappe à toute législation extérieure, ce n'est pas sous ce rapport que le devoir peut être l'objet d'une législation de ce genre. Il ne saurait l'être qu'au point de vue juridique : ici la seule chose qu'on puisse exiger de nous, c'est que nous remplissions nos engagements ; le mobile qui nous détermine à agir ainsi ne relève que de notre conscience. Il y a donc dans la morale en général deux espèces de législations : l'une, la législation morale proprement dite, qui ne peut être qu'intérieure, quoiqu'elle comprenne aussi des devoirs extérieurs, puisqu'elle s'applique à tous les devoirs ; l'autre, la législation juridique, qui à ce titre ne peut être qu'extérieure. L'une et l'autre peuvent prescrire les mêmes devoirs, mais elles diffèrent par le mode d'obligation qu'elles imposent. Kant réserve à la première le nom d'*éthique*, pour la distinguer de la seconde, qui appartient aussi à la morale, mais y forme une division spéciale. L'éthique est l'ensemble de nos devoirs, en tant qu'ils ne relèvent que de la législation intérieure : elle s'étend, comme on vient de le voir, aux devoirs mêmes qui peuvent être l'objet d'une législation extérieure ; mais elle a aussi ses devoirs qui lui sont propres : tels sont, par exemple, les devoirs envers soi-même ou la bienfaisance envers autrui. Ce sont là, dans le langage de Kant, des *devoirs de vertu*, et la théorie qui les enseigne est la *doctrine de la vertu*. La législation juridique embrasse l'ensemble des devoirs qui peuvent être l'objet d'une législation extérieure et ne relèvent pas simplement de la conscience, comme, par exemple, l'obligation de tenir ses engagements. Ces derniers ne sont plus simplement des devoirs de vertu, mais des *devoirs de droit ;* et la théorie qui les expose, une doctrine de la vertu, mais la *doctrine du droit*.

Doctrine du droit et doctrine de la vertu.

Telle est la division fondamentale de la métaphysique des mœurs. Elle comprend deux parties : l'une, la *doctrine du droit*, contenant l'ensemble des devoirs qui peuvent donner lieu à une législation extérieure, et que Kant appelle, pour cette raison, des *devoirs de droit ;* l'autre, la *doctrine de la vertu*, contenant l'ensemble des devoirs qui échappent à toute législation de ce genre, et qui, ne relevant que de la conscience, sont ainsi de purs *devoirs de vertu*. A chacune de ces deux parties de la métaphysique des mœurs ou de la doc-

trine générale des devoirs, il a consacré un traité spécial. Le premier porte le titre d'*Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* (1). Il est précédé, outre la *préface* (2), de

(1) Dans la préface (trad. franç., p. 4), Kant explique pourquoi il donne à son ouvrage le titre d'*Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, au lieu de celui de *Système métaphysique du droit*. C'est que l'idée du droit y devant être aussi considérée dans son application aux cas particuliers fournis par l'expérience et ces cas ne pouvant donner lieu à une division parfaitement méthodique et absolument complète, on ne saurait afficher ici la prétention d'établir un véritable système. Il se bornera donc à poser dans le texte les *Éléments* ou les principes du système, sans prétendre construire le système entier. L'application de l'idée du droit aux cas de l'expérience sera l'objet de scolies détachés.

(2) Dans cette préface, après l'explication que résume la précédente note, Kant répond à quelques critiques. On lui reprochait souvent l'obscurité de son langage; on l'accusait même de l'affecter pour se donner l'apparence de la profondeur (trad. franç., p. 4 et 5). Ce dernier reproche était assurément fort injuste, mais le premier l'était beaucoup moins. Il est certain que notre philosophe a beaucoup abusé du langage scolastique. Cela accordé, il faut aussi reconnaître avec lui que, si toute doctrine philosophique, sous peine de se rendre justement suspecte, doit pouvoir se traduire en résultats clairs pour tout le monde et devenir ainsi populaire, la science critique de la raison ou en général la pure métaphysique ne saurait toujours se contenter du langage vulgaire, et qu'elle a souvent besoin de se créer une langue qui exprime exactement ses idées. Disons-le à notre tour : si la philosophie, pour exercer dans le monde la salutaire influence qu'on a le droit d'en attendre, doit sortir de l'école et travailler à se rendre populaire, elle n'a point, comme science, à se soucier de la popularité; avant tout elle doit rechercher l'exactitude et pousser la sévérité aussi loin que possible. La philosophie populaire est sans doute une fort belle chose; mais il y a aussi une philosophie scientifique, et l'on ne doit pas, par amour pour la première, enlever à la seconde son caractère propre. Pour que celle-ci soit une science, il faut bien qu'elle s'applique à remplir toutes les conditions d'une véritable science, et que par conséquent sa langue soit scientifique. Seulement l'abus est voisin de l'usage, et je conviens que le philosophe allemand a poussé l'usage jusqu'à l'abus. Il se plaint d'ailleurs avec raison de ces maladroits imitateurs qui introduisent sans nécessité dans le langage ordinaire des expressions techniques, bonnes pour l'école, mais déplacées partout ailleurs; il serait injuste de le rendre responsable de ce ridicule. S'il ne faut pas, quand on veut traiter la philosophie comme une science, sacrifier à la forme populaire la sévérité scientifique, il ne faut pas non plus, dans des discours et des écrits populaires, parler au public un langage qui n'est fait que pour la science.— On avait encore reproché à Kant (p. 6-8) d'afficher une singulière présomption en prétendant qu'avant l'apparition de la philosophie critique il n'y avait pas encore eu de philosophie. Il n'y a rien là, selon lui, que de fort naturel, puisqu'il ne peut y avoir en définitive qu'une philosophie vraie, de même qu'il n'y a qu'une raison humaine, et qu'ainsi quiconque propose un nouveau système de philosophie déclare par cela seul

deux *introductions* : l'une, à la *métaphysique des mœurs* en général ; l'autre, à la *doctrine du droit* en particulier. J'ai tiré de la première les considérations générales qui précèdent (1) ; l'analyse de la seconde va nous introduire dans cette

---

que jusque-là la vraie philosophie n'existait pas encore. Il y a eu sans doute plusieurs manières de philosopher, c'est-à-dire diverses tentatives pour établir le système de la philosophie, et toutes ces tentatives ont pu avoir leur mérite et leur utilité ; mais il n'y a qu'une seule manière de philosopher qui soit la bonne, qu'un seul système qui soit le vrai ; toute la question est de savoir si on l'a trouvé en effet. Malgré cette explication, je crois que le reproche adressé ici à Kant subsiste, et que, pour s'étendre à tout fondateur de système, il n'en reste pas moins juste. Comment un philosophe, si grand qu'il soit, peut-il prétendre qu'avant lui la philosophie n'existait pas, et qu'elle n'a commencé qu'avec lui? J'accorde à Kant qu'il n'y a qu'une seule vraie philosophie ; mais je crois, avec Leibnitz, que les divers systèmes particuliers en représentent quelque côté, et, avec le XIXe siècle, que nul ne peut se flatter de l'embrasser tout entière. Kant conçoit la philosophie comme un système dépendant d'un principe qui lui communique son unité. Or l'unité est sans doute la condition de toute forme systématique, et la forme systématique le caractère de toute science digne de ce nom ; mais la question serait de savoir si, en philosophie du moins, cette unité résulte d'un seul principe ou si elle n'est pas elle-même un tout complexe. — Enfin, la *Préface* répond à une objection qui contestait l'originalité de l'une des idées fondamentales de la philosophie critique : on prétendait avoir retrouvé presque mot pour mot dans un ouvrage du mathématicien *Hausen*, publié en 1734, une définition que le père de cette philosophie donnait pour une idée entièrement neuve et par laquelle il prétendait distinguer la métaphysique des mathématiques. Comme il s'agit là de l'un des points les plus difficiles de la philosophie kantienne, et qu'il est d'ailleurs tout à fait en dehors du sujet qui va nous occuper, ce n'est pas ici le lieu de nous y arrêter.

(1) Outre ces considérations générales, Kant consacre deux chapitres de cette introduction, le Ier et le IVe, à des définitions qui doivent servir de *prolégomènes à la métaphysique des mœurs*. Tel est le titre même qu'il donne au second de ces deux chapitres (p. 29-40) ; le premier est intitulé : *Du rapport des facultés de l'âme humaine aux lois morales* (p. 13-19). Comme ces définitions préliminaires ne sont pas sans importance, quoique j'aie cru devoir les détacher pour hâter et simplifier la marche des idées, je vais les reprendre ici et les examiner brièvement ; aussi bien ai-je à cœur de ne négliger dans cette analyse critique aucune partie de l'œuvre de Kant. Il commence par rappeler une définition, qu'il a déjà plus d'une fois exposée (V. la *Critique de la raison pratique*, *Préface*, trad. franç., p. 139, et la *Critique du Jugement*, *Introduction*, III, trad. franç., p. 23), celle de la *faculté de désirer* (en allemand *Begehrungsvermœgen*) : c'est, selon lui (p. 13), la faculté de causer, au moyen de certaines représentations, les objets de ces représentations mêmes. « La *vie*, ajoute-t-il, est la propriété qu'a un être d'agir conformément à ses repré-

partie de la philosophie morale de Kant qui s'appelle la doctrine du droit.

---

sentations (cf. *Critique de la raison pratique*, ibid.). On pourrait lui demander d'abord de quelle vie il entend parler; si c'est de la vie en général ou simplement de la vie psychologique et morale. Dans le premier cas, en effet, sa définition serait trop particulière : elle ne s'appliquerait plus exactement à la vie physique ou organique. Je ne vois pas qu'il ait songé à cette distinction ou à cette difficulté. Quant à la *faculté de désirer*, qu'il définit : la puissance que nous avons de causer, par le moyen de nos représentations, les objets de ces représentations, c'est-à-dire, en termes plus simples, de réaliser ou au moins de tendre à réaliser ce dont nous avons l'idée, on lui objectait (V. *Critique du Jugement*, loc. cit.; V. aussi les *Remarques explicatives sur les Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, trad. franç., p. 237) que, s'il y a des désirs qui nous poussent à les satisfaire et qui, en ce sens, sont des causes d'activité, ou ont une puissance causatrice, il y en a aussi qui, se rapportant à des choses chimériques ou impossibles, sont tout à fait vains et stériles. Il répond à cela (*ibid.*) que tout désir, quelque vain qu'en soit l'objet, implique toujours une tendance, qui ne se manifeste pas sans doute au dehors lorsque nous sentons notre impuissance à le réaliser, mais qui n'en a pas moins intérieurement son action. Je ne recherche pas si l'objection qu'on lui adressait est bien résolue par là; mais il en est, ce me semble, une plus grave à faire à sa définition : c'est qu'elle confond à tort le désir, qui sans doute est un mobile d'action, mais qui n'est jamais qu'un mobile, avec la cause agissante que ce mobile détermine. Autre chose est concevoir un désir, celui, par exemple, de boire ou de manger; autre chose, agir de façon à le satisfaire. Le second fait a beau être la conséquence du premier, il n'en reste pas moins distinct. Cette distinction subsiste, alors même que l'action produite est instinctive et irréfléchie, puisque, même dans ce cas, agir n'est plus simplement désirer; qu'est-ce donc quand la cause agit volontairement, librement, au lieu de suivre en aveugle le mobile qui la pousse? Comment dès lors la confondre avec ce mobile? Ce n'est point là d'ailleurs la seule difficulté que soulève la théorie de Kant sur ce qu'il appelle la faculté de désirer. Après avoir établi qu'à tout acte de cette faculté ou à tout désir est naturellement lié un plaisir, qu'il désigne sous le nom de plaisir *pratique*, pour le distinguer de celui qui n'a nul rapport au désir, comme le plaisir du goût, et qui, en ce sens, est purement *contemplatif* (cf. *Critique du Jugement* et *Examen de la Critique du Jugement*), il distingue deux cas : ou bien c'est le plaisir qui détermine notre faculté de désirer, et qui est ainsi la cause de ses actes; ou bien au contraire c'est l'acte même de cette faculté qui engendre le plaisir, lequel n'est plus ici cause, mais effet. Telles sont les déterminations de l'âme qui ont leur principe dans les lois de la raison pratique. Mais, en rapportant ces actes à la faculté de désirer, Kant ne confond-il pas encore ici des choses essentiellement distinctes, savoir : soit le désir avec la volonté, soit, sous le nom de faculté de désirer, la volonté avec la raison pratique elle-même? Il distingue sans doute deux espèces de faculté de désirer : l'une *inférieure*, l'autre *supérieure* (V. *Critique de la raison pratique*, trad. franç., p. 159); mais, s'il veut parler de l'acte par lequel

D'après la définition que je viens d'en rapporter, la doctrine

Distinction du droit positif et du droit naturel.

nous nous déterminons à obéir à la loi de la raison, ce n'est plus un *désir*, c'est un acte de *volonté;* et, s'il veut parler du principe même de notre détermination, ce n'est plus un acte de la volonté, c'est une conception de la raison. Toute cette confusion vient de ce qu'il n'a pas suffisamment reconnu la nature propre de la volonté, ou ce qui la distingue essentiellement de la faculté de désirer d'une part, et de la raison de l'autre. Il définit ici (p. 16) la faculté de désirer, en tant que le principe qui la détermine est en elle-même et non dans les objets : « la faculté de faire ou de ne pas faire à son gré, » qu'il désigne aussi sous le nom d'*arbitre;* mais cette définition, qui peut convenir en effet au libre arbitre ou à la volonté, ne s'applique pas du tout à la faculté de désirer. D'un autre côté, il confond, comme il le déclare lui-même expressément (p. 17), la volonté avec la raison, en la considérant plutôt dans le principe auquel elle doit se conformer que dans sa nature intime. Aussi dit-il plus loin, (p. 37) que « les lois morales procèdent de la volonté, » et que non pas la volonté, mais « l'arbitre seul peut être appelé libre. » Mais sa définition du libre arbitre ou de la liberté présente elle-même une confusion qui vient de la même cause; je l'ai déjà relevée ailleurs (V. *Examen de la Critique de la raison pratique*, p. 276-281), et je n'ai plus besoin d'y insister. « Le libre arbitre, dit-il d'abord (p. 17), est celui qui peut être déterminé par la raison pure; » cela serait bien s'il ajoutait que c'est aussi la faculté de s'en écarter. Mais il repousse (p. 37) cette définition qu'on en donne ordinairement : « la faculté de choisir entre une action conforme et une action contraire à la loi. » Ce n'est point là, selon lui, l'idée qu'on doit se faire de la liberté : « celle-ci ne peut jamais consister dans le pouvoir qu'aurait le sujet raisonnable de faire une chose contraire à la raison; » cette faculté serait plutôt une *impuissance* qu'une *puissance.* J'ai indiqué la conséquence à laquelle conduirait cette définition prise à la lettre, et j'ai essayé de la concilier, en l'interprétant, avec l'idée de la responsabilité humaine, proclamée par Kant lui-même. Mais, comme je l'ai fait remarquer aussi, il est évident qu'il y a ici dans sa pensée une confusion qui vient de ce qu'en voulant définir la liberté, il songe plutôt au but moral qu'à la nature essentielle de cette faculté. — Kant reproduit ici les résultats qu'il a développés ailleurs (cf. *Critique de la raison pratique* et *Examen de la Critique de la raison pratique*) sur l'idée de la liberté : on sait qu'il en fait une idée purement rationnelle, mais transcendante pour la raison spéculative, et dont la raison pratique seule peut établir la réalité objective par le moyen de la loi morale; on se rappelle le lien qu'il établit entre la première et la seconde (*ibid.* V. particulièrement, p. 51, 82, 253, de l'*Examen*). - On se rappelle aussi comment il joint (*ibid.*, p. 27, 74, etc.) l'idée d'impératif à celle de la loi morale, et comment il distingue l'*impératif catégorique*, source de l'obligation morale, des impératifs *conditionnels*, qu'il nomme *techniques.* Il n'est pas nécessaire que je reprenne à mon tour toutes les définitions déjà connues que Kant replace dans ses *Prolégomènes de la métaphysique des mœurs;* je m'attache seulement à celles qui se présentent ici pour la première fois. Les suivantes (p. 31 et suiv.) n'ont pas besoin de commentaire : « Toute action qui n'est contraire à aucune obligation est *licite;* » —

du droit est l'ensemble des lois qui peuvent être converties en

---

« tout usage de la liberté qui n'est limité par aucun impératif contraire prend le nom de *droit;* » — « une action qui n'est ni défendue ni ordonnée est moralement indifférente. » Je ferai remarquer seulement que, s'il y a des actions qui, n'étant ni ordonnées ni défendues, sont moralement indifférentes, toute action n'a pas nécessairement ce caractère, par cela seul qu'elle ne peut être ni défendue ni ordonnée : il y a tel acte qu'on ne saurait ordonner, mais qui n'en a pas moins une valeur morale.—Kant se demande, au sujet des actions moralement indifférentes, si, outre la loi *impérative*, qui prescrit certaines actions, et le loi *prohibitive*, qui en défend certaines autres, il ne faut pas reconnaître encore une loi *permissive* qui laisse chacun libre de faire ou de ne pas faire à son gré certaines choses; et il répond que, s'il y a une loi de ce genre, elle ne concerne pas seulement les actions indifférentes, lesquelles, à proprement parler, n'exigent point de loi particulière, mais des actions qui, sans être indifférentes au point de vue purement moral, sont cependant permises au point de vue du droit. — La distinction établie par notre philosophe entre ces deux points de vue est trop longuement développée dans le texte de ce travail pour qu'il soit nécessaire d'y revenir ici; j'y renvoie le lecteur, et termine cette note par ces quelques simples et justes définitions : les actes émanant d'une *volonté libre* sont *imputables* à leurs *auteurs ;* ceux-ci en sont *responsables*. L'idée de l'imputabilité ou de la responsabilité a donc, comme l'idée de la *personnalité*, son fondement dans celle de la liberté. L'imputation est *judiciaire*, lorsque l'on juge que le fait entraîne des conséquences juridiques ; elle n'est plus alors du seul ressort de la conscience, mais elle relève du *juge* ou du *tribunal*.— Le jugement de *mérite* ou de *démérite* est lui-même une conséquence de celui d'imputabilité : lorsque ce dernier a pour objet une action qui dépasse la limite de ce que la loi peut exiger de nous, il la déclare *méritoire;* lorsqu'au contraire l'action ne remplit pas la loi, elle est *déméritoire* ou *coupable*. Dans ce dernier cas, elle a pour effet juridique la *peine* ou le châtiment. Dans le premier cas, elle appelle une *rémunération;* mais une légitime rémunération des actions ne peut exister en fait dans aucune *relation juridique :* à ce point de vue, la rémunération n'est plus qu'une *récompense* dont la promesse est employée par la loi comme un mobile ou comme un moyen d'encouragement. Quant aux actions qui ne contiennent que ce qui est *dû*, c'est-à-dire exigé par la loi, elles n'ont aucun effet juridique. — On pourrait croire qu'en parlant ici d'actes *méritoires*, Kant oublie qu'il a renfermé ailleurs toute la morale dans les limites du devoir (V. *Examen de la critique de la raison pratique, Conclusion*) ; mais, comme il distingue deux espèces de devoir, les devoirs de droit, qui seuls peuvent donner lieu à une législation et à une contrainte extérieures, et les devoirs de vertu, qui échappent à toute législation et à toute contrainte de ce genre, c'est dans l'accomplissement de ces derniers qu'il place le mérite moral. — Il fait remarquer aussi que le jugement d'imputabilité s'étend aux bonnes conséquences de toute action méritoire, comme aux conséquences de toute action injuste, mais qu'on ne saurait imputer à quelqu'un qui n'a fait que ce que la loi exigeait de lui, ou qui n'a pas fait ce qu'elle n'exigeait pas, les conséquences, bonnes ou mauvaises, de sa conduite. — Enfin, il faut mesurer le degré de l'imputabilité d'après la grandeur des obstacles opposés à l'agent

une législation extérieure [1]. Il ne s'agit pas ici de ce que prescrivent en réalité ou ont prescrit les lois établies dans tel lieu ou dans tel temps, ou de ce qu'on appelle le *droit positif*, mais des principes immuables qui doivent servir de fondement à toute législation extérieure, ou du *droit naturel*. Ce sont là deux choses fort distinctes. Au-dessus de tous les codes, il y a des règles qui, loin de tirer leur valeur de quelque législation écrite, fournissent à chacune son type et son critérium : ce sont les lois qui émanent de la raison même. Tant qu'on ne s'est pas élevé jusque-là, on a beau être versé dans la connaissance du droit positif, on ne peut savoir si ce qu'il contient est juste en soi, et l'on manque en général de la règle nécessaire pour reconnaître le juste et l'injuste. « Une doctrine du droit purement empirique, ajoute Kant fort ingénieusement [2], peut être, comme la tête de bois dans la fable de Phèdre, une fort belle tête, mais, hélas! sans cervelle. »

Qu'est-ce que le droit?

C'est donc à la raison et non à la législation écrite qu'il faut s'adresser pour déterminer d'abord ce que c'est que le droit [3]. Or, si l'on considère à ce point de vue le concept du droit et qu'on l'envisage dans son rapport à l'obligation qui y correspond, voici les caractères que l'analyse y découvre : 1° Il ne s'applique qu'aux relations extérieures des personnes entre elles : la sphère du droit n'est pas la sphère individuelle, c'est-à-dire celle de la personne même ou des actes qui ne sortent pas d'elle; il ne commence qu'avec les rapports des personnes entre elles ou ne s'applique à leurs actes qu'autant que par ces actes elles peuvent agir les unes sur les autres. L'idée du droit est donc celle d'un rapport entre les personnes. 2° Il faut ajouter que ce rapport ne se fonde pas sur le pur désir ou le simple besoin : une personne peut désirer une chose ou en avoir besoin, il ne s'ensuit pas qu'elle ait le droit

---

soit par la nature, soit par le devoir : ainsi plus il en rencontre du côté de la nature et moins il en rencontre du côté du devoir, c'est-à-dire moins le devoir est impérieux, plus aussi l'action est méritoire. Au contraire, moins sont grands les obstacles naturels et plus le devoir commande impérieusement, plus aussi la transgression est coupable. « C'est ainsi, dit Kant (p. 40), que l'état de l'âme, suivant que le sujet a commis l'action dans un moment de passion ou de sangfroid et de propos délibéré, établit dans l'imputation une différence qui a des conséquences. »

[1] Trad. franç., p. 41. — [2] P. 43. — [3] P. 42-43.

de l'exiger d'une autre, ou que ce soit pour moi un devoir de droit de la lui procurer; je puis, en la lui refusant, manquer de bienfaisance, mais sans violer le droit. Le rapport exprimé par l'idée du droit n'est donc pas celui de ma liberté au désir ou au besoin d'autrui, comme quand il s'agit simplement de la bienfaisance; c'est un rapport entre la liberté de chacun et celle de tous les autres. 3° Dans ce rapport réciproque, il n'y a pas lieu de considérer le but particulier que chacun peut se proposer dans l'usage qu'il fait de sa liberté; toute la question est de savoir si cet usage n'a rien de contraire à la liberté même, en tant qu'elle est réglée par une loi générale, laquelle consiste justement dans l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous les autres. Par exemple, je n'ai pas à m'inquiéter, au point de vue du droit, si l'individu qui m'achète de la marchandise pour son propre commerce y trouvera ou non son avantage; il suffit que le marché que je conclus avec lui ou que le rapport de nos deux libertés soit tel que l'exige l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous. C'est là ce que Kant exprime en disant qu'il faut ici faire abstraction de toute *matière* de la volonté, et n'envisager que la *forme* du rapport des deux libres arbitres, pour voir si l'action de l'un peut se concilier avec la liberté de l'autre, suivant une loi générale. Il arrive ainsi à cette définition : « Le droit est l'ensemble des conditions qui permettent à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous. »

Principe général du droit.

De là ce principe général[1], que toute action telle qu'elle permet à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous, est conforme au droit ou est juste. Au contraire toute action qui ne peut se concilier avec la liberté générale porte atteinte au droit ou est injuste. Quand donc j'agis de telle sorte que ma conduite ne trouble en rien l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous, elle est conforme au droit ou juste; celui qui m'y fait obstacle porte atteinte à mon droit, ou commet une injustice à mon égard : sa conduite ne peut s'accorder avec le principe de la liberté générale. Telle est donc la règle fondamentale du droit : « Agis extérieurement de telle sorte que l'usage de ta liberté puisse

[1] P. 44.

s'accorder avec celle de chacun, suivant une loi générale. » Cette règle du droit doit être elle-même, au point de vue moral, le mobile de ma conduite : mon devoir est de m'y conformer par respect pour elle; mais, au point de vue du droit, il suit de ce qui précède qu'on ne peut exiger de moi autre chose sinon que ma conduite y soit extérieurement conforme. En effet, quel que soit le mobile qui me fasse agir, que ce soit le respect même de la liberté d'autrui ou tout autre, pourvu que je ne porte pas atteinte à cette liberté par mes actes extérieurs, le droit est sauf, puisque la liberté l'est; il n'y a rien de plus à demander, à ce point de vue. Le reste regarde, non le droit, mais la vertu.

Le droit implique la faculté de contraindre.

Kant ajoute[1] que le droit implique la faculté de contraindre. Celle-ci découle nécessairement de celui-là. En effet, dès qu'un certain usage de la liberté est conforme à la loi de la liberté générale, ou est juste, tout ce qui y fait obstacle étant par là même contraire à cette loi ou injuste, la résistance à cet obstacle s'accorde elle-même avec le principe de la liberté générale, c'est-à-dire est juste. Celui qui a le droit pour lui peut donc légitimement contraindre les autres à n'y point porter atteinte ; cela résulte de son droit même (2).

---

1 Page 45.

(2) On voit quel est pour Kant le principe du droit et comment ce principe implique essentiellement la faculté de contraindre. Il examine ailleurs (*De l'Essai de G. Hufeland sur le Principe du Droit naturel*, V. dans ce volume la traduction de cet écrit, p. 267-272) cet autre principe qui consiste à placer dans une obligation antérieure le fondement du droit et qui justifie la contrainte par cette obligation même. Suivant G. Hufeland, dont le système repose sur ce principe, c'est un devoir pour nous de travailler au perfectionnement des hommes, et particulièrement à notre propre perfectionnement; c'est par conséquent aussi un devoir de repousser tout obstacle apporté à ce perfectionnement, soit chez les autres, soit surtout en nous-mêmes; et c'est de ce devoir que dérive le droit de contrainte à l'égard d'autrui. G. Hufeland regarde donc ce droit lui-même comme une obligation : ce qui autorise un homme à contraindre les autres, c'est qu'il y est obligé; autrement, selon lui, le droit de contrainte ne s'expliquerait pas. Or, selon Kant, le principe mis ici en avant dépasse de beaucoup ce qu'il s'agit d'expliquer. En effet, si la contrainte n'est légitime que parce que c'est pour nous une obligation de l'exercer, et si c'est sur cette obligation que repose notre droit, il suit que nous n'en pouvons jamais rien rabattre, ce qui est évidemment exagéré. En outre comment, avec ce principe pris pour critérium, déterminer exactement, même dans les cas les plus ordinaires de la vie, jusqu'où s'étend le droit et où il

Le droit renfermant la faculté de contraindre, ou, pour mieux dire, ces deux choses étant identiques, on peut le représenter, dans son sens strict, comme la possibilité de l'accord d'une contrainte générale et réciproque avec la liberté de chacun [1]. Le droit, au sens strict, ne concerne, comme on l'a vu plus haut, que les actions extérieures : on ne peut exiger que les hommes se déterminent intérieurement d'après un motif purement moral, mais seulement qu'ils n'agissent pas extérieurement de telle sorte que la liberté de chacun ne puisse plus subsister avec celle de tous. Sans doute le droit se fonde en dernière analyse sur la conscience qu'a chacun de nous d'être obligé de se conformer à la loi ; mais on ne peut nous forcer à donner pour mobile à nos actions le respect de cette loi même, tandis qu'on peut très-bien nous contraindre à ne pas faire extérieurement de notre liberté un tel usage qu'elle ne s'accorde plus avec celle de tous. La possibilité de cette contrainte extérieure représente donc le droit, dans le sens strict du mot. Et, comme une contrainte par laquelle tous se forceraient les uns les autres à ne faire de leur liberté d'autre usage que celui qui se peut concilier avec la liberté de tous, n'aurait rien que de conforme à la liberté de chacun, en tant qu'elle est réglée par une loi générale, puisqu'elle ne ferait qu'assurer l'accord de cette liberté avec celle de tous, il suit que le droit, que nous avions défini tout à l'heure par l'accord de la liberté de chacun avec la liberté générale, peut être aussi défini par l'accord de la contrainte générale avec la liberté de chacun.

Droit équivoque.

Tel est le droit *strict* : il implique la faculté de contraindre ; mais on peut aussi concevoir un droit *large*, c'est-à-dire un droit où cette faculté ne puisse être déterminée par aucune loi [2]. Dans cette sorte ou cette prétendue sorte de droit, Kant distingue le droit de l'*équité* et celui de la *nécessité*, le premier, dit-il, qui admet un droit sans contrainte, et le second, une contrainte sans droit. Mais il ajoute aussitôt que l'ambiguïté qu'on trouve ici provient de ce qu'il y a des cas où le

---

s'arrête? Cela semble, sinon absolument impossible, du moins bien difficile, même pour les intelligences les mieux exercées.

[1] Trad. franç., p. 46.

[2] *Appendice à l'introduction de la Doctrine du droit. Du droit équivoque*, trad, franç., p. 49-53.

droit est douteux et où l'on ne peut s'en rapporter à la décision d'aucun juge. Considérons avec lui ces deux espèces de droit.

Il y a certains cas où, tout en fondant ma réclamation sur un droit, je ne remplis pas toutes les conditions nécessaires pour qu'un tribunal public puisse prononcer en ma faveur; ce sont ceux où l'*équité* seule est en jeu. Celui qui invoque le principe de l'*équité* fait plus que réclamer l'observation d'un certain devoir de vertu, comme s'il sollicitait la bienfaisance d'autrui : il parle au nom du droit; mais il ne saurait le faire valoir devant un autre tribunal que celui de la conscience. Supposons, pour emprunter à Kant un de ses exemples, que, dans une association commerciale fondée sur le pied de l'égalité des bénéfices, l'un des associés ait montré beaucoup plus d'activité que les autres, il peut, au nom de l'équité, réclamer pour lui quelque chose de plus qu'un égal partage, et la société ne serait que juste en faisant droit à sa demande; mais il n'y a point de tribunal ou de juge qui puisse la contraindre à cet acte d'équité, attendu que, dans le contrat de société, rien n'a été stipulé à cet égard. Il ne suffit pas d'en appeler à l'équité : c'est, dit Kant, une divinité muette, qui ne peut se faire entendre d'ailleurs qu'au tribunal de la conscience. L'associé dont nous parlons a pour lui l'équité, mais les autres ont le droit *strict*. Aussi est-ce ici le cas d'appliquer la maxime : *summum jus, summa injuria*. Equité.

Kant regarde comme contradictoire l'idée d'un *tribunal d'équité* (1). Il ajoute seulement que celui qui est juge en sa propre cause doit toujours consulter l'équité. « C'est ainsi, dit-il [2], que la Couronne supportera elle-même les pertes que

(1) Oui, si par équité on entend cette sorte de droit large, dont il vient de nous donner un exemple, qui échappe à toute détermination précise et ne peut en aucun cas impliquer aucune contrainte. Mais n'y a-t-il pas aussi des cas où la loi peut et doit attribuer, en une certaine mesure, soit aux tribunaux ordinaires, soit à certains tribunaux spéciaux, la faculté de consulter l'équité et d'y fonder ses arrêts? Nos justices de paix, qu'on nomme si bien des *bureaux de conciliation*, ne sont-elles pas pour beaucoup de cas des tribunaux de ce genre? Sans doute il faut bien prendre garde d'ouvrir la porte à l'arbitraire, mais la loi ne peut tout prévoir et régler, et, le pût-elle, il faudrait bien se garder aussi d'étouffer l'esprit sous la lettre.

[2] P. 52.

d'autres auront essuyées à son service et qu'elle est priée de réparer, quoique, suivant le droit strict, elle pût rejeter cette demande, sous prétexte qu'ils s'y sont exposés à leurs risques et périls.

Droit de nécessité.

A côté des cas dont il vient d'être question, et où l'on a pour soi l'équité et par conséquent aussi le droit, mais sans être en état d'obtenir satisfaction d'aucun tribunal public, il en est d'autres où, en violant non-seulement l'équité, mais le droit strict, on échappe nécessairement à la juridiction de tout tribunal extérieur. Ce sont ceux où, pour se soustraire lui-même à une mort imminente, un homme ôte la vie à un autre qui ne lui a fait aucun tort, en se fondant sur ce que l'on appelle le *droit de nécessité*. Il ne s'agit pas ici de ce droit qu'a chacun de repousser et même de tuer un injuste agresseur qui en veut à sa vie, ou du droit de *légitime défense :* dans ce cas, la modération peut être un acte de vertu, mais elle n'est pas un devoir de droit; il s'agit du droit qu'on aurait de faire périr, pour se sauver, une personne qui ne se serait rendue coupable d'aucune violence, de celui, par exemple, qu'aurait un naufragé d'arracher à un de ses compagnons d'infortune sa planche de salut pour se sauver lui-même. Quoiqu'on allègue en ce cas un prétendu droit de nécessité, il est certain qu'une telle action serait contraire au droit; celui-ci, en effet, défend d'exercer aucune violence à l'égard de quiconque ne nous en fait aucune. Mais il est certain aussi que cette action ne pourrait être punie par aucun tribunal. En effet, la peine dont la loi menacerait le coupable ne pouvant être plus grande que la mort, elle serait sans effet : la crainte d'une mort incertaine ne prévaudrait pas sur celle d'une mort imminente. Il n'y a donc pas de loi pénale possible à l'égard d'une action de ce genre (1). Est-ce à dire qu'elle ne soit pas coupable? de ce

(1) Je ne vois pas que la loi soit nécessairement désarmée en présence d'un homicide qui n'est pas celui d'un injuste agresseur qu'on tue pour n'être pas tué par lui, mais d'une personne inoffensive qu'on livre à la mort pour se sauver soi-même. Si des crimes tels que ceux que Kant suppose échappent à la loi, n'est-ce pas plutôt à cause de l'impossibilité de les bien constater? Mais, s'il pouvait être bien établi que quelqu'un a privé de la vie, pour sauver la sienne, une personne qui ne lui faisait aucun mal, la loi ne serait-elle pas parfaitement fondée à le punir? La raison que Kant donne ici n'est pas suffisante, et elle n'est pas d'ailleurs

qu'une action échappe à la loi pénale, il ne s'ensuit pas qu'elle soit légitime. C'est par une étrange confusion que les juristes concluent de l'impunité légale de certains actes à leur impunité absolue ou à leur légitimité. On a beau dire que « nécessité n'a pas de loi, » il n'y a pas de nécessité qui puisse rendre juste ce qui est injuste.

Les deux sortes de cas dont nous venons de parler contiennent une équivoque qui vient de ce que l'on ne distingue pas les sentences du tribunal de la conscience et celles du tribunal public. Ce que chacun déclare et a raison de déclarer juste en soi ne saurait toujours se faire admettre par les tribunaux; et ce qu'il déclare et a raison de déclarer injuste en soi y peut être parfois absous. Il y a ici deux choses fort distinctes et qu'il faut bien se garder de confondre : le droit, tel qu'il dérive de la raison, et le droit, tel qu'il peut être déterminé par les lois et les tribunaux publics (1).

Division générale de la doctrine du droit.

Après avoir montré en quoi consiste la doctrine du droit par opposition à celle de la vertu, et ce que c'est que le droit lui-même, il reste à en indiquer la division générale[2]. Rappelant d'abord les formules d'Ulpien : *Honeste vive, neminem læde, suum cuique tribue*, Kant pense qu'en interprétant ces trois formules classiques dans un certain sens, qui n'est peut-être

---

conséquente avec la théorie qu'il exposera plus tard sur le fondement de la pénalité.

(1) Nous verrons plus loin Kant expliquer et résoudre plusieurs contradictions juridiques par la distinction qu'il indique ici. En attendant, il est vrai de dire que les conditions auxquelles est nécessairement astreinte la justice civile et sans lesquelles elle serait livrée à l'arbitraire, peuvent, dans certains cas, déterminer des jugements, non-seulement contraires à l'équité, dans le sens large où on l'entendait tout à l'heure, mais même à ce qui serait en soi strictement juste. Ainsi, en matière de réclamations, elle ne saurait connaître en général que ce qui a été régulièrement stipulé, et le défaut de telle formalité, qui doit être légalement exigée, l'empêche de faire droit à une plainte d'ailleurs tout à fait légitime. Sa décision, dans ce cas, n'est pas juste en soi; mais elle l'est en ce sens qu'elle est telle que l'exige la légalité, dont les formes nécessaires sont la sauvegarde universelle contre l'arbitraire individuel. Le juge est enchaîné par les exigences de la loi ; il ne peut s'y soustraire qu'autant qu'elle-même le lui permet. Cela admis, il faut ajouter que, dans certains cas et dans une certaine mesure qu'elle déterminera, elle doit lui laisser cette latitude, et que, dans tous les cas, autant qu'il le peut sans en violer la lettre, il en doit surtout consulter l'esprit.

2 P. 53-55.

pas celui de l'auteur (1), mais qu'il est très-permis de leur donner, on y peut fonder une division générale des devoirs de droit. La première formule, en nous ordonnant de vivre honnêtement, exprime l'obligation que nous impose le droit de l'humanité dans notre propre personne, c'est-à-dire le devoir qui consiste à ne pas abdiquer sa dignité d'homme, en faisant de sa personne un instrument au service d'autrui; il s'agit ici, comme on le voit, d'un devoir purement interne. La seconde formule nous défend de faire tort à aucun de nos semblables, dussions-nous pour cela rompre toute liaison avec eux et fuir toute société; elle s'applique à des devoirs externes. La troisième enfin, en nous prescrivant de rendre à chacun le sien, nous fait un devoir d'entrer dans un état de choses où, la propriété de chacun étant mise à l'abri des attaques d'autrui, tous puissent conserver ce qui leur appartient; cette dernière formule aussi s'applique à des devoirs externes, mais elle donne un caractère nouveau aux relations des hommes entre eux.

Cette division des devoirs de droit correspond à la division suivante du droit lui-même : on sait qu'il ne s'agit ici que du droit *naturel*, non du droit *positif*; c'est-à-dire de celui qui a directement sa source dans la raison, non de celui qui émane de la volonté de quelque législateur. Il faut distinguer d'abord en général dans le droit naturel le droit *inné*, que chacun tient de la nature même, indépendamment de tout acte juridique, et le droit *acquis*, qui suppose quelque acte de ce genre; puis, dans le droit *acquis*, le droit *privé*, qui existe indépendamment de toute société civile ou politique, et le droit *public*, qui préside à l'établissement et à l'organisation de cet état de société.

Droit inné. Le droit inné, ou ce que Kant appelle le mien et le tien intérieurs, par opposition au mien et au tien extérieurs, qui sont nécessairement acquis, ne donne lieu à aucune division : il est unique [2]. Il n'est autre chose en effet que cette *liberté* naturelle dont chaque homme est doué par cela seul qu'il est homme, et qui est inviolable en chacun de nous, en tant du moins qu'elle peut s'accorder avec celle de tous. C'est sur elle que se

(1) Le sens donné ici à ces formules est en effet très-arbitraire.
[2] P. 55.

fonde l'*égalité* naturelle entre tous les hommes, car c'est elle qui fait que nul ne peut être contraint par les autres à rien qu'il ne puisse exiger d'eux à son tour. C'est elle qui fait que l'homme est *son propre maître*, *sui juris*, ou qu'il peut se gouverner comme bon lui semble, pourvu qu'il respecte le même droit dans les autres. C'est d'elle enfin que dérive la faculté de faire à l'égard des autres tout ce qui ne porte pas atteinte à leur propre liberté, de leur communiquer ses pensées, etc. Tous ces droits sont déjà contenus dans celui de la liberté naturelle. Il n'y a donc pas là de division essentielle à établir : en fait de droit inné, il n'y a point, à proprement parler, *des* droits, mais *un* droit. On peut bien, pour résoudre avec plus de commodité les cas litigieux, le spécifier suivant ses diverses applications ; mais au fond il n'y a qu'un seul et même droit inné : à savoir la liberté inhérente à la personnalité humaine. C'est pourquoi aussi Kant pense qu'on peut renvoyer aux prolégomènes de la doctrine du droit ce qui regarde le droit inné, pour ne s'occuper dans cette doctrine même que du droit acquis, ou du mien et du tien extérieurs, la seule espèce de droit qui puisse donner lieu à une division systématique.

Droit acquis : privé et public.

La première division à y introduire est celle du droit privé et du droit public. On divise quelquefois le droit naturel en droit *naturel* proprement dit et droit *social*; mais, comme Kant le remarque fort justement [1], cette division n'est pas exacte. En effet ce qui est opposé à l'état de nature, ce n'est pas l'état social, car l'état de nature est lui-même un état de société ; c'est l'état civil ou politique, c'est-à-dire l'état d'une société régie par des lois et des pouvoirs publics, d'une société civilement ou politiquement constituée. Par conséquent ce qu'il faut opposer au droit naturel proprement dit, c'est-à-dire au droit considéré au point de vue de la société naturelle, ce n'est pas le droit social, mais le droit civil, c'est-à-dire le droit qui gouverne la société politique. Le premier est le droit privé ; le second, le droit public. Droit privé et droit public, telle est donc la division générale que Kant va suivre dans la doctrine du droit, où nous entrons maintenant avec lui (2).

---

[1] P. 61.

(2) Ainsi, pour embrasser d'un seul coup d'œil les divisions établies

Droit privé. Cela en général est *mien de droit*, dont un autre ne peut faire

---

par Kant dans la morale considérée comme système général des devoirs, on voit qu'elle se divise en deux grandes branches, comprenant l'une, les *devoirs de droit*, et l'autre, les *devoirs de vertu*, et que la première se subdivise à son tour en deux parties : le *droit privé* et le *droit public*. Ces deux branches ensemble constituent dans le système la *doctrine élémentaire (Elementarlehre)*, à la suite de laquelle vient la *méthodologie*, qui comprend la *didactique* et *l'ascétique*. Nous retrouverons plus tard (dans notre travail sur la seconde partie de la *métaphysique des mœurs*) ces dernières divisions, que Kant se borne ici à nommer (Voy. dans la trad. franç. de la *Doctrine du droit* le tableau de la p. 61). — Les devoirs de vertu, comme il sera expliqué plus tard, concernant toujours une *fin* qu'ils nous commandent de nous proposer, on peut les déterminer par là, de même qu'on détermine les autres par l'idée de *droit;* et, comme les idées de *droit* et de *fin* peuvent être rapportées à celle du devoir sous un double point de vue, suivant que l'on envisage l'*humanité* qui réside en notre personne ou l'*homme* même, de là sort une division du principe du devoir, suivant qu'on l'applique d'une part au *droit de l'humanité* en nous ou au *droit de l'homme*, et d'autre part à la *fin de l'humanité* en nous ou à la *fin de l'homme*. Dans le premier cas, il est *parfait* : c'est alors qu'il est *devoir de droit;* dans le second, il est *imparfait:* c'est alors qu'il est *devoir de vertu*. Dans l'un et l'autre cas, on a, sous le premier point de vue, le devoir envers soi-même, et sous le second, le devoir envers autrui (Voy. le tableau de la p. 59). — Si maintenant on cherche le rapport du droit au devoir dans les êtres où il peut se rencontrer, on voit qu'il n'y a lieu d'admettre pour nous un rapport de ce genre, ni à l'égard d'êtres n'ayant ni droits ni devoirs, comme les animaux, c'est-à-dire d'êtres privés de raison, qui ne nous obligent pas et par lesquels nous ne saurions être obligés; ni à l'égard d'êtres qui n'auraient que des devoirs et pas de droits, car on ne peut concevoir de tels êtres, qui seraient des hommes sans personnalité, comme les esclaves et les serfs; ni enfin à l'égard d'un être qui n'aurait que des droits et pas de devoirs, comme Dieu. L'idée d'un tel être est pour nous transcendante; et, s'il est à la fois nécessaire et salutaire, au point de vue pratique, de l'admettre et de s'y appuyer (Voy. sur ce point la *Critique de la raison pratique*, et l'*Examen*, p. 170 et 316), elle ne saurait, selon Kant, déterminer de devoirs spéciaux. Reste le rapport juridique de l'homme aux êtres ayant des devoirs et des droits, c'est-à-dire à ses semblables; c'est le seul en effet qui soit réel (voyez le tableau de la page 60). — Le devoir et le droit étant des termes corrélatifs, Kant se demande (p. 57) pourquoi la morale est ordinairement désignée sous le titre de doctrine des devoirs (c'est le titre que, entre autres moralistes, lui donne Cicéron : *De officiis*), et non sous celui de *doctrine des droits;* il répond que c'est que « nous ne connaissons notre propre liberté, de laquelle émanent tous les droits comme tous les devoirs, que par l'impératif moral, lequel est un principe de devoir, d'où l'on peut ensuite dériver la faculté d'obliger les autres, c'est-à-dire le concept du droit. » Il n'est pas vrai que nous ne connaissions notre liberté que par le moyen de l'idée du devoir, mais il est très-vrai que l'idée du devoir ne va pas sans celle de la liberté, et que sans ces deux idées celle du droit n'existerait pas pour nous. Kant pourrait ajouter, conformément

usage sans mon consentement qu'en me lésant moi-même [1]. Il y a, on l'a vu plus haut, un mien et un tien intérieurs : nous n'avons plus à nous en occuper ; mais il y a aussi un mien et un tien extérieurs, et c'est là pour Kant le texte de la théorie du droit privé. Le mien et le tien sont extérieurs, lorsqu'ils s'appliquent à des objets distincts du sujet, je ne dis pas placés dans un autre lieu, car la condition d'espace ne fait rien ici et l'on va voir qu'il en faut pouvoir faire complétement abstraction. Qu'ils occupent le même lieu que moi dans l'espace ou qu'ils soient placés dans un autre, dès qu'ils se distinguent de moi, ils se distinguent du mien et du tien intérieurs. Mais ai-je en effet le droit de déclarer miens les objets extérieurs que je puis choisir et employer pour mon usage? Sans doute, pourvu que cet exercice de ma liberté ne porte pas atteinte au principe de l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous. Sous cette condition, qui est le principe même du droit en général, mon droit à cet égard est évident. Il serait en effet contradictoire de le nier : ce serait dire que des choses faites pour être utiles et n'appartenant à personne doivent rester sans usage et sans maître, bien qu'en les prenant pour miennes ma liberté extérieure pût s'accorder avec celle d'autrui, suivant une loi générale. Tout ce que l'on peut exiger de moi dans l'usage extérieur de ma liberté, c'est que je ne porte point atteinte à la liberté extérieure d'autrui, en tant qu'elle-même s'exerce suivant la loi générale ; me défendre en outre de l'appliquer aux objets extérieurs, pour les faire miens et en user à ce titre, serait contraire à cette liberté même et à la loi qui la règle, par conséquent au droit. C'est pourquoi Kant considère comme un *postulat juridique de la raison pratique* [1], c'est-à-dire comme une supposition requise *à priori* par la raison pratique au nom de l'idée du droit, la possibilité de déclarer mien un objet extérieur quelconque, tombant sous ma liberté. On peut en-

Possession du mien et du tien extérieurs en général.

Postulat juridique de la raison pratique.

à la division qu'il établit lui-même dans la morale, que l'idée du devoir est plus large que celle du droit, puisqu'il distingue des devoirs de droit les devoirs de vertu, c'est-à-dire les devoirs placés au-dessus de la sphère du droit. On pourrait dire aussi que la morale ayant essentiellement pour but de gouverner l'homme, la première chose pour elle, c'est le devoir; le droit ne vient qu'ensuite et elle ne l'envisage que dans son rapport avec le devoir lui-même.

[1] Trad. franç., p. 65. — [2] P. 66.

core, selon lui, considérer ce postulat comme une *loi permissive* de la raison pratique[1] : il nous permet en effet d'acquérir une faculté, que nous n'avions pas naturellement, celle d'imposer aux autres l'obligation, qu'ils n'auraient pas d'ailleurs, de s'interdire l'usage de certains objets que nous avons pris une fois en notre possession.

Pour que je puisse affirmer qu'une chose est mienne, il est nécessaire que je l'aie en ma possession : autrement je ne pourrais être lésé par l'usage qu'en feraient les autres et me plaindre d'une injustice commise à mon égard. Mais en quel sens faut-il entendre cette condition de la possession? S'agit-il d'une possession purement physique ou de quelque autre espèce de possession ? Évidemment la première ne suffit pas : pour avoir le droit d'appeler mienne cette pomme, ce n'est pas assez que je la tienne à la main et que je la possède ainsi physiquement ; il faut encore que je puisse m'en déclarer le possesseur, alors même que je n'en suis plus le détenteur, et à ce titre la revendiquer comme mienne, en quelque lieu qu'elle se trouve. De même je ne saurais dire que ce terrain est mien parce que j'y suis assis ; pour le qualifier ainsi à juste titre, il faut que je puisse affirmer qu'il sera encore en ma possession, lorsque j'aurai changé de place. Il y a donc une espèce de possession fort distincte de la possession physique, et elle se reconnaît précisément à ce signe qu'elle en doit pouvoir être entièrement indépendante ; seule, cette dernière espèce de possession fonde le mien et le tien extérieurs. Si je ne faisais que posséder physiquement un certain objet, celui qui viendrait me le disputer, celui, par exemple, qui voudrait m'arracher cette pomme que je tiens à la main, ou me chasser de cette place où je suis assis, celui-là porterait sans doute atteinte à ma liberté personnelle, ou à ce que Kant appelle le mien intérieur; mais je ne saurais l'accuser d'attenter à un mien extérieur, puisque je ne saurais affirmer que je serais en possession de la chose alors même que j'aurais cessé d'en être le détenteur.

La distinction qu'on vient de voir s'applique aux diverses classes de choses qui peuvent faire partie du mien et du tien

---

[1] P. 68.

extérieurs et que Kant ramène à trois : 1° les choses corporelles, placées hors de nous, comme celles dont nous venons de parler ; 2° les obligations qu'une personne contracte envers une autre ; 3° la personne même dans son rapport avec une autre personne (1). Tout comme une terre n'est pas véritablement mienne par cela seul que je l'occupe physiquement, mais qu'il faut que je puisse la déclarer telle, quelque part que je me trouve ; ainsi je ne saurais regarder comme mon bien une chose venant d'un autre, par cela seul qu'elle est tombée en ma possession, mais il faut que, quelqu'un s'étant engagé à me la fournir, je puisse faire valoir cette obligation et déclarer ainsi la chose mienne, soit que je la possède déjà ou que je ne la possède point encore. De même enfin, pour être fondé à appeler miens certains individus habitant ma maison, une femme, des enfants, des domestiques, il ne suffit pas que je leur commande actuellement, ou que je les tienne en mon pouvoir ; il faut que je puisse encore les revendiquer comme tels, en quelque lieu qu'ils se trouvent, et quand même je ne les aurais plus en ma possession.

Définition du mien et du tien extérieurs.

De ce qui précède, Kant tire la définition du concept du mien et du tien extérieurs. Il en donne d'abord une première[2] : « Le mien extérieur est la chose hors de moi dont on ne pourrait m'empêcher d'user à mon gré sans me léser, c'est-à-dire sans porter atteinte à ma liberté, en tant qu'elle peut s'accorder, suivant une loi générale, avec la liberté de chacun. » Mais cette définition n'est qu'une *définition de nom* : elle sert à distinguer l'objet de tous les autres, au moyen de *l'exposition* du concept de cet objet, mais sans toucher en rien à l'explication de ce concept, ou à ce que Kant appelle sa *déduction* (3), c'est-à-dire sans montrer comment il est possible.

---

(1) Il fait correspondre ces trois espèces de choses extérieures auxquelles peut s'appliquer la qualification de mien et de tien aux trois catégories de la *substance*, de la *causalité* et de la *réciprocité*.

[2] P. 70.

(3) Ceux qui ont quelque connaissance de ses ouvrages savent la différence qu'il établit entre l'*exposition* et la *déduction* d'un concept, et l'importance qu'il attache à cette distinction. (V. particulièrement *Examen de la critique du Jugement*, p. 59, et *Examen de la critique de la raison pratique*, p. 102-103.)

Une autre définition est donc nécessaire. Cette seconde définition, qu'il considère comme une *définition de chose* (1), Kant l'énonce ainsi : « Le mien extérieur est celui dont on ne peut me ravir l'usage sans me léser, encore que je n'en sois pas en possession (que je ne sois pas le détenteur de l'objet). » Cette définition nous renvoie à l'idée d'une possession distincte de la possession physique ; car, puisqu'elle nous présente le mien extérieur comme indépendant du fait de la possession physique, et que, d'un autre côté, je ne puis me trouver lésé par l'usage qu'un autre ferait d'un certain objet sans mon consentement, et par conséquent appeler cet objet mien, si je ne le possède de quelque façon, il suit qu'il faut admettre une espèce de possession distincte de la possession physique. Cette nouvelle espèce de possession, Kant la désigne sous le nom de *possession intelligible* (*possessio noumenon*), et il appelle *possession phénoménale* (*possessio phænomenon*) (2) la possession physique ou la détention.

La question de la possibilité du mien et du tien extérieurs n'est pas encore résolue. On a ramené l'idée du mien et du tien extérieurs à celle d'une possession purement juridique ; mais comment cette possession elle-même est-elle possible ? Cette question à son tour est ramenée à celle-ci : Comment une proposition de droit *à priori* et synthétique est-elle possible ?

Déduction. Toutes les propositions de droit sont des propositions *à priori*, car elles sont des lois de la raison. Mais toutes ne sont

---

(1) On voit aussi par là en quel sens il entend la distinction reconnue par tous les logiciens, mais d'ordinaire mal éclaircie, entre la définition de nom ou de mot et la définition de chose. Cf. sur ce point le *Manuel de philosophie* de *Matthiæ*; trad. *Poret*, p. 115-116.

(2) Il a soin d'ajouter qu'il ne prend pas ici le mot *phénoménal* dans le sens que lui donnait la critique de la raison pure, lorsqu'il s'agissait de désigner les choses telles qu'elles nous apparaissent, par opposition aux choses telles qu'elles sont en soi. Il applique maintenant ce mot aux objets comme à des choses réelles ; car la question n'est plus de savoir comment les choses nous sont données ou connues et quelle est la valeur objective de la connaissance que nous en avons. De quelque façon qu'on résolve cette question spéculative, l'idée rationnelle et pratique du droit n'en a pas moins la même valeur et les mêmes effets. Il n'oppose donc l'expression de possession phénoménale à celle de possession intelligible que pour mieux distinguer par là de la possession qui est purement physique celle qui a un caractère juridique.

pas synthétiques; celle qui a pour objet la légitimité d'une possession empirique est au contraire analytique, car elle ne contient rien de plus que ce qui résulte de cette possession même, suivant le principe de contradiction. Si je tiens une pomme à la main et que quelqu'un veuille me l'arracher, il est évident qu'il porte atteinte à ma propre personne, à ma liberté naturelle et au droit que j'ai d'être respecté comme homme. Nous ne sortons pas encore ici du mien intérieur[1] et du droit que chacun de nous porte en soi à titre de personne. Ici donc nulle difficulté : la proposition qui condamne comme contraire au droit la violence exercée sur moi pour m'arracher une chose dont je suis le détenteur est une proposition analytique. Mais que je sois le légitime possesseur d'un objet extérieur, encore que je ne le possède pas physiquement, et que celui-là porte atteinte à mon droit qui use de cet objet sans mon consentement, ce n'est plus là simplement une proposition analytique : il n'est plus ici question du mien intérieur, mais du mien extérieur; c'est une proposition synthétique : elle dépasse les limites du concept de la possession empirique ou de la détention. Or comment cette extension du concept de la possession, comment cette proposition synthétique est-elle possible? Là est le problème à résoudre (2). S'il s'agissait d'un principe théorétique, il faudrait, pour montrer comment est possible le concept donné, y substituer une intuition *à priori*, c'est-à-dire y ajouter la condition du temps ou de l'espace; c'est ainsi que l'on détermine le concept de la possession empirique d'un objet. Ici au contraire, comme il s'agit d'un principe pratique, il faut faire entièrement abstraction de toutes les conditions sur lesquelles se fonde la possession empirique, afin d'étendre le concept de la possession au delà de ces limites. Or, selon Kant, la possibilité d'une possession distincte de la possession empirique, ou, comme il s'exprime encore, la *déduction* du concept de cette nouvelle espèce de possession se fonde sur ce

---

[1] V. plus haut, p. XVIII.

(2) Ce problème, Kant l'applique ici à l'exemple de la possession d'un fonds de terre particulier, et il indique à ce propos quelques-unes des idées que lui suggère la question de la possession de la terre; mais, comme nous retrouverons plus loin ces idées développées à leur place, il est inutile de nous y arrêter en ce moment.

postulat juridique de la raison pratique, à savoir que « c'est un devoir d'agir envers autrui de telle sorte qu'il puisse regarder comme siennes les choses extérieures ? [1] » En effet, s'il est nécessaire d'agir suivant ce principe de droit, il faut admettre en même temps la possibilité d'une possession autre que la possession physique : autrement ce principe même n'aurait pas de sens. Voilà de quelle simple façon Kant résout le problème qu'il s'était posé. De l'idée qu'il veut établir, il fait une conséquence immédiate d'un postulat de la raison pratique ou d'une loi de la liberté. On ne saurait remonter au delà, puisque la liberté, dont cette loi règle l'exercice, ne peut être elle-même conclue que de l'impératif catégorique, comme d'un fait de la raison.

Application. Il est aisé maintenant d'appliquer à des objets d'expérience le principe de la possibilité du mien et du tien extérieurs [1]. Pour cela, il faut s'élever au-dessus du concept de la possession empirique ou de la simple détention, et concevoir la possession comme une manière d'avoir indépendante de toute condition d'espace et de temps, de telle sorte que le concept de la possession d'un objet extérieur ne désigne plus un rapport physique, mais un rapport purement intellectuel. C'est en effet en ce sens seulement qu'il peut y avoir un mien et un tien extérieurs. C'est par là aussi que ce mien et ce tien contiennent pour tous les autres l'obligation de s'abstenir de leur usage, car telle est l'idée renfermée dans cette expression : cet objet extérieur est mien. Ainsi se fonde le droit extérieur : il est indépendant des conditions d'espace et de temps, et repose sur un rapport purement intellectuel. Je n'ai point de droit extérieur sur ce champ, par cela seul que je l'occupe actuellement de mon corps, mais seulement si je continue de le posséder, en quelque lieu que je sois. Vouloir faire de l'occupation incessante d'un objet extérieur la condition de sa possession reviendrait à soutenir qu'il n'est pas possible d'avoir à titre de sien quelque chose d'extérieur, ce qui est contraire au postulat déjà invoqué. De même mon droit extérieur sur une chose qu'un autre s'est engagé à me fournir, subsiste indépendamment du temps qui sépare l'engagement antérieurement con-

---

[1] P. 75. — [2] P. 76.

tracté du refus ultérieur de le remplir. Autrement il n'y aurait plus de droit; car ce serait comme si cette personne me disait en même temps, sans laisser aucun intervalle entre ces deux déclarations de sa volonté : « Je veux et ne veux pas que cette chose t'appartienne, » ce qui est contradictoire. Il en est de même enfin à l'égard de la possession juridique d'une personne, d'une femme, d'un enfant, d'un serviteur; le droit est ici, comme dans les cas précédents, indépendant des circonstances accidentelles d'espace ou de temps (1).

On a vu dans quel sens on peut avoir quelque chose d'extérieur à titre de sien? et sur quel principe repose la légitimité du mien et du tien extérieurs. Il faut ajouter que ce mode de possession ne peut être réalisé que dans une société régie par un pouvoir législatif public, c'est-à-dire dans l'état civil. En effet, en l'absence de tout pouvoir de ce genre, quelle garantie aurait ma possession particulière contre les prétentions d'autrui; et, si je n'ai point cette garantie, pourquoi respecterais-je à mon tour ce qu'autrui nommerait sien? On ne peut m'imposer l'obligation de m'abstenir de ce que les autres déclarent leur appartenir, si l'on n'impose aussi aux autres l'obligation de s'abstenir à leur tour de ce qui est mien. Il faut ici que l'obligation soit réciproque; autrement elle n'est plus. Or il n'y a qu'un pouvoir public, s'exerçant au nom de la volonté de tous, qui soit capable de garantir cette réciprocité, et par conséquent de maintenir l'obligation elle-même, en contraignant

Nécessité de l'état civil.

---

(1) Kant traduit (p. 80) sous la forme d'une *antinomie* et de sa solution la difficulté que nous venons de le voir soulever et résoudre touchant la possibilité de la possession de quelque chose d'extérieur. La *thèse* est celle-ci : « *Il est possible* d'avoir comme sien quelque chose d'extérieur, encore qu'on n'en soit pas en possession; » l'*antithèse* : « *Il n'est pas possible* d'avoir comme sien quelque chose d'extérieur, si l'on n'en est pas en possession. » Cette antinomie conduit la raison à distinguer, pour la résoudre, deux sortes de possession, l'une empirique, l'autre purement intelligible; et la solution consiste tout simplement à montrer, à l'aide de cette distinction, que la contradiction n'est qu'apparente et que les deux propositions sont vraies. — Il rappelle d'ailleurs que la possibilité d'une possession purement intelligible des choses extérieures ne peut que se déduire du postulat de la raison pratique, laquelle, ajoute-t-il, n'a besoin ici d'aucune intuition *à priori*, mais procède, ainsi que l'y autorise la loi de la liberté, par la seule *élimination* des conditions empiriques.

(2) Le chapitre que nous analysons en ce moment a pour titre : *De la manière d'avoir comme sien quelque chose d'extérieur.*

chacun à respecter ce qui appartient à chacun. Dans un état où il n'y aurait que des volontés privées, nulle déclaration individuelle n'aurait force de loi, puisqu'il n'y aurait point de pouvoir public qui garantît à chacun le sien; dès lors il n'y aurait plus de mien ni de tien extérieurs. Ils ne sont donc possibles en ce sens que dans l'état civil. Ce n'est pas à dire cependant que cet état constitue et détermine le mien et le tien extérieurs : il les garantit, mais ne les crée pas; il les suppose au contraire, puisqu'il a précisément pour but de les assurer. Le mien et le tien extérieurs et les droits qui s'y fondent préexistent à l'établissement de l'état civil; même dans l'état de nature, il peut déjà y avoir un mien et un tien extérieurs réels, en ce sens que le droit de posséder quelque chose d'extérieur et d'en interdire l'usage à tout autre y existe déjà. Mais, comme ils ne trouvent leur garantie que dans l'état civil, je ne saurais ici parler de mon droit et le défendre légitimement qu'à la condition de me montrer moi-même disposé à entrer dans cet état et de contraindre les autres, autant qu'il est en mon pouvoir, à y entrer avec moi. Si donc il peut y avoir un mien et un tien extérieurs dans l'état de nature, ils ne sont toujours que *provisoires*, puisqu'ils exigent qu'on ait en vue l'établissement de l'état civil, qui seul peut en rendre la possession *péremptoire*.

Mien et tien provisoires.

Kant n'a encore parlé que de la *possession*, dont il a déterminé le sens juridique; mais la possession de quelque chose d'extérieur (et il ne s'agit ici que de celle-là) en suppose l'*acquisition*. Il a dit en quel sens on peut *avoir* à titre de sien quelque objet extérieur; mais de quelle manière le peut-on *acquérir*, voilà ce qu'il faut aussi examiner[1]. Acquérir quelque chose, c'est faire que quelque chose devienne sien; l'acquisition est originaire, lorsque la chose que je fais mienne ne dérive pas de ce qu'un autre avait déjà fait sien. Le principe de l'acquisition ressort de la loi de la liberté extérieure ou du postulat de la raison pratique déjà posé : d'après ce postulat ou cette loi et sous la condition qu'elle prescrit, ce

Principe général de l'acquisition extérieure.

---

[1] P. 82, 83.

(2) C'est l'objet du chapitre II : *De la manière d'acquérir quelque chose d'extérieur*. Trad. franç., p. 84 et suiv.

que je soumets à ma puissance et applique à mon usage, ce que je veux enfin qui soit mien est mien par cela même. Il est facile de déduire de là les divers *moments* que comprend le fait de l'acquisition originaire. Il faut d'abord que je prenne possession de l'objet. La condition de cette prise de possession, c'est qu'il n'appartienne à personne et que j'aie l'avantage de la priorité sur quiconque voudrait aussi s'en emparer; autrement mon acquisition serait une atteinte portée à la liberté et aux droits d'autrui. Voilà donc un premier moment de l'acquisition originaire de quelque chose d'extérieur : l'*appréhension* d'un objet qui n'appartient à personne, ou ce que l'on appelle généralement la *première occupation*. Ce n'est pas tout : je ne dois pas me borner à prendre possession de l'objet; il me faut encore déclarer que j'entends le faire mien et en interdire l'usage à tout autre. En effet, pour que l'acte de ma volonté puisse être respecté, il est nécessaire que je l'aie fait connaître ou que je l'aie rendu en quelque sorte public. La *déclaration* de possession est donc le second moment de l'acquisition originaire d'un objet. Enfin vient l'*appropriation*, qui n'est que la conséquence des deux moments précédents : c'est la possession elle-même recevant de ces deux moments un caractère juridique, et devenant dès lors indépendante des conditions de temps et d'espace. Tels sont les trois moments que Kant distingue dans le fait de l'acquisition originaire. Remarquons encore que cette espèce d'acquisition n'est jamais que l'effet d'une seule volonté; car, si elle en exigeait plusieurs, résultant d'un contrat entre deux ou plusieurs personnes, elle dériverait de quelque chose qu'autrui aurait déjà fait sien, et par conséquent elle ne serait plus originaire.

Moments de l'acquisition originaire.

Le principe de l'acquisition posé et les moments de l'acquisition originaire ainsi déterminés, il faut voir comment se divise en général l'acquisition du mien et du tien extérieurs [1], afin de l'étudier successivement dans toutes ses divisions. Or on peut l'envisager sous deux points de vue principaux : celui de la *matière* ou de son objet, et celui de sa *forme* ou de son mode. Sous le premier point de vue, on peut acquérir soit une

Division de l'acquisition du mien et du tien extérieurs.

[1] P. 87.

chose corporelle, soit les *obligations* d'une autre personne, soit cette *personne* même; sous le second, le droit est ou *réel*, ou *personnel*, ou *personnel d'espèce réelle*, et ces trois dernières divisions correspondent aux trois précédentes. Telles sont donc celles que suivra Kant dans l'étude détaillée qu'il aborde maintenant. Il commence par le droit réel.

Droit réel ; sa définition.

On définit ordinairement le droit réel ou le droit sur une chose « le droit que nous avons sur tout possesseur de cette chose[1]; » et c'est là une bonne définition. En effet, comme on l'a vu, le droit de revendiquer une chose extérieure auprès de quiconque en serait le détenteur et de le contraindre à nous la restituer, est le signe de la possession juridique de cette chose. Mais sur quoi se fonde-t-il? Est-ce sur un rapport *immédiat* entre moi et la chose possédée; en d'autres termes, mon droit à l'égard des choses corporelles se rapporte-t-il directement à ces choses mêmes? S'il en était ainsi, le devoir correspondant toujours au droit, il faudrait se représenter les choses comme demeurant *obligées* envers leur premier possesseur, alors même qu'elles seraient sorties de ses mains. Or il est absurde de supposer un rapport de ce genre entre les choses et nous. Aussi bien, si l'on feint qu'il n'y ait qu'un seul homme sur la terre, n'y aura-t-il point, à proprement parler, de droit réel pour lui, puisque entre les choses et lui il est impossible de concevoir aucun rapport d'obligation. Le droit réel lui-même se rapporte donc immédiatement aux personnes, non aux choses: il a son fondement dans un certain rapport, à l'égard des choses, entre les autres personnes et nous. Ce rapport n'est autre que la possession originairement commune des choses; là est le principe du droit réel. En effet, toutes choses étant originairement communes à tous, c'est-à-dire étant à la disposition de tous, chacun a le droit de s'emparer de chacune, pour en user particulièrement, pourvu qu'il reconnaisse le même droit à tous les autres, et qu'ainsi la liberté de chacun s'accorde en cela avec celle de tous. C'est de là que se tire le droit d'exclure tout autre possesseur de l'usage particulier de la chose que l'on s'est appropriée. Si donc on veut donner du

[1] P. 88.

droit réel une définition, qui ne soit pas seulement une bonne définition de mot, mais une bonne définition de chose, voici celle qu'il faut substituer à la précédente : « Le droit réel est le droit d'user particulièrement d'une chose que l'on possède (originairement ou par suite d'un contrat) en commun avec tous les autres[1]. »

L'acquisition du sol est la première condition de toutes les autres.

Voilà le droit réel ou le droit sur une chose convenablement défini. Il faut remarquer maintenant que la première acquisition ne peut être que celle du sol[2]. En effet, de même que les accidents ne sauraient exister en dehors de la substance, il est impossible que les choses mobiles qui sont sur la terre soient miennes, si le sol qui les porte n'est déjà mien. Supposez qu'il ne m'appartienne pas : un autre pourra, sans porter atteinte à mon droit, déplacer les choses qui s'y trouvent, pour se mettre à leur place, et ainsi de suite; dès lors il n'y aura plus de mien et de tien possibles, surtout en ce qui concerne les choses qu'on ne peut déplacer sans en détruire la forme, et que pour cette raison l'on appelle *immeubles*, quoiqu'elles soient *mobiles*, en ce sens qu'elles peuvent être déplacées et détruites. Il est donc nécessaire, au point de vue pratique, de concevoir la terre comme une *substance* relativement aux choses mobiles qui s'y trouvent, et celles-ci comme liées à celles-là par un rapport d'*inhérence*.

Puisque l'acquisition du sol est la condition de toutes les autres, c'est donc celle-là qu'il faut d'abord et surtout étudier. Il suit déjà du postulat de la raison pratique, exposé plus haut[3], que tout sol peut être originairement acquis; il faut montrer maintenant, en appliquant ici au sol de la terre ce qui a été dit tout à l'heure d'une manière générale, que le principe de la possibilité de cette acquisition est la communauté originaire du sol[4].

Principe de l'acquisition originaire du sol : communauté originaire, distincte du communisme.

Si la terre était une surface plane infinie, les hommes y pourraient vivre dispersés, sans avoir entre eux rien de commun; mais, comme elle est au contraire une surface sphérique, ils vivent nécessairement entre eux dans un rapport de communauté. Il suit de là qu'originairement, c'est-à-dire avant tout acte juridique, la possession de la terre est une posses-

---

[1] P. 89.— [2] P. 90.— [3] P. XXI de ce travail.— [4] Trad. franç., p. 91.— Cf., p. 74-76.

sion commune. Il faut bien se garder d'ailleurs de confondre la possession originairement commune du sol dont il s'agit ici avec cette autre espèce de communauté où l'on suppose quelquefois que les hommes ont primitivement vécu, et où la terre, sans être la propriété particulière de personne, était le bien commun de tous. Cette communauté primitive n'est qu'une fiction : l'histoire n'en conserve aucune trace; et, dans tous les cas, loin d'avoir pu donner naissance à la possession privée, elle-même l'aurait supposée. En effet elle n'aurait pu résulter que d'un contrat par lequel, tous renonçant à toute propriété privée, chacun, en joignant sa possession à celle de tous les autres, l'aurait transformée en une propriété commune. On a donc tort de se représenter cette sorte de communauté comme l'état naturel des hommes, puisqu'elle aurait eu elle-même besoin d'être *instituée*. Par conséquent, ce qu'il faut entendre par la possession originairement commune dont il est ici question, c'est uniquement le droit qu'a chacun, antérieurement à tout acte juridique, d'être là où la nature et le hasard l'ont placé, et de faire sien, pour son usage privé, ce que personne ne s'est encore approprié. Dire que la terre est originairement commune, ce n'est rien dire autre chose, sinon que chacun a également le droit d'en faire sa possession privée, pourvu qu'en usant de ce droit pour lui-même, il le respecte à son tour chez les autres, ou pourvu qu'en cela l'exercice de sa liberté puisse s'accorder, suivant une loi générale, avec celle de tous. Il ne s'agit donc pas ici d'un fait historique, mais d'une idée rationnelle sur laquelle se fonde *à priori* la légitimité de la possession privée. D'après cette idée, je puis légitimement acquérir, à l'origine, par la première possession, un fonds de terre déterminé, et résister justement à quiconque voudrait me troubler dans l'usage privé que j'en fais. Ce droit est incontestable : sans quoi il faudrait admettre que des choses pouvant servir à chacun auraient été faites pour rester sans possesseur, ce qui est contradictoire. Mais, si originairement la terre est, dans le sens qu'on vient de voir, la possession commune de tous, je n'en puis faire ma possession privée qu'à la condition qu'elle n'appartienne encore à personne en particulier, ou que j'en sois le premier possesseur : autrement ma prise de possession cesserait de s'accorder avec la loi de la liberté extérieure de chacun. Cette prise de possession d'un

fonds de terre qui est originairement à la disposition de tous, mais que personne ne s'est encore approprié, est l'*occupation*. De là ce qu'on appelle le *droit du premier occupant;* c'est aussi ce qu'exprime, sous une autre forme, l'adage : *beati possidentes*, tant mieux pour ceux qui possèdent! Ceux-là en effet n'ont pas seulement pour eux la bonne fortune; ils ont le droit, et ce serait commettre une injustice à leur égard que de les troubler dans une possession ainsi juridiquement acquise. Seulement, — et Kant ne fait encore ici [1] qu'appliquer à l'acquisition de la terre ce qu'il a déjà dit en général, — dans l'*état de nature*, cette acquisition, toute réelle qu'elle est, n'est toujours que *provisoire*. Il n'y a en effet que l'*état civil* qui puisse donner au mien et au tien la garantie publique sans laquelle ils seraient bientôt confondus et détruits; et par conséquent, si, en attendant l'établissement de cet état, qui seul est capable de rendre une acquisition *péremptoire*, on est fondé à la déclarer légitime, ce ne peut être qu'autant qu'on l'ait lui-même en vue. Nous avions signalé tout à l'heure l'*occupation* comme une condition de l'acquisition du sol; à cette condition *empirique* il en faut donc maintenant joindre une autre, qui en est comme le *titre rationnel :* c'est à savoir que, dans l'acquisition et dans la défense de ses possessions, on ait toujours en vue l'état civil et qu'on travaille à l'établir, autant qu'il est en soi, puisque seul il peut faire que le droit règne, au lieu de la force.

Droit du premier occupant.

Sous le titre d'*exposition du concept d'une acquisition originaire du sol* [2], Kant ne fait que reprendre et résumer les résultats que nous venons d'analyser. Tous les hommes sont originairement en possession commune de tout le sol de la terre, et chacun a naturellement la volonté d'en faire usage; mais, à cause de l'opposition qui se manifeste nécessairement entre la liberté de l'un et celle des autres, tout usage en deviendrait impossible, si chacun ne pouvait avoir sur le sol commun une possession particulière déterminée, et si par conséquent la liberté de chacun n'était réglée en ce sens par une loi générale. En outre, comme cette loi ne peut être appliquée que dans l'état civil, il faut que chacun ait en vue

[1] P. 94-95. — [2] P. 97.

l'établissement de cet état, quand il n'existe pas encore. Jusque-là l'acquisition du sol peut sans doute être légitime et sacrée : elle l'est à cette condition; mais elle n'est toujours que provisoire, et ne devient péremptoire que dans l'état civil.

Le *titre de l'acquisition*, qui réside dans la communauté originaire du sol, et le *mode d'acquisition*, qui consiste dans la prise de possession de l'objet extérieur, joint à la volonté de le faire sien, sont liés, comme on le voit, à certaines conditions empiriques; mais, pour donner son vrai sens à l'idée de la possession qui résulte de cette acquisition, il faut faire abstraction de toute condition de ce genre. Cette idée en effet n'est pas simplement celle d'une détention physique, mais d'une possession qui subsiste indépendamment de cette circonstance extérieure; en d'autres termes, je ne possède pas seulement l'objet, en tant que je le détiens actuellement, mais en tant qu'il m'appartient absolument et que je puis le revendiquer comme mien, en quelque lieu que je me trouve moi-même. Il s'agit donc ici d'un rapport intellectuel, non d'un rapport physique. Or ce rapport ne peut être conçu que comme celui d'une personne à des personnes, quoiqu'il s'applique ici à des choses; il ne signifie en effet que l'obligation imposée par l'une à toutes les autres, au nom de la loi de la liberté générale, de s'abstenir de l'usage d'une certaine chose qu'elle a faite sienne, conformément à cette même loi. C'est ainsi que Kant *déduit*[1] des principes juridiques de la raison pratique le concept de l'acquisition originaire du sol.

En résumé, c'est sur ce que l'on appelle vulgairement le droit du premier occupant qu'il fonde l'acquisition originaire du sol; seulement il a soin de le ramener à ses derniers principes et d'en déterminer rigoureusement les conditions.

Premier travail, principe insuffisant.

Quant à l'opinion qui donne pour fondement à cette acquisition le premier travail appliqué à une terre, ou la première transformation de cette terre, il la repousse[2], « si ancienne et si répandue qu'elle soit, » par cette raison que les formes nouvelles communiquées à la terre par le travail ne sont que

---

[1] *Déduction du concept de l'acquisition originaire*, trad. franç., p. 99.
[2] P. 95 et p. 100-102.

des accidents qui supposent toujours la légitime possession de la substance, et que celui-là ne pourrait les faire valoir qui ne serait pas déjà légitimement en possession de cette substance même. Ainsi, selon lui, loin que le travail puisse servir de fondement à la première acquisition d'une terre, il la suppose. Il peut bien être comme le signe extérieur de la prise de possession, mais à ce titre même il n'est pas du tout nécessaire, et peut être remplacé par d'autres moins pénibles. Il semble que l'opinion contraire soit due à l'influence secrète de cette illusion qui consiste à personnifier les choses et à se croire un droit immédiat à leur égard, comme si par le travail que nous leur faisons subir nous les obligions à ne reconnaître d'autres maîtres que nous.

Jusqu'où s'étend le droit de s'approprier la terre.

Mais jusqu'où peut s'étendre le droit de prendre possession d'une terre? Kant répond[1] : jusqu'où peut la défendre celui qui veut se l'approprier. Pour justifier cette assertion, il a lui-même recours à cette personnification par laquelle on vient de le voir expliquer l'opinion, fausse selon lui, qui cherche dans le travail le fondement de la légitime acquisition du sol. « C'est comme si, dit-il, la terre nous parlait ainsi : si vous ne pouvez me protéger, vous ne pouvez me commander[2]. » — Il résout à l'aide du même principe la question de savoir si l'on peut étendre ses possessions au delà de la terre ferme et embrasser une certaine étendue de mer. On le peut, dans son opinion, aussi loin que l'on peut, des côtes que l'on possède, la défendre contre toute entreprise étrangère, aussi loin, par exemple, que s'étend la portée des canons qui gardent ces côtes. Dans ces limites, la mer est *fermée :* nul autre n'a le droit d'y venir pêcher sans la permission du légitime possesseur. Partout ailleurs la mer est *libre :* comment en effet défendre comme sa propriété exclusive ce qui ne souffre pas même de domicile?

La légitime possession de la terre ou d'une certaine partie de la mer entraîne celle de toutes les choses qui s'y trouvent[3]. Il n'est besoin pour cela d'aucun acte juridique particulier, car ce sont comme des accidents inhérents à la substance même. Ainsi les arbres qui couvrent mon terrain, la rivière qui le traverse, les fruits de ces arbres, les poissons de cette rivière, tout

---

[1] *Ibid.* — [2] *Ibid.* — [3] P. 101.

cela m'appartient, et j'ai le droit d'en user exclusivement. De même, si je possède une certaine étendue de mer, je possède aussi les richesses qu'elle peut contenir, l'ambre ou le corail qui se trouvent sur ses côtes; de là le droit exclusif de pêche dont nous parlions tout à l'heure. Mais si, par suite d'un naufrage, certaines choses viennent échouer sur le rivage, le propriétaire de ce rivage ne saurait les revendiquer comme lui revenant de droit; car elles appartiennent déjà à quelqu'un, et, si elles sont tombées entre ses mains, c'est un accident involontaire qui les lui a livrées: il n'a pas ici à se plaindre d'une injustice commise à son égard.

Il suit encore des mêmes principes que nul ne peut avoir quelque chose en propre sur une terre qui appartient à autrui, à moins d'y être autorisé par un contrat conclu entre le propriétaire et lui. Mais, dans un pays où la terre est la propriété commune de tous, comme au Mogol, chacun y peut avoir en propre quelque chose, un cheval par exemple, et le revendiquer comme sien, lorsqu'il l'a laissé échapper; car, puisque la terre appartient à tout le peuple, chaque individu a le droit d'en faire usage [1].

On ne saurait empêcher la prise de possession de la terre, et faire que, n'appartenant à personne, elle demeure toujours un bien vacant; un empêchement absolu de ce genre est même chose contradictoire: pour pouvoir empêcher quelqu'un de s'emparer d'une terre libre, il faudrait être placé soi-même sur quelque terre voisine, d'où un autre n'aurait pas moins le droit de vous repousser à son tour. Mais on peut très-bien faire qu'une certaine terre intermédiaire reste inculte, comme un terrain neutre servant à séparer deux terres voisines: il n'y a rien là qui ne s'accorde parfaitement avec le droit d'occupation; cette terre n'est pas pour cela sans maître; elle est au contraire la propriété commune de deux voisins qui s'en servent comme d'un moyen de séparation [2].

Il est bien évident que chaque peuple, chaque famille a le droit de s'établir sur la terre comme bon lui semble; c'est là une chose dont chacun est maître, pourvu qu'il ne sorte pas des limites de son territoire. C'est pourquoi un peuple ou une

---

[1] P. 96. — [2] P. 95-96.

famille qui fait un certain usage de sa terre, un peuple ou une famille de chasseurs, par exemple, peut très-bien refuser d'adopter la vie agricole que son voisin lui voudrait imposer[1].

Par la même raison, il n'est pas permis à une nation civilisée de profiter de sa supériorité pour enlever, soit par la force, soit (ce qui ne vaut guère mieux) au moyen d'un contrat fictif, à des peuples, sauvages ou barbares, qui en sont les premiers possesseurs, un territoire dans le voisinage duquel la nature ou le hasard ne l'a nullement placée, mais qu'elle-même est allée chercher, sous prétexte d'y porter les bienfaits de la civilisation. On dira que, sans cet esprit de conquête et de colonisation, de vastes contrées, aujourd'hui très-bien peuplées, seraient restées à jamais vides d'habitants civilisés, et qu'ainsi le but de la nature serait manqué. Mais ce n'est là qu'un voile hypocrite dont se couvre l'injustice; et d'ailleurs la fin qu'on se propose fût-elle bonne, elle ne justifierait pas des moyens condamnables par eux-mêmes[2].

Sens du mot propriété.

Avant de quitter le droit réel, il faut remarquer que c'est le seul auquel s'applique justement le mot *propriété*[3]. Ce qui fait qu'une chose peut être considérée comme une propriété, c'est que j'ai le droit d'en disposer à mon gré. Or il n'y a que les choses corporelles qui soient dans ce cas : comme nous n'avons aucune obligation envers elles, il nous est permis d'en user comme bon nous semble. Il n'en est plus ainsi des personnes : aussi un homme n'est-il jamais, dans le vrai sens de ce mot, propriétaire d'autres hommes; il ne l'est même pas de sa propre personne, car il ne lui est pas permis de disposer de lui-même à son gré. Tout ce qu'on peut dire de lui, c'est qu'il est son maître (1).

---

[1] P. 96. — [2] P. 96-97. — [3] P. 103.

(1) Kant remarque encore (*ibid.*) qu'il peut y avoir deux pleins propriétaires d'une seule et même chose, sans qu'il y ait pour cela un mien et un tien communs : la possession est alors commune, mais un seul peut revendiquer la chose comme sienne. « C'est ce qui arrive, dit-il, lorsque, des deux propriétaires en question, à l'un appartient toute la possession sans l'usage, à l'autre tout l'usage avec la possession, celui-là imposant à celui-ci la condition restrictive d'une prestation constante, sans lui limiter pour cela l'usage de la chose. »

Droit personnel.

Venons au droit personnel [1]. Kant appelle ainsi l'ensemble des lois d'après lesquelles je puis obliger quelqu'un à un certain acte déterminé, et par conséquent avoir sous ce rapport la possession de son libre arbitre. Une possession de ce genre ou l'acquisition d'un droit personnel ne saurait être originaire : car de quel droit disposerais-je de ce qui appartient à une autre personne, sinon par son fait? Toute autre acquisition serait contraire au principe de l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous, et partant injuste. D'un autre côté, si elle ne peut avoir lieu que par le fait d'autrui, ce ne peut être par le fait d'une injuste action qu'une personne aurait commise à mon égard. Dans ce cas, en effet, tout ce que je pourrais légitimement exiger de cette personne, ce serait la juste réparation du dommage qu'elle m'aurait causé; mais, n'ayant d'autre droit que de maintenir intact ce qui m'appartient, je ne saurais acquérir par là rien de plus que ce que j'avais déjà. Enfin le fait d'autrui d'où dérive le droit dont il s'agit ici ne peut être non plus un acte purement négatif, c'est-à-dire un pur abandon de ce qui lui appartient ou une simple renonciation à ce qui était sien; car, par un acte de ce genre, ce qui lui appartient cesse sans doute d'être sien, mais n'est point pour cela acquis à un autre. Ce fait ne peut donc être qu'un acte positif par lequel quelqu'un *transfère* sa propriété à un autre, qui consent à l'accepter; cette translation est ce que l'on appelle *l'aliénation*. Elle suppose, comme on le voit, le concours de deux volontés, et par conséquent un *contrat;* car le contrat n'est autre chose que cet acte de volonté commune, par lequel ce qui appartenait à une personne passe à une autre.

Éléments du contrat.

Il faut distinguer dans tout contrat quatre actes particuliers, dont deux sont *préparatoires*, c'est-à-dire composent l'action de *traiter*, et deux autres *constitutifs*, c'est-à-dire forment la *conclusion* de l'affaire. Les deux premiers sont l'*offre* et le *consentement;* les deux autres, la *promesse* et l'*acceptation* [2]. Cette distinction entre l'offre et la promesse, d'une part, le consentement et l'acceptation, de l'autre, n'est pas vaine. On ne peut promettre une chose ou déclarer qu'on s'engage à la fournir

---

[1] Trad. franç., p. 103. — [2] P. 104.

qu'à la condition d'avoir déclaré qu'on l'offrait : autrement on ne saurait pas si cette offre a eu le consentement de celui à qui elle s'adressait ; et par la même raison, pour pouvoir déclarer qu'on accepte la chose offerte, il faut avoir déclaré que l'on acquiesçait à l'offre faite. Ainsi ces deux déclarations, la promesse et l'acceptation, supposent ces deux autres : l'offre et le consentement. L'ensemble de toutes ces déclarations de la part de deux volontés s'unissant à cet effet composent le contrat.

Une difficulté se présente ici [1] : puisque ni la volonté *particulière* du promettant ni celle de l'acceptant ne suffisent, mais que la réunion des deux volontés est nécessaire, ne faut-il pas aussi que leurs déclarations soient simultanées ? Car, s'il y a quelque intervalle entre la déclaration de la promesse et celle de l'acceptation, dans cet intervalle, si court qu'il soit, le promettant peut se repentir de sa promesse et il n'est pas lié par elle, puisque l'acceptation n'a pas encore été déclarée ; par suite, l'acceptant ne serait pas lié non plus par la déclaration qui a suivi la promesse. Or cette simultanéité est impossible en fait : les déclarations des deux volontés sont des actes nécessairement successifs. On a beau recourir à certaines formalités extérieures pour en représenter la simultanéité, comme de se toucher réciproquement la main, ou de briser ensemble une paille, on ne peut faire qu'elles ne soient pas des actes qui se succèdent dans le temps, de telle sorte que, quand l'un a lieu, l'autre ou bien n'est pas encore, ou bien n'est déjà plus. Comment lever cette difficulté ? Il suffit pour cela de remarquer que, quoique les deux actes soient, au point de vue empirique, nécessairement successifs, ils sont, au point de vue juridique, liés par un rapport purement intellectuel, et que par conséquent il y faut faire abstraction de toute condition empirique. A ce point de vue, on ne les considère plus comme successifs, mais comme procédant d'une volonté commune, et c'est ce que l'on exprime en parlant de la simultanéité des déclarations.

Principe de l'acquisition par contrat.

Cette solution de la question élevée par Kant au sujet de l'idée du contrat et de l'acquisition qui en résulte est ce qu'il appelle, suivant son langage ordinaire, la *déduction* de cette

[1] P. 105.

idée. Ici, comme plus haut, tout revient à remonter, en éliminant les conditions empiriques de l'espace et du temps, à la loi de la raison pure pratique, qui en est absolument indépendante. On arrive ainsi à l'impératif catégorique, qui ordonne à chacun de tenir sa promesse, indépendamment de toute condition de ce genre. Parvenu à ce point, il faut s'arrêter; car quant à donner encore la preuve de cet impératif, c'est chose tout à fait impossible. « C'est de même, dit Kant[1], qu'il est impossible à un géomètre de démontrer par des raisonnements que, pour construire un triangle, il faut prendre trois lignes dont deux ensemble doivent être plus grandes que la troisième. »

Objet immédiat de cette acquisition.

Après avoir ainsi ramené à son dernier principe le concept de l'acquisition par contrat, il se demande quel est l'objet immédiat de cet acquisition[2]. Est-ce directement une chose extérieure, ou simplement un acte de la personne, au moyen duquel la chose passe en ma puissance et devient mienne? Ce que j'acquiers immédiatement par le contrat, ce n'est point la chose promise elle-même, mais la promesse de quelqu'un à l'égard de cette chose. Aussi le droit que je possède en conséquence n'est-il qu'un droit *personnel :* c'est le droit d'exiger d'une certaine personne un certain acte; ce n'est point un droit réel, ou un droit sur la chose même, c'est-à-dire sur tout possesseur de cette chose. Je n'acquiers ce dernier que par la *tradition* de l'objet promis. Jusque là j'ai sans doute quelque chose de plus que ce que j'avais auparavant, puisque j'ai acquis la faculté d'imposer une certaine obligation à autrui, mais ce n'est là, comme on le voit, qu'un droit personnel. Pour qu'il devienne un droit réel, il faut que j'aie été mis en possession de la chose promise, c'est-à-dire il faut qu'au contrat se joigne la tradition.

Pendant la durée de cet acte, la possession de l'objet n'est pas un seul moment interrompue; elle passe sans solution de continuité de l'un à l'autre. Autrement l'acquisition de cet objet ne serait plus celle qui dérive d'un contrat; ce serait celle d'une chose sans possesseur. Loin qu'on puisse admettre un moment où la chose soit sans maître, il faut considérer au

---

[1] P. 106-107. — [2] P. 107.

contraire la translation comme un acte où l'objet appartient en même temps à deux personnes ensemble. « Il en est ici, » dit Kant [1], qui aime à emprunter ses comparaisons aux idées mathématiques, « comme d'une pierre lancée dans l'espace : lorsqu'elle est arrivée au sommet de sa course parabolique, elle peut être considérée un moment comme s'élevant et tombant tout à la fois, et elle passe ainsi sans discontinuité du mouvement de l'ascension à celui de la chute. »

Mais il peut arriver de deux choses l'une [2] : ou bien le contrat est immédiatement suivi de la tradition, et il n'y a aucun intervalle entre la conclusion et l'exécution : c'est là ce que l'on appelle *pactum re initum*. Ou bien au contraire il s'écoule un certain temps entre ces deux choses. Or, dans le premier cas, il n'est besoin d'aucun autre acte relatif à la transmission de l'objet de l'un à l'autre, et le droit acquis devient aussitôt un droit réel; mais il n'en est pas de même dans le second. Comme on l'a déjà vu, le droit qui résulte de la simple acceptation est un droit purement personnel et ne peut devenir un droit réel que par la tradition; il faut ajouter ici que, si la seconde ne suit pas immédiatement la première, il est nécessaire qu'un contrat spécial ou une clause particulière dans le contrat intervienne à ce sujet. Si, par exemple, au lieu d'emmener aussitôt dans mon écurie le cheval que je viens d'acquérir, je le laisse entre les mains du vendeur, il est bien évident que, pour que celui-ci le garde à ses risques et périls, il faut qu'il ait été convenu par un acte particulier que l'objet resterait entre ses mains et sous sa responsabilité pendant un temps déterminé.

Droit personnel d'espèce réelle : droit domestique.

Outre les deux espèces de droit privé qu'il vient d'examiner sous les titres de droit réel et de droit personnel, Kant en distingue une troisième qui tient à la fois de l'une et de l'autre et qu'il appelle pour cette raison *droit personnel d'espèce réelle* [3]. C'est le *droit domestique*. Il est personnel en ce sens qu'il n'a pour objet que des personnes et suppose un contrat; mais il est réel aussi en ce sens que nous possédons ces personnes comme des choses, bien que nous n'en puissions user

---

[1] P. 108. — [2] P. 109-110. — [3] P. 111.

que comme de personnes : nous avons en effet le droit de les revendiquer comme nôtres partout où elles se trouvent. Cette espèce de possession qui constitue le mien et le tien *domestiques*, et le mode d'acquisition qui la fonde et qui détermine ainsi l'*état domestique* ou cette communauté d'êtres libres qu'on appelle la *famille*, ne dérivent, ni, comme dans le premier cas, d'un fait arbitraire, tel que celui par lequel je m'empare et me rends maître d'une chose qui n'appartient à personne; ni, comme dans le second, d'un simple contrat, tel que celui en vertu duquel je puis obliger quelqu'un à un certain acte déterminé; ils supposent une loi, qui non-seulement fonde un droit sur une personne, mais la possession de la personne même. C'est ce que l'on comprendra mieux en examinant, dans ses diverses branches, cette nouvelle espèce d'acquisition. Kant en distingue trois, l'homme pouvant acquérir ainsi soit une *femme*, soit des *enfants*, soit des *domestiques*; d'où le *droit conjugal*, le *droit des parents* et celui du *maître de maison*.

Droit conjugal.

Si l'on considère le commerce *naturel* des sexes, on en trouve deux sortes fort distinctes. Ou bien en effet il n'a d'autre fondement que le penchant de la nature animale et d'autre règle que le caprice : on le flétrit alors sous le nom de *concubinage;* ou bien il se conforme à la loi de la raison, et il prend le nom sacré de *mariage* [1]. Il est aisé de voir que l'union des sexes n'est légitime que dans cet état. En effet, il est contraire au respect que l'humanité a le droit d'exiger de nous, de se servir d'une autre personne comme d'un moyen de jouissance, ou bien de faire de soi-même une chose au service d'autrui. Or c'est justement ce qui a lieu dans ce commerce des sexes qu'on appelle le concubinage : l'homme et la femme y font uniquement de leurs personnes des instruments de plaisir. Pour que l'union devienne légitime, il faut qu'au lieu de faire de son corps ou d'une partie de son corps un simple instrument, chacune des deux personnes qui s'unissent, en se donnant à l'autre tout entière, la reçoive tout entière à son tour, de telle sorte qu'aucune d'elles ne devienne une chose à l'égard de l'autre et ne perde ainsi sa personnalité. C'est là ce

[1] P. 112-116. — Cf. *Remarques explicatives*, p. 242-243.

qui constitue le mariage. En dehors de cette communauté, établie pour toute la durée de leur vie, le commerce de l'homme et de la femme est illégitime, car c'est toujours une dégradation ou un attentat à la personnalité et à la dignité humaines[1]. Mariage.

Il suit de là que le concubinage n'est susceptible d'aucun contrat valable en droit. Il en est ici comme du marché que l'on conclut avec une personne pour un moment de jouissance : si, après l'avoir accepté, elle venait à s'en repentir, elle ne saurait être légalement mise en demeure de tenir sa promesse; car nul ne peut être légitimement contraint à commettre une action dégradante. De même, un contrat par lequel deux personnes s'engageraient à vivre ensemble dans l'état de concubinage ne pourrait être justement invoqué par l'une d'elles, dans le cas où l'autre viendrait à y manquer; car, un tel contrat étant contraire au droit de l'humanité, puisque, comme dit Kant, il aurait pour but de faire servir à l'usage d'une personne une partie d'une autre personne, et par conséquent, à cause de l'indissoluble unité de toutes les parties de la personne, la personne entière, qui se livrerait comme une chose à la discrétion d'autrui, chacune des deux personnes peut toujours rompre, quand il lui plaît, le contrat conclu avec l'autre, sans que celle-ci soit fondée à se plaindre d'être lésée dans son droit. Le mariage seul pouvant légitimer l'union des sexes, seul il est susceptible d'un contrat juridique. Concubinage.

Mais ce contrat, qui seul légitime l'union des sexes, ne peut être lui-même accompli que par cette union. « Un contrat entre deux personnes de sexes différents, convenant en secret de s'abstenir de toute liaison charnelle, ou sachant que l'une d'elles ou toutes deux y sont impuissantes, est un *contrat simulé* et ne fonde point de mariage; il peut donc aussi être dissous à volonté par chacune des deux parties. Mais, si l'impuissance n'est venue qu'ensuite, le droit du mariage ne peut souffrir de cet accident indépendant de la volonté[1]. »

Ce qui précède explique, relativement à l'acquisition d'un

---

[1] P. 115-116.

époux ou d'une épouse, ce qui avait été dit tout à l'heure en général du droit domestique. Elle n'a pas lieu par le seul fait de la cohabitation, sans contrat préalable, ni par un simple contrat matrimonial, sans cohabitation ultérieure; mais elle est la conséquence juridique d'une loi qui nous oblige à ne former de liaison sexuelle qu'au moyen de la possession réciproque des personnes. Par où l'on voit aussi que le droit dont il s'agit ici n'est ni un droit purement réel, ni un droit purement personnel : c'est un droit personnel tenant du droit réel, puisque, sans pouvoir user de la personne comme d'une chose, ce qui serait contraire au droit de l'humanité, nous la possédons cependant comme une chose, en ce sens que nous sommes fondés à la revendiquer comme nôtre, partout où elle se trouve.

Égalité des époux. De l'idée même du mariage, telle qu'elle vient d'être exposée, on peut conclure, comme un caractère essentiel de cet état, que le rapport des époux doit être un rapport d'égalité; il n'y a de véritable mariage que celui qui est établi sur ce pied. Là est la condamnation de la polygamie : « car, remarque Kant [1], dans la polygamie, la personne qui se donne n'acquiert qu'une partie de celle à laquelle elle se donne tout entière, et elle fait ainsi d'elle-même une chose. » Cette égalité, selon lui, ne doit pas s'appliquer seulement à la possession des personnes, mais aussi à celle des biens, « quoique, ajoute-t-il, les époux aient le droit de renoncer à l'usage d'une partie de ces biens, mais seulement au moyen d'un contrat particulier. » L'égalité des époux étant posée comme la loi du mariage, on peut élever la question de savoir si ce n'est pas aller contre cette loi que d'attribuer au mari le droit de commander et à la femme le devoir d'obéir. Non, répond Kant [1], « si cette domination n'a d'autre but que de faire tourner au profit de la communauté la supériorité naturelle des facultés de l'homme sur celle de la femme, et le droit au commandement qui se fonde sur cette supériorité, » car alors cette différence n'est elle-même qu'un moyen d'arriver à l'unité dans la communauté.

Polygamie.

---

[1] P. 114. — [2] P. 115.

L'homme et la femme, acquis l'un à l'autre par le mariage, acquièrent ensemble des enfants que leur devoir est d'élever et d'entretenir jusqu'à ce qu'ils soient en âge de se suffire à eux-mêmes [1]. Ce devoir des parents correspond à un droit que les enfants apportent avec eux en naissant et qui ne suppose aucun acte juridique particulier, mais leur est immédiatement conféré, suivant les lois de la raison, par le fait même de leur naissance. En effet, comme le fruit de l'union de l'homme et de la femme n'est point une pure chose, mais une personne, et comme la naissance de cette personne n'est pas le fait de sa libre volonté, mais celui de la volonté de ses parents, il suit qu'en venant au monde, l'enfant a le droit d'attendre de ses parents non-seulement qu'ils ne le détruisent pas ou ne l'abandonnent pas au hasard, ainsi qu'ils pourraient faire d'une œuvre mécanique ou d'une chose indifférente, mais qu'ils fassent tout ce qui dépend d'eux pour lui rendre aussi agréable et aussi facile que possible l'existence qu'il lui ont donnée sans son consentement. De là donc, avec le droit de l'enfant à l'égard de ses parents, le devoir des parents vis-à-vis de leur enfant. De ce devoir ils tirent à leur tour un droit : celui de diriger et de former leur enfant, tant sous le rapport utile que sous le rapport moral. Ce droit, qui implique celui de commander, cesse, dès que l'enfant a atteint l'âge où l'homme est naturellement en état de se diriger soi-même, c'est-à-dire l'âge de la majorité. Alors aussi cesse pour les parents le devoir de l'entretenir, puisqu'il est désormais en état de se suffire à lui-même. Ainsi, du même coup, l'enfant est affranchi de toute dépendance vis-à-vis de ses parents, et les parents, de toute obligation à l'égard de leur enfant, de telle sorte que les uns et les autres rentrent dans leur liberté naturelle. Que si les enfants, en échange de l'éducation et des soins qu'ils ont reçus de leurs parents, conservent encore quelque obligation à leur égard, ce n'est plus ici un devoir de droit, mais un simple devoir de vertu, un devoir de reconnaissance : ils sont libérés de toute autre dette ; et de leur côté, si les parents n'ont le droit de prétendre à aucun dédommagement pour le passé, ils sont affranchis de toute obliga-

Droit des parents.

[1] P. 111-120. — Cf. *Remarques explicatives*, p. 243.

tion pour l'avenir. Ici encore il n'est besoin d'aucun acte juridique particulier : cet affranchissement résulte, suivant les lois de la raison, de l'émancipation naturelle de l'individu.

Avant ce temps, les enfants ne peuvent sans doute être considérés comme la propriété de leurs parents, car ce ne sont point des choses dont on puisse disposer à son gré, et c'est pourquoi le droit de leurs parents à leur égard n'est point un droit réel; mais, s'ils ne doivent point être traités comme des choses, ils sont du moins en la possession de leurs parents comme des choses, en ce sens que ceux-ci ont le droit de les retenir auprès d'eux, et, s'ils venaient à leur être enlevés ou à s'évader, de les reprendre et de les ramener, bon gré mal gré. Et pour les faire rentrer en leur possession, ils ne se bornent point à en appeler au devoir des enfants à l'égard de leurs parents; ils peuvent invoquer leur droit et en user, comme ils feraient à l'égard d'animaux domestiques qui se seraient échappés. Si donc le droit des parents à l'égard des enfants n'est point un droit purement réel, puisqu'il s'applique à des personnes, ce n'est point non plus un droit purement personnel, puisqu'à certains égards la possession de ces personnes est comme celle des choses, c'est un *droit personnel d'espèce réelle.* Ainsi encore se trouve confirmée la nécessité de cette nouvelle division du droit.

Droit du maître de maison.

C'est aussi à cette espèce de droit que Kant rattache la société domestique que le maître de maison forme avec ses serviteurs, soit qu'il garde à ce titre auprès de lui ses propres enfants, devenus majeurs, soit qu'il ait affaire à d'autres personnes libres, qui consentent à entrer dans sa domesticité ou à faire partie de sa maison [1]. Cette nouvelle société domestique ne peut résulter que d'un contrat. En effet, comme les enfants sont naturellement affranchis par leur majorité, si, après cet affranchissement, ils continuent de faire partie de la maison paternelle, c'est qu'entre eux et leurs parents un pacte est intervenu, qui à l'ancien lien naturel, maintenant dissous, en a substitué un nouveau, librement consenti de part et d'autre; et, quant aux personnes étrangères, il est bien évident qu'elles ne peuvent devenir les serviteurs d'un maître qu'en vertu d'un

---

[1] P. 120-123. — Cf. *Remarques explicatives*, p. 244.

contrat librement stipulé par les deux parties : autrement elles ne seraient plus des personnes, mais des choses. D'un autre côté et pour la même raison, ce contrat ne saurait aller jusqu'à les dépouiller de leur qualité d'êtres libres, pour en faire des instruments passifs au service d'autrui ; un tel contrat serait contradictoire, puisqu'il supprimerait la liberté que suppose tout contrat, et abolirait du même coup le devoir de l'observer, en ne laissant subsister que la force et la contrainte physiques. C'est pourquoi aussi on ne peut le conclure pour toute la durée de la vie, mais seulement pour un temps déterminé, pendant lequel chacune des deux parties peut toujours donner congé à l'autre, si celle-ci ne remplit pas les conditions stipulées. Ainsi les domestiques se distinguent des esclaves, et les maîtres n'ont jamais le droit de les traiter comme s'ils en étaient les propriétaires. Le droit du maître de maison, comme l'appelle Kant, n'est donc pas un droit purement réel, comme celui qui concerne les choses; c'est un droit personnel. Mais il a aussi quelque chose du droit réel : car le domestique fait partie de la maison; et il est, à certains égards, en la possession et à la disposition de son maître. Il diffère ainsi du simple ouvrier que l'on engage pour un certain travail déterminé, mais qui, pour tout le reste, n'est point du tout aux ordres du maître, et qui, alors même qu'il occuperait sa maison, n'en fait point partie pour cela. Il est tenu de faire toutes les choses (permises, bien entendu,) que son maître lui commande, et il fait partie de sa maison comme un membre de la famille. Aussi le maître le peut-il revendiquer comme sien auprès de tout autre possesseur, et le faire rentrer à la maison, lorsqu'il s'en est évadé, comme s'il s'agissait d'une chose ou d'un animal. Le droit qui règle les rapports du maître et des serviteurs n'est donc pas non plus un simple droit personnel; mais, comme le droit conjugal et le droit paternel, c'est un droit personnel d'espèce réelle.

Division dogmatique de tous les droits susceptibles d'être acquis par contrat.

Laissant de côté cette dernière espèce de droit, dont il vient d'examiner les diverses branches, et revenant au droit purement personnel, lequel résulte simplement d'un contrat, Kant, toujours dominé par son amour de la rigueur systématique, va nous tracer, de tous les droits susceptibles d'être

ainsi acquis, une division dogmatique[1]. On sait qu'il entend par là une division fondée sur un principe *à priori*, d'où sort tout l'ensemble de ses membres, et formant ainsi un véritable système, à la différence de la division empirique, laquelle est toujours fragmentaire. Tout contrat, comme on l'a vu, en même temps qu'il contient deux éléments constitutifs, la *promesse* et l'*acceptation*, suppose deux personnes ou deux parties : celle qui *promet* et celle qui *accepte*. Lorsque la tradition ne suit pas immédiatement l'acceptation, comme il arrive dans le *pactum re initum*, et que l'acquisition, résultant du contrat, au lieu d'en être immédiatement la conséquence matérielle, n'en est encore que la conséquence juridique, c'est-à-dire n'est toujours qu'un droit, une *garantie* devient nécessaire pour assurer la satisfaction de ce droit : d'où, avec l'introduction d'un nouvel élément, l'intervention d'une troisième personne, servant de *caution*. C'est sur cette division que Kant fonde le principe de celle des contrats, dont il ne reconnaît aussi que trois espèces. Il ne s'agit, bien entendu, que des contrats simples et purs; car, quant aux contrats mixtes et empiriques, c'est-à-dire à ceux qui aux principes purement rationnels du mien et du tien ajoutent des conditions particulières et conventionnelles, il y en a un nombre infini. Ou bien le contrat a pour but une acquisition *unilatérale*, c'est-à-dire qui est toute entière d'un seul côté : c'est le *contrat à titre gratuit*; ou bien il a en vue une acquisition *bilatérale*, ou qui se fait des deux côtés à la fois; ou bien enfin, au lieu d'une acquisition, il fonde une *garantie*, qui peut être gratuite d'une part, mais aussi onéreuse de l'autre. Voici maintenant les modes particuliers que contient chacune de ces trois espèces de contrat : 1° Le *contrat à titre gratuit* comprend la *conservation* d'un bien *confié* ou d'un *dépôt*, le *prêt* d'une chose et la *donation*. 2° Le *contrat onéreux* est ou un *contrat de permutation* en général ou un *contrat de louage* : au premier se rapportent l'*échange*, ou le troc d'une marchandise contre une marchandise, l'*achat* et la *vente* ou le troc d'une marchandise contre de l'argent, et le *prêt de consommation*, ou l'aliénation que l'on fait d'une chose à la condition de la

[1] P. 123-126.

recouvrer sous la même espèce (par exemple blé contre blé ou argent contre argent); au second appartiennent le *louage d'une chose* pour l'usage d'autrui, louage qui, dans certains cas, entraîne ce que l'on appelle un intérêt; le *louage d'ouvrage*, ou la concession de l'usage de ses forces à un autre moyennant un prix déterminé ou un salaire, et le *contrat de procuration*, d'après lequel la gestion d'une affaire a lieu soit simplement à la place d'un autre, mais *sans délégation*, soit à sa place et en son nom sous le titre de *mandat*. 3° Enfin le *contrat de caution* comprend le *gage* donné et reçu, la *caution* pour la promesse d'un autre, et la *caution personnelle*.

Kant fait remarquer que, dans ce tableau de tous les modes possibles de translation du mien et du tien de l'un à l'autre, on rencontre des idées d'objets ou d'instruments de cette translation qui ne paraissent pas devoir figurer dans une division purement métaphysique, où il faut faire abstraction de toute matière pour ne considérer que la forme. Telle est l'idée de l'*argent*, par opposition à celle de la marchandise. Mais cette idée du plus grand et du plus utile de tous les moyens que les hommes puissent employer dans le commerce des choses peut aussi se ramener, selon lui, à des rapports purement intellectuels. Il en est de même de l'idée d'un *livre*, ce moyen par excellence du commerce des pensées. Aussi va-t-il s'arrêter ici pour envisager successivement ces deux idées à ce point de vue.

De l'argent.

Achenwall définit l'argent : « Une chose dont on ne peut faire usage qu'en l'aliénant [1]. » C'est là une bonne *définition de mot :* elle suffit à distinguer cet objet de tout autre; mais ce n'est point une *définition de chose* [2] : elle ne suffit pas à en expliquer la nature. Pourtant il est déjà aisé de voir : 1° que cette aliénation n'a pas pour but une donation, mais une acquisition mutuelle, et 2° que, n'ayant par lui-même d'autre *valeur* que celle d'un moyen de commerce universellement agréé, il *représente* toutes les *marchandises*. Kant insiste sur

[1] P. 126.

[2] Sur la distinction de ces deux espèces de définition, cf. plus haut, p. XXIV.

ce dernier caractère : il n'en est pas de l'argent comme de tout ce qui est proprement marchandise : un boisseau de blé, par exemple, a directement une très-grande valeur : il sert à satisfaire l'un des besoins les plus urgents de l'homme ; la valeur de l'argent, au contraire, n'est qu'indirecte : on n'en peut faire immédiatement aucun usage : il ne devient utile que comme moyen d'acquisition, et c'est uniquement à ce titre qu'il doit sa valeur pécuniaire. Notre philosophe tire de là même une autre définition de l'argent, qui n'est plus simplement une définition de mot, mais une définition de chose : « L'argent est un moyen général pour les hommes d'échanger entre eux les produits de leur travail[1] ; » et il ajoute : « La richesse nationale, en tant qu'elle a été acquise au moyen de l'argent, n'est proprement que la somme du travail, avec lequel les hommes se payent entre eux et qui est représenté par l'argent en circulation dans le peuple. » On peut conclure de cette définition que la chose à laquelle on donne le nom d'argent doit avoir coûté à ceux qui l'ont produite ou procurée une somme de travail égale à celle qu'a coûté la marchandise contre laquelle on l'échange. Autrement il y aurait sur le marché plus d'argent que de marchandise, et l'on verrait bientôt le travail et le commerce, ces sources de la richesse publique, décroître et périr. On emploie bien, comme argent, des choses qui ne coûtent presque aucun travail, par exemple les billets de banque et les assignats ; mais leur valeur se fonde uniquement sur cette opinion, que l'on pourra les échanger contre de l'argent comptant ; ils perdent tout leur prix dès que cette opinion vient à s'évanouir ou à être ébranlée. Il suit de là que, comme l'argent est le moyen universel et représentatif de l'échange réciproque des produits du travail, c'est lui qui détermine le *prix* de toutes les autres choses : ce prix n'est en effet que la valeur que nous leur attribuons relativement à sa quantité. C'est ainsi que Kant ramène l'idée de l'argent à un concept purement intellectuel : tel est, selon lui, le caractère de la définition qu'il vient d'en donner, ou, ce qui est la même chose, de celle d'Adam Smith : « L'argent est un corps dont l'échange est le moyen et en même temps la mesure de l'acti-

---

[1] P. 127-128.

vité avec laquelle les hommes et les peuples font le commerce entre eux. » Cette définition n'envisage dans l'argent que la forme des offres réciproques dans le contrat onéreux, c'est-à-dire ne considère que le concept du droit dans l'échange du mien et du tien en général, et fait abstraction de toute matière (1).

De l'illégitimité de la contrefaçon des livres.

Passant ensuite de l'idée de l'argent à celle d'un livre, Kant veut prouver que la contrefaçon des livres est contraire au droit. Qu'est-ce qu'un livre? C'est, dit-il [2], un écrit représen-

(1) Ce qu'on vient de lire a besoin de quelque correction. L'argent ou la monnaie ne doit pas avoir simplement une valeur indirecte et représentative; il faut aussi qu'elle ait une valeur intrinsèque, c'est-à-dire qu'elle soit elle-même une marchandise. Autrement elle n'inspirerait aucune confiance et ne saurait garder le prix qu'on lui voudrait attribuer. Aussi la définition donnée par Achenwall et approuvée par Kant, au moins comme définition de mot, est-elle vicieuse, en ce que l'argent doit être une matière utile par elle-même. Aristote avait eu une vue plus juste en disant (*Politique*, liv. I, chap. III, trad. B. Saint-Hilaire) : « On convint de donner et de recevoir dans les échanges une matière qui, *utile par elle-même*, fût aisément maniable dans les usages habituels de la vie. » Kant sentit bien cependant que la chose à laquelle on donne le nom d'argent doit être l'équivalent de la marchandise contre laquelle on l'échange; aussi ajoute-t-il qu'il faut qu'elle ait coûté une égale somme de travail, et reconnaît-il que les billets de banque et les assignats, qui ne coûtent presque aucun travail, n'ont de valeur qu'autant qu'on espère pouvoir les échanger contre de l'argent comptant. Fort bien; seulement le travail n'est pas l'unique élément qui détermine la valeur des choses; il y faut joindre le besoin ou le désir que nous en avons généralement et leur plus ou moins grande rareté. C'est par là que le métal d'argent ou d'or a une valeur qui, jointe à ses autres qualités, lui permet de servir de monnaie. Ayant une valeur intrinsèque, il est un équivalent des marchandises contre lesquelles on l'échange; et cette valeur étant en général invariable, il est excellemment propre à déterminer le *prix* de toutes choses. Sauf cette restriction, on peut admettre la définition que Kant donne ici lui-même de l'argent, ou celle qu'il emprunte à Adam Smith. On ne doit pas oublier non plus que, si l'argent est la mesure qui sert à déterminer le prix des choses, et par suite à évaluer la richesse nationale, il ne serait pas aussi vrai de dire que cette richesse doit être représentée tout entière par l'argent en circulation dans le peuple. Il faudrait distinguer ici de l'argent, d'une part, le capital, et de l'autre les instruments de crédit; mais ces considérations nous entraîneraient beaucoup trop loin. Je me borne à signaler la confusion ou la lacune que présente sur ce point la pensée de Kant; il est juste d'ajouter qu'il a d'ailleurs parfaitement reconnu la vraie source de la richesse : le travail.

[2] P. 131-132.

tant un discours que quelqu'un adresse au public au moyen des signes visibles du langage. Or nul ne peut légitimement publier ce discours que s'il en a reçu le mandat de l'auteur : de quel droit, en effet, irait-il s'adresser au public au nom d'un autre, sans y être autorisé par lui? Ce serait une violation du droit d'autrui dans la personne de l'auteur ; ce serait aussi un délit à l'égard de l'éditeur à qui l'auteur aurait confié la publication de son livre, et qui se verrait ainsi frustré des avantages qu'il en attendait. Il semble à la vérité, en considérant un livre comme un produit matériel de l'art qui peut être imité, que quiconque en possède légitimement un exemplaire a le droit de le reproduire, comme une gravure ou un plâtre ; mais le livre est autre chose que cela : c'est un discours adressé au public, et il n'est pas permis de le reproduire sans la permission de l'auteur (1). Le droit n'est pas ici réel, mais personnel, et l'illu-

---

(1) Cette idée que Kant se fait d'un *livre* et cette manière de prouver l'illégitimité de la contrefaçon des livres, il les avait déjà exposées dans un petit écrit ayant précisément pour titre : *De l'illégitimité de la contrefaçon des livres* (Voy. la traduction de cet opuscule à la suite de celle de la *Doctrine du droit*, p. 271-280). On y trouve longuement déduit sous la forme d'une démonstration syllogistique ce qui n'est ici qu'indiqué. Le propre de cette argumentation est de considérer le livre comme un instrument qui sert à transmettre ce que l'auteur veut dire au public, et que par conséquent nul n'a le droit de créer ou de reproduire sans son autorisation. Un livre, selon notre philosophe, n'est pas comme une marchandise dont on peut faire ce que bon semble, parce que ce n'est qu'une simple chose ; autrement, par cela seul qu'on en posséderait un exemplaire, soit manuscrit, soit imprimé, on aurait le droit de l'éditer ou de le contrefaire. Dira-t-on, tout en reconnaissant ce droit en général, que l'auteur, ayant la propriété de ses pensées, ou l'éditeur, institué par lui, peut toujours faire des réserves qui le limitent, et que, dans ce cas, les acquéreurs du livre consentent, au moins implicitement, à cette restriction de leur propriété? Mais, répond Kant, la propriété qu'un auteur a de ses pensées lui demeure toujours acquise, indépendamment de l'impression ; et, d'un autre côté, si les acheteurs d'un livre se voyaient menacés d'être poursuivis, pour fait de soustraction d'un bien étranger à eux confié, dans le cas où, soit avec leur consentement, soit par l'effet de leur négligence, un exemplaire sorti de leurs mains aurait été livré à l'impression, beaucoup reculeraient devant une pareille responsabilité et l'ouvrage ne se vendrait pas. Telle est la difficulté où l'on tombe en ne voyant dans un livre qu'une marchandise que l'auteur négocie avec le public, soit immédiatement, soit par l'intermédiaire d'un autre, et que, par conséquent, il peut aliéner avec ou sans la réserve de certains droits. Mais un livre est autre chose que cela : que fait un auteur qui écrit? il parle aux lecteurs. Que fait celui qui publie cette parole par le moyen de l'impression? il transmet au public ce que

l'auteur veut communiquer au public. Or il est évident qu'il ne peut agir ainsi qu'avec l'autorisation de l'auteur, puisque ce n'est pas en son nom qu'il parle, mais au nom d'un autre, et qu'il ne peut parler au nom d'un autre sans sa permission. On voit donc que l'éditeur n'étant en quelque sorte que l'organe de l'auteur, ne peut être que son mandataire. D'où il suit que, si je suis le propriétaire d'un exemplaire de quelque écrit ou de quelque livre, je puis bien en user comme bon me semble, le vendre ou le détruire, mais je ne saurais le publier qu'avec l'agrément de l'auteur ou de celui que l'auteur a déjà chargé de ce soin ; en agissant autrement, je violerais le droit de l'auteur ou de l'éditeur autorisé. Mais l'auteur ne pourrait-il pas accorder à un second éditeur l'autorisation qu'il aurait déjà accordée à un premier? Non, car l'édition de l'un nuirait nécessairement à celle de l'autre, et par conséquent l'auteur léserait ainsi l'éditeur qu'il aurait déjà chargé de ses pouvoirs. On ne conçoit même pas un traité où il se réserverait un droit de ce genre : un tel traité serait contradictoire. Toute contrefaçon, fût-elle faite avec l'assentiment de l'auteur lui-même, est donc contraire au droit de l'éditeur qui a reçu de l'auteur une procuration dont il est le propriétaire exclusif. Kant ajoute que, puisqu'il en est le propriétaire, il peut la concéder à son tour, sans que l'auteur ait le droit de s'y opposer. C'est ainsi qu'il *déduit* le droit de l'éditeur envers le contrefacteur. Il réfute ensuite directement, par une seconde démonstration, le prétendu droit du contrefacteur à l'égard de l'éditeur. Ce prétendu droit s'appuie sur ce que l'éditeur, en cédant la propriété d'un exemplaire du livre qu'il met en vente, cède aussi, par une sorte de consentement tacite, qui représente celui de l'auteur dont il a reçu les pleins pouvoirs, le droit d'en faire l'usage qu'on voudra, et partant de le réimprimer. Mais le malheur est que le droit d'éditer est un droit personnel positif, et que, par conséquent, il ne peut dériver de la seule propriété d'une chose. En effet, comme le droit de l'éditeur n'est autre que celui que lui confère l'auteur de s'adresser au public en son nom, c'est-à-dire le droit de traiter une affaire au nom d'une autre personne, il est par cela même un droit essentiellement personnel : il remonte à la personne de l'auteur, dont il suppose le consentement et qu'il lie à certains égards. Or il est évident qu'un droit de ce genre ne peut dériver de la simple propriété d'une chose : la propriété d'une chose me donne bien le droit d'en faire l'usage qui me convient, et de résister à quiconque voudrait m'en empêcher; mais, à moins d'une convention particulière qui change la nature de mon droit, elle ne me donne pas celui d'exiger d'une personne telle ou telle obligation positive. En d'autres termes, l'édition d'un livre étant une affaire qui ne peut être traitée qu'au nom d'un autre, c'est-à-dire au nom de l'auteur lui-même, que l'éditeur représente s'adressant au public par son intermédiaire, le droit d'éditer ne saurait faire partie des droits attachés à la simple propriété d'un exemplaire, et il n'est légitime qu'en vertu d'un contrat particulier conclu avec l'auteur. Kant invoque encore, à l'appui du rôle qu'il attribue à l'éditeur, certaines obligations qui lui sont imposées de l'aveu de tout le monde, et qui seraient impossibles s'il n'était véritablement l'organe et le mandataire de l'auteur. Ainsi, par exemple, un auteur vient-il à mourir après avoir laissé son manuscrit à un éditeur qui s'est engagé à le faire imprimer, celui-ci n'a pas le droit de supprimer l'ouvrage qu'il s'était chargé de publier, comme si c'était sa propriété absolue ; et, à défaut des héritiers, le public a celui de le con-

traindre à l'éditer. En effet, ayant consenti à représenter l'auteur devant le public, il n'est plus libre de s'affranchir de la procuration qu'il avait acceptée; il n'a reçu le manuscrit de ses mains qu'à la condition de le publier, et alors même que l'auteur n'est plus, l'obligation de l'éditeur subsiste. Ainsi encore, il n'a pas le droit de publier l'œuvre de l'auteur altérée ou tronquée, et le public a celui d'en exiger l'exacte reproduction, et au besoin de la confier à un autre. La démonstration par laquelle Kant prouve l'illégitimité de la contrefaçon des livres ne s'applique qu'à cette sorte d'œuvres et ne s'étend pas à celles de l'art. C'est ce qui résulte de l'idée même sur laquelle il la fonde. Il n'est pas permis de contrefaire un livre, parce que nul n'a le droit de faire parler autrui sans son consentement; mais une œuvre d'art, un dessin ou une statue, n'est pas comme un discours que l'auteur adresse au public par l'intermédiaire de l'impression et que l'éditeur choisi par lui a seul le droit de transmettre; c'est une chose qui existe par elle-même et dont la reproduction est permise à quiconque la possède. En la reproduisant, on n'usurpe pas le droit d'autrui; car on n'agit point comme le contrefacteur qui fait au nom d'un autre une chose que cet autre ne l'a point autorisé à faire, c'est-à-dire qu'il le fait parler sans son consentement. Il suffit de posséder un dessin, un tableau, un ouvrage de sculpture, pour avoir le droit d'en faire et d'en vendre autant de copies ou d'imitations que l'on veut. Il suit d'ailleurs du même principe que, si le livre que j'édite, au lieu d'être la reproduction du discours de l'auteur, n'en est qu'une imitation faite à ma guise et en mon nom, ou si c'est une traduction, la contrefaçon disparaît; car ce n'est plus alors l'auteur lui-même que l'éditeur représente et fait parler, mais une autre personne.—L'idée que Kant veut qu'on se fasse du caractère des livres et la démonstration qu'il en déduit touchant l'illégitimité de leur contrefaçon sont assurément fort ingénieuses, mais elles manquent de largeur et le conduisent à de fausses conséquences. Si la contrefaçon d'un livre est illégitime, ce n'est pas seulement parce qu'un livre est comme un *discours* que l'auteur *adresse au public* par l'intermédiaire de l'éditeur qu'il a chargé de transmettre sa parole au moyen de l'impression; c'est avant tout parce qu'il est le fruit d'un travail qui est propre à l'écrivain et qu'il est ainsi une propriété dont nul ne peut disposer sans son autorisation. Sous ce rapport, il ne diffère pas de tout ce qui, étant le fruit du travail, porte le signe évident de la personnalité de son auteur. Quelle que soit l'œuvre produite, elle est la propriété de celui qui l'a créée par son travail et l'a en quelque sorte marquée de son sceau : il a seul le droit d'en disposer comme bon lui semble; et, tant qu'il ne lui plaît point de la laisser tomber dans le domaine public, personne n'en peut faire d'autre usage que celui que lui-même permet. Là est le fondement de la propriété littéraire. Kant dira que l'écrivain dont on contrefait le livre n'en conserve pas moins la propriété de ses pensées, dès que l'on continue de les faire paraître sous son nom; soit, mais on le frustre des avantages qu'il a le droit d'en recueillir, en débitant un livre que lui seul ou l'éditeur institué par lui a le droit de vendre au public, puisque ce livre est le fruit de son travail, partant sa propriété, et qu'ainsi il a bien le droit d'en tirer le parti et le profit qui lui conviennent. Quant à l'autre raison, empruntée aux obstacles qu'apporterait à la vente du livre la réserve que l'auteur ferait de ses droits, elle est encore moins sérieuse. Il n'a pas besoin d'ailleurs de faire de déclaration de ce genre pour maintenir son droit;

sion où l'on tombe quelquefois vient de ce que l'on confond le second avec le premier (1).

---

ce droit découle du fait même de la propriété qu'il a incontestablement de son œuvre, et il subsiste tant qu'il n'y a pas expressément renoncé. En ramenant à son vrai principe la légitimité de la propriété littéraire et l'illégitimité de la contrefaçon des livres, on est conduit aussi à rejeter comme fausse la distinction établie ici par Kant, sur le fondement auquel il s'est arrêté à tort, entre les œuvres d'art, comme les statues, les tableaux, etc., et les livres. La contrefaçon des unes n'est pas moins illégitime que celle des autres, parce que les unes et les autres sont également les fruits du travail et portent également l'empreinte de la personnalité de leurs auteurs. Tout comme l'écrivain a le droit d'interdire l'impression de son livre à tout autre qu'à l'éditeur qu'il a chargé de ce soin, ainsi le sculpteur n'a-t-il pas celui de s'opposer à ce qu'on tire et débite, sans son consentement, des copies de sa statue? De même le peintre ne peut-il défendre la reproduction de son tableau par le moyen de la gravure à quiconque n'est pas autorisé par lui? Et pour prendre un exemple où il y ait parité absolue, comment la contrefaçon d'un livre sera-t-elle illégitime, tandis que celle d'une partition musicale, de la partition d'un opéra ou d'une symphonie, sera permise? D'où viendrait cette différence? Il est impossible de la justifier. Ce seul exemple suffirait pour montrer la fausseté de la théorie de Kant. Par suite de son principe, il regarde comme permise en droit la traduction d'un livre dans une langue étrangère; par suite du nôtre, nous pensons que le droit de l'écrivain s'étend jusque-là, comme celui du peintre s'étend jusque sur la reproduction de ses tableaux par la gravure. Cette reproduction a beau supposer un travail nouveau et à certains égards original, ce travail lui-même n'a pu être légitime qu'autant que l'auteur l'a permis; car en définitive il est toujours le maître d'empêcher que d'autres que lui ou ses représentants ne fassent valoir son œuvre à leur manière et pour leur compte. Si tels sont les droits de la propriété littéraire ou artistique, ces droits, comme ceux de toute propriété, ne devraient-ils pas être transmissibles? Sans nul doute, au moins dans une certaine mesure. Ne l'oublions pas cependant : le mobile de l'écrivain ou de l'artiste ne doit pas être l'amour du lucre, et le but de son activité, la fortune. L'amour de la science ou de l'art, le désir de la gloire, la passion du bien public, voilà ses mobiles, voilà son but, et c'est là aussi qu'il lui faut chercher sa principale récompense. Mais cela ne détruit pas non plus le droit que donne le travail; et ce droit, on peut l'exercer jusqu'à un certain point sans compromettre en sa personne la dignité de l'artiste ou celle de l'écrivain.

(1) Kant explique encore par cette confusion (p. 133-134. — Cf. *Remarques explicatives*, p. 245-247) les contestations auxquelles donne lieu la question de savoir si la vente rompt le louage, c'est-à-dire si, lorsqu'un bien qui avait été d'abord loué à quelqu'un est ensuite vendu à un autre, le premier perd son droit de locataire avant l'expiration de son bail. Oui, selon lui, la vente rompt le louage, à moins que quelque clause spéciale n'ait été incorporée au contrat de louage, auquel cas ce ne serait plus un simple contrat de louage. Si aucune clause particulière n'est intervenue à cet égard, la location du bien est tacitement sub-

Acquisition idéale. On n'a pas encore épuisé toutes les espèces possibles d'acquisition. Je puis acquérir certaines choses d'un autre au

---

ordonnée à cette condition, qu'il continuera d'appartenir au même propriétaire; dès qu'il passe entre les mains d'un autre, celui-ci ne saurait être lié par le bail qu'avait conclu son prédécesseur, et il a le droit d'user de sa propriété comme bon lui semble. Le locataire peut sans doute intenter une action judiciaire au premier propriétaire pour se faire indemniser du dommage à lui causé par la rupture du contrat; mais là se borne son droit, dans le cas du moins que nous supposons. Lui accorder plus, ce serait lui attribuer un droit réel sur la chose, droit que ne comporte pas le contrat de louage et qui n'appartient qu'au seul propriétaire. Ceux donc qui n'admettent pas ce principe que « la vente rompt le louage » prennent ici un droit personnel, c'est-à-dire un droit sur une certaine personne déterminée, pour un droit réel, c'est-à-dire pour un droit sur tout possesseur de la chose. Le locataire veut-il prendre ses garanties dans son contrat de louage et se créer un droit réel sur la maison ou le fonds de terre, il le peut certainement, si de son côté le propriétaire consent à grever son bien d'une telle charge, et alors nul n'a le droit de le renvoyer avant l'expiration de son bail; mais il faut pour cela qu'une clause spéciale ait été ajoutée au contrat de louage, et que ce droit soit en quelque sorte inscrit sur le bien du propriétaire, comme un droit attaché au fonds. En l'absence de toute condition de ce genre, le droit du locataire est purement personnel. Par la même raison, sans un contrat particulier, son droit ne peut passer à ses héritiers; il ne peut non plus *sous-louer* sans une convention expresse. — Notre code civil n'est pas de l'avis de Kant sur la question si la vente rompt le louage. Il établit (art. 1743) que « si le bailleur vend la chose louée, l'acquéreur ne peut expulser le fermier ou le locataire qui a un bail authentique ou dont la date est certaine, à moins qu'il ne se soit réservé ce droit par le contrat de bail. » D'après cette disposition, ce n'est point, comme le veut Kant, au locataire à prendre ses garanties contre le cas de vente par une clause spéciale que le propriétaire est libre d'accepter ou de refuser; c'est au contraire au propriétaire à insérer une restriction dans le contrat de bail, s'il veut que ce contrat puisse être résolu par la vente de sa propriété; autrement le droit du locataire subsiste jusqu'à l'expiration de son bail. De quel côté est ici la justice? Je crois qu'elle est du côté de notre code. En effet, si le bail du locataire n'était pas naturellement garanti contre les accidents volontaires ou involontaires qui peuvent survenir du côté du propriétaire, sauf, bien entendu, la perte de la chose même, il n'offrirait plus aucune sécurité : il dépendrait d'un intérêt ou d'un caprice qui pourrait changer à chaque instant, ou de la fragilité de la vie humaine. Dès lors, il n'y aurait plus aucun fond à faire sur les baux que l'on conclurait pour un certain temps dont on croirait avoir besoin, et l'on ne pourrait plus compter sur la durée stipulée dans un contrat. On dira que le locataire ou le fermier peut prendre ses garanties contre le cas de vente; oui, si le propriétaire veut bien y consentir. Mais, s'il ne croit pas qu'il soit de son intérêt de le faire, quelle assurance aura le locataire de remplir la durée de son bail? Ce qui décide Kant en faveur du principe contraire, à savoir que la vente rompt le louage, c'est que le

moyen d'un acte réel conclu entre lui et moi : cette espèce d'acquisition a été précédemment examinée; mais il y a aussi des cas où j'acquiers d'autrui quelque chose indépendamment de tout acte de ce genre, et où l'acquistition, se fondant sur une simple idée de la raison pure, est ainsi tout *idéale*[1]. Cela ne veut pas dire qu'elle soit *imaginaire;* si Kant ne l'appelle pas réelle, comme la première, c'est uniquement parce qu'elle ne suppose aucun acte empirique conclu entre celui qui acquiert et celui de qui il acquiert; mais elle n'en est pas moins véritable, car si elle n'a pour fondement qu'une simple idée, cette idée est un principe de la raison pratique. Telle est cette acquisition de la propriété d'un autre, qui a lieu par le seul fait d'une longue possession et indépendamment de tout acte de transmission du premier propriétaire au possesseur, ou l'acquisition par *usucapion;* telle est aussi celle qui a lieu par *héritage*, antérieurement à tout acte d'acceptation de la part du légataire; telle est enfin celle que, dans certains cas, les survivants ont le droit de revendiquer en faveur des morts, et à laquelle ont droit les morts eux-mêmes : *une bonne renommée.* Ces trois modes d'acquisition ne peuvent sans doute avoir leur effet que dans un état de société civile; mais, au point de vue de la raison, ils sont antérieurs à l'établissement de cet état, qui ne fait que les consacrer et les garantir; et, loin de dériver des lois civiles, ils doivent eux-mêmes leur servir de règle. Il faut donc les examiner à ce point de vue.

Acquisition par usucapion.

L'acquisition par usucapion est celle de la propriété d'un autre par le seul fait d'une longue possession[2]. Elle ne se

---

droit du locataire lui semble être un droit purement *personnel*, tandis que ceux qui repoussent ce principe en font un droit *réel*. Mais ce n'est là qu'une difficulté métaphysique qui disparaît devant la nécessité de garantir avant tout la durée des baux. Cette nécessité donne, en effet, au droit du locataire le caractère d'un droit réel, au moins dans une certaine mesure, à moins que le propriétaire ne veuille tenir sa maison ou son fonds de terre libre, en cas de vente, de toute charge de ce genre, ce qu'il est toujours le maître de stipuler dans ses contrats de bail, puisqu'il est indubitablement le maître de louer sa propriété aux conditions qui lui conviennent. Mais, s'il n'a pas fait expressément cette restriction, il est juste que le droit du locataire survive à la vente de la propriété ou même à la mort du propriétaire, et il faut louer en ce point la sagesse de notre code.

[1] P. 134. — [2] P. 135-138. — Cf. *Remarques explicatives*, p. 249-252.

fonde point sur une légitime présomption du consentement de l'ancien propriétaire, ni même sur une supposition d'abandon de son bien, fondée elle-même sur l'absence de toute opposition de sa part; car, quand bien même il revendiquerait plus tard la propriété de ce bien, et quand le possesseur aurait pu être ultérieurement informé de son existence et de ses prétentions, celui-ci aurait toujours le droit de l'exclure, en alléguant le seul fait de sa longue possession. Quel est donc le fondement de ce mode d'acquisition? On l'appelle aussi acquisition par prescription, mais d'une manière moins exacte, selon Kant; car la prescription est elle-même la conséquence de l'acquisition qui la précède et qu'il reste à justifier. Voici comment il en établit la légitimité. Le propriétaire d'une chose n'est pas tenu d'en faire toujours usage; mais il faut au moins, s'il veut conserver son titre à la propriété de cette chose, qu'il ne cesse point de s'en réserver la possession par un acte régulier, en un mot qu'il ne cesse point de faire acte de possession. En l'absence de cette condition, comment serait-il fondé à se plaindre des atteintes portées à sa propriété? et, si quelqu'un, régulièrement et de bonne foi, en prenait possession à son tour, à quel titre pourrait-il la revendiquer comme actuellement sienne? Il aurait beau dire qu'il en a été le propriétaire à une certaine époque, cela ne ferait pas que le possesseur actuel la lui dût restituer. Autrement il n'y aurait plus de possession assurée pour personne. En effet, chacun courrait le risque de se voir à chaque instant inquiété dans sa possession par tous ceux à qui il plairait de s'attribuer des titres plus anciens; et, comme il est toujours impossible de remonter jusqu'au premier possesseur et à son acte d'acquisition, l'incertitude régnerait partout. L'acquisition par usucapion doit donc être irréfragable en droit; cela est de toute évidence, au moins dans l'état de nature. Dans la société civile, il est vrai, il peut arriver que l'État, se faisant le représentant du propriétaire, lui maintienne publiquement la possession de son bien, alors même qu'il en a interrompu la possession privée, de telle sorte qu'il n'y ait plus lieu pour le possesseur actuel d'invoquer le fait de sa longue possession; mais dans l'état de nature, l'acquisition par usucapion est un droit incontestable (1).

(1) On objectait à Kant (*Remarques explicatives*, p. 249-251) qu'il ne pou-

L'acquisition par droit d'hérédité est encore une acquisition du même genre; on la considère ici indépendamment des Droit d'hérédité.

---

vait invoquer, en faveur du droit d'usucapion dans l'état de nature, cet argument, que sans ce droit il n'y aurait plus de possession assurée, puisque lui-même ne reconnaissait d'acquisition péremptoire que dans l'état civil. Il répond que la question de la certitude ou de la légitimité de la possession est indépendante de cette dernière considération et quelle doit la précéder. — On lui objectait encore que quelqu'un ne se peut dire possesseur de bonne foi que vis-à-vis de celui qui ne peut prouver qu'il était avant lui propriétaire de bonne foi de la même chose, et qu'il n'a pas volontairement cessé de l'être. Il répond que telle n'est pas la question, mais qu'il s'agit de savoir si l'on peut se considérer justement comme propriétaire d'une chose, alors même qu'elle est revendiquée par un autre qui prétend en avoir été auparavant le véritable propriétaire, mais qui n'ayant donné (que ce soit ou non de sa faute) aucun signe public de son état de possession, est tout à fait dans l'impossibilité de l'établir. Or, comme, d'un côté, c'est à ce dernier et non au premier qu'il appartient de faire la preuve de la légitimité de sa propriété, et comme, d'un autre côté, il ne peut alléguer aucun acte public de possession, il est ainsi un prétendant sans titre. La discontinuité de tout acte public de possession, voilà le véritable fondement de la légitimité de l'acquisition par usucapion. Il ne faut pas croire qu'on puisse l'établir sur la longueur du temps de la possession, car le temps ne saurait faire qu'une chose qui ne serait pas juste le devint; il faut donc commencer par prouver qu'il n'y a là d'abord rien que de juste, et que l'usage a pour lui le droit. On ne saurait davantage invoquer comme titre d'acquisition la prescription des prétentions d'autrui, en ce sens que l'absence de tout usage de son droit équivaudrait à une renonciation positive de sa part; car ce sont là deux choses fort différentes, et l'on ne peut tirer la seconde de la première. « J'acquiers, dit Kant, qui résume ainsi toute sa pensée, par la raison que je n'ai pas de preuve à produire et que je me fonde sur une possession non interrompue. » — La discontinuité de tout acte public de possession est sans doute le fondement de la légitimité de l'acquisition par usucapion; mais encore est-il nécessaire que cette discontinuité ait été assez prolongée pour qu'on ne puisse raisonnablement supposer que quelque cause involontaire et passagère a empêché le véritable propriétaire de se faire reconnaître. C'est donc à tort que Kant écarte ici la condition du temps, sous prétexte que le temps ne saurait faire qu'une chose qui ne serait pas juste le devint, ce qui est une pure subtilité. Il faut que la possession interrompue, sur laquelle il fonde l'acquisition par usucapion, ait duré un certain temps, c'est-à-dire assez de temps pour qu'il eût été en général possible au propriétaire de faire valoir son titre, s'il n'y avait point renoncé ou s'il n'était point mort; en sorte que, passé ce temps, il est naturel de supposer ou qu'il n'existe plus ou qu'il a renoncé à sa propriété, et juste d'attribuer cette propriété à celui qui en a eu la possession pendant tout ce même temps. On voit aussi par là que, quoi qu'en dise Kant, il n'est pas absurde de regarder l'absence de tout usage d'un droit pendant un certain temps comme équivalant à une renonciation positive à ce droit; ici encore notre philosophe me semble pécher par trop de subtilité.

formes qu'elle ne peut revêtir que dans l'état de société civile[1]. Il est évident que, dans l'état de nature, on ne saurait concevoir d'hérédité sans disposition testamentaire, ou qu'en d'autres termes, si le défunt n'a pas déclaré sa volonté dernière, ses biens rentrent dans le domaine commun; mais la question est de savoir si une simple disposition testamentaire ou si la seule déclaration de la volonté du testateur suffit pour assurer à quelqu'un un droit d'hérédité, ou si un contrat de succession est ici nécessaire; et cette question elle-même dépend de celle de savoir comment est possible, au moment où le testateur cesse d'être, la transmission du mien et du tien. En général nul ne peut rien transmettre à autrui par sa seule volonté : il faut qu'à la promesse de l'un se joigne l'acceptation de l'autre, et qu'il y ait ainsi de part et d'autre volonté simultanée. Or il y a d'abord tous les cas où le testateur n'a pas fait connaître sa volonté à son légataire, et où par conséquent celui-ci n'a pu joindre l'acceptation à la promesse; ensuite, eût-il communiqué sa volonté au légataire, comme il n'a promis que pour le cas de mort, ce dernier n'a pu, du vivant du premier, accepter expressément ni acquérir par ce moyen ce qui restait sa propriété exclusive. La condition en général nécessaire à la transmission du mien et du tien semble donc manquer ici; mais cette difficulté disparaît, dès que l'on songe à la nature de l'acquisition faite par le légataire. Ce qu'il acquiert ainsi, c'est le droit exclusif d'accepter ou de refuser la succession qui lui est léguée. Or ce droit, la seule déclaration de la volonté du testateur le lui confère directement, c'est-à-dire indépendamment de toute acceptation préalable; car, comme, en acceptant un tel droit, on ne saurait rien avoir à perdre, tandis qu'on peut avoir quelque chose à gagner, tout homme l'accepte nécessairement, et il est vrai de dire en quelque sorte qu'il l'a tacitement accepté (2). On voit donc qu'il y a ici une acquisition indépen-

---

1 P. 138-140.

(2) Kant insiste, dans ses *Remarques explicatives* (p. 252-254), sur la nature du droit dont il s'agit ici; il ne dit pas, comme semble le croire le critique auquel il répond, que tout homme accepte nécessairement une chose à lui offerte, quand, à l'acceptation de cette chose, il ne peut que gagner sans avoir rien à perdre, car il n'y a pas de choses qui soient dans ce cas, mais qu'aucun homme ne peut refuser le droit d'accepter ou de ne

dante de tout contrat de succession, et qui ne suppose autre chose que la déclaration de la volonté du testateur. C'est encore là un droit incontestable, même au seul point de vue du droit naturel; mais il ne faut pas oublier que seul l'état civil est capable de garantir et d'assurer la possession de la succession qu'il appartient au légataire d'accepter ou de refuser, et qui, en attendant, n'est encore la propriété de personne (1).

Droit à une bonne renommée après sa mort.

Il y a un troisième droit de la même espèce: celui de conserver intact, même après sa mort, ce bien purement idéal qu'on appelle une bonne réputation [2]. Il semble singulier que l'on puisse conserver encore quelque droit alors que l'on a cessé d'être; mais au point de vue du droit, comme en général de la morale, la condition du temps n'est rien. Celui qui, cent ans après ma mort, répandra quelque calomnie sur mon compte m'offense dès à présent, et il sera alors tout aussi coupable envers moi que s'il me déshonorait de mon vivant. C'est qu'il porte atteinte à une chose qui n'est pas renfermée dans les limites de cette vie, mais qui en est absolument indépendante, à la dignité de la personne humaine. La question de savoir ce que l'homme devient après cette vie, s'il cesse d'être absolument ou s'il subsiste de quelque façon, est tout à fait ici hors de cause. Le droit de ne pas être injustement terni dans sa

---

pas accepter ce qui lui est offert, puisqu'en effet ce droit n'a que des avantages, sans aucune espèce d'inconvénient. Or c'est ce droit que l'on acquiert incontestablement par le seul fait de la déclaration de la volonté du défunt. Je n'ai pas eu besoin de joindre à cette déclaration celle de ma propre volonté, puisque nul ne peut refuser la faculté d'opter entre accepter ou non; j'ai donc au moins acquis cette faculté; et, puisque la volonté du testateur est maintenant irrévocable, ce droit de choisir m'est acquis irrévocablement. Il me reste à déclarer si j'accepte ou refuse l'héritage qui m'est offert; mais antérieurement à cette déclaration j'avais déjà acquis quelque chose, à savoir, sinon un bien *réel*, du moins le droit d'accepter ou de refuser l'héritage offert. — Tout ce que Kant dit ici est juste, quoiqu'il puisse paraître parfois un peu subtil. Il est fâcheux seulement qu'il n'ait pas songé à déterminer, d'une part, le lien du droit de testament ou d'hérédité et de celui de propriété, et, d'autre part, les modifications que l'état civil apporte ici à l'état de nature. La *Doctrine du droit*, qui ne contient en tout sur le droit d'hérédité que ce qu'on vient de voir, offre donc sous ce double rapport une regrettable lacune.

(1) Dans cet intervalle, elle n'est pas *res nullius*, mais *res vacua*, et c'est pourquoi l'héritage, au moment de la mort du testateur, s'appelle *hæreditas jacens*.

[2] P. 140-143.

réputation s'attache à la personne humaine indépendamment de la condition du temps, et par conséquent il nous survit, quoi que nous devenions après la mort. Il n'y a pas besoin de supposer pour cela que nos âmes subsistent après cette vie et demeurent capables de sentir les outrages; la souillure qui ternit ma réputation, que je la sente ou non, est toujours une atteinte portée au droit de l'humanité. Aussi chacun est-il fondé à dénoncer publiquement la calomnie et à déshonorer à son tour le calomniateur. Il n'est pas nécessaire qu'il ait lui-même été lésé en qualité de parent ou d'ami du défunt : tout homme est autorisé à flétrir la calomnie qui tombe sur les morts; c'est un droit qui appartient à chacun en particulier, car il appartient au droit de l'humanité en général. Il est vrai que ce genre de calomnie échappe aisément à la juridiction des tribunaux criminels (1); mais du moins l'opinion publique en fait ordinairement bonne justice : elle comprend que le droit du mort a été offensé et que satisfaction lui est due. Ce droit ne va pas sans doute jusqu'à le soustraire à toute accusation, même fondée; la mort n'assure à personne l'impunité, et le principe : *de mortuis nihil nisi bene*, est une exagération. Mais, quand même l'accusation ne manquerait pas de tout fondement, si elle n'est pas parfaitement prouvée, il ne faut point oublier que le mort est un absent qui ne peut se défendre. Ce qu'il vient de dire de la calomnie, notre philosophe l'applique aussi au plagiat commis sur un auteur après sa mort : il n'est pas moins juste de le flétrir; car, si l'honneur de l'écrivain n'en est point offensé, une partie de ce qui lui revient lui est indûment ravie.

Opposition du droit privé et du droit public.

Kant ne s'est placé jusqu'ici qu'au point de vue du droit privé : c'est de ce point de vue qu'il a examiné toutes les idées juridiques qu'il a précédemment étudiées. Or il arrive quelquefois que ce qui est juste en soi, c'est-à-dire au jugement que chaque

(1) Il faut même reconnaître qu'il n'y a point de loi à faire à ce sujet. Sauf le cas où la diffamation d'une personne morte est de nature à porter atteinte à la considération et à l'honneur de sa famille, et où, par conséquent, la loi doit nécessairement attribuer aux membres de cette famille le droit de poursuivre le calomniateur devant les tribunaux, il n'y a guère que l'opinion publique qui puisse être juge du délit dont il s'agit ici.

homme en doit porter pour lui-même, cesse de l'être lorsque l'on se place au point de vue du droit public, c'est-à-dire que l'on suppose la question déférée à un tribunal et qu'on la juge comme il serait forcé de la juger. Il est donc nécessaire de bien se rendre compte de cette divergence, dans les cas où elle se présente; et c'est ce qu'il est possible de faire sans sortir des limites du droit naturel, si l'on entend par droit naturel celui qui n'est pas positif, en d'autres termes, celui que la raison de tout homme est capable de concevoir et de déterminer *à priori*. On peut en effet, sans entrer le moins du monde dans le domaine du droit positif ou des tribunaux constitués, ce qui est affaire d'expérience, montrer, d'après les seules données *à priori* du droit, comment certaines sentences doivent être portées au point de vue de la juridiction publique, encore qu'elles ne soient pas justes au point de vue du droit privé. Faute d'avoir bien reconnu cette importante distinction, les jurisconsultes ont eu souvent le tort de prendre pour juste en soi ce qui ne peut l'être qu'au regard d'un tribunal, et d'ériger en principe absolu ou objectif ce qui ne peut être qu'une sentence à l'usage de la justice publique (1). La même opposition se rencontre dans quatre cas principaux, qu'il faut examiner successivement (2) : 1° le contrat de donation; 2° le commodat; 3° la revendication; 4° le serment.

Contrat de donation.

1° J'ai fait avec quelqu'un un contrat de donation, c'est-à-dire que je lui ai promis de lui donner une chose et qu'il a accepté ma promesse. La question est de savoir si je puis être justement contraint à la remplir [3]. Or il est clair qu'une telle contrainte n'est pas juste en soi, car je n'ai pu vouloir aliéner gratuitement ma liberté, et je dois toujours être le maître de retirer ma promesse si je viens à m'en repentir. Il se peut qu'en cela je manque à un devoir de vertu; mais n'ai-je pas aussi le droit de garder ce qui m'appartient, encore que dans un autre temps j'aie promis de le donner? Par conséquent

(1) On se rappelle que cette divergence a déjà été signalée. V. plus haut, p. XVII.

(2) Le chapitre de Kant qui contient cet examen (trad. franç., p. 143-157) a pour titre : *De l'acquisition subjectivement conditionnelle prononcée par la sentence d'une juridiction publique*, et ce que nous venons de dire explique suffisamment ce titre.

[3] P. 145-146.

n'est-il pas injuste de me forcer aujourd'hui à faire ce don? Oui, sans doute, c'est ainsi qu'il faut juger au regard de ce qui est juste en soi; mais plaçons-nous maintenant au point de vue de la juridiction publique, et supposons la question déférée à un tribunal : que le donateur ait voulu ou non se réserver la liberté de revenir sur sa promesse, le tribunal n'en sait rien; il ne voit que ce qui est certain : la promesse et l'acceptation. Dès le moment que le premier n'a fait expressément aucune réserve dans le contrat qu'il a signé, le second n'en connaît aucune, et c'est pourquoi sa sentence doit le contraindre à remplir la promesse qu'il a faite. On voit donc par là comment ce qui n'est pas juste en soi peut le devenir relativement à la juridiction publique, puisque autrement il n'y aurait plus ici de sentence possible.

Commodat. 2° J'ai prêté à quelqu'un une chose, mon manteau par exemple, qu'il s'est laissé voler ou qui s'est gâté entre ses mains; mais, ce cas n'ayant point été prévu, rien n'a été stipulé entre nous à cet égard. On demande qui doit ici supporter le dommage, du prêteur ou de l'emprunteur [1]. A considérer les choses en elles-mêmes, et au point de vue de l'ordre naturel, la question revient à savoir de qui l'on peut raisonnablement présumer le consentement à garantir la propriété de la chose prêtée. Or est-il possible de présumer qu'en prêtant une chose qui m'appartient, j'ai consenti en outre à supporter la charge de tous les risques qu'elle pouvait courir entre les mains d'un autre? Certainement non. Je ne parle pas de la détérioration naturelle qui résulte du simple usage de la chose prêtée : en permettant cet usage, j'en ai nécessairement accepté la conséquence nécessaire et j'ai implicitement consenti à la subir. Mais en dehors de là, on ne saurait évidemment supposer que j'aie voulu me charger en outre de tous les dommages qui pouvaient résulter de ma complaisance. C'est donc de l'emprunteur qu'il faut présumer le consentement à garantir la propriété de la chose prêtée. Il est d'ailleurs implicitement renfermé dans le contrat même, car celui qui a emprunté s'est engagé à rendre la chose qui lui a été prêtée. Que s'il ne voulait pas prendre sur lui la responsabilité de la perte ou de la

[1] P. 146-149.

détérioration de cette chose, c'était à lui, si le prêteur consentait à la lui prêter à une telle condition, c'était à lui, dis-je, à faire insérer dans le contrat une clause particulière qui l'exonérât de cette responsabilité. Dès qu'il n'a rien fait stipuler en ce sens, on doit présumer qu'il consentait à répondre de la chose qu'il empruntait. C'est donc lui et non le prêteur qui doit supporter le dommage. Voilà comme juge la raison au point de vue de l'état de nature; mais, si l'on se demande ce qu'un tribunal civil devrait décider en pareil cas, la réponse est toute différente. En effet, il ne saurait se laisser aller à présumer ce que l'une ou l'autre partie a pu penser; il ne voit que ce qui a été stipulé entre elles; et, si le prêteur ne s'est pas affranchi par une clause particulière de la responsabilité de tous les risques que peut courir la chose prêtée, tant pis pour lui : à lui de supporter le dommage. Il y a donc ici encore deux jugements opposés, et cette divergence résulte nécessairement de celle des deux points de vue où l'on se place (1).

---

(1) Notre code décide en effet la question dont il s'agit ici dans le sens que doit nécessairement suivre, selon Kant, la législation civile; mais ce n'est pas qu'il se trouve sur ce point dans l'impossibilité de se conformer à la loi de nature, c'est qu'il entend cette loi autrement que ne le fait notre philosophe. Là est le vrai nœud de la question : il n'est pas où Kant l'a placé. Si en effet la justice naturelle voulait que l'emprunteur fût responsable de la perte ou de la détérioration de la chose empruntée, alors même qu'il n'y aurait point de sa faute, on ne voit pas pourquoi la loi civile devrait s'écarter en cela de la loi naturelle et pourquoi elle ne pourrait condamner l'emprunteur à supporter la détérioration ou la perte, même involontaire, de l'objet emprunté, lorsque rien n'aurait été stipulé à cet égard entre lui et le prêteur. Mais la question est justement de savoir ce qu'exige ici la justice en soi. Or il faut bien distinguer entre le cas où la chose se perd ou se détériore par la faute de l'emprunteur et celui où ce malheur arrive autrement que par sa faute ou par celle des personnes dont il est responsable. Il est évident que dans le premier cas il est tenu de réparer la perte ou la détérioration de la chose, mais cela n'est pas aussi évident dans le second. Si l'emprunteur peut prouver qu'il est dans ce cas, le prêteur est-il bien fondé à exiger de lui des dommages et intérêts? Je suppose, bien entendu, qu'il ne se soit pas assuré contre ce cas par une clause spéciale, ce qu'il a toujours le droit de faire. Lorsqu'il ne l'a pas fait, est-il juste de faire retomber sur l'emprunteur la charge d'une perte ou d'une détérioration fortuite qui n'est pas arrivée par sa faute; et, si on ne le rend pas responsable de la détérioration naturelle qui résulte de l'usage même pour lequel la chose lui a été prêtée, lui imposera-t-on la responsabilité d'un fait qu'il n'était pas plus en son pouvoir d'éviter? Le second n'est-il pas, tout aussi bien que le premier, une de ces conséquences

Revendication d'une chose perdue.

3° J'ai régulièrement acquis de quelqu'un que j'en croyais le légitime possesseur une chose, un cheval, par exemple, qu'un autre avait perdu ou qui lui avait été soustrait. Or celui-ci a-t-il le droit de me reprendre, comme un bien qui ne cesse de lui appartenir, ce que j'ai ainsi acquis, et puis-je être forcé à le lui restituer, sauf à poursuivre de mon côté le marchand auquel je l'avais acheté de confiance et à me faire rembourser ou dédommager par lui? ou bien, à la place de ce droit purement personnel, c'est-à-dire de ce droit de recours contre un certain individu, ai-je un droit réel sur la chose même, c'est-à-dire puis-je m'en considérer comme le véritable propriétaire, à l'exclusion de celui qui la revendique comme un bien par lui perdu ou à lui soustrait, de telle sorte qu'il ne reste plus à ce dernier d'autre droit que celui de poursuivre le vendeur, et qu'ainsi ce soit lui, au lieu de moi, qui n'ait qu'un droit personnel? Ici encore la solution de la question dépend du point de vue où l'on se place[1]. Si l'on demande d'abord ce qui est juste en soi, selon le droit de nature, il est évident que toute acquisition, venant de quelqu'un qui n'est pas propriétaire de l'objet acquis, doit être comme non avenue, puisque nul n'a le droit de vendre ce qui ne lui appartient pas. J'ai beau l'avoir faite de bonne foi, je ne suis toujours pas le véritable propriétaire d'une chose me venant de quelqu'un qui n'en était pas lui-même le légitime possesseur, et qui par conséquent n'avait pas le droit de me la vendre. Le droit du vrai propriétaire subsiste toujours : celui-ci doit pouvoir revendiquer son bien partout où il le trouve. C'est à l'acquéreur à prendre ses informations et ses précautions, pour ne point acheter une chose appartenant à un autre qu'à celui qui s'en donne pour le légitime possesseur. Dès que le vrai propriétaire se présente et réclame son bien, l'acquéreur doit lui remettre ce qu'on lui a indûment vendu, sauf à poursuivre le vendeur pour en exiger la restitution qui lui est due. Voilà ce qui est juste en soi, selon le pur droit de nature.

---

naturelles, nécessaires ou possibles, que le prêteur doit accepter et subir, dès qu'il ne lui a pas convenu de faire ses réserves à cet endroit? C'est ainsi qu'a jugé notre code (Voy. *Du prêt à usage*, et cf. *De la perte de la chose due*), et je crois qu'en cela il s'est conformé à la justice naturelle.

1 P. 149-154.

Mais, si l'on se place au point de vue de l'état civil, ou qu'on se demande quel jugement devrait rendre en pareil cas un tribunal public, on sera forcé de convenir qu'il doit suivre une tout autre règle, sous peine de jeter le désordre dans toutes les transactions et de frapper de mort le commerce entier. En effet, s'il ne suffit pas d'acheter une chose régulièrement pour en avoir la propriété assurée, s'il faut encore aller rechercher quel en est le véritable propriétaire, comme cette recherche est la plupart du temps impossible, attendu qu'il faudrait presque toujours remonter, en quelque sorte à l'infini, une série de possesseurs putatifs, il s'ensuivra qu'il n'y aura plus de commerce possible. Tout ce que peut exiger de moi le tribunal, c'est que j'aie rempli toutes les formalités prescrites en matière de vente et d'achat. Dès que je les ai fidèlement observées, il ne saurait déclarer que je dois restituer ce que j'ai ainsi légalement acquis, et par conséquent il ne peut reconnaître d'autre droit au premier propriétaire que celui de poursuivre le marchand qui a vendu ce qui ne lui appartenait pas. Ainsi donc, au point de vue d'un tribunal, mon droit devient réel, de personnel qu'il était en soi, tandis que celui du premier propriétaire, que la justice en soi déclare réel, ne peut plus être, aux yeux du tribunal, qu'un droit purement personnel (1).

Caution par serment.

4° Il est un dernier cas qui présente encore une opposition du même genre : c'est la prestation du serment comme caution ou moyen de garantie [2]. Les croyances religieuses ne

(1) Notre code civil tempère avec raison les exigences de la légalité que Kant oppose ici à la justice naturelle, et il rapproche ainsi sagement la première de la seconde. Il maintient (art. 2279) au propriétaire, au moins pendant un certain temps, passé lequel il décide qu'il y a prescription, le droit de revendiquer la chose qu'il a perdue ou qui lui a été volée, auprès de celui dans les mains duquel il la trouve, sauf à celui-ci à recourir contre celui de qui il la tient; seulement il ajoute (art. 2280) que, si le possesseur actuel de la chose volée ou perdue l'a achetée dans une foire ou dans un marché, ou dans une vente publique, ou d'un marchand vendant des choses pareilles, le propriétaire originaire ne peut se la faire rendre qu'en remboursant au possesseur le prix qu'elle lui a coûté. Par cette double disposition le droit du propriétaire originaire reste *réel*, comme le veut la justice en soi, au moins tant qu'il n'y a point prescription; et, pendant ce temps même, celui de l'acquéreur régulier est suffisamment garanti, comme l'exigent les conditions de l'état civil.

[2] P. 154-157.

regardent que la conscience, et pourtant on force les hommes à prendre à témoin de la sincérité de leurs paroles un Dieu vengeur du parjure. N'est-ce pas là une atteinte portée à la liberté de penser, et par conséquent une injustice? Oui, si l'on considère la chose en soi; mais, si l'on reconnaît que ce moyen est indispensable à l'administration de la justice et de l'État, n'est-il pas juste de lui en accorder l'usage? Si en effet le seul moyen, soit d'arriver à découvrir ce que la justice a besoin de savoir, soit de s'assurer la fidélité des hommes à leurs engagements envers l'État, c'est de s'appuyer sur la crainte que leur peut inspirer la croyance à une puissance vengeresse et aux châtiments qu'elle réserve aux parjures, il faut bien y recourir, quoique le mobile qu'il met en jeu ne soit pas purement moral, et qu'on ouvre ainsi la porte à la superstition. Il ne s'ensuit pas que l'on soit tenu d'admettre intérieurement l'idée au nom de laquelle on est mis en demeure de jurer : c'est là une affaire de conscience, qui ne dépend pas absolument de notre volonté, et qui, dans tous les cas, ne regarde que nous; seulement, l'unique moyen de tirer de la parole humaine tout ce que la société civile a le droit d'en attendre étant de lui imposer une forme religieuse, il est juste, au point de vue de cette société, de me contraindre à jurer dans cette forme. L'obligation du serment, injuste en soi, devient donc juste comme moyen politique (1). Il en est de même de la garantie qu'y attachent les tribunaux et qu'ils contraignent d'accepter: quoiqu'on ne puisse me forcer à croire que mon adversaire a assez de religion pour craindre le parjure, on peut me forcer à accep-

(1) Kant considère ici le serment comme une déclaration revêtue d'une forme religieuse. Mais cette forme ne lui est pas nécessairement inhérente, et l'on peut très-bien le concevoir dépouillé de toute idée religieuse, même naturelle, et convenant ainsi à tous, voire aux plus incrédules, pour peu qu'ils aient le sentiment de l'honneur. Cette sorte de serment est la seule qui soit vraiment conséquente avec le principe de la liberté de conscience. La raison sociale que Kant allègue en faveur de la forme religieuse du serment a des dangers qu'il ne faut pas oublier : c'est ainsi qu'on arriverait tout droit à la nécessité d'une religion d'État. Aussi ajoute-t-il, au risque de se contredire, que le pouvoir législatif agit injustement en principe, en attribuant au pouvoir judiciaire le droit d'exiger le serment, parce que, même dans l'état civil, il est contraire à la liberté inviolable de l'homme de le contraindre à jurer. Mais cela n'est vrai que du serment tel qu'il l'entend ici.

ter son serment comme une garantie suffisante au point de vue civil (1). Il est bien entendu, d'ailleurs, que le serment ne doit porter que sur ce que les hommes savent, mais non sur ce qu'ils peuvent croire. Il serait contradictoire de l'exiger sur des choses incertaines ; la probabilité peut bien être parfois l'objet d'une gageure, mais jamais d'un serment. Imposer le serment en pareil cas, ce serait faire de la légèreté d'esprit une funeste habitude et préparer d'inutiles remords. Cette espèce de serment est donc tout à fait injuste. — Pour celui que l'État demande à ses fonctionnaires, comme une garantie de leur fidélité à leurs devoirs, Kant pense qu'au lieu d'exiger d'eux, à leur entrée en fonctions, un serment pour l'avenir, il vaudrait beaucoup mieux les mettre en demeure de jurer, après un certain temps et à de certains intervalles, chaque année par exemple, qu'ils ont bien rempli leurs devoirs. Un tel serment tiendrait toujours leur conscience en éveil, tandis que celui que l'on prête pour l'avenir laisse toujours subsister ce prétexte que l'on ne savait pas au juste à quoi l'on s'engageait.

Passage du droit privé au droit public.

On vient de voir comment, dans certains cas, nos jugements diffèrent, suivant que nous considérons les choses au point de vue de l'état de nature ou au point de vue de l'état civil. Il nous faut maintenant aborder directement la division du droit qui sert de règle à ce dernier état, c'est-à-dire le droit public (2). On connaît déjà la distinction établie par Kant entre l'état de

---

(1) Il y a en effet des cas où, en l'absence de toute autre preuve, il faut bien s'en rapporter à la parole d'autrui, et où, par conséquent, cette parole doit faire foi; mais ce n'est pas alors la forme religieuse dont on revêt le serment qui doit être donnée comme une garantie suffisante, c'est la déclaration même qu'il contient et qui est censée faite sur l'honneur. Telle est en général la nature propre du serment : une déclaration solennelle faite sur l'honneur, ou ce qu'on nomme si bien une *parole d'honneur*. C'est par là qu'il peut entrer justement dans les institutions civiles, et que, par exemple, la loi peut l'exiger des uns et forcer les autres à l'accepter comme une raison décisive.

(2) La transition qui y conduit dans l'ouvrage de Kant a pour titre : *Passage du mien et du tien dans l'état de nature au mien et au tien dans l'état juridique en général;* trad. franç., p. 157-161. — A cette transition il faut joindre les premières pages de la section du droit public, intitulée *Droit politique*, qui en reproduisent les principales idées, p. 165-158. C'est ce que j'ai fait moi-même pour cette analyse.

nature et l'état civil, et par suite entre le droit privé et le droit public [1]. L'état de nature n'est pas, comme l'ont cru certains philosophes, l'opposé de l'état social, car dans l'état de nature même il y a déjà société, ne fût-ce que celle de la famille; il est seulement l'opposé de l'état civil, c'est-à-dire de celui où le mien et le tien sont garantis par des lois positives et des pouvoirs publics. De là aussi la distinction du droit public et du droit privé, je ne dis pas du droit naturel, car le droit public aussi, en tant qu'il découle *à priori* de la raison, est un droit naturel. Il n'y a pas plus d'ailleurs dans l'un que dans l'autre : la matière est la même dans les deux cas; toute la différence est dans la forme. Il ne s'agit en effet que de déterminer une forme de société qui, en contraignant chacun à remplir ses devoirs de droit, assure le respect des droits de tous, et c'est là justement ce qu'on appelle la société civile. Le droit public qui l'établit et la gouverne ne fait donc que confirmer et garantir le droit privé, et le principe fondamental du droit public, à savoir qu'il faut sortir de l'état de nature pour entrer dans l'état civil, n'est lui-même autre chose qu'un corollaire du droit privé, puisque celui-ci exige l'établissement de la société civile, qui seule peut lui donner la garantie dont il a besoin.

Fondement de la société civile.

Il y a déjà un mien et un tien dans l'état de nature, c'est-à-dire antérieurement à l'institution de la société civile, quoique ce tien et ce mien n'y soient encore que provisoires; autrement la loi qui nous ordonne d'entrer dans l'état civil, pour garantir les droits de tous, n'aurait plus de raison d'être, puisqu'il n'y aurait plus de droits préexistants; en d'autres termes, il n'y a un droit civil que parce qu'il y a un droit privé. Mais comme, dans l'état de nature, le droit privé ne saurait être garanti; comme, dans un pareil état, il n'y a pas de justice possible, il faut en sortir et constituer un état de société qui permette d'attribuer à chacun ce qui lui est dû, ou ce que Kant définit un état de justice distributive, en d'autres termes, l'état civil. La loi qui prescrit aux hommes d'y entrer est donc bien, comme on le voit, un corollaire du droit privé, puisqu'elle est un devoir que lui-même nous impose.

---

[1] Cf. plus haut, p. XIX.

Kant va plus loin : il avance [1] que « personne n'est obligé de s'abstenir de tout empiétement sur la possession d'un autre, si celui-ci ne lui donne également l'assurance qu'il observera la même réserve à son égard, » et que les « hommes ne commettent aucune injustice les uns à l'égard des autres, tant qu'il leur plaît de vivre et de rester dans un état de liberté exempte de toute loi extérieure. » Il cite [2], à l'appui de cette opinion, l'exemple d'une armée qui, ayant maltraité, au mépris de la foi jurée, la garnison d'une ville dont elle avait accepté la capitulation, n'aurait plus le droit de crier à l'injustice, si elle venait plus tard à éprouver le même sort (3). Là où s'exerce et domine la force brutale, il n'y a plus place pour la pratique du droit. C'est donc un devoir pour les hommes de sortir de l'état de nature et de constituer l'état civil : c'est un devoir de droit, et le premier de tous, puisque seule la pratique de ce devoir peut garantir le respect de tous les droits. Par conséquent il y a là aussi un droit pour chacun à l'égard de ses semblables : il peut justement les contraindre à entrer avec lui dans des relations de société civile. Et il n'a pas besoin pour cela d'attendre que l'expérience lui ait révélé à ses dépens les inconvénients de l'état de nature : il lui suffit de rentrer en lui-même pour reconnaître le penchant qui porte naturellement l'homme à ne pas tenir compte des droits d'autrui quand il se sent le plus fort ou le plus rusé, et pour comprendre que l'état de nature doit aisément dégénérer en un état de violence et de guerre. D'ailleurs, quand on supposerait les hommes aussi bons et aussi amis du droit qu'on peut l'ima-

---

[1] P. 159-160. — [2] V. la note de la p. 160.

(3) On pourrait relever ici quelque exagération, au moins dans l'expression : l'injustice, présumée ou même éprouvée de l'un, ne justifie pas celle de l'autre; et, de quelque façon que vivent les hommes au milieu desquels je me trouve, il est des devoirs dont je ne puis jamais me tenir pour affranchi, même à leur égard. Kant reconnaît lui-même, on vient de le voir, qu'il y a un droit et une justice antérieures à l'établissement de la société civile; or ce droit et cette justice ne trouvent sans doute leur garantie que dans cet état de société; mais, parce que cette garantie ne leur est pas donnée, ils ne sont pas pour cela détruits dans leur principe. Ce qu'il y a de vrai ici, c'est que la violence engendre la violence, souvent même justement, et que la domination de la force brutale a naturellement pour effet de bannir toute idée de droit parmi les hommes.

giner, quand l'état de nature ne serait pas, ce qu'on en peut attendre et ce que l'expérience nous montre ordinairement, un état d'injustice, il résulterait toujours *à priori* de l'idée même d'un état de société dépourvu de tout caractère public, que le droit y manque de garantie, et que, dans le cas où il peut être controversé, il n'y a point de juge compétent pour en décider légalement, ou pour rendre des arrêts ayant force de lois. Ce n'est donc pas seulement un fait d'expérience qui rend nécessaire l'établissement de l'état civil, mais cette nécessité découle *à priori* de la seule idée d'un état dénué de toute juridiction publique.

Droit politique.

Définition de l'État.

Dire qu'il faut sortir de l'état de nature pour entrer dans l'état civil, c'est dire qu'il faut constituer l'État, car c'est ainsi qu'on appelle la réunion d'un certain nombre d'hommes sous des lois juridiques [1]. Mais quels sont les principes qui doivent présider à la constitution de l'État, et d'abord quels sont les éléments qui doivent entrer dans son organisation? Voilà ce qu'il faut demander à la seule raison, en ne consultant que les idées de droit universel qui en dérivent nécessairement et en faisant abstraction de toute constitution et de toute législation particulières. On retracera ainsi cet État idéal, que toute association d'hommes doit prendre pour modèle et pour règle dans la réalité (2).

Distinction des trois pouvoirs qui constituent l'État.

La puissance publique, qui sert de fondement à l'État, n'est pas simple, mais triple : elle se décompose en trois pouvoirs fort distincts. En effet, comme il faut d'abord *faire les lois* auxquelles la société devra être soumise, puis la *gouverner* conformément à ces lois, enfin *juger*, en les interprétant ou en les appliquant, les différends qui peuvent s'élever à leur sujet entre ses membres ou les violations dont ils peuvent se rendre coupables envers elle, à cette triple mission de la puissance publique doivent correspondre trois pouvoirs : 1° le *pouvoir législatif*, qui est le souverain pouvoir, et qui réside dans la personne du législateur; 2° le *pouvoir exécutif*,

---

[1] P. 168.

(2) Tel est le but de la première section du droit public qui s'appelle le *droit politique*. Je ferai connaître les autres sections à mesure que j'y arriverai.

qui réside dans la personne qui gouverne; 3° le *pouvoir judiciaire*, qui réside dans la personne du juge (1).

Le pouvoir législatif ne peut appartenir qu'à la volonté collective du peuple.

Le pouvoir législatif est le pouvoir souverain, puisqu'il est la source de toutes les lois qui doivent régler les rapports des membres de la société. Il suit de là aussi qu'il doit émaner de la volonté collective de tous ses membres [2]. En effet, il n'y a de loi publique nécessairement juste que celle que le peuple se donne à lui-même : ce que le peuple décrète pour son propre compte ne saurait être injuste, car on ne commet jamais d'injustice envers soi-même (*volenti non fit injuria*). Que si au contraire la loi dérive d'une volonté étrangère à celle du peuple, il est toujours possible qu'elle contienne quelque injustice à son égard. Le pouvoir législatif ne peut donc appartenir qu'à la volonté collective des membres de la société, et ceux-ci ne sont vraiment des citoyens qu'autant qu'ils ont la faculté de concourir à la formation de la loi à laquelle ils sont tenus d'obéir.

Restriction du principe du suffrage universel.

Kant veut cependant qu'on fasse ici une restriction [3] : l'exercice de ce droit de suffrage exige une certaine indépendance en ceux qui sont appelés à voter, et c'est pourquoi il ne saurait convenir indistinctement à tous les membres de la société. Il faut donc en exclure, outre les femmes et les mineurs, tous ceux en général qui ne dépendent pas uniquement de leur propre impulsion, mais qui sont aux ordres d'autrui, comme les domestiques, les commis, les ouvriers ambulants, etc. Tous ces individus manquent en quelque sorte de personnalité civile ; et, quoiqu'ils fassent partie de la société, ils n'en peuvent être considérés comme des membres publics. D'où la distinction entre les citoyens *actifs* et les citoyens *passifs*, quoique cette dernière expression semble contradictoire. Cette inaptitude à l'endroit du droit de suffrage, à laquelle certains individus sont condamnés provisoirement par l'état de dépendance où ils vivent, n'a d'ailleurs rien de contraire à la liberté et à l'égalité chez ces individus ;

---

(1) Kant compare ces trois pouvoirs aux trois propositions d'un syllogisme pratique, dont la majeure représenterait la loi; la mineure, le principe de la subsumption des actions sous la loi; et la conclusion, la sentence (p. 169).

[2] P. 169. — [3] P. 170-171.

car, de ce qu'ils ne remplissent pas les conditions que réclame l'exercice de ce droit, ils n'en font pas moins partie de la société et n'en ont pas moins droit au respect qu'exige leur qualité, non-seulement d'hommes, mais même à certains égards de citoyens, et ils peuvent toujours travailler à s'élever de la condition de citoyens passifs à celle de citoyens actifs.

Attributs du citoyen.

Sauf la restriction qu'on vient de voir, Kant regarde comme inséparables de la qualité de citoyens les trois attributs juridiques suivants : 1° la liberté (légale) ; 2° l'égalité (civile) ; 3° l'indépendance (civile). La première réside dans la faculté de n'obéir à d'autre loi qu'à celle qu'on a soi-même consentie (1) ; la seconde consiste à ne reconnaître d'autre supérieur que celui à qui l'on a le droit d'imposer certaines obligations juridiques, en même temps qu'il a le droit d'en imposer aux autres (2) ; la troisième enfin consiste à ne devoir son exis-

Liberté.

Égalité.

Indépendance.

---

(1) Dans le petit écrit intitulé : *De ce proverbe : Cela peut être bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique* (II, *contre Hobbes*. — Trad. franç., p. 355), Kant formule ainsi le principe de la liberté : « Nul ne peut me contraindre à être heureux d'une certaine manière (de la manière dont il comprend le bonheur des autres hommes), mais chacun doit pouvoir chercher son bonheur par le chemin qui lui semble bon, pourvu qu'il ne porte pas atteinte à la liberté qu'ont les autres de tendre également à leurs propres fins, en tant que cette liberté peut s'accorder avec celle de chacun suivant une loi générale (c'est-à-dire au même droit dans autrui). » Cette formule ne diffère pas au fond de celle que nous offre la *Doctrine du droit :* elle ne fait que développer la loi naturelle dont celle-ci est en quelque sorte la conséquence politique. En effet, si l'homme est un être *sui juris*, c'est-à-dire ayant le droit de se gouverner lui-même comme il l'entend, sous la seule condition indiquée ici, si cette liberté est inhérente à la qualité d'homme, et si par conséquent il ne saurait la perdre en passant dans l'état civil, il suit que, dans cet état, nulle volonté étrangère n'a le droit de lui imposer sa loi, et qu'il n'y a de loi légitime que celle qu'il se donne à lui-même. Aussi Kant repousse-t-il, comme contraire au droit des hommes, alors même qu'il serait favorable à leur bien-être, le régime du gouvernement *paternel*, qui traite les hommes comme des enfants mineurs, incapables de discerner ce qui leur est véritablement utile ou nuisible, et qui, quelque bonté qu'il affiche, n'est toujours qu'un humiliant despotisme ; il lui oppose le gouvernement *patriotique* ou national, qui seul convient à des hommes, c'est-à-dire à des êtres capables de droit, et qui, en les traitant en hommes, en fait autant de citoyens. — On retrouvera encore le même principe dans l'*Essai sur la paix perpétuelle*, dont l'analyse suivra celle de la *Doctrine du droit*.

(2) Dans le petit écrit cité tout à l'heure (trad. franç., p. 357), Kant, en reproduisant le même principe, y apporte une restriction en faveur du

tence et sa conservation qu'à ses propres droits et à ses propres forces, et non à la volonté d'autrui (1). Loin d'enlever

---

souverain, qui, dit-il, a seul le droit de contraindre, sans être soumis lui-même à un droit de contrainte. Nous retrouverons plus loin cette idée de l'inviolabilité du souverain, et nous la discuterons en son lieu. — Il ajoute ici : « cette égalité générale des hommes, comme sujets d'un État, s'accorde très-bien d'ailleurs avec la plus grande inégalité quant au nombre et au degré des avantages qu'ils peuvent posséder, soit en fait de supériorité physique ou intellectuelle, soit en fait de biens de la fortune et de droits en général relativement à d'autres personnes (et il peut y en avoir de plusieurs espèces). C'est ainsi que le bien-être de l'un dépend de la volonté de l'autre (le bien-être du pauvre de la volonté du riche); que l'un doit obéir à l'autre (comme l'enfant à ses parents ou la femme à son mari), et que celui-ci doit lui commander; que l'un sert (en qualité de journalier) et que l'autre paye, etc. » Toutes ces inégalités naturelles n'empêchent pas les hommes qu'elles distinguent d'être tous égaux entre eux, comme membres de l'État, c'est-à-dire que nul ne peut contraindre autrui qu'au moyen de la loi publique, laquelle doit être la même pour tous, et que chacun y peut recourir également pour défendre son droit. Ce droit de contrainte légale que chacun peut exercer sur autrui, personne ne peut le perdre que par sa propre faute, et l'on ne saurait même le céder volontairement ou par contrat, car ce serait abdiquer sa personnalité, c'est-à-dire la condition même et comme la raison d'être de tout contrat. De là la condamnation de l'esclavage, qui fait descendre les hommes au rang d'animaux domestiques; de là aussi la condamnation de la noblesse héréditaire, qui attribue à certains individus des priviléges de naissance auxquels leurs concitoyens ne peuvent s'élever par leur talent, leur activité ou leur bonne fortune. La loi de l'égalité veut au contraire que chacun puisse parvenir à toutes les positions par son seul mérite. Nous retrouverons aussi plus loin ces conséquences du principe de l'égalité.

(1) C'est cette troisième qualité qui est, comme on l'a vu tout à l'heure, la condition à laquelle Kant restreint le droit de suffrage, c'est-à-dire la dignité de citoyen actif. Aussi revient-il sur ce point, à propos de cette même qualité, dans le petit écrit déjà deux fois cité. Il rappelle ce principe, que la loi publique, qui détermine pour tous ce qui est permis ou défendu, doit être un acte de la volonté publique, et que c'est de cette volonté que découle tout le droit civil. Il n'y a en effet que la volonté du peuple entier, où tous décident pour tous, et par conséquent chacun pour soi-même, qui puisse donner des lois à l'État sans s'exposer à commettre d'injustice; car personne ne peut se faire d'injustice à soi-même. Mais, si la volonté du peuple entier est la source de tout le droit public, cela ne veut pas dire que tous ceux indistinctement qui font partie de la société doivent concourir à la législation. Il y a d'abord les enfants et les femmes que leur condition naturelle exclut nécessairement. Mais en outre, pour pouvoir exercer ce droit de suffrage, une qualité est indispensable : c'est que l'on soit son propre maître, c'est-à-dire que l'on ne soit au service de personne. Cela ne veut pas dire qu'il faille posséder quelque bien en terre ou en argent : c'est aussi une propriété que celle d'un métier, d'un art ou

aux hommes leur liberté, leur égalité et leur indépendance naturelles, la qualité de citoyen ne fait que les confirmer et les garantir. En entrant dans la société civile, ils ne sacrifient pas même, à proprement parler, une partie de leur liberté antérieure pour sauver le reste; ils renoncent à une indépendance sauvage et déréglée pour retrouver, dans un état légal

---

d'une science qui nous fait vivre de nos propres ressources. Mais au moins faut-il posséder cette propriété-là et l'indépendance qui s'y attache. Ceux que Kant exclut du droit de suffrage, ce ne sont donc pas les artisans, mais les domestiques, les commis, les journaliers, tous ceux qui sont de simples *operarii*, et non des *artifices*, c'est-à-dire ceux qui travaillent au jour le jour au service d'autrui, au lieu d'être établis et de travailler pour leur propre compte. Il avoue d'ailleurs qu'il trouve quelque difficulté à déterminer d'une manière précise les conditions qui permettent de prétendre au rang d'un homme qui est son propre maître. Toujours fait-il de ce rang la condition du droit de suffrage. Tous ceux qui par leur faute ou par celle des circonstances ne se sont pas élevés jusqu'au premier doivent être exclus du second. Ils n'en sont pas moins libres, si, comme cela doit être, ils peuvent toujours travailler à s'élever à ce rang; égaux, s'ils vivent sous des lois communes; seulement ils n'ont pas provisoirement le droit de suffrage, et en ce sens le titre de citoyens. Ceux qui occupent ce rang ont tous ce droit, et doivent l'exercer également : grands propriétaires ou artisans, ils ne sauraient avoir chacun qu'une voix. Il serait injuste d'accorder au grand propriétaire foncier plus que sa propre voix; car on éterniserait ainsi des priviléges et des abus que repousse la loi de l'égalité et le principe de la justice, et cette inégalité serait elle-même la première de toutes les injustices. « Le grand propriétaire foncier, dit Kant, anéantit autant de voix qu'il pourrait y avoir de petits propriétaires à sa place; il ne vote donc pas en leur nom, et par conséquent il n'a que sa voix. » — « Il faut déterminer, conclut-il, le nombre de ceux qui ont droit de suffrage en matière de législation, d'après les têtes de ceux qui sont en état de possession, et non d'après la grandeur des possessions. » — Après avoir placé, comme on vient de le voir, dans la volonté nationale, exprimée par le suffrage de tous les citoyens, le fondement de la législation publique, et ramené ainsi la constitution et le droit civil au principe d'un contrat social, Kant ajoute, dans un corollaire, qu'il n'est pas nécessaire de présupposer ce contrat comme un fait qui aurait réellement eu lieu à l'origine, et que cela même est impossible, mais qu'il n'y faut voir qu'une simple idée de la raison, fournissant au législateur sa règle de conduite, c'est-à-dire l'obligeant à ne dicter que des lois qui *aient pu* émaner de la volonté collective de tout un peuple et auxquelles chacun *puisse* donner son assentiment. C'est ainsi qu'il modifie le principe de la volonté nationale, et c'est cette nouvelle formule qui devient pour lui la pierre de touche de la légitimité de toute loi publique. — N'y a-t-il pas ici, dans la pensée de Kant, quelque contradiction ou au moins quelque confusion? C'est un point que j'examinerai plus tard quand j'aurai quitté l'exposition pour la discussion.

qui émane de leur propre volonté, le légitime exercice de toute leur liberté.

Division des trois pouvoirs.

Nous avons vu que le pouvoir législatif était le souverain pouvoir, mais non pas le seul : il y en a deux autres à côté de lui. Chacun de ces trois pouvoirs est le complément nécessaire des deux autres dans la constitution de l'État, et ils sont ainsi coordonnés comme autant de personnes morales. Il y a même entre eux un rapport de subordination réciproque, en ce sens que, chacun ayant son principe et sa fonction propres, chacun doit aussi s'abstenir d'empiéter sur la fonction des autres. Kant insiste avec raison sur ce grand principe de la division des trois pouvoirs de l'État, en déterminant leurs diverses fonctions [1]. Le pouvoir exécutif est chargé de gouverner, conformément à la loi, au moyen des ministres et des magistrats auxquels il délègue l'administration des affaires de l'État; sa fonction est donc d'exécuter ou de faire exécuter la loi, non de la faire lui-même; les ordres qu'il donne ou les décrets qu'il rend pour en assurer l'exécution ne sont pas des lois, mais de simples ordonnances, c'est-à-dire des décisions particulières et toujours révocables, elles-mêmes soumises aux lois. Telle est la fonction exclusive du pouvoir exécutif ou du gouvernement : en usurpant celle du pouvoir législatif, il tomberait dans le despotisme; car c'est justement cette absorption du pouvoir législatif par le pouvoir exécutif qui caractérise le gouvernement despotique, par opposition au gouvernement national, c'est-à-dire à celui dont les sujets ne dépendent pas de la volonté arbitraire d'un maître, mais ne sont gouvernés que d'après les lois qu'ils se sont données à eux-mêmes. D'un autre côté, il ne faut pas non plus que le pouvoir législatif absorbe le pouvoir exécutif : il est nécessaire que celui-ci reste séparé de celui-là. Il suit de là aussi que si, dans certains cas, le peuple ou les représentants du peuple auxquels est dévolue la puissance législative peuvent déposer celui qui est chargé de la puissance exécutive, ils n'ont pas du moins qualité pour le punir, car ce serait faire acte de pouvoir exécutif; et c'est là tout ce que signifie cette maxime des Anglais, que le roi ne saurait rien

---

[1] P. 172-177.

faire d'injuste. Enfin ni le pouvoir législatif ni le pouvoir exécutif ne doivent absorber le pouvoir judiciaire : ils peuvent bien instituer les juges en qualité de magistrats, mais non pas juger personnellement. C'est au peuple à se juger lui-même au moyen de ses concitoyens qu'il choisit librement à cet effet : il évite ainsi l'injustice à laquelle il serait inévitablement exposé s'il se laissait juger par les deux autres pouvoirs ; et, comme la sentence à rendre dans chaque cas est un acte particulier de la justice publique, il faut qu'il nomme ses juges pour chaque cas particulier. Le fait sur lequel porte le procès, par exemple la culpabilité ou la non-culpabilité de l'accusé, ce fait une fois proclamé par ceux qui représentent le peuple dans le jugement à porter sur l'un des siens, il ne reste plus qu'à lui appliquer la loi, ce qui est l'œuvre du tribunal, et à faire exécuter la sentence, ce qui revient au pouvoir exécutif. C'est ainsi que s'unissent les trois pouvoirs de l'État pour faire justice à qui de droit. Ils concourent ensemble, chacun à sa place et suivant son rôle, à garantir les droits de chacun, ce qui est le but même de l'État. C'est par leur union à la fois et par leur division que l'on peut atteindre ce but. Il est possible que le gouvernement despotique, où ils se mêlent et se confondent, soit, dans certains cas, plus propre à assurer le bien-être de ses sujets ou à faire leur bonheur ; mais, qu'on le sache bien, quand on parle du but suprême de l'État, il ne s'agit pas seulement du bien-être et du bonheur des hommes, mais de leurs droits et de la justice. A ce point de vue, le meilleur gouvernement n'est pas celui qui rend ses sujets le plus heureux, mais celui qui s'accorde le mieux avec les principes du droit et qui se rapproche le plus de cet État idéal que la raison nous donne pour modèle.

On comprend aussi, par tout ce qui précède, comment Kant considère, dans le pouvoir législatif, la volonté du législateur comme *irréprehensible ;* dans le pouvoir exécutif, l'autorité du chef qui en est revêtu comme *irrésistible*, et dans le pouvoir judiciaire, la sentence du juge suprême comme *irrévocable.*

Inviolabilité de la suprême puissance.

Il ajoute que l'origine du pouvoir suprême auquel le peuple est soumis est une chose qu'il ne peut avoir le droit de dis-

cuter[1]; autrement le droit du pouvoir à l'obéissance du peuple pourrait toujours être mis en question, c'est-à-dire qu'il n'y aurait plus de pouvoir public, par conséquent plus de société civile possible. En effet, comme la société civile n'existe que grâce à la puissance suprême et que cette puissance ne saurait s'exercer qu'à la condition d'être obéie sans conteste, il suit qu'on ne peut permettre au peuple d'en discuter l'origine, pour en controverser l'autorité. Il n'a pas à s'inquiéter de savoir quelle est cette origine, si l'autorité du chef de l'État vient d'un contrat préalablement conclu entre la nation et lui, ou bien si, comme cela est peut-être nécessaire, le pouvoir du chef a précédé celui de la loi; ce sont là des questions tout à fait oiseuses pour le peuple et souverainement dangereuses pour l'État. Aussi doit-on les interdire absolument; celui qui, en les soulevant, tente de résister à l'autorité actuellement régnante, se met par là hors la loi, et mérite un châtiment exemplaire, la mort ou au moins le bannissement. C'est cette inviolabilité du pouvoir que l'on exprime en disant que « toute autorité vient de Dieu; » il semble en effet qu'un pouvoir si sacré ne vienne pas des hommes, mais d'un législateur infaillible et tout-puissant. Cette maxime ne rend pas sans doute historiquement compte de l'origine du pouvoir, mais elle représente une idée ou un principe de la raison pratique, « à savoir qu'on doit obéir au pouvoir législatif actuellement existant, quelle qu'en puisse être d'ailleurs l'origine(2). »

---

1 P. 177. — *Remarque générale sur les effets juridiques qui résultent de la nature de la société civile.*

(2) Si Kant n'admet pas chez les citoyens le droit de discuter l'origine historique du pouvoir actuellement existant, en revanche, dans le petit écrit intitulé : *Qu'est-ce que les lumières?* (trad. franç., p. 281-289) il réclame pour eux celui de discuter ses actes en toute liberté, non sans doute pour s'affranchir de l'obéissance qu'ils lui doivent, car elle reste toujours un devoir, mais pour éclairer le public et le pouvoir lui-même. C'est en effet, selon lui, un droit pour tous les citoyens de faire publiquement usage de leur raison en toutes choses, et cet usage public de la raison de chacun, sans lequel les hommes, toujours plongés dans la même ignorance, resteraient toujours en tutelle, ne doit jamais être entravée; mais cette liberté, il ne la revendique que pour l'*usage public* qu'on peut faire de sa raison, c'est-à-dire pour l'usage qu'on en peut faire à titre de savant, dans des écrits qui s'adressent au public, et non

De là aussi, selon Kant, cette proposition, que le chef de l'État n'a que des droits à l'égard des sujets et qu'il n'a point de devoirs envers eux, c'est-à-dire qu'en aucun cas il n'y a de contrainte légitime à exercer sur lui.[1] Violât-il la loi de l'égalité

---

pour celui qu'on en pourrait faire dans un certain poste civil ou dans une certaine fonction, ou pour ce qu'il en appelle l'*usage privé*. Ici il ne peut pas être permis de raisonner, il faut obéir. « Il serait fort déplorable, dit-il très-justement, qu'un officier qui a reçu un ordre de son supérieur, voulût raisonner tout haut, pendant son service, sur la convenance ou l'utilité de cet ordre; il doit obéir. » — « Mais, ajoute-t-il avec non moins de raison, on ne peut équitablement lui défendre de faire, comme savant, ses remarques sur les fautes commises dans la guerre et de les soumettre au jugement du public. » Cette distinction entre l'usage public et l'usage privé de la raison est aussi importante que lumineuse. Comme on le voit, elle ne correspond pas seulement à celle des citoyens libres et des fonctionnaires de l'État, où elle est encore plus évidente, mais il l'applique même à ceux-ci, en distinguant dans le même homme le fonctionnaire et le savant. Il l'applique également aux ecclésiastiques relativement à la discussion des dogmes et des institutions de leurs églises; mais ce n'est pas le lieu de nous arrêter sur ce point. Ce qu'il faut noter ici, c'est qu'il revendique pour tous les citoyens, au nom du droit et de l'intérêt de l'humanité et comme la seule garantie du progrès des lumières, la liberté de discuter publiquement les lois établies et de publier leurs pensées sur les améliorations à y introduire. Il rend à ce sujet un éclatant hommage au monarque qui gouvernait alors la Prusse, et dont il avait déjà plus haut célébré la tolérance religieuse en proposant l'expression de siècle de Frédéric comme synonyme de celle de siècle des lumières (on disait chez nous dans le même sens, et l'on dit encore le siècle de Voltaire). Il est vrai qu'il ajoute qu'avec une armée nombreuse et admirablement disciplinée, comme celle que ce prince avait sous la main pour garantir la paix publique, il pouvait faire hardiment ce qu'un peuple libre n'oserait pas impunément. Ce n'est point là d'ailleurs le langage d'un flatteur (il n'y avait guère dans Kant l'étoffe d'un courtisan), mais celui d'un philosophe, qui, dans son ardent amour pour la liberté de penser, bénit la main qui la lui offre. N'y a-t-il pas aussi quelque chose de vraiment philosophique dans la remarque qui suit? « Les choses humaines suivent ici un cours étrange et inattendu, comme on le voit souvent d'ailleurs, quand on les envisage en grand, car presque tout y est paradoxal. Un degré supérieur de liberté civile semble favorable à la liberté de l'esprit du peuple, et pourtant lui oppose des bornes infranchissables; un degré inférieur au contraire lui ouvre ce libre champ, où il peut se développer tout à son aise. » Seulement Kant aurait dû se rappeler ici ce qu'il a si bien dit ailleurs, que la modération d'un individu ne prouve rien en faveur d'une forme de gouvernement, et que la liberté n'est point solidement établie, si elle n'est que le bienfait d'un monarque au lieu d'être une institution. Son propre exemple est là pour prouver que la liberté de penser, au sujet de laquelle il rend si justement hommage à Frédéric, ne devait pas toujours être si bien tolérée sous le gouvernement prussien.

[1] P. 178.

dans la répartition des charges de l'État, ils n'ont pas le droit d'opposer la résistance à cette injustice : ils ne peuvent que faire entendre leurs plaintes.

Mais ce droit de résistance au chef de l'État que Kant refuse au peuple, il ne l'accorde pas non plus à un autre pouvoir de l'État, pas même dans le cas où la loi constitutionnelle serait violée. Il ne peut y avoir, selon lui, dans la constitution, d'article qui attribue à un pouvoir public le droit de résister au chef de l'État, et de donner l'exemple et le signal de la révolte. En effet, lui attribuer un pareil droit, ce serait lui reconnaître une puissance égale ou même supérieure à celle de ce chef suprême, c'est-à-dire l'ériger lui-même, au moins dans certains cas, en chef suprême de l'État. Aussi n'est-il pas juste de regarder le pouvoir que le peuple délègue à ses représentants comme un pouvoir limitatif : il est exclusivement *législatif*. Ce prétendu pouvoir limitatif, d'ailleurs, n'est souvent qu'un leurre, dont le despotisme du souverain sait très-bien se servir : les représentants du peuple, institués pour être les gardiens de ses droits et de ses libertés, ne se montrent en général que trop disposés à user de leur influence, non pour résister aux prétentions du gouvernement, mais pour faire passer le pouvoir ministériel entre leurs mains ou entre les mains de leurs amis, afin de le tourner au profit de leur ambition, de leur fortune ou de celle de leur famille. Ce que l'on appelle le gouvernement tempéré n'est donc pour Kant qu'une absurdité [1], en tant (ce sont ses expressions) que *constitution du droit intérieur* de l'État, c'est-à-dire en tant qu'il consacre la résistance au chef de l'État comme un droit inhérent à un pouvoir public. Il n'y a pas de droit de ce genre, mais tout au plus une précaution prise prudemment, sous la forme d'un avertissement solennel, contre les entraînements de la puissance suprême. La pensée de Kant sur ce point délicat n'est pas cependant toujours aussi absolue qu'on pourrait le penser, d'après ce qu'on vient de voir; il la corrige lui-même un peu plus loin [2] : ce qu'il condamne absolument, c'est cette résistance *active* par laquelle le peuple, arbitrairement réuni, contraindrait le gouvernement à suivre une certaine

---

[1] P. 179. — [2] P. 183.

conduite, et par conséquent ferait lui-même acte de pouvoir exécutif; mais il admet très-bien une résistance *négative*, c'est-à-dire un refus opposé par les délégués du peuple aux prétentions du pouvoir : « car, dit-il, il est permis de ne pas toujours consentir à ce que demande le gouvernement sous le prétexte du bien public; et même, si l'on n'usait jamais de ce droit, ce serait un signe certain que le peuple est perdu, que ses représentants sont corrompus, que le chef du gouvernement fait de ses ministres des instruments de despotisme et que ceux-ci trahissent la cause du peuple. »

Il n'y a pas de révolution légitime.

Des principes précédents Kant conclut qu'il n'y a pas de *révolution* légitime : c'est au souverain seul qu'il appartient de corriger les vices de la constitution, en y introduisant les réformes nécessaires. Il ajoute d'ailleurs que, si une révolution éclate, elle ne doit atteindre que le pouvoir exécutif, jamais le pouvoir législatif.

Il suit encore des mêmes principes que, dès qu'une révolution a une fois eu lieu et qu'une nouvelle constitution est fondée, l'illégalité de son origine ne saurait dispenser les sujets de l'obligation d'obéir à l'autorité qui possède actuellement le pouvoir. Telle est en effet la conséquence nécessaire de ces principes, que toute autorité est sacrée, et qu'il n'est jamais permis de lui demander compte de son origine.

Ce sont là des idées fort paradoxales, Kant lui-même en convient. Le critique auquel il répond dans l'*Appendice* ajouté à la seconde édition de la *Doctrine du droit* n'avait pas manqué de les relever à ce titre[1] : « Aucun philosophe, que nous sachions, avait-il dit, n'a encore reconnu ce principe, la plus paradoxale de toutes les opinions paradoxales, à savoir que la simple *idée* de la souveraineté doit me forcer à obéir, comme à mon maître, à quiconque se donne pour tel, sans que je puisse demander qui lui a donné le droit de me commander. » Mais, tout en reconnaissant que cette opinion est paradoxale, Kant prétend en maintenir la vérité. L'idée d'une constitution politique substituant l'état civil à l'état de nature, est un principe impératif de la raison pratique : celle-ci, en effet, nous prescrit de vivre dans un état civilement constitué. Or, comme

---

[1] *Conclusion*, trad. franç., p. 260-264.

cet état ne peut subsister qu'au moyen d'une autorité souveraine; cette autorité nous doit être sacrée au même titre que l'idée qu'elle représente on la réalisant; et, de quelque manière qu'elle se soit établie, nous lui devons respect et obéissance, au moins dans tout ce qui n'est pas contraire au sens moral intérieur. Permettre au peuple de contester sa puissance en scrutant son origine, et de lui résister ouvertement, ce serait le constituer juge et souverain du pouvoir au jugement et à la souveraineté duquel il est lui-même soumis, ce qui est contradictoire. Admettez-vous que le peuple a, dans certains cas, le droit de s'élever contre l'autorité établie; qui sera juge entre elle et lui? N'est-ce pas dire qu'il sera juge en sa propre cause? Cette doctrine tend à substituer le règne de la force brutale à celui de la légalité. En effet, si les sujets peuvent ainsi agir d'après leur autorité privée, si le peuple se croit le droit d'employer la force contre la constitution qui le régit, si défectueuse qu'elle soit, ou contre l'autorité qui le gouverne, quelque intolérable qu'elle paraisse, la société sera toujours à la merci du caprice et de la violence des individus, et elle se verra ainsi incessamment menacée de retomber dans l'état de nature. Il faut donc en revenir à ce principe : « Obéissez à l'autorité qui a puissance sur vous; » car cette maxime est la seule qui puisse sauvegarder la société civile, la seule par conséquent qui s'accorde avec les lois de la raison (1).

---

(1) Kant revient encore sur ce point dans le petit écrit que j'ai déjà plusieurs fois cité : *De ce proverbe : cela peut être bon en théorie*, etc. (p. 365 et suiv.). Après avoir donné comme critérium de la légitimité des lois publiques le principe que l'on a vu (plus haut, p. LXXVI), il ajoute qu'un peuple n'y saurait jamais fonder le droit de résister au pouvoir établi, et qu'en tous cas son devoir est d'obéir. « Quand même, » dit-il, confirmant ici ce que la *Doctrine du droit* avait déjà avancé, « quand même le chef de l'État aurait été jusqu'à violer le contrat primitif, et se serait privé, aux yeux des sujets, du droit d'être législateur en rendant le gouvernement tyrannique, aucune résistance ne serait encore permise aux sujets, à titre de représailles. » La raison qu'il en donne est celle que nous connaissons : « c'est que, dans une constitution établie, le peuple n'a plus, aux yeux de la loi, le droit de juger comment cette constitution doit être gérée. Car, si l'on suppose qu'il a ce droit et que son jugement soit contraire à celui du chef réel de l'État, qui décidera de quel côté est le droit? Aucune des deux parties ne le peut faire, comme étant juge en sa propre cause. Il faudrait donc qu'il y eût encore, au-dessus du souverain, un souverain qui décidât entre lui et le peuple, ce qui est contradictoire. »

S'il n'est jamais permis au peuple d'attaquer et de renverser, sous prétexte d'abus de pouvoir, l'autorité qui le gouverne, il lui est encore moins permis de poursuivre et de punir celui qu'il a une fois dépouillé de son pouvoir. De quel droit, en effet, prétendrait-il punir, pour son administration passée, un monarque déchu? Ce monarque n'est-il pas rentré dans la vie privée par le fait même de sa déchéance, soit qu'il ait volontairement renoncé à la couronne et déposé son pouvoir, soit au contraire qu'il se soit vu forcé d'abdiquer, sans que d'ailleurs aucune violence ait été faite à sa personne; et, s'il n'est plus désormais que comme un simple particulier, pourquoi aurait-il encore à répondre des choses qu'il a pu faire comme souverain et qu'à ce titre il a faites d'une manière extérieurement légitime, puisqu'il représentait alors lui-même

---

— Cependant Kant convient que la thèse contraire a été soutenue par des hommes très-respectables, et il cite parmi eux un écrivain « extrêmement circonspect, réglé et réservé dans ses doctrines, » Achenwall, qui s'exprime ainsi dans son *Droit naturel :* « Si le danger qu'on fait courir à l'État, en souffrant trop longtemps l'injustice du souverain, est plus grand que celui qu'on peut craindre d'un appel aux armes contre lui, alors le peuple peut lui résister, s'écarter, pour défendre son droit, de la soumission exigée par son contrat et le détrôner comme un tyran. » Kant objecte que, dans les jugements que l'on porte sur les soulèvements populaires, c'est la considération du résultat qui détermine ordinairement l'esprit, et que ce qu'on approuve chez certains peuples, on n'eût pas manqué de le blâmer s'ils eussent échoué dans leurs entreprises. Qu'au lieu de considérer le résultat heureux ou malheureux, chose toujours douteuse avant l'événement et qui ne saurait fournir un principe fixe, on consulte le droit, mesure immuable, on verra qu'il interdit absolument la résistance aux pouvoirs établis. Car avec une maxime qui la permet dans certains cas, toute constitution civile devient incertaine, et la société est à chaque instant menacée de retomber dans l'état de nature et dans toutes les horreurs de l'anarchie. Le philosophe allemand cite à ce propos l'exemple donné alors par la France (c'est en 1793 qu'il écrit) : « où, dit-il, les sujets révoltés voudraient à la fin imposer par la violence une constitution beaucoup plus oppressive que celle qu'ils ont abandonnée, car ils courent le risque d'être dévorés par les prêtres et les aristocrates, tandis que sous un souverain qui les dominait tous ils pouvaient attendre plus d'égalité dans la distribution des charges de l'État. » Il invoque même à l'appui de sa théorie la constitution anglaise, en faisant remarquer qu'elle passe tout à fait sous silence le droit « qui reviendrait au peuple dans le cas où le monarque transgresserait le contrat de 1688. » C'est, selon lui, que ses auteurs ont bien compris qu'il était contradictoire d'inscrire dans une constitution une loi autorisant la résistance, « puisqu'il faudrait alors qu'elle contînt un contre-pouvoir publiquement constitué, et que par con-

le droit public? Aussi n'y a-t-il pas, selon notre philosophe, de plus grand crime que la solennelle exécution d'un monarque détrôné comme celle de Charles Ier ou de Louis XVI[1]. La profonde horreur qu'il inspire n'a pas seulement sa source dans l'intérêt qu'excite ordinairement l'infortune d'un homme tombé du rang suprême; elle a une cause plus morale : elle vient de ce qu'un pareil forfait nous semble être le renversement absolu de toutes les idées de droit. Que le peuple, dans l'égarement de sa fureur, tue le monarque contre lequel il s'est soulevé, ce crime, si grand qu'il soit, peut passer pour l'effet d'un moment de folie. Que, pour se soustraire à jamais aux vengeances que le monarque détrôné ne manquerait pas d'exercer sur ses sujets, s'il venait à ressaisir le pouvoir, il lui donne la mort, ce n'est pas du moins un acte de justice pénale qu'il prétend accomplir : il n'y voit

---

séquent il y eût encore un second chef de l'État qui défendît les droits du peuple contre le premier, et ensuite un troisième qui décidât entre les deux de quel côté serait le droit. » Et qu'on ne dise pas que le droit de résistance est sous-entendu; car il ne peut y avoir de droit de ce genre, puisque toutes les lois doivent être conçues comme émanant de la volonté publique, et que, si la constitution permettait la résistance, il faudrait qu'elle définît clairement ce droit et la façon dont on devrait en faire usage. — Mais si Kant défend ainsi l'inviolabilité des souverains, il reconnaît que les peuples n'en ont pas moins à leur égard des droits inaliénables, quoique ces droits ne puissent être des droits de contrainte; et à son tour il repousse la théorie de Hobbes. Dire, avec cet apôtre du despotisme, que le monarque n'est obligé à rien envers ses sujets et que (quoi qu'il décide) il ne saurait commettre d'injustice à leur égard, c'est, selon Kant, une proposition tout à fait exacte, si par injustice on entend une lésion donnant à l'offensé un droit de contrainte contre celui qui est revêtu du souverain pouvoir; mais prise ainsi en général, c'est une horrible proposition. — Si le pouvoir du souverain est inviolable, il doit être cependant permis au peuple de juger ses actes; et, quand il ne les trouve pas justes, s'il n'a pas le droit de résister, il a au moins celui de faire connaître publiquement sa pensée. Car on ne saurait admettre que le souverain ne puisse se tromper ou ignorer quelque chose : ce serait en faire un être inspiré d'en haut et supérieur à l'humanité. De là, comme conséquence, la liberté de la presse. « Retenue dans les limites du respect et de l'amour pour la constitution sous laquelle on vit par les sentimenis libéraux que cette constitution même inspire (en telle sorte que les plumes se bornent réciproquement d'elles-mêmes pour ne pas perdre cette liberté), voilà donc, conclut Kant, l'unique palladium des droits du peuple. » Il faut lire tout ce chapitre et tout cet écrit, où respirent, malgré quelques restrictions excessives, les idées les plus libérales.

[1] Voy. la note de la p. 181.

qu'un moyen de salut. Mais qu'il fasse juger et exécuter solennellement le souverain qu'il a renversé, on ne peut plus voir dans ce crime, comme dans l'assassinat, soit l'aveugle effet d'un moment d'égarement, soit la violation réfléchie, mais exceptionnelle, d'une règle qu'on ne laisse pas de reconnaître, tout en trouvant commode de s'en affranchir accidentellement; c'est ici l'entier bouleversement de tous les principes du droit public : c'est le peuple se constituant le maître du souverain dont il est le sujet, c'est par conséquent la violence marchant le front haut et s'érigeant en principe suprême, en un mot, c'est le suicide de l'État et comme l'abîme où tout disparaît sans retour. Voilà pourquoi ce crime nous inspire une si profonde horreur qu'il semble ne pouvoir jamais être expié, semblable à ce péché dont parlent les théologiens, qui ne peut être remis ni dans ce monde ni dans un autre.

Du souverain dans son rapport avec la propriété du sol.

Parmi les effets juridiques qui résultent de la nature de l'union civile, il en est encore un qu'il importe de bien déterminer tout d'abord : c'est le caractère du chef de l'État dans son rapport avec la propriété du sol[1]. Le sol étant la condition suprême de toute autre acquisition, il est juste de considérer le souverain, de qui dérive la possibilité d'acquérir quelque chose, comme le propriétaire suprême du sol ou comme le maître du pays. Cela ne veut pas dire qu'il puisse disposer du sol comme bon lui semble, pour son usage personnel. Il en est bien le propriétaire suprême, en ce sens qu'il représente le suprême principe de la propriété civile; mais, comme il ne le possède qu'à titre de personne publique, il n'en a nulle part la propriété privée. Ainsi, quoiqu'il soit le propriétaire suprême du sol, le chef de l'État n'en peut considérer, à ce titre même, aucune partie comme son domaine, c'est-à-dire comme son bien personnel. Kant veut même qu'il ne puisse avoir de domaines à aucun titre; car, comme il serait de son intérêt de les étendre le plus possible, l'État courrait alors le risque de voir toute la propriété du sol passer entre les mains du gouvernement et tous les sujets tomber au rang d'esclaves

1 P. 184-186.

de la glèbe. En effet, condamnés à n'être jamais que les simples usufruitiers de biens dont un autre serait toujours le propriétaire, ils perdraient ainsi toute liberté. Sans aller si loin d'ailleurs, si le souverain possédait quelque chose en propre à côté de ses sujets, où serait le juge en cas de conflit entre eux et lui? Le chef de l'État ne doit donc rien posséder en propre, quoique, dans un autre sens, on puisse dire aussi qu'il possède tout.

Point d'ordre dans l'État qui puisse être propriétaire du sol à perpétuité.

Il suit des mêmes principes qu'il n'y a point d'ordre dans l'État qui puisse être regardé comme propriétaire du sol[1]. De quelques priviléges qu'un ordre, civil, militaire ou religieux, ait été investi dans le passé, l'État a toujours le droit de lui retirer les biens dont il s'attribue la propriété, à la condition seulement de dédommager les survivants. En vain prétendrait-on que cette propriété lui a été octroyée à perpétuité : comme elle n'a d'autre fondement que l'opinion qui régnait à une certaine époque, dès que cette opinion a disparu, non pas même dans le peuple, mais seulement dans le jugement de ceux que leurs lumières appellent à diriger l'esprit public, elle n'a plus de titre à invoquer.

Droit de lever des impôts et d'exiger le service militaire, sous la condition du consentement du peuple.

On a vu tout à l'heure en quel sens le souverain doit être considéré comme le propriétaire suprême du sol, comme le maître du pays, quoiqu'il ne puisse avoir aucune propriété privée. De cette qualité dérivent pour lui certains droits. Il a d'abord celui d'exiger des propriétaires privés du sol certaines charges, soit des impôts en argent, des contributions ordinaires ou extraordinaires, soit même le service militaire[2]. Mais Kant reconnaît à ce droit une condition et une limite : le consentement du peuple. Il ne faut pas que le souverain impose arbitrairement le peuple au nom de sa volonté absolue, cela serait contraire aux lois du droit : il faut que ce soit le peuple qui s'impose en quelque sorte lui-même. Or c'est justement ce qui a lieu lorsqu'on lui laisse la faculté de consentir à l'impôt au moyen de ses représentants.

Droit de police.

Du droit de la majesté souveraine dérive aussi, avec celui qui concerne l'économie politique et l'administration des finances, le droit de police, c'est-à-dire le droit d'employer

---

[1] P. 186. — [2] P. 187.

tous les moyens propres à assurer la *sécurité*, la *commodité* et la *décence* publiques, car tel est le but de la police. Et en réprimant tout ce qui peut blesser le sentiment de la décence, en veillant par exemple à ce que les rues ne soient souillées par aucun spectacle sale ou honteux, une bonne police rend déjà plus facile la tâche du gouvernement, qui est de conduire le peuple au moyen des lois.

Droit d'inspection. La conservation de l'État entraîne encore un droit du même genre, celui d'*inspection*, c'est-à-dire qu'aucune association, politique ou religieuse, pouvant avoir quelque influence sur la société, ne doit rester secrète, et que la police a toujours le droit d'exiger la communication de ses statuts. Mais, ne manque pas d'ajouter Kant[1], « l'investigation domiciliaire ne peut avoir lieu qu'en cas de nécessité, et à la condition que la police y soit autorisée par une autorité supérieure en chaque cas particulier. »

Impôt des pauvres. Nous venons de parler d'une manière générale du droit qu'a le souverain de lever des impôts; il y a en particulier une sorte d'impôts qu'il a le droit de frapper, en tant qu'il est chargé des devoirs du peuple : ce sont, par exemple, ceux qui ont pour objet le soulagement des pauvres[1]. Le but de toute association civile des hommes entre eux étant de former une société durable, il est de son devoir d'entretenir ceux de ses membres qui ne peuvent subsister par eux-mêmes; et c'est pourquoi, en vertu de l'institution même de l'État, le gouvernement a le droit de contraindre les riches à fournir les moyens d'entretenir ceux qui n'ont pas même de quoi satisfaire aux besoins les plus nécessaires de la nature. Le soulagement des pauvres n'est pas seulement, dans une société bien organisée, une œuvre de bonne volonté. Il y a même telle espèce de contributions volontaires qui doivent y être proscrites comme immorales et funestes : telles sont, par exemple, les loteries, qui y augmentent plutôt la misère qu'elles ne la soulagent. En tout cas, l'État a ici un droit incontestable sur les citoyens aisés qui sont liés à la chose publique, par cela seul qu'ils sont placés sous sa protection, et

---

[1] P. 188. — [2] P. 188-190.

qui d'ailleurs lui doivent eux-mêmes leur existence, celui d'exiger qu'ils contribuent, pour leur part, à la conservation de leurs concitoyens. Il imposera donc à cet effet la propriété ou le commerce, ou bien il aura soin de tenir en réserve certains fonds consacrés à cet usage. La question est seulement de savoir si l'on doit assister les pauvres au moyen de secours passagers, de telle sorte que chaque génération nourrisse les siens, ou bien au moyen de secours permanents ou d'institutions de charité. Kant se prononce pour la première solution contre la seconde. Celle-ci a, selon lui, l'inconvénient de multiplier le nombre des pauvres en faisant de la pauvreté une profession à l'usage des paresseux, et d'imposer ainsi au peuple une charge injuste; la première est la seule qui soit conforme aux droits de l'État. En tout cas, la mendicité, qui est voisine du vol, doit être interdite; il faut donc faire en sorte que les taxes légales suffisent au soulagement de la misère (1).

Enfants trouvés.

Il y a encore une autre classe d'êtres qu'il est du devoir du peuple de ne point laisser périr : ce sont les enfants qu'exposent leurs mères, quand elles ne les tuent pas, faute de pouvoir les nourrir ou pour cacher leur honte. L'État a donc le droit de veiller à l'accomplissement de ce devoir. Mais par quels moyens atteindre ici le but, sans blesser soit le droit lui-même, soit la morale? C'est une question qu'on n'a pu résoudre encore (2).

---

(1) Kant soulève à ce sujet, dans l'*Appendice* (trad. franç., p. 255), une autre question, celle de savoir si, un établissement de bienfaisance pour les pauvres, les invalides ou les malades, ayant été fondé à titre perpétuel sur des fonds légués à l'État pour cet usage, celui-ci a le droit, dans certains cas, de supprimer cette fondation, ou plutôt d'en modifier les conditions. Si par exemple il était démontré que les pauvres et les malades sont mieux soignés et à meilleur marché au moyen de secours distribués à domicile et proportionnés aux besoins du moment, que dans ces établissements magnifiques qui leur enlèvent une partie de leur liberté et qui sont d'ailleurs si dispendieux, l'État frustrerait-il le peuple en substituant à une fondation de ce genre des secours mieux appropriés à ses besoins? Nullement, selon Kant; si, en agissant ainsi, il s'écartait de la lettre du testament, du moins il n'en violerait pas l'esprit.

(2) Il est certain que le moyen dont Kant parle ici, à savoir un impôt frappé sur les célibataires riches des deux sexes, sous prétexte qu'ils sont en grande partie les auteurs du mal, serait loin d'être juste.

Rapports de l'Église et de l'État.

Une autre question fort délicate et en même temps fort importante est celle des droits de l'État vis-à-vis de l'Église [1]. Il faut bien distinguer l'Église de la religion : celle-ci, en tant que sentiment intérieur, est tout à fait en dehors de l'action de la puissance civile; mais il n'en est pas de même de la première, qui organise le culte extérieur et public, au nom de la suprême et invisible puissance dont ses ministres se déclarent les représentants. Répondant à un véritable besoin du peuple, qui est de rendre publiquement hommage à une puissance invisible et suprême, l'Église a droit à la protection de l'État; mais, d'un autre côté, comme il se peut qu'elle exerce sur les âmes une influence préjudiciable au repos public, l'État à le droit d'intervenir pour écarter ou prévenir un mal d'autant plus dangereux que ceux qui le suscitent prétendent représenter Dieu sur la terre. Est-ce à dire qu'il puisse à son gré imposer à l'Église la constitution et les lois intérieures qui lui semblent avantageuses, ou prescrire au peuple la croyance et les formes religieuses qu'il voudrait lui faire suivre, et lui interdire toute réforme? Cela serait non-seulement au-dessous de la dignité du souverain pouvoir, lequel n'a aucune autorité particulière pour s'immiscer dans les questions religieuses, mais en dehors de son droit, car il porterait ainsi atteinte à la liberté humaine. De quel droit, par exemple, irait-il, en imposant au peuple un dogme immuable, lui défendre à jamais toute réforme religieuse? Ne serait-ce pas décréter pour le peuple ce que le peuple ne pourrait pas décréter pour lui-même? Il ne doit donc point y avoir de religion d'État, et il est souverainement injuste d'exclure les citoyens des services publics et des avantages qui y sont attachés, parce qu'ils professent un culte différent de celui de la cour (2). Mais, si l'État n'a le droit de rien décider en matière religieuse, il a du moins celui de veiller à ce que l'influence ecclésiastique ne puisse compromettre l'ordre public. Ainsi il ne permettra pas que la concorde civile soit mise en péril, soit par des querelles intestines dans le sein d'une Église, soit par la lutte des diffé-

---

[1] P. 190-192. — Cf. *Remarques explicatives*, p. 256-258.

(2) Kant donne pour exemple de cette injustice la conduite de la Grande-Bretagne à l'égard des Irlandais. Voy. *Remarques explicatives*, p. 257.

rentes Églises entre elles; et, en agissant ainsi, il ne fera qu'exercer un droit de police.

Fidèle au principe de liberté religieuse qu'il vient de proclamer (1), tout en maintenant le droit de l'État dans ses

---

(1) Dans le petit écrit *Qu'est-ce que les lumières?* (trad. franç., p. 281-288), que j'ai déjà eu occasion de citer (Voy. plus haut, p. LXXIX), Kant insiste beaucoup sur ce principe de liberté religieuse qu'il proclame ici. Il y établit supérieurement que les matières religieuses sont hors de la compétence du pouvoir civil, et que la seule chose dont il ait à s'occuper, c'est d'assurer à toutes les opinions une égale liberté, à condition, bien entendu, qu'elles ne troubleront point l'ordre civil, au maintien duquel il est chargé de veiller avant tout. Ce pouvoir sort donc de son droit, lorsqu'il prétend enchaîner un peuple à des institutions religieuses, dont il lui interdit la discussion et qu'il lui défend de jamais réformer. Un peuple ne saurait s'enfermer lui-même dans un tel cercle, ne fût-ce que pour une seule génération; car ce serait outrager la nature humaine que de renoncer ainsi à toute lumière et à tout progrès. Comment en effet une société d'hommes peut-elle s'engager à fermer son intelligence à toute idée nouvelle et se condamner à l'immobilité? Veut-elle étendre cette loi aux générations à venir, cette prétention est encore plus impie et plus absurde. De quel droit imposer à la postérité des idées et des formes dont le progrès des temps pourra lui dévoiler les défauts; et comment la postérité se croirait-elle liée par une telle loi? Or ce qu'un peuple ne pourrait pas décréter pour lui-même, un souverain ne peut pas le décréter pour son peuple; on sait que c'est là pour Kant la pierre de touche de toute loi publique, et cette pierre de touche est excellente. Puisqu'il ne peut y avoir de religion d'État, les citoyens ont toujours le droit de discuter et au besoin de réformer leurs institutions religieuses. J'ai déjà parlé de l'éclatant hommage rendu ici par Kant à Frédéric : « Un prince, dit-il, qui ne croit pas indigne de lui de dire qu'il regarde comme un devoir de ne rien prescrire aux hommes dans les choses de religion, mais de leur laisser à cet égard pleine liberté, et qui par conséquent ne repousse pas le noble mot de tolérance, est lui-même éclairé, et mérite d'être loué par le monde et la postérité reconnaissante, comme celui qui le premier, du moins du côté du gouvernement, a affranchi l'espèce humaine de son état de minorité et a laissé chacun libre de se servir de sa propre raison dans tout ce qui est affaire de conscience. » Cette liberté d'examen en matière religieuse que Kant loue Frédéric d'avoir reconnu chez ses sujets, il pense que les ecclésiastiques peuvent l'appliquer aux dogmes mêmes qu'ils sont chargés d'enseigner, sans manquer aux devoirs de leur profession. Il faut ici se rappeler la distinction qu'il établit entre l'usage public et l'usage privé de la raison. « Un ecclésiastique est obligé de suivre, en s'adressant à ses paroissiens ou aux élèves auxquels il enseigne le catéchisme, le symbole de l'Église qu'il sert; car il n'a été nommé qu'à cette condition. Mais, comme savant, il a toute liberté, et c'est même sa vocation, de communiquer au public les pensées qu'un examen sévère et consciencieux lui a suggérées sur les vices de ce symbole, ainsi que ses projets d'amélioration touchant les choses de la religion et de l'Église. Il n'y a rien là d'ailleurs qui puisse

justes limites, Kant ne veut pas que les frais des cultes soient à la charge de l'État, mais à celle des communautés religieuses, c'est-à-dire des portions du peuple qui professent telle ou telle foi (1).

être un fardeau pour sa conscience. Car ce qu'il enseigne en vertu de sa charge, comme fonctionnaire de l'Église, il ne le présente pas comme quelque chose sur quoi il ait la libre faculté de dire ce qui lui paraît bon, mais comme ce qu'il a la mission d'exposer d'après l'ordre et au nom d'autrui. Il dira : Notre Église enseigne ceci ou cela ; voici les preuves dont elle se sert. Il montrera aussi toute l'utilité pratique que ses paroissiens peuvent retirer d'institutions auxquelles il ne souscrirait pas lui-même avec une entière conviction, mais qu'il peut néanmoins s'engager à exposer, parce qu'il n'est pas du tout impossible qu'il y ait là quelque vérité cachée, et que dans tous les cas du moins on n'y trouve rien de contraire à la religion intérieure. Car s'il croyait y trouver quelque chose de pareil, il ne pourrait remplir ses fonctions en conscience ; il devrait les déposer. » Cette dernière restriction suffirait pour justifier Kant, si l'on pouvait être tenté de reprocher à un ami aussi déclaré de la sincérité et de la franchise philosophiques de donner ici aux ecclésiastiques un conseil d'hypocrisie. En réclamant pour ceux-ci la liberté comme pour les autres, et en cherchant à concilier cette liberté avec les devoirs de leur profession, il a raison de dire que « vouloir retenir les tuteurs du peuple dans une éternelle minorité, c'est une absurdité qui tend à éterniser toutes les absurdités. »

(1) A ce sujet encore il soulève, dans ses *Remarques explicatives* (trad. franç., p. 256-258), la question de la légitimité des fondations perpétuelles. Les propriétés territoriales, dont certaines âmes pieuses et croyantes ont autrefois doté l'Église, pour participer par ce moyen aux faveurs célestes qu'elle leur promettait en échange, doivent-elles conserver à jamais le caractère que les donataires leur ont voulu attribuer et que l'État leur a lui-même reconnu dans un autre temps ? L'État, selon Kant, n'est nullement lié par là. Comme ces fondations ont eu pour origine certaines opinions particulières à une époque, elles perdent leur titre dès que le temps a détruit ou modifié ces opinions, et dès lors l'État a le droit de s'en emparer pour son propre usage, à la condition seulement d'indemniser, pour le reste de leur vie, les porteurs du fief désormais aboli. Comme on le voit, Kant prend parti pour ces « incrédules de la République française » (ce sont ses expressions) qui remettaient entre les mains de l'État les propriétés de l'Église. Selon lui, l'Église est soumise, du moins dans l'ordre temporel, à la puissance de l'État, lequel est en effet l'unique puissance temporelle ; car il serait contradictoire d'admettre deux puissances suprêmes placées en face l'une de l'autre, et il n'y a d'ailleurs que le gouvernement civil qui puisse être une puissance temporelle. L'Église ne peut donc posséder des biens en propre qu'avec l'autorisation de l'État, et il a toujours le droit de retirer cette autorisation. Le droit de l'État s'étend même à ces établissements d'instruction qui ont été fondés suivant un certain système ou d'après certaines idées : il peut toujours les approprier aux idées et aux besoins du temps. Il est vrai que, comme les

Nous n'avons pas encore examiné tous les droits du chef de l'État. C'est à lui qu'appartient la distribution des fonctions salariées; mais, s'il a le droit de nommer les fonctionnaires, il n'a pas celui de les destituer selon son bon plaisir, sans qu'ils aient démérité [1]. En effet il ne peut décréter à leur égard ce que le peuple ne décréterait pas lui-même. Or comme, d'une part, la volonté du peuple, qui supporte les frais du traitement des fonctionnaires, est sans doute d'avoir des hommes capables de bien remplir les emplois qui leur sont confiés, et comme, d'autre part, on ne saurait acquérir cette capacité que par un long et difficile apprentissage, et qu'on n'entreprendrait guère un pareil apprentissage si l'on ne se savait à l'abri de toute destitution arbitraire, le peuple ne peut certainement vouloir que la position de ses fonctionnaires dépende du caprice d'un individu. Il faut donc que ceux-ci puissent compter sur un avenir assuré pour le reste de leur vie. L'intérêt du peuple exige aussi que chacun puisse s'élever sans obstacle et par son seul mérite des derniers emplois aux plus hautes fonctions.

Distribution des fonctions salariées. — Inamovibilité des fonctionnaires.

Le chef de l'État a aussi le droit de conférer des dignités, c'est-à-dire certaines distinctions qui élèvent le rang des citoyens, sans entraîner de traitement particulier, et qui établissent entre eux et les autres une hiérarchie de supérieurs à inférieurs, sans toutefois porter atteinte à l'égalité civile. Nul doute qu'il ne puisse légitimement établir des distinctions de ce genre, mais ce droit s'étend-il jusqu'à la création d'un ordre héréditaire tel que celui de la noblesse [2]? Il s'agit ici d'une dignité qui se transmet par droit de naissance à la postérité mâle et par l'intermédiaire de celle-ci aux femmes mêmes qui ne sont pas de noble origine, mais que les femmes ne peuvent commu-

Collation des dignités. — Ce droit ne s'étend pas jusqu'à l'institution d'une noblesse.

---

hommes en général n'agissent pas seulement par pur amour du bien, mais quelque peu aussi par amour de la gloire, le testateur, en donnant à sa fondation le caractère de la perpétuité, a pu vouloir la soustraire à jamais à toute modification conçue par autrui, afin qu'elle restât son œuvre personnelle et rendit son nom immortel; mais cela ne change en rien le droit et le devoir qu'a l'État de modifier toute constitution dans l'intérêt de la conservation du pays et en vue de ses progrès, et par conséquent il n'y a point de fondation qu'on puisse regarder comme établie à perpétuité.

[1] P. 192-193. — [2] P. 193-195.

niquer à des maris qui ne l'ont pas reçue en naissant (1). — Il se peut que l'institution d'un pareil ordre soit conforme aux intérêts du souverain, voire même à ceux du peuple; mais telle n'est pas la question : elle est simplement de savoir s'il est conforme au droit du peuple d'instituer un ordre de personnes qui, toutes sujettes qu'elles sont elles-mêmes, naissent ses supérieurs ou tirent de leur seule origine des priviléges qui les élèvent, dès leur naissance, au-dessus de leurs concitoyens. Or la question ainsi posée se résout aisément. Le peuple ne peut admettre de telles prérogatives qui n'ont aucun fondement réel, puisque le mérite ne se transmet pas, comme les titres, par voie de naissance, et qui ont naturellement pour effet de décourager les hommes capables. L'institution de la noblesse est donc nécessairement contraire à sa légitime volonté, et par conséquent elle est une violation de son droit. Mais une autre question se présente : si cette anomalie s'est glissée dans la constitution de l'État dès les premiers temps, comme il est arrivé à l'époque de la féodalité ou la société était presque entièrement organisée en vue de la guerre, l'État peut-il la corriger en réformant sa constitution? Kant n'hésite

---

(1) On avait objecté (Voy. les lettres de Kant à M. Friedrich Nicolaï, dont j'ai donné la traduction à la fin de ce volume, 1re lettre, p. 381-385) qu'il n'était pas juste de prétendre que le peuple ne pouvait consentir à une telle institution : il peut fort bien arriver, disait-on, qu'il prenne le parti contraire et que cela tourne à son avantage. Pour rendre cette idée palpable, un critique (Moser) avait imaginé une histoire où il montrait un peuple excluant six fois du pouvoir les fils de ses vice-rois et s'en trouvant fort mal, puis les choisissant dans les six cas suivants et s'en trouvant beaucoup mieux. Kant répond en replaçant la question dans les termes où l'avait déjà posée la *Doctrine du droit* : il ne s'agit pas de savoir ce que le peuple fera dans telle ou telle circonstance, mais ce qu'il doit faire; et, quand on demande ce qu'il doit faire, il n'est pas question de ce qui lui peut être plus ou moins avantageux, mais de ce qu'exigent les principes du droit. Cette considération est la seule qui puisse fournir une règle fixe; l'autre est toujours incertaine. Il se peut en effet que, dans certains cas, des fonctionnaires héréditaires fassent mieux que d'autres les affaires du peuple, et qu'il se trompe à ses dépens dans le choix de ses magistrats; mais le contraire aussi peut avoir lieu, et il est facile de montrer ici le revers de la médaille. Aussi au tableau complaisant tracé par Moser, Kant oppose-t-il une sorte de parodie qui tourne son système en ridicule. Malheureusement toute cette partie de sa lettre manque de développement et de clarté; du moins, pour la bien comprendre, faudrait-il avoir sous les yeux le récit de Moser.

pas à lui reconnaître ce droit, mais il veut qu'en pareil cas on laisse les distinctions de rang s'éteindre insensiblement (1), jusqu'à ce que s'effacent entièrement, en fait comme dans l'opinion publique, les vieilles distinctions de souverain, de noblesse et de peuple, pour faire place à la seule qui soit naturelle, à celle de peuple et de souverain.

Si une société bien organisée ne comporte point de nobles, elle ne souffre pas non plus d'esclaves; car chacun y doit avoir la dignité de citoyen, à moins qu'il ne l'ait perdu par sa propre faute[2]. Dans ce cas, il est vrai, il peut tomber du rang d'homme libre à celui d'esclave (3), mais cette déchéance ne peut avoir lieu qu'en vertu d'un jugement juridique, et elle ne saurait être

---

(1) Dans cette partie de ses *Remarques explicatives*, à laquelle nous avons déjà plusieurs fois renvoyé, et où il discute la question de la légitimité des fondations perpétuelles, Kant résout la question d'une façon plus radicale : l'État, déclare-t-il ici (p. 258-259), peut très-bien dépouiller les nobles de leurs titres et de leur rang, sans qu'ils soient fondés à se dire frustrés de ce qui leur appartient légitimement par droit de naissance. En effet, comme ce rang et ces titres n'existent que par la constitution civile (on ne peut les concevoir dans l'état de nature) et que le peuple a toujours le droit de réformer sa constitution, par exemple de passer de l'état aristocratique à l'état républicain, en les supprimant, il ne dépouille personne de ce qui lui appartient véritablement, mais il retourne au principe du droit universel des hommes, dont ils étaient une dérogation. — A cette question s'en rattache une autre encore, celle de la perpétuité des majorats. Ces sortes de fondations ont beau se donner pour perpétuelles, comme si le droit d'héritage était définitivement attaché au sol, non-seulement il est toujours permis de les abolir avec l'assentiment de tous les agnats, et l'on ne peut pas dire que ce soit là une violation de la volonté de ceux qui les ont instituées, mais en outre l'État a le devoir de ne plus tolérer davantage, quand il s'est une fois éteint, un pareil système fédératif, qui ferait de certains de ses sujets des espèces de vice-rois, semblables aux satrapes de l'Orient.

[2] P. 195-196.

(3) Qu'entend ici Kant par esclave? Veut-il parler des condamnés que l'État détient comme ses prisonniers et qu'il soumet à ce qu'on appelle les travaux forcés? Appliquée à cette classe d'hommes, sa pensée serait juste, quoique l'expression fût impropre, mais il semble l'étendre aussi à ceux qui deviendraient, par suite de certains crimes, la propriété de maîtres qui pourraient les employer à leur gré, pourvu que ce ne fût pas pour des fins honteuses, et les échanger comme des choses. Or cette sorte de sujétion personnelle ne peut trouver place dans une société telle que Kant la conçoit, et elle est contraire à tous les principes de ce philosophe. Il est étonnant qu'il l'ait comprise dans ses cadres, au lieu de la condamner absolument.

héréditaire, car il n'est pas juste que les enfants portent la peine des fautes de leurs parents (1). En dehors de ce cas, la société n'admet que des hommes libres. Il n'y a point de contrat, valable en droit, par lequel on puisse s'engager à une sujétion telle qu'on cesse d'être une personne, car on ne saurait faire de contrat qu'à titre de personne. Il semble à la vérité qu'un homme puisse s'engager envers un autre à des services de nature permise, mais dont la quantité reste indéterminée, et devenir ainsi comme un instrument entre les mains d'autrui. Il n'en est rien pourtant : le domestique n'est pas tellement à la discrétion de son maître que celui-ci ait le droit de disposer de lui et d'épuiser ses forces, si bon lui semble. Il conserve en effet sa personnalité : ce n'est ni un esclave dont le maître puisse épuiser les forces jusqu'à ce que la mort ou le désespoir s'ensuive, comme il arrive aux nègres dans une partie de l'Amérique, ni un serf qui, attaché à la glèbe, serait tombé au rang des choses. Le domestique, comme l'ouvrier à la journée, ne peut donc s'engager en réalité que pour des services dont la nature n'est pas seulement déterminée, mais aussi la quantité. Tout autre contrat serait contraire au droit.

Droit pénal.— Fondement de ce droit.

Reste à examiner un dernier droit, inhérent à la puissance souveraine[2], celui de punir les citoyens qui se sont rendus coupables de quelque crime privé ou public (3). Kant reconnaît que l'idée d'une justice pénale est nécessairement impli-

---

(1) Kant ajoute que « l'enfant d'un esclave ne peut être retenu en esclavage pour les frais d'éducation qu'il a coûtés, parce que l'éducation est un devoir naturel et absolu des parents, et que, dans le cas où ceux-ci sont esclaves, elle devient le devoir des maîtres, qui, en prenant possession des esclaves, se sont aussi chargés de leurs devoirs. » Ce que dit notre philosophe des maîtres et des esclaves, qu'on l'applique à l'État dans ses rapports avec les enfants des prisonniers, et l'on proclamera une importante vérité.

[2] P. 197-207. — Cf. *Remarques explicatives*, *Addition destinée à éclaircir les concepts du droit pénal*, p. 247-249.

(3) Kant appelle crimes publics, par opposition aux crimes privés, ceux qui ne s'attaquent pas seulement à une personne particulière, mais qui mettent en péril la chose publique elle-même, et cette distinction est juste. Il range avec raison parmi les crimes publics la fabrication de la fausse monnaie et la contrefaçon des sceaux de l'État; mais, ce qui est beaucoup moins juste, il y rattache aussi le vol et la rapine, par opposition à l'abus de confiance et à la fraude, qu'il appelle des crimes privés.

quée dans celle de toute constitution civile (1); mais il ne veut pas que l'on considère la peine comme un simple moyen d'arriver à un bien, soit au profit du criminel lui-même, soit au profit de la société civile. Cela serait contraire à la dignité de l'homme, qu'il faut toujours respecter, même dans le criminel. On ne doit lui appliquer la peine que parce qu'il s'est rendu coupable. Du moins « faut-il d'abord, ajoute Kant [2], le trouver digne de punition, avant de songer à tirer en outre de cette punition quelque utilité pour lui-même ou pour ses concitoyens. » Le principe fondamental de la pénalité, c'est la justice; malheur à celui qui voudrait y substituer les tortueux calculs de l'intérêt, et qui proclamerait cette maxime pharisienne : Mieux vaut la mort d'un homme que la ruine de tout un peuple! « Car, dit fort bien notre philosophe, quand la justice disparaît, il n'y a plus rien qui puisse donner une valeur à la vie des hommes sur la terre. » Il ne faut pas oublier non plus que la justice cesse de mériter ce nom, dès qu'elle se donne pour un prix. Ainsi, pour fournir aux médecins l'occasion d'acquérir de nouvelles connaissances précieuses à l'humanité, on n'ira point offrir la vie à un criminel condamné à mort, à la condition qu'il consente à laisser pratiquer sur lui des opérations dangereuses, mais dont il courrait la chance de sortir heureusement.

Le principe fondamental de la pénalité une fois fixé, il importe de rechercher quelle règle ou quelle mesure il faut suivre pour arriver à déterminer équitablement l'espèce et le degré de châtiment qui conviennent aux coupables. Il n'y a pas d'autre règle, selon Kant, que la loi du talion, bien comprise, c'est-à-dire la loi d'une juste égalité entre le crime et le châtiment. Toutes les autres sont incertaines : mêlées de considérations étrangères, elles ne sont pas toujours d'accord avec la pure et stricte justice. D'après cette loi, les différents crimes, l'outrage, le vol, le meurtre, etc., sont punis de telle sorte qu'il est vrai de dire : Si tu outrages quelqu'un, tu t'outrages toi-même; si tu voles, tu te voles aussi; si tu donnes la mort

Loi du talion.

(1) *Remarques explicatives, loc. cit.* Il ne fait ici d'ailleurs qu'indiquer, sans l'expliquer, le rapport de ces deux idées.

[2] P. 198.

à un autre, tu te la donnes du même coup; en un mot le mal immérité que tu fais à autrui, tu te le fais à toi-même. Ainsi elle veut que l'offense soit punie, non par une amende, qui n'aurait point de rapport avec l'injure et qui ne serait point d'ailleurs une véritable peine pour un homme riche, mais par une humiliation infligée à l'orgueil de l'offenseur. Qu'il soit contraint à faire publiquement amende honorable, par exemple à baiser la main de l'offensé, quelle que soit la différence de leurs rangs; ou bien qu'outre la réparation d'honneur on le condamne à une détention qui n'affecte pas seulement son bien-être, mais sa vanité : cette humiliation pourra être considérée comme l'équivalent et la compensation de l'offense dont il s'est rendu coupable. Quant au vol, on en trouvera le châtiment, exigé par cette loi, dans la privation de la liberté et dans cette sorte d'esclavage, soit à perpétuité, soit à temps, où le coupable, ne s'appartenant plus, ne peut plus jouir du fruit de son travail, mais est contraint d'employer ses forces au service et au profit de l'État. La même loi exige que le meurtre (1) soit puni par le meurtre : il n'y a pas ici de commutation de peine qui puisse satisfaire la justice. En effet une vie, si pénible qu'elle soit, est toujours incomparablement préférable à la mort, et par conséquent celui qui a donné la mort à autrui ne peut être puni, selon la loi du talion, que par la perte de sa propre vie, puisque autrement le châtiment serait toujours au-dessous du crime. Seulement, ajoute Kant, il faut dépouiller la peine de mort de tout ce qui pourrait révolter l'humanité dans le spectacle de la douleur du patient. Sauf cette réserve, le principe qui réclame le sang du meurtrier en expiation du sang par lui versé est, selon lui, une loi si absolue pour toute société que celle-là même qui viendrait à se dissoudre du consentement de tous ses membres serait encore tenue de mettre à mort, avant

(1) Kant (dans ses *Remarques explicatives, loc. cit.*) poursuit même cette loi dans son application à des cas tels que le viol, la pédérastie, la bestialité. Elle ne laisse pas, en effet, selon lui, de s'y appliquer; seulement il en faut ici consulter plutôt l'esprit que la lettre. Or la peine qu'elle réclame, suivant la maxime : *per quod quis peccat, per idem punitur et idem*, est, pour les deux premiers crimes, la castration, et pour le dernier, l'expulsion à perpétuité de la société humaine, dont le coupable s'est rendu indigne.

de se séparer, le dernier meurtrier, de peur que le sang versé ne retombât sur tous ceux qui n'auraient pas réclamé cette punition et qui se seraient ainsi rendus coupables d'une flagrante violation de la justice. Il est donc nécessaire que tous ceux qui ont commis un meurtre, ou qui l'ont ordonné, ou qui y ont coopéré, soient punis de mort : ainsi le veut la justice, car la mort est ici le seul châtiment qui soit proportionné au crime. Les coupables eux-mêmes sont forcés d'en convenir : on n'a jamais entendu dire qu'un meurtrier condamné à mort se soit plaint que la peine fût trop forte et par conséquent injuste; on rirait au nez de celui qui tiendrait un pareil langage.

[Réfutation de l'opinion de] Beccaria sur la peine de mort.

C'est donc par un faux sentiment d'humanité que Beccaria s'est fait l'adversaire de la peine de mort[1]. Selon ce publiciste, cette peine est injuste, car elle n'a pu être comprise dans le contrat originaire, puisque, personne ne pouvant disposer de sa vie, nul n'a pu consentir à la perdre dans le cas où il aurait lui-même tué quelqu'un. Personne, répond notre philosophe, n'est puni pour avoir voulu la punition, mais pour avoir voulu une action punissable; car il est impossible de vouloir être puni. Dire : je consens à être puni si je tue quelqu'un, ne signifie rien autre chose sinon : je me soumets, avec tous mes concitoyens, aux lois publiques, qui sont nécessairement aussi des lois pénales, c'est-à-dire qui, en défendant certaines choses, déterminent les peines réservées à ceux qui s'en rendent coupables. Or c'est la raison qui me fait ainsi parler; je ne fais par là que traduire son jugement, et non une résolution de ma volonté, comme si je promettais de consentir à me laisser mettre à mort. Le contrat social ne contient donc pas du tout la promesse de se laisser punir et de disposer ainsi de soi-même, et l'erreur de Beccaria vient de ce qu'il prend pour une résolution de la volonté, qui devrait promettre son consentement à l'exécution de la peine, un jugement de la raison, qui déclare qu'elle doit avoir lieu. Il y a ici deux choses qu'il faut bien distinguer : si nous acceptons une peine contre laquelle se révolte notre nature sensible, c'est la raison qui nous y contraint, c'est-à-dire c'est en

[1] P. 203-204.

nous une tout autre nature que celle qui est capable de crime et passible de punition. En tant que je m'applique cette peine à moi-même ou que je reconnais la nécessité de me l'appliquer, je ne suis pas le même être qui répugne à la subir et la repousse autant qu'il est en lui. Voilà ce que Beccaria n'a point vu.

Attentats contre la sûreté de l'État.

Ce n'est pas seulement, selon Kant, le meurtre qu'il faut punir de mort, pour obéir à la loi du talion, mais il y a aussi certains crimes publics que la mort seule peut racheter : tels sont les attentats contre la sûreté de l'État. Dans ce cas même, la peine de mort a l'avantage de punir tous les coupables d'une manière proportionnelle à leur moralité, et l'égalité qu'implique la loi du talion entre le crime et le châtiment y est particulièrement sensible. En effet, dans une conspiration (Kant prend son exemple dans les révoltes de l'Écosse en faveur de la maison des Stuarts), tous ne sont pas poussés par les mêmes mobiles : tandis que les uns n'agissent que dans leur intérêt personnel, les autres croient obéir à leur conscience ; les seconds sont assurément beaucoup moins punissables que les premiers. Or, pour ceux qui ont quelque sentiment d'honneur, mieux vaut mourir que vivre dans l'opprobre, tandis que pour les âmes entièrement dégradées la mort est le pire des châtiments. En leur infligeant également aux uns et aux autres la peine de mort, on les punit donc suivant leur valeur et leurs sentiments divers, ceux-ci plus, et ceux-là moins, comme le veut la justice. Seulement, si le nombre des coupables était tellement considérable qu'on eût à craindre ou de dépeupler l'Etat en les mettant à mort, ou au moins d'émousser la sensibilité du peuple par le spectacle d'un immense carnage, il pourrait alors être bon de substituer à la peine de mort une peine qui épargnât au moins la vie des coupables, par exemple celle de la déportation. Mais cela même ne peut être réglé par une loi publique ; ce ne peut être que l'objet d'un décret du souverain, dont le droit de grâce ne saurait s'exercer que dans les cas particuliers.

Faut-il punir de mort le duel et l'infanticide?

En général, selon Kant, la mort seule peut justement punir l'homicide. Il reconnaît cependant deux espèces de meurtre, qui, tout dignes de mort qu'il les déclare, laissent douteuse pour lui la question de savoir si la législation a le droit de leur

appliquer cette peine [1] : ce sont le meurtre d'un enfant illégitime que sa mère livre à la mort pour se soustraire au déshonneur, et celui d'un militaire que son compagnon d'armes tue dans un duel où son honneur est engagé. Ces deux crimes ont également pour mobile un sentiment très-bon dans son principe, quoiqu'il ait ici de très-fâcheuses conséquences, le sentiment de l'honneur ; et c'est pourquoi Kant les place ici sur la même ligne et les soumet à la même question. Or, en les punissant au même titre que des assassinats vulgaires, la loi ne paraît-elle pas déclarer vaine une idée qui n'est pourtant pas une illusion ; car cette idée est la principale sauvegarde de la femme, et ce que l'on appelle l'honneur militaire, dont le mépris de la mort est la première condition, est la vertu essentielle du soldat ? D'ailleurs, comme elle ne peut faire qu'une femme devenue mère en dehors du mariage ne soit déshonorée aux yeux de la société, et comme elle ne peut davantage effacer la tache d'infamie qu'imprime le soupçon de lâcheté au front d'un militaire qui ne se bat pas pour obtenir raison d'une injure, a-t-elle bien le droit de punir de mort des actes déterminés par la force d'une opinion qu'elle n'est pas capable de changer ? Aussi bien, l'enfant né en dehors du mariage n'est-il pas par là même hors la loi, puisque la loi c'est le mariage, et par conséquent a-t-il bien droit à la protection de la loi ? Ne s'est-il pas glissé en quelque sorte dans la république comme une marchandise prohibée, de telle sorte que l'État ne connaît pas son existence et n'a point à s'occuper de sa mort ? Et quant à l'homicide commis dans le duel, le militaire ne se voit-il pas contraint par l'opinion de ses compagnons d'armes à se faire justice à lui-même lorsqu'il a reçu un affront ; en agissant autrement ne se déshonorerait-il pas à leurs yeux ? S'il tue l'offenseur, n'est-ce pas dans un combat engagé publiquement du consentement des deux parties, et où il expose sa vie à l'égal de son adversaire ? Dès lors peut-on assimiler ce meurtre à un lâche assassinat, et le punir de la même manière ? Mais d'un autre côté, que devient le principe qui veut que tout meurtre illégitime soit puni de mort ? Si l'on peut craindre une excessive et dan-

---

[1] P. 205-207.

gereuse sévérité en l'appliquant aux cas dont il s'agit ici, n'a-t-on point à craindre un excès d'indulgence en ne l'y appliquant pas? Selon Kant, le principe subsiste toujours; seulement, tant que la législation ne sera point parvenue à modifier une opinion qu'elle-même d'ailleurs a contribué à faire naître par ses imperfections et ses vices, elle fera bien d'en suspendre l'application.

Droit de grâce.

A côté du droit de punir, notre philosophe n'oublie pas de mentionner le droit de grâce [1]. Mais ce droit de faire grâce aux coupables, soit en adoucissant leur peine, soit en la remettant tout à fait, ne s'applique pas, selon lui, à toute espèce de crimes. Le souverain ne peut l'exercer à l'égard des crimes commis par ses sujets les uns envers les autres, car en faisant grâce à celui-ci, il commettrait une injustice envers celui-là; il ne peut en faire usage que dans les cas où c'est à lui-même que le crime s'est adressé, c'est-à-dire dans les cas de lèse-majesté. Encore faut-il que l'impunité du coupable ne soit pas un péril pour la sûreté publique. C'est pourquoi si, de tous les droits du souverain, le droit de grâce est celui qui donne le plus d'éclat à sa grandeur, c'en est aussi le plus délicat.

Droit d'émigration.

Considérant ensuite les rapports des citoyens avec la patrie (2), Kant n'hésite pas à leur attribuer le droit d'émigrer, « car, dit-il, l'État ne peut les retenir comme sa propriété; » mais il ne veut pas qu'on accorde aux émigrants l'autorisation de vendre le sol qu'ils possédaient sur la terre natale, pour en emporter l'argent avec eux.

Droit d'asile.

Si le souverain n'a pas le droit de s'opposer à l'émigration des citoyens, en revanche il a celui d'accueillir favorablement les étrangers qui viennent chercher un asile et tenter un établissement dans le pays dont il est le maître; seulement il ne faut pas que la propriété privée des habitants puisse en souffrir.

Droit de déportation.

D'un autre côté il a le droit de *déporter*, dans une province d'un pays étranger, relevant de son empire, ceux de ses sujets

---

[1] P. 207.

(2) *Des rapports juridiques des citoyens avec la patrie et l'étranger*, p. 208.

dont les crimes rendent dangereux pour l'État tout commerce entre eux et leurs concitoyens, ou simplement de les *exiler*, c'est-à-dire de les contraindre à quitter leur pays et à aller vivre à l'étranger.

Distinction et comparaison des diverses formes de gouvernement.

On se rappelle ce que Kant a dit plus haut des trois pouvoirs qui constituent essentiellement l'État : il les a déduits *à priori* de l'idée même que la raison nous donne de l'État et de la souveraineté qui représente le peuple entier. Mais, pour que cette souveraineté soit autre chose qu'un être de raison, il faut qu'elle se réalise dans une ou plusieurs personnes qui la possèdent effectivement. Or cette réalisation de la puissance suprême peut avoir lieu de trois manières différentes, qui constituent les trois principales formes de gouvernement que l'on peut distinguer : ou bien un *seul* dans l'État commande à tous : c'est le gouvernement *autocratique* ; ou bien quelques-uns, égaux entre eux, commandent ensemble à tous les autres : c'est le gouvernement *aristocratique* ; ou bien enfin tous ensemble commandent à chacun et par conséquent se commandent à eux-mêmes : c'est le gouvernement *démocratique*[1]. De ces trois formes de gouvernement la plus simple est l'autocratique, puisqu'elle ne contient qu'un rapport : celui d'un seul à tous les autres. Il faut bien distinguer d'ailleurs du gouvernement autocratique, où un seul homme est le maître absolu de tous les autres, où il possède seul la toute-puissance, *législative*, *exécutive* et *judiciaire*, le gouvernement monarchique, où cette puissance n'est pas tout entière entre les mains du roi (2). Si la forme autocratique est la plus simple, la forme démocratique est la plus compliquée, puisqu'elle suppose l'accord de la volonté de tous. Mais de ce que celle-ci est la plus compliquée et celle-là la plus simple, s'ensuit-il que celle-ci soit la pire et celle-là la meilleure? Sans doute, si l'on ne considère que l'administration des affaires, la pre-

---

[1] P. 210.

(2) Kant déclare, du reste, qu'il ne veut pas entrer dans l'examen de ce que l'on appelle les gouvernements mixtes, pas plus que dans celui des altérations que peuvent subir, entre les mains de certains hommes puissants, les formes de gouvernement qu'il vient de distinguer, comme l'oligarchie et l'ochlocratie.

mière peut avoir la supériorité, et il est en général d'une bonne politique de simplifier autant que possible le mécanisme du gouvernement; mais, si l'on envisage la question au point de vue du droit lui-même, que penser d'un système où tous sont passifs et où il n'y a plus de citoyens, mais seulement des sujets? Dira-t-on qu'il n'y a pas de gouvernement plus propre à rendre le peuple heureux lorsque le monarque est bon? C'est supposer justement ce qui est en question, c'est ne rien dire du tout (1)?

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la valeur relative et absolue de ces diverses formes de gouvernement, toute constitution en vigueur doit être respectée. Kant ne veut même pas qu'on en scrute les origines[2] : car, s'il s'agit d'une pure spéculation, cette recherche est inutile, puisqu'il est impossible de remonter au point de départ de la société civile; et, si l'on a en vue le renversement de la constitution établie, elle est criminelle, puisque l'insurrection est un crime. On sait qu'il la condamne absolument : c'est, selon lui, le bouleversement de tous les rapports de juridiction civile, par conséquent la ruine de tout droit, et au lieu d'un changement dans la constitution politique, la dissolution de cette constitution même; au lieu d'une simple métamorphose, une palingénésie. Est-ce à dire que toute constitution établie doive être tenue pour immuable? Loin de là, il doit être permis au souverain d'y introduire les réformes que réclament les vrais intérêts du peuple qu'il gouverne. Seulement ce droit ne peut aller jusqu'à faire passer arbitrairement l'État de l'une de ses trois formes possibles à l'une des deux autres, par exemple jusqu'à substituer de son propre chef à l'aristocratie l'autocratie ou même la démocratie. Sauf cette restriction, c'est non-seulement le droit, mais le devoir de celui qui a la puissance en main de modifier la constitution établie de manière à la mettre toujours mieux en harmonie, au moins dans ses effets, avec la seule constitution qui soit juste en soi, c'est-à-dire celle d'une pure république. Et qu'est ce que la république suivant notre philo-

---

(1) On trouvera dans l'*Essai sur la paix perpétuelle*, qui est antérieur d'un an ou deux à la *Doctrine du droit*, le développement des idées qui sont ici indiquées.

[2] P. 211.

sophe? « Toute vraie république, dit-il (1), n'est et ne peut être qu'un *système représentatif* du peuple, institué pour protéger ses droits en son nom, c'est-à-dire au nom de tous les citoyens réunis et au moyen de ses délégués. » Tel est l'idéal de gouvernement que la raison propose à toute société humaine; on doit travailler à s'en rapprocher toujours davantage. Toutes les formes de gouvernement ne sont que la lettre de la législation originaire que la raison nous fait concevoir comme la vraie règle de l'état civil; il faut qu'elles s'appliquent aussi à en reproduire l'esprit, qui veut que la loi seule soit souveraine et ne dépende d'aucune personne particulière. Là est le dernier but de tout droit public; c'est là que doivent tendre tous les États.

Kant va plus loin. Il pense qu'il y a des cas où la république devient de droit le gouvernement d'une nation. Lorsque le peuple est invité par le monarque à se réunir dans ses comices pour nommer une assemblée chargée de délibérer sur les affaires de l'État, il rentre ainsi en possession de sa souveraineté. En effet, le peuple réuni ne représente pas seulement le souverain, il est lui-même le souverain; et par conséquent, s'il lui convient de se constituer en république, il en est parfaitement le maître. Comment lui, qui est la source de tout pouvoir, serait-il obligé de remettre les rênes du gouvernement entre les mains d'un monarque dont le pouvoir lui est retourné? Dira-t-on qu'en convoquant une assemblée nationale, le monarque n'a pas entendu lui conférer le souverain pouvoir, mais seulement l'administration de certaines affaires de l'État? Il ne saurait y avoir de convention de ce genre, expresse ou tacite; un contrat qui obligerait le peuple à restituer le pouvoir en possession duquel il serait une fois rentré, serait nul et non venu, puisqu'il est lui-même la source de tout pouvoir (2).

---

(1) P. 214. — On verra dans l'*Essai sur la paix perpétuelle*, que j'analyserai tout à l'heure, comment il avait été déja conduit à proposer cette idée de la république pour modèle et pour but aux nations.

(2) En vertu de ces principes, Kant regarde comme une faute de la part de Louis XVI d'avoir convoqué les états généraux : « Ce fut, dit-il (p. 114), une grande faute de jugement de la part d'un puissant souverain de notre temps, d'avoir, pour se tirer de l'embarras où le mettaient les dettes publiques, remis au peuple le soin de prendre sur lui et de partager ce fardeau, suivant son bon vouloir; car le peuple reçut ainsi natu-

Droit des gens.

Nous n'avons encore examiné qu'une section du droit public : celle qui est relative aux relations des hommes, en tant qu'ils constituent un seul peuple et qu'à ce titre ils forment comme une même famille. Mais le cercle des relations qu'embrasse le droit public est plus vaste : il comprend aussi celles des divers États ou des divers peuples entre eux. De là donc une seconde section du droit public, que l'on désigne sous le nom *de droit des gens*, et sur laquelle nous devons aussi nous arrêter[1].

Lorsque l'on envisage les divers peuples dans leurs rapports réciproques, on voit que l'état où ils sont naturellement les uns à l'égard des autres n'est nullement juridique. Ils sont entre eux comme étaient les individus qui composent chacun d'eux, avant d'être parvenus à constituer un État, ou comme sont encore aujourd'hui les sauvages, qui vivent en deliors de toute loi. Or cet état de nature est aussi un état de guerre ; ce qui ne veut pas dire qu'on s'y fasse toujours réellement la guerre, mais que, comme c'est la force et non le droit qui décide de tout, il faut toujours y être sous les armes. Un tel état est en soi souverainement inique ; car, quand même les plus puissants n'abuseraient pas de leur force pour opprimer les plus faibles, il dépendrait toujours du droit de la force et non de la force du droit. C'est donc le devoir des peuples de travailler à sortir de cet état de nature et de guerre dans leurs relations internationales, comme ils en sont déjà sortis dans leurs relations particulières, et pour cela il est nécessaire qu'ils forment entre eux une alliance par laquelle ils s'engagent, non pas à s'immiscer dans les discordes intestines les uns des autres, mais à terminer leurs différends par des moyens pacifiques et à se protéger mutuellement contre les attaques extérieures. Cette alliance serait une sorte de contrat social qui lierait les divers peuples entre eux, comme la constitution ci-

---

rellement le pouvoir législatif, non-seulement pour lever des impôts sur les sujets, mais aussi pour surveiller le gouvernement, c'est-à-dire pour empêcher que celui-ci, par ses prodigalités ou pour les besoins de la guerre, ne fît de nouvelles dettes, et par conséquent le souverain pouvoir du monarque disparut tout à fait (ne fut pas seulement suspendu) et passa au peuple, à la volonté législative duquel le mien et le tien furent soumis dans tous les sujets. »

[1] Trad. franç., p. 216-229.

vile lie les divers individus dans un même peuple, avec cette différence seulement que, n'étant qu'une simple confédération, elle ne supposerait pas un souverain pouvoir, et que, étant toujours révocable, elle aurait besoin d'être renouvelée de temps à autre (1).

Droit de guerre.

Tel est le but que doivent poursuivre les divers peuples et vers lequel ils doivent tourner la guerre même, quand ils sont forcés d'y recourir. La guerre reste en effet dans le droit des peuples, tant qu'ils vivent à l'état de nature; comme ils ne peuvent alors se faire rendre justice légalement, elle est le seul moyen qui leur est laissé de défendre leurs droits menacées ou lésés. Elle est donc légitime, au moins dans certains cas. Nous les déterminerons tout à l'heure avec plus de précision, mais il faut d'abord répondre à une question qui se présente ici naturellement : celle de savoir sur quoi l'État fonde son droit de se servir de ses sujets pour faire la guerre à d'autres États, et non-seulement d'employer à cet usage, mais de mettre ainsi en péril leurs biens et leurs personnes.

Voici peut être comment raisonnent les monarques, au moins intérieurement. Les habitants d'un pays doivent au souverain les moyens qui leur permettent d'exister et leur existence même, puisque, sans le concours de l'État et du souverain, qui a fait le peuple ce qu'il est, qui le soutient en quelque sorte et assure sa prospérité, ils ne pourraient vivre ou peut-être même ne seraient pas venus au monde; il est donc juste que le souverain dispose d'eux comme d'une chose qui est en grande partie son œuvre, et ainsi il a le droit de les conduire à la guerre comme à une chasse ou à une partie de plaisir. Mais ceux qui font ce beau raisonnement oublient une petite chose : c'est que les hommes ne peuvent être assimilés à des animaux, qu'il n'est jamais permis de les traiter

(1) Ce que Kant demande ici n'est donc pas une union dans le genre de celle des États-Unis d'Amérique, mais un simple congrès, comme, par exemple, à certains égards (c'est l'exemple même cité plus loin par Kant, p. 226), « l'assemblée des états généraux qui eut lieu à la Haye dans la première moitié du XVIIIe siècle, et où les ministres de la plupart des cours de l'Europe et même des plus petites républiques portèrent leurs plaintes sur les hostilités commises par les uns contre les autres, et firent ainsi de toute l'Europe comme un seul État fédéré, qu'ils prirent pour arbitre de leurs différends politiques. »

comme de purs instruments, et que par conséquent on ne doit pas regarder les sujets d'un État comme la propriété du souverain, mais comme des citoyens et à ce titre comme ayant droit de suffrage. Le droit de conduire le peuple à la guerre suppose donc son libre consentement. C'est pourquoi la première chose à faire, non-seulement au sujet de la guerre en général, mais de chaque déclaration de guerre en particulier, est de le consulter et de l'appeler à voter, au moins par le moyen de ses représentants ; car c'est seulement à cette condition que l'État peut exiger de lui un aussi périlleux service. Quand elle est remplie, le peuple qui combat est sans doute passif, en ce sens qu'il laisse disposer de lui-même et de sa vie; mais il est actif aussi, en ce sens qu'il a donné son suffrage et exercé ainsi sa souveraineté.

Droit avant la guerre.

Voyons maintenant quels sont les cas qui peuvent rendre légitime une déclaration de guerre. Outre l'attaque réelle qui trop évidemment donne à celui qui en est l'objet le droit de la repousser, la menace de la guerre, se manifestant dans les préparatifs extraordinaires d'une puissance rivale, donne à celle qui se voit ainsi menacée le droit de prévenir l'agression et de prendre elle-même les devants. Le simple accroissement d'une puissance qui se rend par là redoutable à toutes les autres peut même être regardé comme une juste cause de guerre : il y a là en effet comme une menace incessamment suspendue sur leurs têtes; et, dans l'état de nature où elles sont encore, elles ont parfaitement le droit d'attaquer la puissance qui les menace elles-mêmes. « C'est là-dessus, dit Kant [1], que se fonde le droit d'équilibre entre tous les États qui peuvent avoir quelque action les uns sur les autres. » Quant à l'attaque réelle, qui donne le droit de faire la guerre, on y peut rattacher même la vengeance qu'un peuple tirerait d'un autre pour une offense qu'il en aurait reçue, ou les représailles dont il userait envers lui, sans avoir cherché d'abord à en obtenir réparation par des moyens pacifiques. Ces représailles, toutes méritées qu'elles seraient, équivaudraient à une attaque faite sans déclaration préalable, et par conséquent elles remettraient en quelque sorte dans son droit le peuple

---

[1] P. 221.

qui aurait eu les premiers torts; elles lui donneraient du moins celui de repousser la force par la force, puisqu'on ne lui aurait pas laissé d'autre accommodement possible. Il y a en effet quelque droit en matière de guerre : c'est une règle générale que toute guerre, quelque juste qu'elle soit d'ailleurs, doit être précédée d'une déclaration et d'une acceptation expresses. Il faut qu'il soit bien entendu et constaté que les deux parties renoncent à tout autre moyen de terminer leurs différends et qu'elles consentent également à les vider par les armes.

Droit dans la guerre.

Voilà pour ce que Kant appelle le droit *avant la guerre*. S'il y a des droits à observer avant de commencer la guerre, il n'y en pas moins *dans la guerre* même, quoiqu'il semble que cet état de choses ne comporte aucune espèce de lois, *inter arma silent leges*. Il y a d'abord cette loi que nous avons déjà indiquée et qui résume en quelque sorte toutes les autres : c'est que, tout en faisant la guerre, il faut se proposer pour but la substitution d'un état juridique à l'état de nature dans les relations internationales, et faire de la guerre même un moyen d'arriver à ce but, surtout ne rien faire qui le rende impossible. Ainsi l'on doit s'interdire l'usage de ces expédients qui, en détruisant toute confiance en ceux qui ne rougiraient pas de les employer, rendraient désormais impossible l'établissement d'une paix durable : tels sont l'espionnage, l'assassinat, l'empoisonnement, même les embuscades et les fausses nouvelles. Tous les moyens de défense et d'attaque sont permis en temps de guerre, hormis ceux-là, qui rendraient indignes d'être comptés parmi les citoyens ceux qui se chargeraient de les mettre en œuvre et indignes de figurer au rang des nations celles qui les ordonneraient. De même encore, si la guerre donne le droit d'imposer à l'ennemi vaincu des fournitures et des contributions, elle ne donne pas celui de piller les biens des particuliers, car cela serait du brigandage. Kant ajoute qu'il faut délivrer quittance au peuple vaincu de toutes les réquisitions auxquelles on le soumet, afin que, la paix une fois faite, les charges qui lui ont été imposées puissent être proportionnellement réparties. D'après les mêmes principes, la guerre ne doit jamais être un moyen d'extermination ou même de conquête. A la vérité la conquête peut n'être pas contraire au droit d'un État, si elle est pour lui le seul moyen d'arriver à

la paix; mais d'un autre côté, comme on l'a déjà vu, l'idée du droit des gens implique celle d'un équilibre qu'il n'est pas permis de rompre. Enfin entre États indépendants la guerre ne saurait avoir un caractère pénal, car le droit de punir suppose un rapport de supérieur à inférieur qui n'existe pas dans ce cas.

Droit après la guerre.

Nous touchons ici à ce que Kant appelle le droit *après la guerre*, c'est-à-dire à celui qui regarde les traités de paix et en général les conséquences de la guerre. Il a bien admis tout à l'heure le droit d'imposer à l'ennemi vaincu des fournitures et des contributions, mais il n'admet pas celui d'exiger de lui le remboursement des frais de la guerre; car ce serait donner à la guerre un caractère pénal qui serait une offense pour le vaincu. Il veut que l'on échange les prisonniers sans exiger de rançon et abstraction faite du nombre. Par la même raison, les conséquences de la guerre à l'égard du peuple vaincu ne doivent point aller jusqu'à le priver de sa liberté civile et à le réduire à l'état de colonie, à plus forte raison à le soumettre au joug de l'esclavage, puisque ce serait alors surtout qu'on donnerait à la guerre un caractère pénal. Sous ces réserves, il appartient au vainqueur de poser les conditions auxquelles le vaincu est tenu de se soumettre pour obtenir la paix et qui doivent servir de base aux traités. Ajoutons encore avec Kant que dans l'idée même d'un traité de paix doit être comprise celle de *l'amnistie*.

Droit de paix.

Le droit qu'ont les puissances qui concluent la paix d'exiger réciproquement certaines garanties qui leur en assurent la durée, ou le droit de *garantie*, rentre dans ce que Kant appelle le *droit de paix* par opposition au droit de guerre. Il rattache à cette espèce de droit celui qu'ont de rester en paix les États dans le voisinage desquels se fait la guerre, ou le *droit de neutralité*, et un troisième droit, dont il a déjà été question, celui de former des alliances, non pour attaquer soi-même ou s'agrandir, mais pour se défendre mutuellement contre les attaques étrangères, ou le *droit de confédération*.

Une confédération de ce genre peut être, dans certains cas, une sorte de coalition contre un ennemi puissant, mais injuste. Qu'est-ce à dire? Que signifie l'expression d'ennemi injuste dans un état de choses qui est lui-même une flagrante

injustice, puisque chacun y est juge en sa propre cause et qu'en définitive c'est la force seule qui décide? N'y a-t-il pas là une sorte de pléonasme? Sans doute; mais, précisément parce que l'état de guerre est injuste en soi, celui-là peut être justement traité en ennemi, dont l'exemple tend à le perpétuer et à rendre toute paix impossible parmi les hommes, comme il arrive lorsqu'il viole audacieusement les traités et la foi publiques. Dès lors tous les autres peuples, se voyant menacés dans leur indépendance, sont en droit de se coaliser contre l'ennemi commun. Ils n'ont pas sans doute, selon ce qui a été déjà dit, celui de le rayer de la liste des États et de s'en partager le territoire : ce serait une autre injustice; mais ils peuvent au moins lui imposer une constitution qui, par sa nature, réprime le penchant de ce peuple pour la guerre.

L'union prêchée par Kant devrait d'ailleurs embrasser tous les peuples de la terre. C'est, en effet, à cette seule condition que les droits de tous les peuples pourraient devenir, de *provisoires* qu'ils sont toujours dans l'état de nature, véritablement *péremptoires*, puisque alors ils seraient définitivement assurés contre les entreprises de la force et les hasards de la guerre. Mais une union qui relierait tous les peuples en vue d'une paix générale et perpétuelle, et qui, en les dominant tous, assurerait à chacun une protection efficace, n'est-ce pas chose impossible, ne fût-ce qu'à cause de son étendue, et par conséquent ne retombe-t-on pas toujours forcément dans l'état de guerre? Kant accorde que l'idée d'une confédération universelle des peuples et de la paix perpétuelle qui en dériverait est, à certains égards, impraticable; mais il ne la propose pas moins, au nom de la raison, comme le but auquel doivent tendre tous les États, de manière, sinon à la réaliser entièrement, du moins à s'en rapprocher de plus en plus. Cela est un devoir pour eux; et, puisque cela est un devoir, il faut bien admettre que ce qu'il prescrit n'a rien d'impossible en soi. Nous finissons donc comme nous avons commencé; tel est, en effet, selon Kant, le dernier but du droit des gens, et cela même nous conduit à une troisième et dernière branche du droit public, qu'il désigne sous le nom de *droit cosmopolitique*.

Droit cosmopolitique.

Le droit cosmopolitique[1] est celui qui doit présider aux relations et au commerce que les peuples peuvent former entre eux, et il a pour but une association de tous les peuples, unis, sous ce rapport, par des lois universelles. La nécessité pour les peuples d'entrer en relation les uns avec les autres résulte de la forme même de la terre que nous habitons : déterminée et bornée, cette forme les met nécessairement en communauté de sol, et les force perpétuellement à entrer en relation les uns avec les autres. Or la justice veut que les uns puissent au moins tenter de former avec les autres les liens d'un commerce réciproque, sans être pour cela traités en ennemis. Sans doute l'exploration des mers, qui, par le moyen de la navigation, favorisent singulièrement entre les peuples des rapports à l'établissement desquels elles semblaient un obstacle naturel, sans doute les projets de colonisation peuvent servir de cause ou de prétexte à bien des maux ou des abus; mais cela ne détruit pas le droit qu'a tout citoyen du monde d'essayer d'entrer en relation avec les autres, et d'explorer à cet effet toutes les contrées de la terre. Ce droit n'est pas douteux. Seulement il n'est pas moins certain que nul n'a celui de fonder une colonie sur le sol d'un autre peuple, sans avoir préalablement conclu avec lui un contrat particulier. Mais voici un cas moins simple : un peuple veut établir une colonie dans un pays voisin d'un autre peuple qui a déjà pris place dans la même contrée; le peut-il sans le consentement de celui-ci? Il ne le peut, selon Kant, que si son établissement est tellement éloigné du territoire occupé ou exploité par l'autre peuple qu'il ne lui cause aucun préjudice. Autrement un contrat est nécessaire, eût-on affaire à des peuples encore barbares; il n'est même pas permis de profiter de leur ignorance relativement à la cession de leurs biens. Et que l'on ne dise pas qu'en pareil cas la violence ou la ruse tourne au profit du monde, soit qu'elle ait pour conséquence d'appeler à la civilisation des peuples qui autrement seraient restés plongés dans la barbarie, soit qu'elle fournisse au peuple colonisateur le moyen de se purger des hommes perdus qui lui sont à charge, et à ceux-ci celui de se régénérer en recommençant une nouvelle vie sur une terre

[1] Trad. franç., p. 230-233.

nouvelle. C'est une maxime immorale de prétendre que la fin justifie les moyens. Que l'on ne dise pas non plus qu'avec de pareils scrupules toute la terre en serait peut-être encore aujourd'hui à l'état de nature; il n'est jamais permis d'être injuste, sous prétexte de préparer ainsi le règne de la justice.

Conclusion.—De la paix perpétuelle.

L'idée de la paix universelle et perpétuelle, que Kant nous a déjà montrée comme le but suprême du droit des gens, sert de conclusion à toute sa *Doctrine du droit*[1] : c'est qu'elle est pour lui la fin du droit lui-même. Il n'y a, en effet, d'état juridique possible, soit entre les individus, soit entre les peuples, qu'au sein de la paix; dans la guerre, ce n'est pas la loi, mais la force toute seule qui décide du droit; elle en est donc plutôt la négation. Aussi la raison morale lui oppose-t-elle un véto irrésistible : il ne doit point y avoir de guerre, dit-elle, pas plus entre les États qu'entre les individus, parce que ce n'est pas de cette façon que le droit peut régner parmi les hommes. En présence de cette défense absolue, il n'y a plus lieu de s'inquiéter si la paix perpétuelle est une chose qui doive ou non être réalisée un jour; il faut agir comme si cette chose, qui peut-être ne sera jamais, devait être, et se la proposer pour but, soit dans la constitution intérieure des États, soit dans leurs relations réciproques. Ce but ne dût-il jamais être atteint, toujours serait-ce un devoir de le poursuivre, puisque ainsi le veut la raison. Cela du moins est absolument certain. On le voit donc, la question n'est pas théorétique, mais pratique : il suffit qu'au point de vue théorétique, la raison ne relève aucune contradiction absolue dans la possibilité de la réalisation de cette idée; la raison pratique, en nous faisant un devoir de la prendre pour but et nous en traçant ainsi notre conduite, résout suffisamment la question au point de vue pratique. Ou bien il faut la déclarer trompeuse, c'est-à-dire nous rabaisser au rang des animaux. Qu'on le remarque bien d'ailleurs, ce n'est pas la supposition de la possibilité d'atteindre le but proposé qui est ici érigée en devoir : une croyance n'est jamais une chose d'obligation; ce à quoi le devoir nous oblige, c'est à nous conduire en vue de ce but. Il en est ici comme du souve-

[1] P. 234-236.

rain bien, dont s'est occupée la raison pratique : la paix perpétuelle est elle-même, au point de vue juridique, une sorte de souverain bien; c'est celui des États. C'est donc le devoir des hommes et des peuples de la poursuivre de tous leurs efforts. Si le républicanisme (c'est le moyen que Kant lui-même indique ici en passant, comme étant peut-être le meilleur) (1) est en effet le moyen le plus propre à atteindre ce but, il faut travailler à l'introduire dans la constitution particulière de chaque État et dans l'organisation générale des peuples entre eux. Mais, dans l'emploi de ce moyen, comme en général dans la poursuite du but auquel on tend, ce n'est point par les expédients révolutionnaires, c'est-à-dire par le renversement violent des constitutions établies, qu'il faut procéder, mais par des réformes successives, conduites suivant de fermes principes.

Projet de paix perpétuelle.

Kant ne s'est pas borné à cette conclusion générale : non content d'avoir montré la paix perpétuelle, ce but final du droit, ainsi qu'il l'appelle si justement, comme l'idéal que tous les peuples doivent poursuivre autant qu'il est en eux, il a voulu tracer, au moins à titre d'essai philosophique, l'esquisse d'un projet de paix perpétuelle entre tous les États. Tel est l'objet d'un opuscule publié peu de temps après les *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, en 1795, et pour lequel il réclame, dans un piquant avant-propos, le bénéfice de cette superbe indifférence que les politiques, les hommes d'État, comme ils s'appellent, affichent ordinairement pour ces sortes de théories philosophiques. Cet opuscule servant en quelque sorte de complément à la conclusion même de la doctrine du droit; l'analyse en sera ici très-bien placée (2).

Articles préliminaires.

Une première section indique les articles préliminaires d'une paix perpétuelle entre les États; la seconde en développera les articles définitifs. Ces articles préliminaires, on

(1) Il en fera, comme on le verra tout à l'heure, un des articles de son *Projet de paix perpétuelle*.

(2) Voy. la traduction que j'en ai donnée à la suite de celle de la *Doctrine du droit*, p. 289-337.

destinés à préparer la paix qu'il s'agira ensuite de régler d'une manière définitive, statuent : 1° qu'il n'y a pas de véritable traité de paix là où l'on se réserve de recommencer la guerre à l'occasion, puisqu'un traité dont les auteurs feraient quelque restriction mentale de ce genre ne serait plus vraiment un traité de paix, mais un simple armistice ; 2° qu'on ne peut acquérir, par voie d'héritage, d'échange, d'achat ou de donation, un État indépendant, grand ou petit ; car, outre qu'un État est comme une personne dont nul ne peut disposer qu'elle-même, et qu'il est contraire au droit de l'humanité d'en faire une sorte de fief transmissible ou échangeable, un pareil abus met en péril la paix entre les nations, dont il trouble l'équilibre ; 3° que les armées permanentes doivent disparaître entièrement avec le temps ; car, indépendamment de l'atteinte portée ici encore aux droits des hommes, que l'on traite comme des machines, et qui pis est, comme des machines meurtrières, les armées permanentes sont à la fois pour les autres États comme une menace qui les tient incessamment sur le qui-vive, et pour ceux qui les entretiennent une charge qui les pousse eux-mêmes à la guerre ; 4° qu'on ne doit point contracter de dettes nationales en vue des intérêts extérieurs de l'État, parce que ce moyen, en rendant la guerre facile à l'un, troublerait la sécurité des autres, et, en produisant tôt ou tard une inévitable banqueroute, pourrait compromettre ainsi la fortune des autres peuples (1) ; 5° qu'aucun État ne doit s'immiscer de force dans la constitution et le gouvernement d'un autre État, non pas même dans le cas d'un scandale donné par une nation ; car, à moins qu'elle ne se déchire en deux parties, et que l'une des deux parties ne réclame secours et protection contre l'autre, un scandale, si grave qu'il soit, n'autorise point l'intervention armée d'un autre État, dont il ne lèse pas les droits, et qui doit se contenter d'en faire son profit comme

(1) Kant s'élève ici (p. 292) contre « ce système de crédit, invention ingénieuse d'une nation commerçante, où les dettes croissent indéfiniment, sans qu'on soit jamais embarrassé du remboursement actuel, parce que les créanciers ne l'exigent pas tous à la fois, » et pour les raisons qu'on vient de voir, il attribue aux autres États le « droit de se liguer contre celui qui se permettrait pareille chose. » Mais n'oublie-t-il pas fort mal à propos en cette occasion le sage principe qui fait l'objet de l'article suivant?

d'une leçon salutaire, sans prétendre réprimer ce qui ne le regarde point; 6° que nul État ne se permette dans une guerre avec un autre des hostilités qui rendraient impossible, au retour de la paix, la confiance réciproque, comme par exemple l'emploi d'assassins ou d'empoisonneurs, l'espionnage, la violation d'une capitulation, l'excitation à la trahison, etc. [1]. Avec de pareils stratagèmes, la guerre, au lieu d'être un moyen d'établir un droit qu'on ne peut faire triompher autrement, tend à l'extermination des hommes, et il n'y a plus désormais de paix sérieuse et durable à espérer.

Tous ces articles préliminaires sont des lois purement prohibitives; mais, tandis que les unes sont strictement obligatoires, c'est-à-dire veulent être obéies immédiatement et indépendamment des circonstances, les autres n'impliquent qu'une obligation large, c'est-à-dire que l'exécution en peut être subordonnée aux circonstances et ajournée selon les temps. Telle est, par exemple, celle qui regarde l'indépendance de certains États : de ce qu'un État n'a pu être, à une certaine époque, légitimement, sinon légalement, incorporé à un autre, il ne s'ensuit pas qu'il faille le remettre immédiatement en possession de son indépendance, car cela pourrait tourner contre le but même qu'on se proposerait. La défense dont il s'agit ici concerne plutôt le mode d'acquisition à observer dans l'avenir que l'état de possession établi dans le passé (2).

Viennent maintenant les articles définitifs.

Articles définitifs.

De l'idée de l'état de nature, qui est celle d'un état de

---

[1] Cf. plus haut, dans l'analyse de la *Doctrine du droit*, p. CIX.

(2) C'est le cas, selon Kant, d'admettre une *loi permissive* du droit naturel; et, quoique les deux idées semblent s'exclure, l'expression n'a rien de contradictoire, car la permission ou l'exemption de la défense n'a pas précisément le même objet que la défense elle-même. Il appelle, à ce propos, l'attention des jurisconsultes sur cette idée d'une loi permissive, dont on fait un fréquent usage dans la législation positive, sous le titre d'exceptions, mais en procédant au hasard et sans les ramener à un même principe énoncé dans la formule même de la loi; il importe pourtant de chercher comment on pourrait obtenir une formule de ce genre : autrement on manquera toujours d'une pierre de touche pour juger si la loi est conséquente avec elle-même, et le droit ne sera jamais quelque chose de fixe et d'universel.

guerre, sinon toujours ouverte, du moins toujours menaçante, découle le droit qu'ont les hommes de se contraindre mutuellement à entrer dans un état légal, qui seul peut fonder et garantir la paix parmi eux, et de traiter en ennemi quiconque s'y refuse. Tel est le principe sur lequel se fondent les articles qui vont suivre; et, comme la paix ne peut être établie définitivement qu'autant que l'état légal est complet, c'est-à-dire qu'il embrasse les trois espèces de relations que règlent le droit civil, le droit des gens et le droit cosmopolitique, ces articles définitifs d'un projet de paix perpétuelle correspondent à ces trois branches du droit public.

La constitution civile de chaque État doit être républicaine.

1° Si l'on demande ce que doit être la constitution civile de chaque État pour assurer la paix perpétuelle, et par conséquent ce que devrait d'abord exiger, sous ce rapport, le traité dont il s'agit de rédiger les articles définitifs, on trouve que cette constitution « doit être républicaine. »

C'est une vérité établie que la constitution républicaine est le type que doit se proposer toute constitution civile, et que même elle est la seule qui soit véritablement conforme aux principes du droit public, par conséquent aux conditions fondamentales du contrat social, tel que la raison nous le fait originairement concevoir [1]. En effet, c'est celle qui a pour fondement : 1° le principe de la liberté, en vertu duquel les membres de la société ne sont tenus d'obéir à d'autres lois qu'à celles auxquelles ils ont pu donner leur assentiment, et sans lequel les hommes ne seraient plus que comme des instruments au service d'une volonté étrangère [2]; 2° le principe de l'égalité, d'après lequel tous les droits sont réciproques [3] et qui place tous les citoyens sur le même pied, excluant ainsi, non pas les dignités qui s'attachent aux fonctions et disparaissent avec elles, mais les injustes priviléges de la noblesse héréditaire [4]. Or ces principes étant des droits nécessairement inhérents à l'humanité et imprescriptibles, il n'y a de constitution véritablement conforme au droit que celle qui les prend pour base. Il s'agit maintenant de montrer que cette constitution est aussi la seule qui puisse concourir à l'établis-

---

[1] Cf. plus haut, p. CV. — [2] Plus haut, p. LXXIV. — [3] Cf. *Ibid.* — [4] Plus haut, p. XCIII.

sement de la paix perpétuelle. Dans un gouvernement où tous les sujets ne sont pas citoyens, et qui, par conséquent, n'est pas républicain, une déclaration de guerre est la chose la plus aisée du monde : là, en effet, le souverain, étant maître absolu, peut ordonner la guerre selon son caprice, comme il commanderait une partie de chasse, et il le fera d'autant plus facilement qu'il n'a pas besoin de payer de sa personne et que cela ne lui coûte rien. Mais, lorsque ceux-là même qui doivent supporter les charges de la guerre et qui auront à souffrir de toutes les calamités qu'elle peut entraîner après elle, sont appelés à voter sur la question de savoir si elle aura lieu ou non, il est tout simple qu'ils hésitent à s'engager dans un jeu si périlleux et qu'ils fassent tout ce qui dépend d'eux pour maintenir la paix [1]. Tel est donc ici en particulier le mérite d'une constitution républicaine, et c'est pourquoi le premier article définitif d'un traité de paix perpétuelle doit la prescrire à chaque État. Il ne faut pas d'ailleurs qu'on s'y méprenne : Kant n'entend nullement par là une constitution démocratique; il veut au contraire que l'on distingue soigneusement ces deux choses, que l'on confond communément. Dans la *Doctrine du droit*, nous l'avons vu distinguer trois formes politiques, qu'il rappelle ici : l'*autocratie*, l'*aristocratie* et la *démocratie* [2]; mais ces trois formes politiques ne sont proprement pour lui que des formes de la souveraineté, et de la forme de la souveraineté il distingue encore la forme du gouvernement, qui concerne le mode d'exercice de la souveraine puissance, et qui est ou républicaine ou despotique : républicaine, lorsque le pouvoir exécutif est séparé du pouvoir législatif, et despotique dans le cas contraire. Or, selon Kant, loin que la démocratie puisse être assimilée au gouvernement républicain, elle en est tout le contraire, car elle conduit nécessairement au despotisme en confondant les deux pouvoirs. Il va même jusqu'à dire que des trois formes politiques qu'il vient de distinguer, c'est celle qui s'éloigne le plus du principe républicain; car, comme chacun y veut être maître, c'est celle qui se prête le moins au système représentatif, sans lequel il n'y a, à proprement parler, que des gouvernements informes, puisque le

---

[1] Cf. plus haut, p. CVIII. — [2] Plus haut, p. CIII.

législateur ne peut être en même temps l'exécuteur de sa volonté. Il affirme que, plus est petit le nombre des gouvernants, ou plus est grande leur représentation, plus aussi la constitution politique se rapproche du principe républicain et peut espérer de s'y élever par des réformes successives. L'aristocratie en est donc plus près que la démocratie, et la monarchie que l'aristocratie. La monarchie peut y tendre aisément et sans secousses; cela est déjà beaucoup plus difficile à l'aristocratie; mais la démocratie n'y saurait arriver que par de violentes révolutions. Quoi qu'il en soit, Kant a raison de ne pas regarder comme oiseuses les recherches et les discussions qui ont pour objet le meilleur mode de gouvernement, et de repousser ce mot de Pope, vanté par Mallet du Pan : « Laissons les sots disputer sur le meilleur gouvernement; le meilleur est le mieux administré. » « *L'exemple d'une bonne administration*, dit-il fort justement [1], ne prouve rien en faveur d'un mode de gouvernement. Qui a mieux gouverné que Titus et Marc-Aurèle? et pourtant le premier eut pour successeur un Domitien, et le second un Commode. »

Le droit des gens doit être fondé sur une fédération d'États libres.

La première chose à faire pour travailler à établir la paix perpétuelle parmi les hommes, serait donc de donner à chaque État une constitution républicaine; la deuxième serait de former de tous ces libres États une fédération : tel est l'objet du second article. Cela ne veut pas dire, ce qui serait contradictoire, qu'il faudrait les fondre tous en un seul et même État, mais les unir par une libre alliance qui, sans détruire le lien de la *société civile*, lui servît de supplément. En effet, tant que cette alliance n'existera point entre les divers peuples, ils ne sortiront point, dans leurs relations réciproques, de l'état de nature, c'est-à-dire que chacun restera juge en sa propre cause et que ce sera toujours la force, au lieu du droit, qui décidera entre eux. Or c'est là le règne de l'injustice. Sans doute, dans l'état actuel des choses, la guerre est l'unique ressource des États qui veulent défendre leur droit, puisqu'il n'y a point de juridiction internationale où ils puissent porter leurs plaintes; mais, comme c'est toujours en définitive la force qui décide, cet état de choses est souverainement injuste. Aussi paraît-il

[1] Trad. franç., p. 300.

étonnant que l'état des sauvages vivant en dehors de toute loi inspire aux nations civilisées tant de mépris et d'horreur, et qu'elles ne voient pas qu'elles-mêmes vivent entre elles dans un état tout aussi triste; car, dans leurs relations, reconnaissent-elles quelque contrainte légale et les princes qui les gouvernent ne mettent-ils pas leur gloire à entretenir, sur le pied de guerre, des milliers d'hommes, dont ils disposent comme de machines et qui leur deviennent au besoin des instruments de conquête? On n'a pas encore songé, il est vrai, à bannir le mot *droit* du vocabulaire de la politique internationale; nul ne s'est jusqu'ici montré assez hardi pour professer ouvertement la doctrine de la force brutale, et c'est de quoi il y a plutôt lieu d'être surpris, quand on songe à la méchanceté de la nature humaine, qui montre ici toute sa laideur; mais, quelque souci que les peuples semblent prendre de justifier leurs déclarations de guerre, il est sans exemple qu'aucun d'eux ait jamais consenti à se désister de ses prétentions sur des raisons purement juridiques. Toutefois ce langage même est déjà un hommage rendu à une idée que l'on est forcé d'invoquer, alors même qu'on la viole; et, puisqu'il est impossible de la rejeter tout à fait, peut-être finira-t-on par la suivre réellement, en renonçant définitivement à un état de choses qui en est au fond la négation. Le mot *droit*, en effet, n'offre plus aucun sens, appliqué à l'état de guerre, puisqu'il n'y a plus de droit là où chacun est juge en sa propre cause et où la force seule décide. C'est là du moins ce qu'exige la raison, et le seul moyen à suivre pour arriver au but qu'elle nous prescrit, c'est de travailler à substituer à ces traités de paix qui ne tendent qu'à terminer les guerres actuelles, mais non l'état de guerre lui-même, une alliance qui unirait tous les peuples en vue de la paix perpétuelle, et garantirait la liberté et les droits de chacun. Une union qui ferait de toutes les nations comme une république universelle ne peut sans doute être établie d'un seul coup; mais supposez quelques peuples libres donnant l'exemple d'une alliance de paix, telle que la raison la demande, elle s'étendrait peu à peu et finirait par embrasser tous les peuples de la terre. Quelques difficultés d'ailleurs que présente la réalisation de l'idéal proposé ici par la raison, il est du devoir de chaque État d'y concourir autant qu'il est en lui; et, si la répu-

blique universelle est encore bien loin de nous, il y a une chose immédiatement praticable et que tout peuple est coupable de ne pas faire : c'est de travailler à établir entre les nations une alliance durable et susceptible de s'étendre toujours davantage, qui puisse, en fournissant un moyen pacifique de terminer les différends, détourner le fléau de la guerre.

Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle.

Le troisième article définitif du projet de paix perpétuelle regarde le droit cosmopolitique, qu'il borne aux conditions d'une universelle hospitalité. Ce droit d'hospitalité n'est pas celui d'être admis au foyer domestique de ceux dont on visite le pays, car celui-là supposerait certaines conventions particulières ; c'est celui de n'être point traité en ennemi dans les pays que l'on visite. L'hospitalité, en ce sens, n'est pas seulement une chose de philanthropie ; elle est bien réellement un droit qui appartient à tous les hommes et qui dérive de celui qu'a originairement toute l'espèce humaine à la possession de la surface de la terre. Aussi l'inhospitalité des peuples qui s'arrogent le droit de réduire en esclavage ou de dévaliser les étrangers qui approchent de leurs contrées, est-elle contraire au droit naturel. Mais il faut renfermer le droit d'hospitalité dans ses justes limites ; il ne permet rien de plus que d'essayer d'entrer en relation avec les indigènes ; ceux-ci restent libres de s'y refuser, comme font, par exemple, les Chinois et les Japonais qui interdisent aux étrangers l'entrée de leur pays, leur ouvrant seulement quelques points du littoral où se fait tout le commerce extérieur. Aussi bien la conduite des Européens dans leur exploration des contrées étrangères justifie-t-elle une pareille sévérité. On sait en effet comment ils agirent en Amérique : ils se l'approprièrent comme si elle n'appartenait à personne ; et, dans les Indes orientales, sous prétexte d'établir des comptoirs de commerce, ils introduisirent des troupes et opprimèrent les indigènes. Dira-t-on que ces violences tournent en définitive au profit de la civilisation ? Kant, qui en tous cas n'admet pas ce genre d'excuse, ne croit pas à ce bon effet qu'on leur attribue, et il est heureux, pour la morale, de pouvoir faire cette remarque, qu'elles ne profitent guère aux peuples qui s'en rendent coupables. Il ne faut jamais transgresser les bornes du droit cosmopolitique. A cette condition aussi, il contribuera puissamment à préparer le règne de la paix perpétuelle. Grâce

à lui, en effet, les peuples les plus éloignés s'uniraient par les liens d'une hospitalité réciproque ; et, ces relations amicales finissant par recevoir la sanction des lois publiques et s'étendant de plus en plus, le genre humain se rapprocherait peu à peu d'une constitution cosmopolitique.

De la garantie de la paix perpétuelle.

Après avoir ainsi demandé à la raison les articles, soit provisoires, soit définitifs, qui devraient entrer dans un traité de paix perpétuelle, Kant recherche, dans un premier supplément, quelle garantie nous offre de son côté la nature relativement à la réalisation de l'idée de la paix parmi les hommes.

Il examine d'abord la situation où elle les a placés sur son théâtre et les dispositions qu'elle a prises de ce côté (1) pour préparer le règne de la paix sur la terre. 1° Elle les a mis en état de vivre dans tous les climats. Ainsi, sur les bords de la mer Glaciale, elle fait croître sous la neige une mousse dont se nourrissent les rennes, qui eux-mêmes sont si utiles aux habitants de ces froides contrées. Bien plus, elle a pris soin de placer sur ces rivages ou dans ces parages non-seulement des animaux dont la fourrure servit à en vêtir les hôtes, mais des phoques, des vaches marines et des baleines dont la chair et la graisse leur fournissent des aliments et de la lumière. Même, chose vraiment merveilleuse, elle a eu la précaution de leur faire parvenir le bois qui ne pousse point dans leur pays et qui leur est pourtant si nécessaire. C'est ainsi encore qu'elle a rendu praticables jusqu'aux sables du désert par le moyen de chameau, ce vaisseau du désert, comme Kant l'ap-

(1) En parlant des dispositions prises par la nature en vue de certaines fins, il ne manque pas de rappeler la réserve que doit, selon lui, garder à cet égard l'esprit humain, au moins au point de vue théorétique; et c'est pour se conformer à cette réserve qu'il préfère l'expression de nature à celle de Providence. L'espèce de scepticisme métaphysique qu'il résume ici, sous forme de précaution, a été longuement développée dans la *Critique du Jugement;* je renvoie le lecteur à ma *traduction* de cet ouvrage et à l'*Examen* où j'ai à mon tour exposé et discuté cette partie de la doctrine de Kant. On fera bien cependant de lire avec attention la note consacrée ici même à l'usage du mot Providence et à l'idée de la coopération divine; elle contient des définitions, des divisions et des développements qui ne sont pas sans intérêt.

pelle. 2° Non-seulement elle a rendu habitables les contrées les plus inhospitalières, mais elle a voulu qu'elles fussent en effet habitées; et c'est pourquoi, en dispersant les hommes au moyen de la guerre, elle en a poussé quelques-uns dans ces climats où ils ne seraient pas allés d'eux-mêmes. Aussi voyons-nous certains peuples, actuellement fort éloignés les uns des autres, témoigner de l'identité de leur origine par celle de leur langage : ils ont été divisés par d'autres peuples belliqueux, qui en ont chassé une partie jusque dans les contrées les plus inhospitalières [1]. La guerre est donc le moyen dont se sert la nature pour peupler toute la terre; de là vient sans doute que les hommes y sont si naturellement portés et que la gloire militaire leur plaît si fort, quoique la guerre répugne à la raison et que, comme l'a dit un philosophe grec, elle fasse plus de méchants qu'elle n'en détruit. 3° Enfin la nature emploie le même moyen pour forcer les hommes à contracter entre eux des relations plus ou moins légales, de telle sorte qu'elle tire, à leur insu même, l'harmonie de la discorde. En effet, quand même une société d'hommes ne serait pas forcée par les discordes civiles à se soumettre à la contrainte des lois publiques, elle y serait réduite par la guerre extérieure, qui l'obligerait à se constituer en État pour former une puissance capable de résister à ses voisins.

Mais ce ne sont là que des dispositions provisoires ou des moyens indirects. Il en est d'autres par lesquels elle poursuit directement le même but, c'est-à-dire par lesquels elle nous contraint à faire ce que notre propre raison nous prescrit comme un devoir, mais ce que cette seule considération n'obtiendrait pas toujours de nous, de telle sorte que, quelle que soit notre intention, le résultat du moins soit produit. Ce sont à savoir les penchants intéressés, dont la nature se sert pour assurer l'exécution de ce qu'elle veut qui arrive, même en dépit de nous. Cette espèce de garantie naturelle de la paix perpétuelle se retrouve en chacune des trois relations du droit public. 1° On a déjà vu que la seule constitution civile qui puisse s'accorder avec l'idée de la paix perpétuelle, comme en général avec celle du droit, est la constitution républicaine. D'un autre

---

[1] Voy. les nombreux exemples cités ici par Kant, p. 311-312.

côté, elle paraît la plus difficile à fonder et à maintenir : aussi beaucoup ont-ils soutenu qu'elle exigerait un peuple d'anges, et que les hommes, avec leurs penchants égoïstes, sont incapables d'une forme de gouvernement si sublime. Mais ces penchants intéressés sont justement les moyens dont se sert la nature pour opérer ce qu'on ne pourrait attendre de la seule raison, si bien qu'il n'est nullement besoin de supposer ici un peuple d'anges, mais qu'il serait possible, si étrange que cela paraisse, de résoudre le même problème à l'égard d'un peuple de démons, pourvu qu'ils fussent doués d'intelligence. Voici en effet comment on pourrait le poser : étant donnée une multitude d'êtres raisonnables qui tous désirent pour leur propre conservation des lois universelles, mais dont chacun est enclin à s'en exempter soi-même secrètement, trouver une constitution qui combine leurs penchants de manière à les neutraliser les uns par les autres dans ce qu'ils peuvent avoir de mauvais, de telle sorte que le résultat produit soit le même que s'il n'y avait point en eux de dispositions hostiles. Or ce problème, qui consiste à faire, non pas sans doute des hommes moralement bons, mais au moins des citoyens bons par intérêt bien entendu, ne saurait être insoluble, et il est résolu par le fait, comme on peut le voir dans les États actuellement existants, si imparfaitement organisés qu'ils soient. En effet, quoique les mobiles moraux y jouent un très-faible rôle, leur conduite extérieure au moins se rapproche beaucoup de ce que prescrit l'idée du droit. Il est donc vrai de dire que la nature veut irrésistiblement assurer le triomphe du droit. 2° La paix perpétuelle, on l'a vu aussi, exige que tous les États soient unis entre eux par un lien fédératif, qui assure l'indépendance de chacun et les mette à l'abri des essais de monarchie universelle. Or la séparation qu'implique cette fédération entre les divers États, et que suppose d'ailleurs en général l'idée même du droit des gens, la nature prend soin elle-même de la maintenir. La diversité des langues et celle des religions sont les deux moyens qu'elle emploie pour tenir les peuples séparés et les empêcher de se confondre ; et, si cette diversité a été souvent jusqu'ici un sujet de haine et de guerre, elle se dégage de plus en plus de ce qu'elle avait de farouche pour ne conserver que ce qu'elle a de salutaire. C'est ainsi que la nature tend à un état de choses qui ne soit pas, comme la monarchie uni-

verselle, le tombeau de la liberté et l'affaissement de toutes les forces, mais qui au contraire assure l'indépendance de chaque État et établisse un juste équilibre entre tant de puissances diverses. 3° La seule idée du droit cosmopolitique ne suffirait pas à assurer la paix et l'union qui doivent régner entre tous les citoyens du monde : aussi cette même nature qui tient si sagement les peuples séparés se sert-elle aussi de leurs intérêts réciproques pour opérer cette union et cette paix, et les préserver de la violence et de la guerre. Le moyen qu'elle emploie ici est l'esprit de commerce, qui s'empare tôt ou tard de chaque peuple et qui, étant incompatible avec la guerre, pousse les États à s'efforcer de la détourner, partout où elle menace d'éclater, absolument comme s'ils avaient contracté à cet effet une alliance perpétuelle. Voilà comment la paix perpétuelle trouve dans le mécanisme même de nos penchants naturels une garantie qui montre que la nature concourt ici avec la raison, et que, si celle-ci nous fait un devoir de poursuivre ce but, celle-là nous y conduit de son côté.

Article secret.

Un second supplément, introduit par Kant dans la deuxième édition de son *Essai*, ajoute à ce projet de paix perpétuelle un article, qui devrait être tenu secret, dans l'intérêt de l'autorité des souverains, et qui est ainsi conçu : « Les maximes des philosophes sur les conditions qui rendent possible la paix publique doivent être prises en considération par les États armés pour la guerre[1]. » *Cela signifie simplement que l'État, tout en dissimulant son dessein, pour ne pas se rabaisser aux yeux du vulgaire*, doit laisser parler librement et publiquement les philosophes sur les maximes générales qui concernent la paix et la guerre, afin de faire son profit de leurs lumières. Ils méritent bien en effet d'être au moins entendus, et peut-être serait-il plus utile de consulter leur jugement que celui des jurisconsultes, à qui leurs habitudes d'esprit font trop souvent oublier les principes. « Que les rois, dit Kant avec beaucoup de sens, deviennent philosophes, on ne peut guère s'y attendre, et l'on ne doit pas non plus le souhaiter, parce que la possession du pouvoir corrompt inévitablement le libre juge-

[1] P. 317.

ment de la raison. Mais que les rois ou les peuples-rois (c'est-à-dire les peuples qui se gouvernent eux-mêmes d'après des lois d'égalité) ne souffrent pas que la classe des philosophes disparaisse ou soit réduite à garder le silence, mais qu'ils la laissent parler tout haut, c'est ce qui leur est indispensable pour s'éclairer sur leurs propres affaires. » — « Cette classe, d'ailleurs, ajoute notre sage écrivain, est, par sa nature même, incapable de former des rassemblements et des clubs, et par conséquent elle échappe au soupçon d'esprit de propagande. »

Opposition de la morale et de la politique.

Dans l'Appendice qui couronne son Essai, il discute, au sujet de la paix perpétuelle, l'opposition, trop souvent alléguée, de la morale et de la politique. Il rappelle d'abord que la politique doit toujours être subordonnée à la morale, comme l'utile à l'honnête et l'intérêt au devoir. La première de toutes les conditions, c'est la justice. Elle peut bien n'être pas toujours la meilleure politique relativement aux conséquences, toujours est-il qu'elle vaut infiniment mieux que toute politique; c'est là une vérité au-dessus de toute contestation. Les politiques mêmes ne la nient pas en théorie : ils reconnaissent volontiers, à ce point de vue, la supériorité du devoir et la faculté qu'a l'homme de s'y conformer; seulement ils objectent que de la théorie à la pratique il y a loin, et que, quant à la paix perpétuelle, telle est la nature humaine qu'elle ne voudra jamais ce qui est nécessaire pour atteindre ce but. Que l'on remonte, diront-ils, au premier établissement de l'état civil chez un peuple, il n'y a guère d'apparence qu'il ait commencé autrement que par la force et que le droit public ait eu en fait une autre origine. Or comment croire que celui qui a une fois la puissance en mains n'en usera que pour régler toutes choses conformément au droit, que, par exemple, il attribuera au peuple le pouvoir de faire les lois? C'est donc plutôt la force que le droit qui est le fondement de la constitution de l'État. Laissez-le maintenant grandir et prendre conscience de son indépendance, comment espérer que, dans ses démêlés avec les autres États, il ira se soumettre à la décision d'une volonté étrangère, et qu'il renoncera à des prétentions qu'il peut faire triompher par la force? Comment espérer seulement qu'une nation ou une partie du monde qui se sent supérieure aux autres ne fera pas tout ce qui dépend d'elle pour s'en emparer

ou pour les soumettre à sa domination, quand même elles ne lui feraient point obstacle? De tout cela on conclut que les plans théoriques des philosophes sur le droit civil, le droit des gens et le droit cosmopolitique, n'ont aucune valeur pratique, et qu'il n'y a de politique solide que celle qui se fonde sur les principes empiriques de la nature humaine. Kant répond que cette conséquence serait juste s'il n'y avait pas au dedans de nous quelque chose comme la loi morale et la liberté, mais que, puisque ce ne sont pas là des idées vides de sens, il faut bien admettre la possibilité de mettre d'accord la politique et la morale. Je puis bien concevoir, dit-il, un homme d'État n'admettant d'autres principes politiques que ceux que peut avouer le moraliste; mais je ne saurais concevoir un moraliste tirant toutes les règles des calculs de l'homme d'État. Écartant donc ce dernier, il se demande quelle doit être la règle de conduite du premier, c'est-à-dire du politique moral. Ce n'est pas sans doute de bouleverser la société pour corriger tout de suite les imperfections et les vices que renferme sa constitution, car alors le remède pourrait être pire que le mal; mais, l'œil fixé sur le modèle idéal que la raison lui propose, il doit travailler à s'en approcher continuellement par des réformes habilement ménagées. C'est ainsi que, même sous l'empire d'un pouvoir despotique, il est possible de préparer un peuple au gouvernement républicain, en s'appliquant à développer en lui le sentiment du respect de la loi et à le rendre capable de concourir lui-même à sa propre législation. La politique morale veut donc qu'on poursuive *toujours la réforme des États dans le sens du droit naturel*, mais par des moyens pacifiques et légaux (1). Quant à leurs relations extérieures, il doit être aussi permis à chacun d'attendre une époque favorable pour opérer dans sa constitution les réformes qu'exigerait le droit qui préside à ces relations; et, cette constitution fût-elle despotique, il lui est loisible de la garder tant qu'il la croit nécessaire au maintien de son indépendance.

---

(1) « Mais aussi, ajoute Kant (p. 332), quand même une révolution produite par une mauvaise constitution aurait arraché par des moyens violents et illégaux une constitution meilleure, il ne serait plus permis de ramener le peuple à l'ancienne, quoique l'on eût le droit de punir la rébellion de tous ceux qui auraient participé à cette révolution par violence ou par ruse. » Cf. plus haut, p. LXXXII.

Les moralistes qui veulent ramener toutes choses aux vrais principes courent sans doute le risque de se tromper dans la pratique et de pécher contre la politique en opérant ou en conseillant des réformes prématurées; mais le mal n'est pas irréparable, car l'expérience, en leur prouvant qu'ils ne sont pas d'accord avec la nature, les ramènera peu à peu dans une voie meilleure. Au contraire, les politiques qui accommodent la morale à leurs desseins et prétendent justifier par la nécessité des circonstances les actes les plus contraires au droit, ceux-là perdent tout, car ils éternisent la violation du droit et rendent tout progrès impossible. En regard des principes qui dirigent les premiers, Kant expose les maximes que suivent les seconds, sans trop les avouer, il est vrai, mais aussi sans scrupule et sans aucune autre crainte que celle de ne pas réussir. Les voici dans toute leur nudité : 1° *Fac et excusa.* Saisir l'occasion favorable pour frustrer de ses droits le peuple que l'on gouverne, ou pour opprimer un État voisin, sauf à justifier sa conduite le coup une fois fait, ce qui ne sera pas difficile lorsque l'on aura pour soi le meilleur avocat de toutes les causes, le succès, et le plus irrésistible de tous les arguments, la force : c'est là une maxime dont l'histoire ne nous offre que trop d'exemples et dont le siècle de Kant n'a point, hélas! marqué la fin. 2° *Si fecisti, nega.* Pousser un peuple au désespoir, et par suite à la révolte; puis nier qu'on en soit cause et rejeter toute la faute sur ceux-là mêmes que l'on a poussés à bout : voilà encore une maxime favorite de la politique immorale que notre philosophe flétrit avec tant d'indignation. 3° *Divide et impera.* Diviser ses sujets pour les mieux opprimer, ou exciter des discordes entre les États que l'on veut assujettir, c'est aussi une des principales maximes de cette triste politique. Telles sont, sinon les maximes que l'on professe ouvertement, du moins les pratiques auxquelles on se livre, en les colorant du prétexte de la nécessité publique. Pour déjouer ce sophisme, il suffit de montrer qu'on ne doit jamais subordonner les principes à ses desseins, mais ses desseins aux principes, et que c'est là le seul moyen de mettre d'accord la politique avec la morale.

Kant rappelle donc la règle qu'il a établie ailleurs comme la loi fondamentale de la raison pratique, et les caractères qu'elle possède essentiellement. Cette loi, qu'il formule ainsi :

« Agis de telle sorte que tu puisses vouloir que ta maxime devienne une loi générale, » est un principe purement *formel*, c'est-à-dire qu'elle concerne uniquement la forme du vouloir et fait complétement abstraction du but que l'on se propose ou de l'objet de la volonté; aussi implique-t-elle une nécessité absolue, tandis que les principes matériels, c'est-à-dire ceux qui se fondent sur quelque but qu'il s'agit d'atteindre, n'ont qu'une valeur conditionnelle et relative [1]. Cette distinction reparaît dans la politique, avec toutes ses conséquences : ceux qui ne consultent que les derniers ont bien de la peine à discerner ce que leur conseille la prudence, car elle exige une connaissance étendue de la nature; et ils sont toujours incertains du résultat. Quel est le moyen le plus propre à maintenir un peuple dans l'obéissance à la fois et la prospérité? est-ce le gouvernement monarchique, ou l'aristocratique, ou le populaire? c'est chose problématique. « *L'histoire*, dit fort bien Kant [2], nous fournit des exemples contraires pour toutes les espèces de gouvernement, » — excepté, ajoute-t-il, pour le gouvernement républicain, qui aussi bien est le gouvernement de la raison et du droit. Au contraire, ceux qui consultent avant tout le principe moral voient aussitôt ce qu'ils ont à faire, et leur conduite n'a rien d'ambigu, car il flétrit tous les artifices. Cette sagesse, qui n'exclut pas d'ailleurs la prudence, laquelle interdit la précipitation et veut qu'on procède par réformes successives, en profitant de toutes les circonstances favorables, a en outre l'avantage de conduire directement au but que l'on a en vue. La morale a en effet ceci de particulier, que moins en la suivant on vise à un certain résultat, plus en général elle vous y conduit, et cela ne cesse pas d'être vrai dans l'ordre politique. Cherchez avant tout le règne de la justice, et l'avantage que vous souhaitez, c'est-à-dire ici le bienfait de la paix perpétuelle, vous sera donné par surcroît. Dans cette voie, il faut marcher hardiment, et ne pas se laisser toucher d'une fausse pitié pour les méchants qui l'entravent, car la pitié dans ce cas pourrait bien être elle-même

---

[1] Cf. ma traduction et mon examen des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et de la *Critique de la raison pratique*.

[2] P. 327.

une injustice. Voilà dans quel sens on peut admettre la maxime : *fiat justitia, pereat mundus;* mais il faut bien l'entendre. Elle ne justifie pas l'extrême rigueur, qui serait contraire à la vertu; elle veut seulement que l'on consulte avant tout le droit et qu'on le poursuive à travers tous les obstacles et quelles qu'en puissent être les conséquences. Mais, pour que cette politique puisse s'établir dans les États, il faut commencer par donner pour fondement à leur constitution intérieure les principes mêmes du droit; et, pour qu'elle puisse présider à leurs relations extérieures, il faut travailler à les unir entre eux par un lien légal.

Accord de la morale et de la politique.

Il suit de tout ce qui précède qu'à considérer les choses telles qu'elles doivent être, il n'y a point opposition, mais accord entre la morale et la politique. « La vraie politique, dit Kant[1], ne peut faire un pas sans avoir auparavant rendu hommage à la morale; et, si la politique est par elle-même un art difficile, jointe à la morale, elle cesse d'être un art, car celle-ci tranche les nœuds que celle-là ne peut délier. » L'opposition n'existe que dans la conduite des hommes; mais, bien loin d'y chercher une excuse à leurs crimes en les rejetant sur le compte de la fragilité humaine, il n'y faut voir qu'un plus puissant aiguillon pour la vertu et l'occasion d'un plus grand courage: *tu ne cede malis, sed contra audacior ito.* D'ailleurs, malgré tous les désordres qui affligent les cœurs honnêtes, non-seulement le principe moral ne s'éteint pas dans les hommes, mais les progrès sans cesse croissants de la raison les rendent toujours plus capables de réaliser les idées de droit; il est vrai aussi qu'il n'en deviennent que plus coupables quand ils les violent. Le spectacle même de ces désordres et de leurs suites funestes ne manque pas de nous fournir une éclatante leçon qui satisfait la justice et justifie la Providence.

Moyen de reconnaître cet accord dans les cas particuliers.

Kant propose un moyen infaillible de reconnaître ce qui n'est pas juste, et par conséquent ce que la morale condamne en politique : c'est de se demander si les maximes où se généralisent les actions qu'il s'agit d'apprécier pourraient subir l'épreuve de la publicité. Si vous trouvez qu'on ne saurait les publier sans détruire le but même qu'on se proposerait, at-

---

[1] P. 330.

tendu que cette publicité exciterait nécessairement une opposition universelle contre ceux qui les afficheraient publiquement, tenez pour certain qu'elles sont injustes ; car d'où viendrait cette universelle opposition, sinon de l'injustice dont chacun se verrait alors menacé ? Il faut admettre en principe, ou comme un axiome, car la certitude de ce principe n'a pas besoin de démonstration, que « toutes les actions, relatives au droit d'autrui, dont la maxime n'est pas susceptible de publicité, sont injustes[1], » et s'en servir comme d'un critérium infaillible pour discerner *à priori* ce qui est injuste en matière politique. Ce critérium *à priori*, qui fait abstraction de tout ce qu'il peut y avoir d'empirique dans les maximes du droit public et n'en considère que la forme, puisqu'il consiste à les revêtir de la forme de la publicité pour les juger par ce moyen, Kant l'appelle la *formule transcendentale* du droit public. Il l'applique à quelques exemples. Le premier, emprunté au droit politique, n'est autre chose que la question déjà débattue de la légitimité de l'insurrection[2]. La révolte est-elle pour un peuple un moyen légitime de renverser le pouvoir qui l'opprime ? Si l'on veut déduire dogmatiquement des principes du droit la solution de cette question, il y a beaucoup à dire aussi en faveur de la légitimité de l'insurrection ; il semble que le peuple puisse détrôner sans injustice le tyran qui viole ses droits. Mais que l'on soumette la question à l'épreuve du principe de la publicité, on verra aussitôt s'évanouir toutes les difficultés et tous les doutes. Qu'on se demande en effet si un peuple pourrait, sans aller contre le but qu'il poursuit en se donnant une constitution, se réserver publiquement le droit de s'insurger, dans certains cas, contre le pouvoir qu'elle établit : cela serait évidemment impossible, car il travaillerait ainsi à renverser d'une main ce que de l'autre il voudrait édifier, l'ordre légal que la constitution a pour but d'assurer. Toute insurrection est donc illégitime, puisqu'on ne saurait en faire une maxime publique sans rendre impossible le but même que l'on poursuit. Au contraire, rien n'empêche de déclarer publiquement que tous ceux qui se révolteront contre le pouvoir établi seront punis de mort, quand même il

---

[1] P. 331. — [2] Cf. plus haut, p. LXXVIII et suiv..

aurait le premier violé la loi fondamentale; en faisant une pareille déclaration, le chef d'un État n'a point à craindre d'agir contre le but qu'il se propose. Kant tire encore comme une conséquence du même principe, cette maxime, qu'il avait déjà avancée au même endroit, à savoir que, une fois dépossédé et rentré dans la classe des sujets, le monarque détrôné n'a plus le droit de recourir à son tour à la rébellion pour remonter sur son trône, mais qu'il ne doit pas non plus avoir à craindre d'être mis en jugement pour son administration antérieure. Le critérium de la publicité des maximes ne s'applique pas moins aisément au droit des gens qu'au droit civil, et ici encore il sert à résoudre les difficultés que présente l'accord de la politique et de la morale. Soit, par exemple, la question de savoir si le chef d'un État qui a promis à un autre des secours ou même la cession de quelque province peut, dans certains cas, se dispenser de tenir sa parole, par cette raison qu'il a fait cette promesse comme souverain, n'ayant à ce titre à répondre de sa conduite à personne, mais que, comme premier fonctionnaire de l'État, il doit des comptes à l'État, qui serait compromis par l'exécution de sa promesse, et que, s'il s'est engagé à quelque chose en la première qualité, il peut s'en affranchir en la seconde. Supposez qu'il proclamât publiquement une telle maxime, il ne manquerait pas de soulever contre lui toutes les autres puissances; elle est donc injuste. Autre question : Si un État acquiert une puissance qui le rende redoutable et inspire aux autres des inquiétudes, ceux-ci ont-ils le droit de lui attribuer le dessein de les opprimer, et peuvent-ils se liguer justement pour l'attaquer, avant même d'en avoir reçu aucune offense? Qu'arriverait-il s'ils professaient publiquement cette maxime? Ils ne feraient que s'attirer plus sûrement et plus vite le mal qu'ils voudraient éviter, et par conséquent ici encore le but que se proposerait la politique serait manqué; donc ici encore la maxime politique est injuste. Dernière question : Un État a-t-il le droit de soumettre et de s'incorporer un plus petit État dont la position empêcherait le rapprochement de ses parties? Il ne pourrait afficher publiquement cette prétention, sans voir les autres petites puissances s'unir contre lui ou d'autres grands États lui disputer cette proie, et par conséquent la publicité de sa maxime en détruirait l'effet, ce qui prouve qu'elle est injuste. Le principe de l'incompatibilité des

maximes du droit des gens avec la publicité est donc un excellent critérium pour reconnaître les cas où la politique ne s'accorde pas avec la morale. Mais il faut chercher aussi à quelle condition les maximes de la politique s'accordent positivement avec le droit des gens; car, de ce que certaines maximes comportent la publicité, on ne peut conclure certainement qu'elles soient justes, puisque celui qui a une supériorité décidée sur tous les autres n'a pas besoin de tenir ses maximes secrètes. Or cette condition a été déterminée précédemment : elle n'est autre que cette union fédérative des peuples qui établirait entre eux un état juridique analogue à l'état civil, c'est-à-dire qui tendrait à substituer au règne de la force celui du droit, mais qui en même temps laisserait à chacun son indépendance. Voilà le principe fondamental de tout le droit des gens. Kant propose donc une nouvelle formule qui indique un accord positif entre la morale ou la politique : « Toutes les maximes qui ont besoin de la publicité s'accordent à la fois avec le droit et la politique[1]. » Il est évident qu'une maxime dont le but ne peut être atteint qu'au moyen de la publicité est nécessairement conforme au droit public.

Tel est le principe qu'il faut suivre pour mettre d'accord la politique et la morale, et c'est aussi de cette manière qu'on se rapprochera peu à peu du but que la raison nous fait un devoir de poursuivre, et qui par conséquent ne peut être une idée chimérique : la paix perpétuelle.

La paix perpétuelle! telle est encore la conclusion de l'écrit intitulé : *De ce proverbe : Cela peut être bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique* (2). Ainsi, comme l'idée du souverain bien moral sert également de conclusion aux trois grands ouvrages qui forment la partie critique de la philosophie de Kant, la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique* et la *Critique du jugement*, l'idée de la paix perpétuelle, qui est comme le souverain bien du droit public, est

---

[1] P. 336.

(2) J'ai déjà eu plusieurs fois (Voy. plus haut, p. LXXIV, LXXV, LXXXIII) l'occasion de recourir à cet écrit, dont j'ai d'ailleurs donné la traduction à la suite de celle de l'*Essai sur la paix perpétuelle*, p. 338-385.

Du progrès de l'humanité.

la conclusion à laquelle aboutissent tous ses écrits sur cette branche du droit ou sur des questions qui s'y rattachent. Il soulève ici, à ce propos, la question de savoir si, en général, l'humanité progresse, ou recule, ou reste stationnaire, et il attaque sur ce point l'opinion de Moses Mendelssohn (1), qui, à l'hypothèse de son ami Lessing, d'une éducation divine de l'humanité, opposait ce prétendu fait d'expérience, à savoir que, si l'homme progressait, l'humanité ne faisait qu'osciller constamment entre des bornes déterminées, et que, prise en général, elle conservait à toutes les époques à peu près le même degré de moralité, la même mesure de religion et d'irréligion, de vertu et de vice, de bonheur et de misère. A cette théorie qui, au nom de l'expérience, déclare le progrès chimérique, il oppose à son tour cet argument *à priori*, que nous connaissons déjà : puisque la raison nous fait un devoir de travailler au perfectionnement de l'humanité, il faut bien que ce perfectionnement soit possible. Prouvez-moi qu'il est impossible, et alors je renoncerai à des efforts superflus ; mais, tant que vous n'aurez rien fait de pareil, et c'est cela même qui est impossible, mon devoir subsiste et mon espérance avec lui. Au lieu de cela que fait-on ? On invoque l'histoire ; mais, dit très-bien Kant [2], « les arguments empiriques que l'on peut élever contre le succès des desseins que l'espérance fait entreprendre ne prouvent rien ici. Car de ce qu'une chose n'a pas réussi jusque-là, on ne saurait en conclure qu'elle ne réussira jamais, et l'on n'est pas fondé à renoncer à un certain but, surtout s'il s'agit d'un but moral, qui reste un devoir tant qu'on n'a pas démontré l'impossibilité de l'atteindre. » D'ailleurs notre philosophe ne croit pas que l'expérience soit elle-même si contraire à sa thèse, et l'exemple

---

(1) *Troisième partie*, p. 373. — C'est justement contre Mendelssohn qu'est dirigée cette troisième partie, qui représente le côté cosmopolitique de la question soulevée dans l'écrit de Kant. La seconde, relative au droit politique, était dirigée contre Hobbes : c'est là que j'ai puisé les développements que j'ai rapprochés de certains points de la *Doctrine du droit*. Quant à la première, qui sert de réponse à quelques objections du docteur Garve, et qui porte sur des questions de théorie morale en général, comme la définition de la morale et la nature propre de son principe, c'est de la *Critique de la raison pratique* qu'il la faut rapprocher.

[2] P. 376.

de son siècle lui semble plutôt la confirmer : « Il y a, dit-il[1], maintes raisons de croire que l'espèce humaine, en somme, a réellement fait dans notre siècle, en comparaison même de tous les précédents, de remarquables progrès dans la voie du bien moral (de courts moments d'arrêt ne prouvent rien contre cela). » Il ajoute : « Les plaintes que l'on fait entendre sur la décadence sans cesse croissante de l'espèce humaine viennent justement de ce que, à mesure qu'on s'élève d'un degré dans la moralité, on la voit encore plus loin de soi, et que les jugements que l'on porte sur ce que l'on est, en se comparant à ce que l'on devrait être, et par conséquent les reproches que l'on s'adresse sont d'autant plus sévères qu'on a déjà franchi un plus grand nombre de degrés. » Quant aux moyens qui peuvent favoriser et accélérer ce progrès vers le bien, il est consolant de remarquer qu'ils ne dépendent pas seulement de la volonté humaine, mais de la nature, ou, pour mieux dire, de la Providence, qui sait conduire les hommes, même en dépit d'eux, à son but suprême. Tout ce qu'il vient de dire en général du progrès de l'humanité, il l'applique au problème de la paix perpétuelle, dernier terme de ce progrès. C'est un devoir d'y tendre : il faut donc la regarder comme une chose possible. La nature, d'ailleurs, vient à notre aide : « Les maux qui résultent des guerres continuelles, au moyen desquelles les États cherchent à empiéter ou à étendre leur domination les uns sur les autres, doit les conduire à la fin, même malgré eux, à une constitution cosmopolitique[2]; » et par là il ne faut pas entendre une monarchie universelle régie par un souverain, ce qui serait le plus effroyable despotisme, mais une fédération d'États fondée sur un droit des gens stipulé en commun. Quant à l'*équilibre des puissances européennes*, comme garantie d'une paix universelle et durable, Kant la compare à cette maison de Swift qu'un architecte avait construite d'une façon si merveilleusement conforme à toutes les lois de l'équilibre, qu'un moineau la fit crouler en s'y posant. « Il n'y a, selon lui, d'autre remède possible qu'un droit des gens fondé sur des lois publiques, investies d'une certaine puissance, auxquelles chaque État devrait se sou-

---

1 P. 376. — 2 P. 377. — Cf. plus haut, p. CXXIII.

mettre [1]. » Il rappelle ici ce qu'il a développé dans son *Essai sur la paix perpétuelle*, que, pour atteindre ce but, il faut d'abord que chaque État se gouverne républicainement, c'est-à-dire que le peuple lui-même, au lieu du souverain, décide de la paix ou de la guerre [1]. Mais cela même est un résultat que la force des choses, à défaut de la bonne volonté des souverains, doit amener nécessairement. Le philosophe de Kœnisberg se garde bien de faire appel aux révolutions violentes : on sait combien il les réprouve ; mais il a confiance dans le progrès naturel de l'humanité, que la nature même ou la Providence conduit forcément là où elle ne va pas toujours volontiers. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.*

CRITIQUE. Je viens de faire passer sous les yeux du lecteur toute la doctrine de Kant sur le droit, en lui offrant du grand ouvrage qui la contient une analyse aussi exacte et aussi claire que je l'ai pu rendre, et en prenant soin de rapprocher de cette analyse celle des petits écrits qui développent et complètent, sur certains points, la pensée du philosophe allemand. Mon rôle de simple rapporteur est terminé; il me faut maintenant examiner librement les idées que je me suis jusqu'ici contenté d'exposer (2), afin d'en bien apprécier la valeur, soit historique, soit absolue, et de tourner ainsi ce travail vers le but où doit tendre tout esprit vraiment philosophique : l'avancement de la science.

La doctrine du droit n'est elle-même qu'une des deux branches dont se compose, selon Kant, la science de nos devoirs en général. Il est donc bon de considérer d'abord et l'idée qu'il se fait de cette science et la division qu'il y introduit.

De l'ensemble des règles de la morale faire un système exclusivement rationnel, c'est-à-dire uniquement fondé sur des principes *à priori*, et partant universels et nécessaires, voilà l'œuvre que Kant conçoit et veut exécuter sous le titre

---

[1] P. 379. — Cf. plus haut, p. CXI et CXIX.

(2) Sur quelques points de détail seulement j'ai immédiatement joint, sous forme de notes, la critique à l'exposition, pour en débarrasser d'avance l'examen auquel je me réservais de soumettre la théorie kantienne.

de *Métaphysique des mœurs* (1), après en avoir examiné et assuré les bases, d'abord dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et ensuite dans la *Critique de la raison pratique* (2). Le problème dont il fait l'objet propre de cette science pourrait être ainsi formulé : Étant données des créatures raisonnables et libres, — comme sont les hommes, — déterminer *à priori* leurs devoirs et leurs droits. Ce problème a, comme on le voit, un caractère purement rationnel; sa solution ne dépend nullement de l'expérience, c'est-à-dire de ce que l'observation peut nous apprendre du monde ou de notre propre nature, mais elle doit être cherchée *à priori*. Aussi les lois qu'elle détermine sont-elles absolues : elles ont la même valeur pour toutes les créatures raisonnables et libres, et c'est à ce titre même qu'elles sont pour nous des lois morales, c'est-à-dire des principes *obligatoires*. Kant l'avoue cependant : comme nous ne cherchons ces lois que pour nous les appliquer, il faut bien que nous tenions compte aussi des éléments particuliers de notre nature, que nous ne connaissons que par l'expérience; mais les considérations tirées de la nature humaine ne doivent figurer dans la métaphysique des mœurs qu'autant qu'il est nécessaire pour déterminer les applications et les conséquences des principes rationnels; autrement elle ne mériterait plus le nom de *métaphysique* (3). Telle est l'idée qu'il se fait de la science des principes de la morale et telle est la méthode qu'il lui impose. Par là il réagit puissamment contre l'étroit empirisme de son siècle, qui, s'arrêtant ou bien au plaisir, soit physique, soit moral, ou bien à l'intérêt, ébranlait ou ruinait la règle des mœurs, et il replace la morale sur son véritable fondement. On pourrait, il est

(1) Voyez plus haut, p. I-III.— Cf. *Examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique*, p. 5, 7, 21, 36, 200, 205, etc.

(2) Plus haut, p. 1. — Cf. *Examen des Fondements*, etc., p. 202.

(3) Il veut même, comme je l'ai dit plus haut (p. III), que l'on renvoie à une science ultérieure et distincte tout ce que l'observation peut nous apprendre relativement à la pratique des lois morales et aux moyens à suivre pour exciter et développer dans les âmes l'habitude du bien. La métaphysique des mœurs ne toucherait ainsi à l'expérience que tout juste autant qu'elle en aurait besoin pour y appliquer ses lois sans sortir de sa sphère rationnelle.

vrai, lui reprocher d'avoir conçu ce fondement d'une manière trop générale et trop abstraite (1). Mais c'est là un défaut qu'il est aisé de corriger, et qui disparaît en grande partie dans l'exécution. La métaphysique des mœurs, telle qu'elle se présente ici, contient autre chose que cette science purement transcendante des principes moraux qui serait construite en dehors de toute idée tirée de la nature humaine. C'est même en général dans leur application aux hommes que Kant va les envisager; et pour cela, comme je viens de le rappeler, il reconnaît la nécessité de recourir à la considération de notre nature [2]. Là est en définitive son point de départ et son but. Il voit bien qu'en dehors de là on aboutirait tout au plus à quelques généralités qui formeraient difficilement par elles-mêmes une science distincte. Aussi bien la vraie question en morale est-elle de savoir ce que la raison exige des hommes, quels devoirs elle leur impose et quels droits elle leur attribue : on pourrait la définir la raison appliquée au gouvernement de la nature humaine. Or, si c'est la raison qui est appelée ici à gouverner, c'est notre nature qu'elle est appelée à gouverner; et, pour reconnaître tout ce que la première peut commander à la seconde, il faut bien les rapprocher l'une de l'autre. C'est dans ce rapprochement que consiste précisément la méthode morale [3], et c'est aussi de ce rapprochement qu'est sortie, à proprement parler, toute la métaphysique des mœurs. A la vérité encore une crainte exagérée de l'empirisme empêche Kant de le rendre aussi lumineux et aussi fécond qu'il le pourrait. Sans doute les lois morales ne s'obtiennent pas, comme les lois physiques ou naturelles, par voie d'observation et de généralisation; sans doute elles sont rationnelles et en ce sens *à priori*, et l'on ne pourrait leur refuser cette origine sans ébranler leur autorité; mais d'un autre côté, je ne dis pas seulement pour les appliquer, comme il le reconnaît, je dis pour les déterminer elles-mêmes, on ne saurait se passer de la considération de la nature humaine, et cela n'altère nullement leur caractère rationnel et ne leur ôte rien

(1) Je lui ai moi-même adressé ce reproche dans mon *Examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique*, p. 201 et 206.

[2] Plus haut, p. II.—[3] Cf. *Examen des fondements*, etc., p. 224-225.

de leur valeur, puisque c'est toujours la raison qui les promulgue. Dès qu'on ne cesse pas de la prendre pour règle, qu'y a-t-il à craindre de l'empirisme? Kant aurait donc pu, sans compromettre en aucune façon la valeur des résultats de sa doctrine, creuser plus profondément et plus largement dans le champ de la psychologie. Malgré cette critique, il ne lui reste pas moins la gloire d'avoir proclamé fortement la nécessité de fonder la morale sur une base rationnelle, et d'avoir entrepris de construire sur cette base un édifice non-seulement régulier et complet, comme ces monuments que la sagesse antique aimait à élever à la doctrine des mœurs, et dont le traité de Cicéron sur les devoirs nous a conservé une admirable image, mais aussi solide et aussi inébranlable que les sciences les plus exactes et les mieux assurées.

Tout ce qui précède s'applique aussi à la doctrine du droit, qui constitue l'une des deux grandes parties de la métaphysique des mœurs. Je vais l'examiner en particulier, mais je dois d'abord reconnaître la valeur scientifique de la division de la métaphysique des mœurs en doctrine du droit et doctrine de la vertu[1]. Rien n'est à la fois plus juste et plus important que cette division et que la distinction sur laquelle elle repose. Elle répand une vive lumière sur toute la morale. Quand on jette les yeux sur les divers devoirs que la raison nous impose, on voit aussitôt que les uns sont de telle nature que nous y pouvons être légitimement *contraints* par une force extérieure, et que par conséquent ils sont susceptibles d'être traduits en lois positives, tandis que les autres, sans cesser pour cela d'être des devoirs, échappent à toute contrainte et à toute législation de ce genre. Tel est, par exemple, le devoir de rendre à quelqu'un le dépôt qu'il nous a confié, par opposition à celui de porter du secours à un malheureux. Si l'on cherche à approfondir cette différence, on reconnaîtra que les devoirs de la première espèce se rapportent tous à quelque droit des autres sur nous, au lieu que les seconds ou ne se rapportent qu'à nous-mêmes, ou, en se rapportant à autrui, ne correspondent à aucun droit, et que c'est de là précisément que vient la différence qui existe entre eux. En effet, non-seulement je suis obligé de respecter ce qui

---

[1] Plus haut, p. III et suiv.

est le droit d'autrui, mais (et c'est là une vérité identique à la première) il a le droit de me contraindre à remplir cette obligation. Quant à ce qui ne regarde que moi, ou à ce qui ne correspond à aucun droit dans autrui, de quel droit prétendrait-on m'y contraindre? J'y puis bien être obligé moralement et manquer de vertu en ne le faisant pas, mais c'est mon affaire et non celle des autres. Aussi Kant appelle-t-il fort justement les premiers devoirs des *devoirs de droit*, et les seconds, des *devoirs de vertu*. Telle est la distinction qu'il établit ici avec une précision singulière, quoique parfois un peu subtilement. Depuis longtemps les moralistes avaient distingué dans la morale deux espèces de devoirs : les uns qu'ils appellaient parfaits ou d'obligation stricte; les autres, imparfaits ou d'obligation large. Cette distinction aussi était juste, et Kant ne l'abandonne pas; mais elle n'exclut pas celle qu'il propose. Car, si les devoirs de droit sont en général des devoirs parfaits, puisque ce sont des devoirs de justice, par conséquent des devoirs de stricte obligation, il y a des devoirs parfaits qui ne rentrent pas dans la sphère du droit, mais dans celle de la vertu : telle est par exemple toute une partie des devoirs de la morale individuelle. On distingue souvent aussi la justice et la charité, et ici encore la distinction est fort juste; mais elle est comprise elle-même dans celle de Kant, qui est plus générale. En effet, ce n'est pas seulement la charité qui est un devoir de vertu, par opposition à la justice, devoir de droit, ce sont aussi toutes les vertus individuelles, celles, par exemple, que les anciens appelaient le courage et la tempérance. La distinction de la justice et de la charité n'a trait qu'à la morale sociale; celle du droit et de la vertu se rapporte à la morale tout entière. Kant a donc raison de fonder sur cette dernière la division de la métaphysique des mœurs en deux branches parallèles, l'une qui comprend les devoirs de droit; l'autre, les devoirs de vertu. Cette division, à son tour, n'est pas seulement légitime; elle a l'avantage de séparer nettement ce que l'on est trop souvent porté à confondre. Grâce à elle, on a sous les yeux, d'un côté tout l'ensemble des devoirs susceptibles d'être traduits en une législation extérieure, et formant le code du droit rationnel; de l'autre, tout l'ensemble de ceux qui ne relèvent que de la conscience et composent le code de la vertu. C'est le premier que doivent prendre pour modèle les hommes qui veulent donner

des lois aux nations, les législateurs politiques; le second est une législation purement morale que nul n'a ni le droit ni le pouvoir d'imposer par la force. Est-ce à dire cependant que la vertu soit une chose qui échappe si bien à la législation publique qu'elle n'ait point du tout à s'en occuper? Ce serait une étrange exagération. Ne doit-elle pas employer au contraire tous les moyens dont elle peut disposer, sans porter atteinte à aucun droit, pour en exciter et en développer dans les âmes l'amour et l'habitude? D'abord, si la crainte des châtiments est un mobile auquel elle ne saurait se dispenser de recourir, c'est surtout dans le respect moral de la justice qu'elle doit chercher son appui, en favorisant autant qu'il dépend d'elle la culture de ce sentiment. Or le respect de la justice, comme Kant l'a très-bien vu d'ailleurs, est lui-même une vertu. Sans doute elle ne peut exiger des actions autre chose sinon qu'elles soient extérieurement conformes aux prescriptions de la justice : dès que cette conformité existe, quel qu'ait été le mobile de l'agent, elle n'a rien de plus à demander; mais, s'il est vrai qu'elle dépasserait son droit en recherchant en outre l'intention, cela n'empêche pas qu'elle ne doive autant que possible faire appel au mobile moral. Et ce n'est pas seulement le respect de la justice, ce sont en général toutes les vertus qu'elle doit encourager, car elles l'aideront elle-même puissamment à atteindre son but. La philosophie de Platon mérite d'être entendue sur ce point. Mais il ne faut pas méconnaître non plus la ligne qui sépare le domaine du droit de celui de la pure morale. Le premier, qui est celui de la loi civile, ne saurait empiéter sur le second, qui est celui de la conscience, sans courir le risque de porter atteinte à la liberté humaine et de violer lui-même le droit. Voilà ce que n'ont pas toujours bien vu non-seulement les législateurs, mais les philosophes, et, au premier rang, celui-là même dont je viens d'invoquer l'autorité. Aussi doit-on louer Kant d'avoir tracé d'une main ferme cette importante ligne de démarcation.

Renvoyant à la doctrine de la vertu, à laquelle il réserve le nom d'*éthique*, l'étude des devoirs qui par leur nature échappent à toute contrainte et à toute législation extérieure, il va donc entreprendre de tracer, sous le titre de doctrine du droit, le système des devoirs susceptibles d'être convertis en lois po-

sitives, c'est-à-dire des devoirs qui correspondent à des droits et ont ainsi un caractère juridique. Ces devoirs étant nécessairement corrélatifs à ces droits, décrire les uns, c'est en même temps décrire les autres. Mais qu'on ne l'oublie pas : ces devoirs et ces droits veulent être exposés dans toute leur pureté rationnelle, c'est-à-dire tels qu'ils dérivent de la seule raison. Il ne s'agit pas de savoir quels droits reconnaît ou quelles obligations prescrit tel ou tel code, mais ce que demande la raison même; ce n'est pas le droit écrit ou le droit *positif* qu'il faut consulter ici, mais ce droit non écrit qui réside au fond de la raison de tout homme et qui doit lui-même servir de modèle à l'autre, en un mot le droit *naturel*. Kant n'est pas sans doute le premier philosophe qui ait eu l'idée de traiter le droit naturel comme une science distincte et supérieure, mais je ne sais si cette science a jamais été aussi nettement dégagée de tout ce qui lui est étranger ou accessoire. D'une part, il en écarte les principes qui, tout en appartenant à la morale, ne sont pas proprement des principes de droit, quoique les moralistes aient eu souvent le tort de les confondre et de les mêler avec ces derniers sous le titre commun de droit naturel, et il circonscrit ainsi le domaine propre de la philosophie du droit; d'autre part, il en cherche les éléments dans la seule raison, faisant abstraction des formes particulières qu'ils ont pu revêtir dans la réalité et en général de toute idée d'expérience, et ne s'occupant pas, comme on le fait ordinairement, de ce qui est en effet, ou de ce qui a été, ou même de ce qui peut être dans telles ou telles circonstances déterminées, mais de ce qui doit être en général. Éternel exemplaire de tous les codes changeants, immuable type de toutes les constitutions particulières, modèle idéal de toutes les législations réelles, telle doit être la métaphysique du droit. Or, je le demande, cette science fut-elle jamais si exactement renfermée dans ses vraies limites et si sévèrement réduite à ses éléments essentiels? Et, malgré tant d'utiles essais ou de monuments éclatants, qui la conçut jamais d'une manière si hardiment, et, sauf la réserve que j'ai faite plus haut, si justement rationnelle?

J'ai loué Kant d'avoir distingué et séparé, dans le sein de la morale, la doctrine du droit de celle de la vertu; mais qu'est-ce au juste que cette idée du droit? Quels en sont les caractères,

le principe, la formule? A ces questions qui s'offrent d'abord à l'esprit, il ne répond pas avec moins de précision et d'exactitude [1]. Il établit supérieurement que l'idée du droit est celle d'un rapport entre les personnes; que ce rapport ne se fonde pas sur le désir ou le besoin, mais sur la liberté dont il représente l'accord général; que cet accord enfin est indépendant du but particulier que chacun peut se proposer dans l'usage de sa liberté et ne concerne que la *forme* extérieure de cet usage. De cette judicieuse analyse il tire cette solide définition : « Le droit est l'ensemble des conditions qui permettent à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous, » et ce lumineux principe que « toute action telle qu'elle n'empêche pas la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous est conforme au droit ou est *juste*, tandis qu'au contraire toute action qui ne se peut concilier avec la liberté générale est contraire au droit ou *injuste*. » D'où aussi cette excellente formule, que l'on peut poser comme la règle fondamentale de cette partie de la morale : « Agis toujours de telle sorte que l'usage de ta liberté puisse s'accorder avec celle de chacun suivant une loi générale. » Sur tout cela il n'y a guère qu'à suivre Kant pour guide; c'est la raison même qui parle par sa bouche. La célèbre formule dont il a voulu faire le principe universel de toute la morale peut soulever des objections [2]; mais, restreinte à la justice et devenue ce que nous la voyons ici, la formule du droit, elle est tout à fait irréprochable. Qu'on ne dise pas qu'elle est purement négative ou qu'elle réduit la justice et le droit à un respect tout négatif de la liberté d'autrui; car elle s'étend à tout ce qui rentre proprement dans leur domaine : s'il y a dans ce domaine certains devoirs positifs, par exemple ceux des parents à l'égard de leurs enfants, on peut les faire sortir de la formule kantienne comme de légitimes conséquences. La justice consiste sans doute dans le respect du droit, et le respect du droit dans celui de la liberté, mais ce respect de la liberté se borne-t-il dans tous les cas à une simple abstention à l'égard d'autrui, et n'entraîne-t-il pas aussi des obligations actives qu'on ne pourrait enfreindre sans

---

[1] Plus haut, p. XI et suiv.

[2] Voy. sur ce point mon *Examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique*, p. 219.

le violer lui-même, et par conséquent sans manquer au droit et à la justice? La formule de Kant les renferme donc implicitement, et nous le voyons plus loin les en déduire très-logiquement. Elle veut qu'on fasse de sa liberté un usage qui puisse s'accorder avec celle de chacun suivant une loi générale; mais cette loi de l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous serait-elle satisfaite, si par exemple les parents laissaient mourir de faim ou croupir dans l'ignorance et la paresse les enfants qu'ils auraient mis au monde? Tout en resserrant le droit et la justice dans des bornes précises, elle est donc suffisamment large. Elle a le double mérite de n'exclure rien de ce qui en fait partie et d'en circonscrire exactement les limites. C'est qu'elle les ramène à leur principe et à leur règle : l'inviolabilité de la liberté humaine. Tel est en effet le fondement et telle est la mesure du droit et de la justice. Si je suis vraiment un être libre, et si c'est par là que je me distingue des choses et des animaux, il faut que je puisse me diriger et agir à mon gré, *proprio motu*, sans être arbitrairement entravé dans l'exercice de ma liberté : c'est là mon droit incontestable; mais, comme chacun de mes semblables est libre ainsi que moi et par conséquent a le même droit, ma liberté et mon droit ont nécessairement pour limite la liberté et le droit des autres, c'est-à-dire que je ne puis user juridiquement de ma liberté qu'autant que je ne porte pas atteinte à celle d'autrui. A cette condition, mais à cette condition seulement, la liberté de l'homme est inviolable. De là donc le droit pour chacun, et de là aussi la justice, car elle n'est elle-même autre chose que le respect du droit. Kant ne montre pas avec moins de force comment le droit implique nécessairement la faculté de contraindre [1]. Ce sont là deux termes identiques : dire que j'ai tel ou tel droit, c'est dire que je puis justement recourir à la force pour contraindre les autres à le respecter. Après avoir défini le droit en général l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous, il le définit l'accord de la contrainte générale avec la liberté de chacun, et il déduit très-bien cette seconde définition de la première. C'est là le principe sur lequel on sait qu'il fonde l'ordre civil ou politique; mais avant

---

[1] Plus haut, p. XIII.

de le suivre dans l'intérieur même de la doctrine du droit, il nous en faut encore examiner les divisions générales.

Il divise d'abord le droit naturel en deux branches : le droit *inné*, c'est-à-dire celui que je tiens directement de ma nature et de ma dignité d'homme, indépendamment de tout acte extérieur de ma liberté, et le droit *acquis*, c'est-à-dire celui que je ne possède qu'au moyen de quelque acte extérieur qui me le confère ultérieurement (1). Ainsi, par cela seul que je suis homme, j'ai le droit de me gouverner moi-même librement, en tant que l'exercice de ma liberté peut s'accorder avec celle d'autrui, suivant une loi générale; ce droit est comme un titre que je trouve en moi-même et que je n'ai pas besoin d'acquérir. Au contraire, pour avoir sur ce terrain un droit de propriété, ou pour avoir celui de me regarder comme le mari de cette femme, il faut que j'accomplisse certains actes extérieurs sans lesquels je ne posséderais pas ces droits; ce ne sont pas en effet des droits que j'apporte avec moi en naissant, mais que j'acquiers en vertu d'un acte de ma liberté individuelle ou même d'un concours de volontés. La première espèce de droit forme donc un mien et un tien innés : ce mien et ce tien sont intérieurs; la seconde, un mien et un tien acquis : ceux-ci sont nécessairement extérieurs. Cette division est parfaitement juste, et c'est fort justement aussi que Kant regarde comme unique le droit inné ou le mien et le tien extérieurs[2], et réduit tout ici à la liberté. Qu'est-ce en effet que le droit de se gouverner à sa guise, sinon le droit inné que donne à l'homme sa qualité d'être libre? Et le droit d'égalité, qu'est-ce autre chose? Et la liberté de penser en général, ou la liberté de conscience en matière religieuse? L'expression même l'indique assez, encore et toujours la li-

(1) Plus haut, p. XVIII. — Reid (trad. Jouffroy, t. VI, p. 360) distingue de même, des droits *naturels* ou *innés*, les droits *acquis*. « Ces derniers, dit-il, présupposent quelque fait ou acte préalable par lequel on les a acquis, tandis que les droits naturels n'impliquent rien de semblable. » Fort bien; seulement il ne faudrait pas opposer les droits *acquis* aux droits *naturels*, mais seulement aux droits *innés*, car les premiers n'appartiennent pas moins que les seconds au droit naturel. Par suite de cette confusion, Reid est conduit à faire rentrer dans les droits innés certains droits qui sont plutôt acquis et auxquels Kant maintient justement ce caractère : je veux parler de ceux qui concernent la famille.

[2] Plus haut, p. XIX.

berté. Kant a donc raison de dire qu'il n'y a qu'un seul et même droit inné, la liberté inhérente à la personnalité humaine, qu'on peut bien spécifier suivant ses diverses applications, mais qui au fond est unique. Il est fâcheux seulement qu'en laissant pour ce motif le droit inné dans les prolégomènes de la doctrine du droit, il n'ait pas donné à cette partie du droit tout le développement qu'elle comporte. Ce défaut est, il est vrai, largement compensé dans les écrits qui viennent se grouper autour de son grand ouvrage, mais la perfection de l'œuvre y perd toujours quelque chose. Une conséquence plus grave, c'est qu'en faisant porter uniquement sur le droit acquis, comme sur la seule espèce de droit qui doive former le corps de son système, la distinction du droit privé et du droit public, il oublie que ce n'est pas seulement le droit acquis, mais aussi le droit inné qu'il faudrait examiner sous ce double point de vue. Il y reviendra forcément, mais alors il lui faudra sortir du cadre qu'il s'était tracé; mieux eût valu l'élargir d'abord. A part le défaut que je viens de signaler, la seconde division introduite par Kant dans le sein de sa doctrine n'est pas moins juste que la première, et elle répand aussi une vive lumière sur la solution de toutes les questions juridiques. Nos droits et nos devoirs veulent être examinés d'abord, abstraction faite de toute idée de société civile ou politique; car ils n'empruntent pas leur origine, mais seulement leur consécration et leur garantie à l'établissement de cet ordre de choses; et, la société ne fût-elle pas encore civilement ou politiquement constituée, ils n'en existeraient pas moins. On peut donc et on doit les considérer à ce point de vue, puisqu'ils existent par eux-mêmes et que c'est justement en vue de les garantir que les sociétés doivent se constituer en *États*. Mais aussi, comme cette garantie est indispensable, il faut ensuite se placer au point de vue de la société civile ou politique, et rechercher les règles qui doivent présider à son organisation. De là donc la distinction du droit *privé* et du droit *public*, c'est-à-dire des lois juridiques qui régissent les relations des hommes en dehors et indépendamment de toute constitution civile, et de celles qui doivent les régir au sein d'une société politiquement organisée [1]. Cette

[1] Plus haut, p. XIX.

juste et lumineuse distinction est bien différente de celle qu'on établit quelquefois entre le droit naturel proprement dit et le droit social; car, comme, selon la remarque de notre philosophe, ce n'est pas l'état social qui est opposé à l'état de nature, puisque l'état de nature est lui-même un état de société (1), mais l'état civil ou politique, c'est-à-dire l'état d'une société régie par des pouvoirs publics, ce n'est pas le droit social, mais le droit civil ou politique qu'il faut opposer au droit privé ou au droit de nature proprement dit. Kant n'a pas toujours tiré tout le parti possible de la distinction sur laquelle il fonde la division de sa théorie du droit, mais il faut le louer de l'avoir si nettement établie et si rigoureusement appliquée. — Quant aux subdivisions du droit privé et du droit public, nous en examinerons la valeur à mesure que nous les rencontrerons sur nos pas.

La première branche que Kant distingue et étudie dans le droit privé est le droit *réel*, c'est-à-dire le droit qui s'applique à des choses physiques, en ce sens que je puis les regarder et les revendiquer comme miennes. Nous avons approuvé plus haut cette remarque de notre philosophe, à savoir que l'idée du droit était toujours celle d'un rapport entre des personnes; le droit réel qu'il admet ici ne la contredit en rien : car, si cette espèce de droit s'applique en effet à des objets matériels, elle implique toujours, relativement à ces objets, certaines relations entre celui qui en est le légitime possesseur et tous les autres. Autrement il n'y aurait plus lieu de parler de droit. Supposez que je sois seul sur la terre, mon droit sur les choses devient une expression vide de sens. Qu'est-ce en effet que le droit sur une chose, sinon le droit de la posséder de telle sorte qu'aucun autre ne puisse en faire juste-

(1) Il est trop évident que l'état social, je ne dis pas l'état civil, est l'état naturel des hommes. Comment pourraient-ils exister autrement qu'en société? Pour feindre avec l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, un état de nature où les hommes vivraient « épars dans les bois parmi les animaux,... n'ayant ni domicile fixe ni aucun besoin l'un de l'autre... » et « se rencontreraient peut-être à peine deux fois en leur vie, sans se connaître et sans se parler, » et pour faire de cet état l'âge d'or du genre humain, il faut pousser jusqu'à l'absurde l'amour du paradoxe.

ment usage sans mon consentement, et par conséquent d'imposer à tous l'obligation de s'abstenir de ce qui est mien? En d'autres termes, c'est le droit d'interdire l'usage de la chose que je possède à tous les autres et de la revendiquer auprès d'eux comme mienne, si elle vient à tomber entre leurs mains[1]. Or cette faculté de revendication, cette légitime interdiction, cette obligation imposée à autrui qu'exprime le mot *droit*, tout cela n'aurait plus de sens si j'étais le seul habitant de la terre. Il est donc vrai de dire que le droit, même à l'égard des choses, suppose un rapport entre des personnes. Aussi ne suffit-il pas d'être physiquement en possession d'une chose pour avoir le droit de la regarder comme sienne, et une chose qui est une fois mienne ne cesse-t-elle pas de l'être par cela seul que je ne la détiens pas actuellement : elle l'est toujours en ce sens que, quelque part que je me trouve, je puis la revendiquer auprès de quiconque s'en emparerait pour son propre usage. C'est encore une très-juste idée que cette distinction reconnue par Kant entre deux espèces de possession, l'une purement physique, qui n'est qu'une simple détention et ne constitue pas un droit sur l'objet même; l'autre qui subsiste indépendamment de la première et qui a ainsi un caractère rationnel. La première est un fait accidentel, qui n'a pas par lui-même le caractère d'une possession extérieure juridique : de ce que j'occupe ce lieu en ce moment, il ne s'ensuit pas que j'aie le droit de le tenir pour mien. La seconde au contraire est fixe, permanente, immuable, comme doit l'être tout véritable droit sur une chose; elle suppose, relativement à un certain objet, un rapport entre les autres et moi qui est indépendant de la possession physique (2). Il faut donc bien distinguer de la détention matérielle la possession juridique. Cette distinction est de sens commun, mais Kant l'élève à un degré de précision qu'elle n'avait pas encore atteinte; peut-être même y met-il un peu trop de raffinement.

---

[1] Plus haut, p. xxx.

(2) Plus haut, p. xxii. — On a vu que, fidèle aux habitudes techniques de son langage, Kant appelle la première, *phénoménale*, et la seconde, *intelligible*; mais, dans cette partie de mon travail, je ne m'arrête plus à la langue, et je m'applique surtout à dégager des formes dont le philosophe allemand les a revêtues, les idées qui méritent d'être relevées.

Cette distinction faite, la question est de savoir sur quel principe se fonde la légitimité de la possession juridique des choses extérieures, ou, car c'est la même question en d'autres termes, à quel titre on les peut juridiquement acquérir (1). Que quelqu'un cherche à me repousser violemment de la place que j'occupe en ce moment et à laquelle il n'a pas plus de droit que moi, il est évident qu'il porte atteinte à ma liberté et au droit qu'elle implique naturellement. C'est là une vérité identique; nous ne sortons pas ici de la sphère du droit inné [2]. Mais que, après que j'aurai quitté cette place, je puisse justement continuer de la regarder comme mienne et la réclamer auprès de quiconque s'en serait emparé pendant mon absence, ce n'est plus là un droit que l'on puisse considérer comme *inné;* si j'ai véritablement la possession de ce lieu, c'est un droit que j'ai *acquis* (3) et qui ne s'explique plus comme le premier. La question n'est donc plus la même, et la justification de cette nouvelle espèce de droit exige des recherches et des démonstrations dont on pouvait se passer tout à l'heure. Tout en reconnaissant avec Kant cette différence de questions, je crois qu'ici encore on peut reprocher à sa théorie un luxe de procédés scientifiques qui nuit souvent plus qu'il n'aide à l'intelligence des solutions; elles gagneraient à être exposées sous des formes plus rapides et plus simples. Mais l'amour de la précision et de la rigueur scientifiques est une qualité si rare, même chez les meilleurs philosophes, qu'il ne faut pas trop reprocher à l'un des plus grands d'entre eux de l'avoir parfois poussé un peu trop loin. Quoi qu'il en soit, dégageons des procédés et des formes où elle se complaît la pensée de Kant

---

(1) Kant distingue ces deux choses et les considère séparément (Voy. plus haut, p. XXVIII). J'ai reproduit cette distinction dans mon analyse de son ouvrage, mais ici je n'ai pas besoin d'en tenir compte pour résumer et apprécier la pensée de l'auteur.

[2] Plus haut, p. XXV.

(3) Reid dit dans le même sens (*loc. cit.*) : « Le droit de propriété n'est point naturel, mais acquis; il ne dérive point de la constitution de l'homme, mais de ses actes. » Au lieu de *naturel*, il aurait mieux valu dire *inné* (Cf. plus haut la note de la p. CXLVII); mais il ne peut y avoir ici la moindre incertitude sur la pensée du philosophe écossais. Il dit plus loin (p. 376) : « Nous avons montré que si la propriété n'est point un droit inné, mais acquis, ce droit peut du moins s'acquérir dans l'état de nature et conformément aux lois naturelles. »

sur le fondement de l'acquisition juridique des choses extérieures ou sur ce qu'on appelle vulgairement le droit de propriété; et, en la considérant ainsi dans toute sa simplicité, voyons ce qu'on en peut accepter et ce qu'il y faut reprendre.

Selon notre philosophe, la première acquisition extérieure ne peut être que celle du sol de la terre, et celle-ci est la condition de toutes les autres[1]. On a quelquefois admis le droit d'acquérir les choses que produit la terre, tout en rejetant celui de s'approprier la terre elle-même (2); Kant pense, au contraire, que le premier suppose le second, et que c'est celui-ci qui sert de fondement à celui-là. Si en effet je n'avais pas déjà le droit de regarder comme mien le sol qui porte cet arbre et ces fruits, de quel droit eux-mêmes pourraient-ils devenir miens? Ils sont comme des accidents par rapport à la terre, qui en est en quelque sorte la substance; or la propriété des accidents suppose nécessairement celle de la substance même. Kant remarque que, si le sol de la terre n'appartenait à personne, personne aussi n'y pourrait rien posséder en propre, puisqu'il n'y aurait plus de lieu fixe et d'habitation stable, c'est-à-dire qu'il n'y aurait plus de mien et de tien possibles (3). C'est donc à justifier l'acquisition du sol qu'il faut d'abord

---

[1] Plus haut, p. XXXI.

(2) D'après cette opinion, l'homme ne peut avoir que l'usufruit de la terre, sans être jamais fondé à en revendiquer la propriété. C'est là une des formes du communisme. Je ne crois pas que le raisonnement que fait ici Kant la réfute péremptoirement; mais pour cela il suffit de remarquer (V. plus bas) que le droit d'usufruit, en tant que l'usufruit est lui-même le fruit du travail, emporte nécessairement le droit de propriété, sans lequel il serait illusoire.

(3) Cette dernière remarque a un côté juste, mais n'y a-t-il pas de l'exagération à prétendre que toute acquisition extérieure suppose celle du sol de la terre, et que celle-ci est nécessairement la première en date? Ne peut-on pas concevoir, et l'histoire de l'humanité ne nous montre-t-elle pas un état de choses où les hommes s'appropriaient les productions de la terre sans songer à faire de la terre elle-même leur propriété privée? Pour que cela soit légitime, il suffit que la terre dont ils s'approprient les productions n'appartienne encore à personne; il n'est pas nécessaire qu'ils commencent par s'en approprier le sol. Comme je le dirai tout à l'heure, il faut ici retourner la pensée de Kant pour la rendre juste: ce n'est pas l'acquisition préalable du sol de la terre à titre de propriété qui rend légitime celle de ses productions; c'est au contraire la propriété d'accidents inséparables de la substance (les transformations dues au travail) qui rend légitime celle de la substance même.

s'appliquer. Le principe sur lequel il fonde en dernière analyse la légitimité de cette acquisition, n'est autre au fond que celui d'où il dérive le droit tout entier : à savoir la liberté. Mais comment l'applique-t-il au droit dont il s'agit ici? On l'a vu plus haut, tout exercice de la liberté qui ne porte pas atteinte au principe de l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous est juste, et par conséquent respectable pour tous. La question est donc de savoir si, en m'appropriant une certaine portion du sol de la terre, j'use de ma liberté d'une façon contraire à ce principe. Or si cette portion du sol n'appartient encore à personne, et si, en me l'appropriant, je reconnais chez les autres le droit de s'approprier également les autres portions du sol qui sont encore sans maître, en quoi cet usage de ma liberté est-il contraire à la loi de la liberté générale, et partant injuste? L'injustice ne consisterait-elle pas bien plutôt à m'interdire la faculté de faire mienne une chose qui n'est encore celle de personne[1]? Ou bien il faudrait prétendre que des choses créées pour être utiles et n'appartenant encore à personne doivent toujours rester sans usage et sans maître (2). Originairement, c'est-à-dire antérieurement à tout acte juridique de la liberté humaine, la terre appartient également à tous, sans appartenir à personne en particulier. Qu'est-ce à dire? Que primitivement les hommes vivaient en communauté, se partageant les fruits de la terre sans se l'approprier, et ne connaissant pas la distinction du tien et du mien? Cette communauté que des rêveurs ont placée au commencement des siècles et dont ils ont fait l'âge d'or des sociétés, mais dont l'histoire ne conserve aucune trace, n'est qu'une fiction; et, comme Kant le remarque encore très-justement[3], si elle a jamais existé quelque part, elle n'a pu qu'être instituée en vertu d'une convention par laquelle tous les membres d'une société se seraient engagés à mettre en commun leurs possessions privées; par conséquent, elle suppose elle-même cette

---

[1] Plus haut, p. XXVI, XXX.

(2) Sans usage, non, mais sans maître, oui, diront les sectateurs du communisme universel; mais il ne serait pas difficile de prouver que, s'il n'y avait pas de maître, il n'y aurait guère d'usage possible, et c'est ce qu'indiquait déjà la remarque que nous avons faite plus haut d'après Kant.

[3] Plus haut, p. XXXII.

espèce de possession. Mais ce qu'il faut admettre, c'est que la terre est une possession originairement ouverte à tous et dont chacun a le droit de faire sa possession privée, pourvu qu'il reconnaisse le même droit dans autrui. C'est en ce sens qu'on doit entendre cette communauté originaire où Kant cherche la source de la propriété privée; elle signifie seulement le droit égal pour tous d'acquérir en propre ce qui originairement appartient à tous, sans être encore la propriété particulière de personne (1). Originairement, en effet, la terre est comme un bien vacant, à la possession privée duquel chacun a également droit. Ce droit égal pour tous est, comme on le voit, celui du premier occupant. Tant que personne ne s'est approprié cette partie de la terre, en l'occupant le premier et en la déclarant mienne à ce titre, je ne fais qu'user à mon profit d'un droit que tout autre aurait pu exercer comme moi, mais qui, n'ayant point encore été exercé par personne, reste à mon avantage. Que si j'avais été prévenu par quelqu'un, comme il n'aurait fait lui-même qu'user du droit que lui donnait l'avantage de la priorité, il ne me resterait plus qu'à me retirer devant lui et à chercher ailleurs. En résumé, comme on ne saurait sans contradiction contester à un homme le droit de s'approprier une terre dont personne n'a encore fait sa propriété privée et qui reste un bien ouvert à tous, puisque ce droit n'est que le légitime usage de la liberté, dès que je suis le premier à occuper un fonds de terre, j'ai le droit de le faire mien; et, dès que je l'ai fait mien, tous les autres sont tenus de respecter cette mienne possession, sous peine de violer dans ma liberté personnelle la loi de la liberté générale, et par conséquent de

(1) Kant fait intervenir ici (plus haut, p. XXXI) la forme de la terre, qui, étant sphérique et partant bornée, met forcément les hommes dans un rapport de communauté de sol, au lieu de leur permettre de se disperser à l'infini; mais on ne voit pas trop à quoi lui sert en définitive cette considération. Que la surface de la terre soit sphérique ou plane, bornée ou illimitée, on peut toujours demander si et comment un individu a le droit de s'en approprier une portion qui lui plaît et de dire à tous ceux à qui elle plairait également : allez plus loin; et, s'il y avait quelque argument à tirer des bornes de la terre, il serait plutôt en faveur de la thèse du communisme que de celle de la propriété. Ce n'est pas la *forme* géométrique de la terre, mais sa nature même qu'il faudrait envisager dans la question de la légitimité de la propriété, et c'est ce que Kant a négligé de faire.

porter atteinte à mon droit. La première occupation est donc à la fois la condition et le titre de la première acquisition du sol de la terre, comme en général de toutes les choses extérieures. Ajoutons, pour compléter la pensée de Kant dans ce qu'elle a de juste et d'acceptable, que la *première occupation* ne doit point être un simple fait physique de prise de possession, mais qu'elle doit être accompagnée d'une *déclaration* qui fasse connaître aux autres que j'entends faire mien et garder comme mien le fonds de terre dont j'ai pris possession; autrement comment seraient-ils tenus de respecter un acte de ma liberté qu'ils ne connaîtraient pas [1]? Mais il borne à ces deux conditions, la première occupation et la déclaration de la prise de possession, la légitimité de l'*appropriation*, qui, une fois accomplie, devient indépendante de toute condition de temps et d'espace. Or là est le vice de sa théorie. Vraie en ce que, reconnaissant la nécessité de l'appropriation de la terre (nécessité qu'elle aurait pu d'ailleurs justifier plus fortement), elle proclame le droit que donne ici aux premiers occupants l'avantage de la priorité; elle est fausse en ce qu'elle omet un élément essentiel : le travail. La première occupation est bien en effet la première condition du droit de propriété. Mais cette condition, même régulièrement remplie, comme il le veut, suffit-elle pour fonder et assurer ce droit d'une manière absolue et définitive?

Oui, selon notre philosophe; et c'est, selon lui, une fausse opinion, si ancienne et si répandue qu'elle soit, que celle qui donne pour fondement à l'acquisition originaire du sol le premier travail appliqué à une terre ou la première transformation de cette terre [2]. On se rappelle la raison pour laquelle il repousse cette opinion : c'est que les formes nouvelles que le travail communique à la terre sont de purs accidents qui supposent toujours la légitime possession de la substance, en sorte que, loin de pouvoir servir de fondement à la première acquisition d'une terre, le travail n'est lui-même légitime que par cette acquisition. Or sans doute celui-là ne pourrait invoquer en faveur de la propriété d'une terre le travail que cette terre lui aurait coûté, s'il ne l'avait trouvée vacante, et c'est pour-

---

[1] Plus haut, p. XXIX. — [2] Plus haut, p. XXXIV.

quoi il est nécessaire d'admettre d'abord, comme première condition du droit de propriété, en fait d'acquisition originaire, la première occupation. Mais, cette condition remplie, il faut que par mon travail j'aie continué et achevé de rendre mien le sol dont j'ai pris possession, et que j'aie acquis ainsi un droit définitif à m'en déclarer le propriétaire. Autrement il suffirait que quelqu'un mît le premier le pied sur une terre et dit : cette terre est à moi, pour qu'elle lui appartînt à jamais! La conquête de la terre ne se fait pas si aisément ; elle coûte plus cher. Le travail n'est pas seulement, comme le pense Kant, le signe extérieur de la prise de possession de la terre; il en est la justification et comme le titre définitif. Il y a, il est vrai, des choses que nous pouvons acquérir sans aucun travail : tels sont, par exemple, les fruits que je cueille sur une terre qui n'appartient encore à personne. Mais il n'en va pas ainsi du sol même de la terre ; faite pour fournir à tous les hommes l'habitation et la nourriture nécessaires, si elle peut devenir justement la propriété exclusive de certains individus ou de certains peuples, c'est qu'elle est le théâtre et la matière du travail de l'homme, dont elle ne saurait d'ailleurs se passer, et que le travail de l'homme qui s'y applique et la transforme emporte nécessairement pour son auteur le droit de s'en attribuer la propriété, puisque ce droit n'est autre que celui de jouir du fruit de son travail et que sans lui le travail manquerait à la terre. Si l'on veut assimiler les transformations que le travail fait subir à la terre aux accidents qui surviennent à une substance, je dirai, en retournant la pensée de Kant, pour la rendre plus juste, que, comme les accidents sont inséparables de la substance, ce sont ici les accidents qui entraînent la propriété de la substance même, — pourvu, bien entendu, qu'un autre ne l'ait pas déjà faite sienne par le même moyen et n'ait eu ainsi sur vous ou sur moi l'avantage de la priorité. En termes plus simples, comme je ne puis vraiment jouir du fruit de mon travail qu'à la condition de posséder en propre la terre que j'ai cultivée ou transformée, il faut bien que j'aie le droit de m'en déclarer le propriétaire. Me disputer ce titre, ce serait en effet me contester ce qu'il y a au monde de plus incontestable : le fruit de mon travail. Cette terre, en effet, c'est moi qui l'ai faite ce qu'elle est ; c'est moi qui l'ai défrichée, labourée, semée, plantée, arrosée, en un mot fécondée

et transformée. Par là ne l'ai-je pas faite véritablement mienne, et ne suis-je pas désormais fondé à dire : elle m'appartient légitimement, car elle est comme ma création ? C'est ainsi que j'acquiers le droit de me regarder comme le propriétaire de telle ou telle portion de la terre jusqu'alors sans maître, et c'est ainsi seulement que je l'acquiers définitivement, car il ne faut pas moins qu'un tel titre pour me donner une telle prérogative. Le travail est donc le fondement véritable du droit de propriété, au moins en ce qui concerne l'acquisition originaire du sol de la terre ; la qualité de premier occupant n'en est guère que la condition préalable (1). C'est donc à tort que Kant méconnaît le rôle du travail dans la justification de l'appropriation du sol. Par suite de cette erreur, il résout fort mal une délicate question qu'amène nécessairement celle de la *légitimité de la propriété* : je veux parler de la question des limites où est renfermé le droit de s'approprier la terre (2).

---

(1) « Le principe du droit de propriété, dit M. Cousin (*Histoire de la philosophie morale au XVIII*e *siècle*, VIIIe leçon), est la volonté efficace et persévérante, le travail, sous la condition de l'occupation première. »

(2) C'est là une question que négligent ordinairement les défenseurs du droit de propriété, mais qu'il faudrait traiter aussi. Il est bien de défendre un droit, mais il n'est pas moins bien de savoir jusqu'où il s'étend. D'ailleurs le renfermer dans ses véritables limites, c'est l'affermir plutôt que l'ébranler. — Je me permettrai, à ce propos, de rappeler aux avocats du droit de propriété qui invoquent, avec raison, l'autorité de Reid en faveur de ce droit, la restriction qu'y apporte expressément ce philosophe, mais qu'ils oublient de relever : « Nous avons reconnu plus haut, dit-il (*loc. cit.*, p. 367), que tout homme a le droit de se faire une propriété permanente et d'en disposer ; mais c'est *sous la réserve que personne ne sera privé par là des moyens nécessaires à son existence*. Le droit de l'innocent sur les choses nécessaires à son existence est de sa nature supérieur au droit du riche sur sa richesse, alors même qu'elle a été honnêtement acquise. L'usage de la richesse ou de la propriété permanente est de suppléer à des besoins futurs et éventuels ; or ceux-ci disparaissent devant une nécessité certaine et présente. Dans une famille, la justice demande que les enfants qui ne peuvent encore travailler, les malades ou les vieillards, soient nourris sur le fonds commun. Il en est de même dans la grande famille dont Dieu est le père. La *justice* veut, comme la charité, que tous les hommes à qui la Providence ôte le pouvoir de subvenir à leurs besoins présents, trouvent des secours dans les richesses que leurs semblables ont amassées pour les besoins à venir. D'où l'on voit que le droit d'acquérir la propriété et d'en disposer *peut être soumis à des limites et à des restrictions*, même dans l'état de nature : à plus forte raison en est-il ainsi dans l'état de société, où la communauté est revêtue de ce que les auteurs appellent un droit éminent sur la propriété comme sur la

D'après la théorie qui fonde uniquement ce droit sur la première occupation, celui qui le premier arriverait dans une contrée encore inoccupée aurait donc le droit de se l'approprier tout entière, et ceux qui viendraient ensuite seraient tenus de reconnaître en lui le légitime possesseur de toute l'étendue de terrain qu'il lui plairait de donner comme son domaine! Kant recule devant cette conséquence, qui livrerait la surface entière de la terre à un petit nombre de propriétaires primitifs, et qui serait elle-même contraire à la loi de l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous, sur laquelle il fonde justement le droit de s'approprier la terre. Mais où placer les limites de ce droit? Il les cherche dans celles de la défense : le droit de prendre possession d'une terre s'étend jusqu'où peut la défendre celui qui veut se l'approprier [1], c'est-à-dire que lui, le philosophe de la liberté et du droit, il soumet ici le droit à la force et cherche dans un élément physique et indépendant de la liberté humaine une limite qui ne doit relever que de la liberté et de la justice. Il oublie que ce n'est pas la puissance de défendre une terre qui en fait la légitimité, mais que c'est au contraire cette légitimité qui en autorise la défense. Le principe du travail (2) est le seul qui puisse fournir sur ce point une solution satisfaisante : toute la portion de terre que mon travail peut embrasser et que je puis faire mienne en la transformant de cette manière devient désormais ma légitime propriété, si elle n'était déjà celle d'un autre. Là où mon travail cesse volontairement ou forcément, là cesse aussi mon droit de propriété et commence le droit d'autrui. Œuvre per-

---

vie de ses membres, droit qui s'étend aussi loin que le bien public peut l'exiger. » Reid a raison en général, quoique les idées qu'il exprime ici puissent soulever de graves difficultés. Il ne faut pas l'oublier en effet : le premier de tous les droits, celui que supposent tous les autres, c'est celui de vivre; et il ne serait plus qu'une amère dérision si, tandis que les uns posséderaient exclusivement la terre, les autres étaient condamnés à mourir de faim. La terre a été donnée aux hommes pour que tous puissent y vivre; et, s'il est juste et utile qu'ils se la partagent et se l'approprient, c'est à cette condition, signalée par Reid, que nul ne sera privé par là des moyens nécessaires à son existence. Comme il le remarque, cela serait vrai même dans l'état de nature, à plus forte raison dans l'état civil. Je reviendrai là-dessus, en parlant de ce dernier.

[1] Plus haut, p. xxxv.

(2) Sous la réserve faite par Reid dans le passage cité tout à l'heure.

évérante de l'homme, le travail communique le caractère de a personnalité et de l'inviolabilité humaine à la terre à laquelle l s'applique; il la fait nôtre et nous donne le droit de la regarler et de la défendre comme une véritable propriété. Mais ussi celle qui ne porte pas ou n'annonce pas cette empreinte acrée ne saurait appartenir à celui-ci plutôt qu'à celui-là : de uel droit revendiquerais-je comme ma propriété exclusive, lans une terre où je suis arrivé le premier, tout ce que je ne uis ou ne veux m'assimiler par mon labeur ou mon indusrie? C'est donc dans le travail, appliqué à une terre encore acante, qu'il faut placer le fondement du droit de s'approprier le sol de la terre, et c'est aussi dans le travail que réside a limite de ce droit. Sur ce point, la théorie kantienne est incomplète.

Mais, s'il ne donne pas au droit de propriété un fondement uffisamment large, il a bien vu que ce droit, bien qu'acquis, n'est point une institution civile, c'est-à-dire qu'il n'a point son rigine dans l'établissement de la société politique, mais qu'il ui préexiste [1]. Avant qu'une société de ce genre ait pu se forner, chacun a le droit de s'approprier par son travail telle ou elle portion de la terre qu'il a le premier occupée; et, quand ette société se forme, elle ne peut que consacrer et garantir e droit : elle ne le crée pas, car il lui est antérieur. Par là Kant se sépare de beaucoup de publicistes, qui n'ont vu dans e droit de propriété qu'un droit purement civil, c'est-à-dire nstitué par l'État (2). Il en fait avec raison un droit naturel; nais en même temps il reconnait que, si ce droit préexiste lo-giquement à l'établissement de la société civile, il est impossible qu'il s'exerce en fait d'une manière fixe et durable en de-

---

[1] Plus haut, p. XXVIII.

(2) Au nombre de ces publicistes on est étonné de rencontrer Montesquieu : « Comme les hommes, dit-il dans l'*Esprit des lois* (liv. XXVI, hap. XV), ont renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des ois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour ivre sous des lois civiles. Ces premières lois leur acquirent la liberté; les econdes, la propriété. » — Mirabeau suivit en cela Montesquieu : « Une ropriété particulière, disait-il, est un bien acquis en vertu des lois. La oi seule constitue la propriété, parce qu'il n'y a que la volonté politique ui puisse opérer la renonciation de tous et donner un titre commun, un arant à la jouissance d'un seul. » (*Hist. parlement.*, V, 325.)

hors de cet état de société. En un certain sens il est très-vrai de dire que, dans l'état de nature, il n'y a pas de mien et de tien possibles : ils n'existent véritablement que du jour où il y a une société publique capable de les reconnaître et de les garantir (1). Et c'est là justement ce qui a trompé les publicistes dont nous venons de parler : parce que l'exercice du droit de propriété est impossible en fait dans l'état de nature, ils ont cru que ce droit dérivait lui-même de l'état civil. Ils n'ont pas vu que, loin d'avoir pour principe une institution civile, c'est lui au contraire qui appelle et exige l'établissement d'un état de société où il puisse trouver une garantie suffisante. Kant s'est montré ici plus pénétrant : il a reconnu que le droit de propriété préexiste à l'établissement de l'état civil, mais il a reconnu aussi que l'état civil est seul capable d'en assurer l'exercice, et c'est justement la raison qui rend nécessaire et obligatoire à ses yeux l'établissement d'un état de ce genre. Aussi ajoute-t-il avec raison qu'avant cet établissement, celui-là seul peut justement invoquer le droit de propriété qui est lui-même disposé à entrer dans un état de société où le mien et le tien trouvent la garantie qui leur est nécessaire. Il résume toute sa pensée en disant que dans l'état de nature il ne peut y avoir que des acquisitions *provisoires*, que seul l'état civil est capable de rendre *péremptoires* (2).

Il faut entendre dans le même sens ce qu'il dit plus loin du souverain dans son rapport avec la propriété du sol [3]. En l'appelant le propriétaire suprême de la terre, il semble parler le langage du despotisme qui, se réservant le droit exclusif de propriété sur le sol, ne voit dans ses sujets que des usufruitiers, auxquels il peut accorder ou retirer à volonté la

---

(1) En ce sens on peut dire avec Bentham (*Traité de législation*) : « La propriété et la loi sont nées ensemble et mourront ensemble. Avant les lois, point de propriété ; ôtez les lois, toute propriété cesse. » Mais il faudrait ne pas confondre le droit avec le fait. Alors même que le second ne pourrait se produire, le premier n'en serait pas moins légitime.

(2) La théorie de Kant est juste sur ce point, mais elle présente une lacune : il aurait fallu rechercher quelles modifications l'intervention de la société civile ou politique fait nécessairement subir au droit naturel de propriété. C'est ce que notre philosophe a négligé de faire. En général il a laissé de côté toute cette question des modifications que doivent imposer aux droits naturels les conditions de l'état civil.

[3] Plus haut, p. LXXXVI.

jouissance de tous leurs biens (1). Mais il ne veut pas dire autre chose sinon que, comme le souverain (de quelque façon qu'on l'entende d'ailleurs) représente la puissance publique, et comme sans cette puissance aucune propriété ne saurait être péremptoire, on peut le regarder en ce sens comme étant le principe suprême de la propriété. Au langage près, qu'il vaudrait mieux éviter, la pensée de Kant n'a ici rien que de conforme à la vraie théorie de la propriété, à celle qui se fonde sur le principe de la liberté individuelle, c'est-à-dire à celle de notre philosophe lui-même.

Tel est en effet le principe sur lequel il fonde toute sa théorie du droit de propriété, comme en général toute sa doctrine du droit. Il aurait pu la pousser plus loin, et il aurait ainsi évité l'erreur que nous lui avons reprochée plus haut; mais c'est là un défaut facile à réparer et qui n'ôte rien à la vérité qu'elle expose d'une manière si profondément scientifique (2).

Du droit *réel*, ou du droit qui s'applique directement au sol de la terre et en général aux choses physiques, Kant distingue le droit *personnel* ou celui qui a immédiatement pour objets des personnes [3]. D'une manière générale, la distinction du droit réel et du droit personnel est vulgaire : tous les codes, tous les traités de droit, positif ou naturel, la reproduisent; mais Kant la détermine d'une façon qui lui est

---

(1) « Tout ce qui se trouve dans l'étendue de nos États, disait Louis XIV dans un édit du mois d'août 1692, de quelque nature qu'il soit, nous appartient au même titre. Vous devez être bien persuadé que les rois sont seigneurs absolus et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens qui sont possédés, aussi bien par les gens d'église que par les séculiers, pour en user en tout comme de sages économes. » — Voyez sur cette prétention du despotisme le traité de M. Troplong : *De la propriété d'après le Code civil*. Le célèbre jurisconsulte y montre supérieurement le lien du droit de propriété avec le principe de la liberté : « l'opposé de cette chose détestable (c'est M. Troplong qui parle) qu'on appelle le despotisme. » (P. 59.)

(2) Il est fâcheux aussi que, soit ici, soit ailleurs, il ait négligé de poursuivre le droit de propriété dans ses conséquences juridiques, comme le droit de transmission, sans lequel il ne saurait y avoir de véritable propriété, etc. C'est encore là une lacune dans sa théorie, et il y en a plus d'une de ce genre. Mais qui peut tout embrasser ?

[3] Plus haut, p. XXXVIII.

propre : il range sous le titre de droit personnel toute acquisition de chose physique qui n'est point originaire, mais qui suppose l'intervention de la volonté d'un autre ou qui est le résultat d'un contrat ; et il en détache, pour en faire une branche à part, parallèle aux deux autres, sous la dénomination de droit *personnel d'espèce réelle*, celui qui concerne les relations des époux entre eux, des parents et de leurs enfants, et même des maîtres et des serviteurs, en un mot tout le droit domestique [1]. Il faut reconnaître d'abord que le droit que j'acquiers par suite d'un contrat, s'appliquât-il à un objet matériel, est un droit personnel, tant que l'objet ne m'a point été livré et n'est point devenu ma propriété réelle ; c'est en effet le droit que j'ai d'exiger d'une certaine personne l'accomplissement d'un acte déterminé, ici, par exemple, la livraison de l'objet promis. Dès que cet objet sera passé entre mes mains, la jouissance que j'en aurai rentrera dans le droit réel ; mais jusqu'à ce moment mon droit est personnel : encore qu'il soit relatif à un objet réel, c'est un droit sur une personne, qu'il soumet à une obligation positive envers moi. Le droit réel implique bien aussi un rapport entre des personnes, puisque, comme on l'a vu, c'est là la condition de tout droit ; mais il a immédiatement pour objet une chose physique, et il ne s'adresse qu'indirectement aux personnes, auxquelles il n'impose qu'une obligation négative. C'est le contraire pour l'autre espèce de droit : elle s'adresse d'abord à une personne, à laquelle elle impose une obligation positive, et ce n'est que par cet intermédiaire qu'elle s'applique aux choses mêmes. Tout cela est juste, et l'on ne saurait y contredire. Maintenant Kant a-t-il également raison de détacher du droit personnel le droit domestique et de diviser ainsi en trois membres ce que l'on avait jusque-là réduit à deux ? Ne vaudrait-il pas mieux maintenir la division généralement admise, sauf à subdiviser le droit personnel lui-même, car le droit domestique aussi est un droit personnel ? Ce qu'il y a de certain, c'est que le droit domestique, au moins le droit conjugal et celui des parents, est une espèce de droit personnel essentiellement distincte de toute autre. Il peut bien avoir son

---

[1] Plus haut, p. XLI.

origine dans un contrat, mais les caractères en sont bien différents. Il n'y a rien de comparable entre le droit qui résulte d'un contrat d'achat ou de louage et celui qui résulte du contrat matrimonial. Par la première sorte de contrat, je n'acquiers autre chose que le droit d'exiger d'autrui un certain acte déterminé, soit la remise d'un objet, soit quelque autre prestation, comme tel ou tel travail, tel ou tel service; par la seconde, c'est la personne même que j'acquiers, en même temps qu'elle m'acquiert au même titre. Non certes que je puisse désormais la regarder et la traiter comme ma chose : elle a toujours droit au respect qu'exige la personne humaine; mais, sous la réserve de ce respect, elle m'appartient elle-même tout entière et pour toujours. Sous ce rapport, je la possède donc en quelque sorte comme une chose; c'est ce que Kant exprime en désignant cette sorte de droit sous le titre de droit *personnel d'espèce réelle* [1]. Elle est à moi comme je suis à elle, et nos personnes sont désormais en possession l'une de l'autre, en tout ce qui ne porte pas atteinte aux droits de la nature humaine. Telle est en effet la loi que la raison impose à l'union des sexes dans l'humanité : il n'y a d'union légitime que celle qui se conforme à cette loi; toute autre est une violation de la dignité humaine et un avilissement de notre personne. Ce saint contrat qu'on appelle le mariage n'est donc pas comme celui qui a pour objet la cession d'un objet ou la prestation d'un service : une loi de la raison l'exige de l'homme et de la femme qui veulent s'unir, et il a pour effet d'attribuer à chacun d'eux la possession réelle de l'autre. C'est encore un droit essentiellement distinct de tout autre droit personnel que celui du père et de la mère sur leurs enfants. Quoique ceux-ci soient leur ouvrage, ils ne sont pas comme des instruments que l'on puisse conserver ou détruire à son gré; inique était la loi qui accordait au père de famille droit de vie et de mort sur ses enfants. Mais, si les enfants aussi ont droit au respect qu'exige la nature humaine qu'ils portent en eux, quoiqu'elle n'y soit pas encore développée, ils appartiennent à leurs parents, qui, tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge d'homme, ont le droit de les conduire à leur

---

[1] Plus haut, p. XLIV.

gré, de les contraindre à rentrer au domicile paternel, quand ils s'en sont échappés, et de les revendiquer auprès de quiconque les aurait en sa puissance [1]. La possession des enfants est donc, à certains égards, comme celle des choses; et, si le droit auquel elle se rapporte est un droit personnel, il a un caractère propre qui lui donne un rang à part. Il faut remarquer aussi qu'il ne dérive pas d'un simple contrat : il n'y a point de contrat intervenu entre les parents et les enfants qu'ils mettent au monde; il émane d'une loi rationnelle qui règle en général les rapports des parents et des enfants, et qui, en mettant ceux-ci à la charge de ceux-là, veut que les derniers restent sous la sujétion des premiers, tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge qui les en affranchit naturellement [2]. Peut-être l'expression par laquelle Kant veut caractériser le droit conjugal et le droit des parents n'est-elle pas irréprochable : il y a toujours quelque inconvénient à appliquer aux personnes des expressions faites pour désigner les choses; on ne saurait nier cependant que le droit des parents et le droit conjugal ne forment une espèce de droit personnel essentiellement distinct de tout autre, et que notre philosophe n'en ait supérieurement relevé les caractères distinctifs. Mais, si sa pensée est juste en ce qui concerne les deux branches du droit dont nous venons de parler, elle cesse de l'être quand il range dans la même classe ce qu'il appelle le droit du maître de maison [3]. Ici en effet nous rentrons dans le droit personnel ordinaire, dans celui qui résulte d'un simple contrat et non d'une loi supérieure, et qui ne concerne qu'un échange de services toujours révocable, comme il le reconnaît lui-même, au gré de l'une ou de l'autre partie. En aucun sens le domestique ne peut être regardé comme appartenant au maître, encore qu'il habite sa maison; il est toujours libre de le quitter, comme celui-ci de le congédier, sauf les dommages et intérêts qui peuvent résulter de la rupture du contrat stipulé entre eux. Au point de vue juridique, il n'y a point de différence essentielle entre le domestique que j'engage à mon service et l'ouvrier qui me promet une journée de travail. A la vérité la nature et la somme des services que le

---

[1] Plus haut, p. XLV et XLVI. — [2] *Ibid.* — [3] Plus haut, p. XLVI.

premier devra me rendre peuvent rester indéterminées entre nous; il semble alors qu'il m'appartienne tout entier et que je puisse disposer de toute sa personne, du moins en ce qui ne blesse pas les droits naturels de l'humanité; mais cela ne constitue pas une distinction essentielle entre l'ouvrier et lui. D'abord le domestique peut toujours faire ses conditions relativement à son service, et en stipuler la nature et la quantité. S'il ne le fait pas, il y a bien entre eux cette différence, qu'il met tout son temps et toutes ses forces à ma disposition pour toutes sortes de services, comme les divers soins du ménage, les commissions, etc., tandis que l'ouvrier ne me promet qu'un certain nombre d'heures d'un travail déterminé; mais qu'importe? je ne puis pas le contraindre et le retenir autrement que je ne puis retenir et contraindre un ouvrier qui m'a promis une journée de travail. Mon droit sur le premier ne diffère donc pas au fond de mon droit sur le second; en un sens le domestique ne s'appartient pas moins que l'ouvrier. Aussi, à vrai dire, le droit ne reconnaît-il pas de différence entre l'un et l'autre : c'est tout un pour lui. En fait seulement, celui qu'on appelle vulgairement un ouvrier exécute un certain travail à la tâche ou à la journée, et il n'habite pas ordinairement la maison de celui qui l'emploie; tandis que celui qu'on nomme un domestique couche sous le toit du maître, et que la nature ou la somme de son travail n'est pas toujours aussi bien déterminée. C'est donc bien à tort que Kant assimile le droit des maîtres sur leurs domestiques au droit des parents sur leurs enfants ou au droit conjugal, et qu'il le rattache à cette espèce particulière de droit personnel qu'il désigne sous le titre de droit *personnel d'espèce réelle*. Il semble que ce libre et ferme esprit, qui sait en général si bien définir et circonscrire tous les droits, ne se soit pas ici suffisamment dégagé de l'influence des fausses idées de l'ancienne société sur le rapport des maîtres et des serviteurs. Mais il est juste de remarquer que cette influence ne laisse guère ici sa trace que dans la forme et le langage, et qu'elle n'atteint pas au fond la pensée (1).

---

(1) Cette pensée n'a, en effet, rien au fond qui ne soit parfaitement conforme aux droits de l'homme; il ne se pouvait pas qu'un philosophe qui les concevait si nettement et les proclamait si hautement les oubliât en ce

Cela dit, je ne suivrai plus Kant dans l'exposition soit du droit personnel proprement dit, soit du droit domestique. Je me suis arrêté surtout aux définitions et aux divisions, parce que, quant au fond des choses, je n'avais en général qu'à souscrire aux idées dont j'ai plus haut présenté l'analyse. J'y renvoie le lecteur[1], mais en appelant particulièrement son attention sur l'exposition du droit conjugal[2] et du droit des parents[3]. Jamais ces droits n'ont été décrits avec plus de netteté et de justesse : c'est ici le code même de la raison. Montrer que le mariage est la loi rationnelle de l'union des sexes dans l'humanité, et que toute union contractée en dehors de là, étant illégitime, n'est susceptible d'aucun contrat valable en droit; puis de l'idée même du lien conjugal conclure l'égalité qui doit présider aux rapports des époux, sans cependant exclure une certaine supériorité du côté du mari (4); enfin déterminer l'origine et l'étendue des droits

---

point. Mais cela même eut dû l'empêcher de faire du droit du maître de maison un droit spécial sous le titre de droit personnel d'espèce réelle. Je dirai plus : ces expressions mêmes de maître et de serviteur ou de domestique devraient disparaître du vocabulaire des hommes libres, car elles expriment des idées contraires à celles de la liberté et de la dignité humaines. Convenons aussi que, si le service, tel qu'il se pratique ordinairement, n'est pas en soi contraire au droit, le service à la tâche serait beaucoup plus conforme à la liberté et à la dignité de l'homme, et que la substitution du second au premier marquerait un véritable progrès dans les idées et dans les relations juridiques des hommes. Ici, comme sur tant d'autres points, les États-Unis nous donnent l'exemple, et ce progrès dans les mœurs a commencé dans le langage la réforme que nous souhaitons. (V. sur ce point la *Morale sociale* de M. Garnier, p. 187.) Pourquoi faut-il que cette terre de la liberté soit aussi celle de l'esclavage, et que, malgré les éloquentes protestations de leurs plus illustres écrivains, une partie de ceux-là mêmes qui entendent et pratiquent le mieux à tant d'égards les droits de l'homme et du citoyen, ne se fassent point scrupule de regarder comme leur propriété et de traiter comme des brutes des créatures humaines, leurs semblables !

[1] Plus haut, p. XLI et suiv. — [2] P. XLII. — [3] P. XLV.

(4) Kant se garderait bien de dire que « du côté de la barbe est la toute-puissance ; » il voit dans la femme la compagne de l'homme, non son esclave ou sa servante, et il veut que leur union soit fondée sur le pied de l'égalité. Il va même jusqu'à faire de la communauté de leurs biens une conséquence nécessaire de cette égalité qui doit régner entre le mari et la femme. (Voy. plus haut, p. XLIV.) Mais en même temps il veut que, sans porter atteinte aux droits de la femme et à la loi de l'égalité conjugale, on attribue, dans l'intérêt même de la communauté et pour en mieux assurer

respectifs des parents et de leurs enfants, tout cela bien que rapidement traité, l'est d'une façon si juste, si conforme aux lois de la raison, si incontestable, que, si l'on y peut ajouter quelque chose, on n'y saurait rien reprendre.

Je laisse aussi de côté tout ce qui sert à compléter la théorie du droit personnel[1], ayant pris soin, à mesure que je l'ai exposée, d'en relever dans des notes[2] tous les points contestables, et je me hâte d'arriver au droit public, c'est-à-dire à la partie la plus intéressante de tout l'ouvrage.

Kant l'a bien vu, et nous l'en avons déjà loué : il y a pour les hommes des droits et des devoirs antérieurs à l'établissement de la société civile et qui en sont indépendants; loin qu'ils empruntent leur légitimité aux institutions politiques, ces institutions ne sont elles-mêmes légitimes qu'autant qu'elles servent à les garantir. Cette vérité, toute simple qu'elle est, n'a pas toujours été parfaitement reconnue; plus d'un publiciste, comme Hobbes ou comme Rousseau, ou n'en a tenu aucun compte, ou tout au moins a cru devoir rapporter à l'état civil des droits qui préexistent dans l'état naturel. De là aussi cette fausse et dangereuse conséquence que l'État est le maître absolu des personnes et des propriétés. Il est donc important de rétablir le vrai sur ce point; et, afin de le mieux mettre en lumière, il faut commencer par faire abstraction de toute intervention de la société civile, pour considérer et étudier le droit dans l'ordre naturel, celui que devraient pratiquer les hommes mêmes qui ne se seraient encore unis par aucun lien politique, celui que devrait res-

---

l'unité, le droit de commander à celui auquel la nature accorde en général la supériorité physique et intellectuelle. Il résout ainsi en passant, dans le sens de notre Code civil, une question qui mériterait un examen plus approfondi. — Il est une autre question plus importante et plus délicate, dont Kant ne dit pas un mot, et sur laquelle on regrette de ne pas le voir s'expliquer : je veux parler du divorce. Pourquoi cette omission? Est-ce oubli? ou n'est-ce pas qu'il regardait l'indissolubilité de l'union conjugale comme la loi même du mariage? Mais tout en reconnaissant cette loi en général, ne peut-on pas admettre que dans certains cas la dissolution du lien matrimonial devient nécessaire ou au moins légitime? C'étaient là des points curieux à examiner et dignes d'exercer la sagacité de notre philosophe.

[1] Plus haut, p. XLVII. — [2] P. LI, LII-LXI, LXV-LXIX.

pecter à son tour toute législation positive. C'est là ce que Kant a fait sous le titre de droit privé. Mais il ne l'a pas moins bien compris : s'il y a pour nous des droits antérieurs et supérieurs aux institutions civiles, ces droits sans le secours de ces institutions ne sauraient se faire reconnaître et respecter[1]. La justice et le droit préexistent sans doute à l'état civil; mais, tant qu'aucune puissance publique n'est intervenue pour protéger les droits de chacun contre les empiétements ou les attaques de tous les autres, ils courent le risque d'être à chaque instant violés. Ce n'est plus alors le droit, mais la force qui règne, et en ce sens il est vrai de dire que l'état de nature est un état permanent d'injustice. Or de là Kant conclut avec raison la nécessité d'entrer dans l'état civil, c'est-à-dire dans un état où, grâce à certains pouvoirs publics, chacun soit à l'abri de toute injuste agression et puisse faire reconnaître et respecter ses droits. Il ne voit pas seulement dans cette nécessité un expédient commandé par l'intérêt individuel, mais un devoir et un devoir de droit, puisque l'institution de l'état civil est le seul moyen de mettre fin au triomphe de la force et au règne de l'injustice[2]. Du même principe il déduit le droit qu'a chacun de contraindre tous ceux avec lesquels il peut se trouver en rapport à entrer avec lui dans l'état civil. Ce droit, comme ce devoir, est lui-même la conséquence nécessaire des droits qui ont été précédemment constatés. Il faut sortir de l'état de nature : c'est un devoir pour chacun d'en sortir et c'est aussi un droit pour chacun de contraindre les autres à en sortir avec lui, tel est donc le principe fondamental du droit public, et ce principe s'appuie lui-même sur le droit privé. Pour justifier l'état civil, l'auteur du *Contrat social* pense qu'il est indispensable de remonter à une première convention, dans laquelle les hommes, fatigués de l'état de nature, auraient, d'un consentement unanime, résolu de se former en société politique[3]. Mais, si l'état civil n'avait pas d'autre fondement, à supposer qu'une telle convention ait jamais pu avoir lieu, elle ne lierait pas les générations suivantes; et ceux-là mêmes qui l'auraient formée d'un

---

[1] Plus haut, p. LXX. — [2] Plus haut, p. LXXI. — [3] *Contrat social*, liv. I, chap. V.

commun accord seraient toujours libres de la rompre par un autre commun accord et de rentrer ainsi dans l'état de nature. Or on ne saurait admettre que le passage de l'état de nature à l'état civil soit une chose de pure convention et qui reste au choix des hommes. Une société a bien le droit de se donner le gouvernement qui lui convient, mais non pas de rester dans l'état de nature ou d'y rentrer quand elle en est sortie. La raison en est que cet état est essentiellement injuste, et que par conséquent c'est agir contrairement au droit que de ne pas travailler à en sortir. Le fondement de l'état civil n'est donc pas dans une première convention, c'est là un principe hypothétique et insuffisant, mais dans une obligation rationnelle et dans une loi juridique. Sur ce point, la théorie de Kant réforme justement celle de Rousseau. Il a raison aussi d'ajouter que, pour reconnaître la nécessité de sortir de l'état de nature et le droit de contraindre les autres à en sortir avec nous, nous n'avons pas besoin de consulter l'histoire ou d'attendre l'expérience et d'apprendre la sagesse à nos dépens : il suffit de regarder le cœur humain [1]. D'ailleurs, quand cet état ne serait pas forcément un état de violence continuelle et de guerre déclarée, en l'absence de toute puissance publique, comment pourraient se vider autrement que par la force les contestations qui s'élèveraient entre les individus [2] ? S'il n'y a point de lois pour fixer les droits de chacun, point de tribunal pour rendre des décisions dans les cas litigieux, point de force publique pour faire exécuter ces décisions et ces lois, chacun prétendant avoir le droit pour soi et étant seul juge de ses prétentions, il n'y aura plus que la force pour décider en dernier ressort, c'est-à-dire qu'un tel état serait lui-même une flagrante injustice. De cette façon encore on arrive à la même conclusion.

La loi de justice, voilà donc pour Kant le principe de l'état civil ; c'est elle qui, en nous imposant l'obligation de sortir de l'état de nature, nous donne le droit de contraindre les autres à en sortir avec nous. On lui a reproché d'avoir sacrifié ici la charité à la justice. Jusqu'à quel point ce reproche est-il fondé ? Notre philosophe est bien loin d'exclure de la morale

---

[1] Plus haut, *loc. cit.* — [2] *Ibid.*

cette vertu qu'on appelle la charité, mais de quoi s'agit-il ici? D'un principe qui oblige si bien les hommes à entrer et à rester dans l'état civil qu'ils y puissent être légitimement forcés, et qui par conséquent justifie la contrainte qu'on peut exercer sur eux à cet égard. Or ce principe ne peut être évidemment qu'un principe de droit, c'est-à-dire la justice, et non pas un devoir de vertu telle que la charité. En effet on peut bien me contraindre au nom de la justice, c'est-à-dire des droits de chacun, à entrer dans l'état civil et à en observer les lois, puisque, d'un côté, la justice est par sa nature même un devoir auquel je puis être légitimement contraint, et que, de l'autre, elle ne saurait trouver de garantie que dans l'état civil. La contrainte qu'on exerce alors sur moi est juste, car elle représente les droits de chacun. Mais comment fonder cette contrainte sur la charité, puisque la charité est une vertu toute morale, c'est-à-dire un devoir auquel ne nous oblige pas le respect du droit d'autrui, et que par conséquent on ne saurait nous imposer au nom de la justice? Sous ce rapport Kant a raison. Est-ce à dire cependant que la société civile, une fois constituée, doive, en tant que société civile, rester étrangère à la charité? Ce serait aller beaucoup trop loin. Non-seulement elle peut et elle doit même, autant qu'il est en elle, stimuler cette vertu chez les particuliers, mais elle peut et elle doit dans certains cas en donner elle-même l'exemple, en entretenant par exemple certains établissements de bienfaisance ou en venant au secours de certaines infortunes. Elle le peut certainement, si cela lui convient, et elle le doit, lorsqu'elle juge que cela est conforme au bien public. Qu'on ne s'y trompe pas d'ailleurs : dans la pensée de Kant, et j'ajoute dans la vérité, entre les membres d'une société civile, la justice ne saurait être un devoir purement négatif. Le lien qui les unit n'établit pas sans doute entre eux cette solidarité absolue qu'ont rêvée certains esprits ou que prêchent certaines écoles, et qui, en sacrifiant à la communauté la personne entière et toute propriété, serait aussi contraire à l'intérêt de la société qu'à la justice; mais il entraîne cependant une certaine solidarité, d'où sortent des obligations positives dont on ne saurait s'affranchir sans injustice. En effet ce qui ne serait peut-être dans l'état de nature qu'une bienfaisance toute charitable et par conséquent entièrement libre n'est souvent que justice et par con-

séquent devient d'obligation stricte dans un état de société où les hommes ne doivent la sécurité et la plupart des avantages dont ils jouissent qu'à l'association qu'ils forment entre eux et dont chacun supporte les charges. Quoique Kant n'ait pas explicitement reconnu le principe que je viens d'indiquer, il lui rend indirectement hommage en mettant au compte de la société civile certains devoirs positifs que la justice réclame de ses membres. En les rappelant plus loin, je reviendrai sur le point délicat que je ne fais ici qu'effleurer. Je ferai remarquer, en attendant, que, si ce principe est vrai, il ne faudrait pas dire que la matière de droit public n'est autre que celle du droit privé et qu'il n'y a dans celui-là rien de plus que dans celui-ci[1]. Il est bien certain qu'il y a des droits et des devoirs antérieurs à l'état civil, que ce dernier a précisément pour but de les garantir et que par conséquent il doit avant tout les respecter; mais il ne l'est pas moins que son intervention en modifie nécessairement les conditions et que même elle y en ajoute qui dérivent de la nature et de la constitution de cette nouvelle espèce de société. Une théorie exacte et complète des principes du droit devrait tenir compte de ces modifications et de ces additions et en présenter une exposition méthodique.

J'ai parlé tout à l'heure du bien public; qu'est-ce à dire? Ici encore il est bon d'étendre la pensée de notre philosophe, et c'est ce que l'on peut faire sans trop de violence. Sans doute il faudrait bien se garder de substituer en pareille matière au principe de la justice celui de l'utilité : ce serait là une fatale erreur; mais, si le principe de la justice doit être la première règle de toute société politique, n'est-il pas vrai aussi de reconnaître qu'elle a pour fin, sous cette condition, l'utilité commune, l'intérêt général? Ceux qui, comme Hume ou Bentham, s'arrêtent à ce dernier principe et l'admettent à l'exclusion de tout autre, oublient que la poursuite de l'intérêt général n'est elle-même légitime qu'autant qu'elle ne viole aucun droit, et que, par conséquent, l'utilité est ici comme partout subordonnée à la justice. «Le parti que Thémistocle conseille de prendre, disait Aristide, serait sans

---

[1] Voy. plus haut, p. LXX.

doute très-utile, mais je le repousse, parce qu'il est injuste. » Celui qui parlait ainsi comprenait bien que l'utilité n'est pas tout pour un État, et qu'il y a quelque chose au-dessus : la justice. Aussi ses concitoyens l'avaient-ils surnommé le Juste ; et, quoiqu'ils ne fussent que trop enclins à faire bon marché de la justice, quand ils croyaient y trouver leur avantage, ils savaient du moins la reconnaître et l'admirer dans sa vivante image. Séparer de la justice l'utilité, même publique, c'est ouvrir la porte à tous les abus et à tous les crimes. La raison d'État ne saurait justifier ce qui est injuste, absoudre ce qui est criminel, sanctifier ce qui est impie. Il y a des actes qui sont toujours condamnables, quelque avantageux qu'ils soient ou paraissent être pour la société. Ne dites donc pas que l'utilité publique est l'unique principe de toute société politique, puisqu'elle-même n'est une fin légitime qu'à la condition de s'appuyer sur la justice ou le droit (1). Mais, d'un autre côté, la justice est-elle la seule fin de la société civile? Celle-ci n'a-t-elle d'autre but que d'assurer le respect des droits de chacun, et tout ce qui est en dehors de ces droits doit-il lui rester étranger? A ce compte, elle ne serait qu'une collection d'individus réunis uniquement pour se garantir mutuellement leurs droits respectifs, mais sans aucun autre lien. Or est-ce ainsi que l'on conçoit un peuple, une nation, un État? Cette idée, au contraire, n'est-elle pas celle d'une association d'hommes formant un tout et comme un seul corps, à l'existence et à la prospérité duquel chacun concourt dans la mesure de ses moyens. Tel est le lien qui les unit, que la chose commune devient celle de chacun, et que tout ce que la première exige peut lui être justement imposé, si cela n'est pas d'ailleurs contraire à la justice.

---

(1) Que penser de ceux qui ramènent tout à l'intérêt personnel? Il est vrai en général que mon intérêt bien entendu me fait une loi de sortir de l'état de nature et d'entrer dans l'état civil ; mais cette loi n'a pas le caractère obligatoire d'une prescription morale, et elle ne donne aux autres aucun droit sur ma personne : chacun entend son intérêt à sa façon, et, à ce point de vue, est maître de vivre comme bon lui semble. D'ailleurs est-il vrai que mon intérêt particulier soit toujours d'accord avec les exigences de la loi civile? Il serait assez difficile de le démontrer. Et dès lors que deviendra cette obéissance aux lois et cette soumission aux pouvoirs publics que vous me conseillez au nom de mon seul intérêt? . . . .

Ainsi la justice est bien la règle fondamentale de toute société politique; mais, sous cette loi, l'utilité publique est aussi la fin que lui assigne sa nature même, et de là résultent pour tous ses membres, avec certains avantages, certaines charges dont ils seraient affranchis dans l'état de nature, mais qui sont maintenant des devoirs pour eux. Quand donc on se demande quel est le principe ou la fin de la société civile, il est bon de mettre en première ligne la justice, c'est-à-dire la nécessité de garantir les droits de chacun; mais il ne faut pas oublier l'utilité publique, sans quoi on ne saurait rendre compte d'une bonne partie des dispositions et des lois qui entrent nécessairement dans toute organisation politique, et de la nature même de cette espèce d'organisation de la société.

Ce qui distingue l'état civil ou politique de l'état de nature, c'est l'institution de certaines lois positives et d'une puissance publique qui les établisse, les mette à exécution, et juge soit les différends qui peuvent survenir à leur sujet, soit les infractions qu'on y peut commettre. C'est cette puissance publique qui s'appelle proprement l'État [1]. Comme on le voit, elle a une triple fonction, et cette triple fonction se déduit de la nature même de l'ordre civil, par opposition à l'ordre naturel. Kant ajoute qu'elle doit être partagée entre trois pouvoirs distincts, et en même temps qu'il les divise, il entreprend de les coordonner. Il proclame donc à son tour, à la suite de Montesquieu, de Rousseau et de tant d'illustres publicistes, ce grand principe de la division des pouvoirs qui est un des dogmes fondamentaux de la philosophie politique, et sans lequel l'État dégénère toujours plus ou moins en despotisme. Il en fait même le caractère distinctif de tous les gouvernements vraiment libres. Malheureusement, après l'avoir nettement formulé et avoir divisé et coordonné suivant une juste subordination les trois pouvoirs qu'il distingue dans l'État [2] il semble lui-même oublier sa théorie en confondant dans une même personne le monarque et le législateur suprême de l'État [3].

---

[1] Cf. plus haut, p. LXXII. — [2] Voy. trad. franç., p. 174 à 175, et plus haut, p. LXXVII. — [3] Voy. trad. franç., p. 174 et 175.

C'est ainsi encore qu'il attribue d'abord au législateur le titre de souverain [1], par cette raison que le législateur n'est autre que le peuple se donnant à lui-même les lois auxquelles il doit obéir, et qu'après avoir ainsi pris ce mot dans l'acception que lui donne Rousseau, il l'emploie, selon la langue du despotisme, comme synonyme de monarque [2]. Si ce n'étaient là que des inadvertances d'expression, ce ne serait pas la peine de les relever : elles s'expliqueraient aisément par des habitudes de langage trop naturelles chez lui; mais il y a plus : il est certain que sa pensée n'est pas toujours parfaitement d'accord avec elle-même, et cela vient sans doute de ce qu'il n'ose pas la préciser davantage et en presser toutes les conséquences.

Je sais bien que, si, d'un côté, il développe ce principe, que la législation publique doit émaner de la volonté générale du peuple, et s'il demande à celle-ci le titre de la légitimité de celle-là, de l'autre, il déclare qu'il ne faut pas le prendre dans le sens d'un fait réel exigé par la raison, mais comme une idée qu'elle donne pour règle au législateur, en l'obligeant à ne dicter que des lois qui *aient pu* émaner de la volonté du peuple entier, et que là est en définitive la pierre de touche de la légitimité de toute loi publique [2]; mais c'est cela même qui est peu conséquent. En effet, si tel était le sens auquel il songeait d'abord, d'où vient qu'il faisait du droit de suffrage la qualité essentielle du véritable citoyen, et qu'il étendait ce droit, et par conséquent ce titre, à tous ceux au moins qui ont un établissement fixe et jouissent ainsi d'une certaine indépendance [3]. Ce n'était vraiment pas la peine de tant s'appliquer à distinguer, entre toutes les personnes qui composent un peuple, celles auxquelles revient nécessairement le droit de suffrage, et celles qui, soit provisoirement, soit définitivement, sont inaptes à l'exercer.

Il faut le reconnaître : il y a ici une confusion que Kant n'a pas su dissiper, et qui couvre comme d'un nuage toute cette partie de sa doctrine. Il confond en effet, sous le nom de volonté générale, deux choses qu'il faudrait soigneusement

---

[1] Voy. trad. franç., p. 180, 181 et la note de la p. 181.
[2] Voy. plus haut la note de la p. LXXV. — [3] Cf. *Ibid.* et p. LXXIII.

distinguer : la volonté du peuple telle qu'elle peut se manifester en réalité par les suffrages de tous, et cette volonté idéale que le droit ou la raison seule détermine, et qui par conséquent doit être générale et peut être conçue comme telle *à priori*. C'est à cette dernière qu'il songe quand il parle de la volonté collective *à priori*; mais c'est la première qu'il désigne lorsqu'il professe ce principe que le peuple doit avoir concouru à la loi à laquelle il est tenu d'obéir, lorsqu'il avance, après Rousseau, cette maxime, d'ailleurs contestable, qu'un peuple ne peut se faire d'injustice à lui-même [1], lorsqu'enfin il fait du droit de suffrage la qualité propre du citoyen. Ce sont là cependant deux choses si différentes, qu'elles peuvent fort bien se contredire. Un peuple ne peut-il jamais vouloir que ce qu'il doit, et les lois ou les actes publics auxquels il donne son consentement ne sauraient-ils être injustes? Il ne peut sans doute se faire d'injustice à lui-même, s'il est unanime; mais n'en peut-il faire aux autres, par exemple en votant une guerre injuste? De plus, comme il est bien difficile, sinon impossible, d'espérer jamais arriver, dans le vote d'une loi, à l'unanimité des suffrages, il faut bien se contenter de la majorité et restreindre en ce sens le principe du suffrage universel. Or ne peut-il arriver que la majorité vote une loi qui soit contraire non-seulement aux intérêts, mais aux droits de la minorité, et que celle-ci se trouve ainsi opprimée par celle-là? Est-ce pour échapper à cette difficulté que Kant interprète son principe de la volonté générale du peuple, conçue comme source de la législation publique et comme fondement de sa légitimité, dans un sens idéal et métaphysique? Un philosophe qui a si bien su revendiquer les droits naturels de l'homme, c'est-à-dire des droits antérieurs et supérieurs à toute société civile, devait être médiocrement disposé à regarder comme nécessairement juste tout ce qu'il pouvait plaire à une majorité d'ériger en loi, et à réduire tout droit et toute justice à une question de nombre. Aussi, en faisant de la volonté générale la source de tout le droit civil, n'entend-il pas seulement cette volonté de fait qui est sujette aux caprices et aux erreurs, mais cette

---

[1] Cf. *Contrat social*, liv. II, chap. VI.

volonté de droit qui est indépendante du nombre des suffrages, et c'est celle-ci qui est pour lui le principe et le critérium de la légitimité de toute législation réelle; c'est à elle, par conséquent, qu'il rapporte en définitive la véritable souveraineté. Fort bien, mais alors que devient ce principe, que tous les citoyens doivent concourir à la loi à laquelle ils sont tenus d'obéir, et que le droit de suffrage est un de leurs principaux attributs? Que s'il faut le maintenir à côté du premier, quels sont les rapports qui les unissent? Voilà ce que Kant a négligé de montrer, faute de les avoir distingués suffisamment. On ne voit pas comment il passe de la souveraineté de droit, qui a son principe dans la volonté générale, telle que la raison seule la détermine (1), à la souveraineté de fait telle qu'elle ressort des suffrages exprimés par tous, et comment il concilie les deux dogmes. Il y a là au moins une grave lacune dans sa doctrine.

Quoi qu'il en soit, laissant un moment de côté les défauts qu'il y est trop facile d'y relever, recueillons les vérités éternelles qu'on en peut faire jaillir.

La souveraineté du peuple est un principe incontestable, mais qu'il faut bien entendre. La volonté du peuple est souveraine, en ce sens qu'un peuple étant une réunion d'*hommes*, et par conséquent étant lui-même comme une personne, il est son maître et a bien le droit par conséquent de se donner la constitution et les lois qui lui conviennent. Mais cette souveraineté est-elle sans limites? Pas plus que la volonté individuelle, la volonté collective n'est sans règle : elle ne s'exerce légitimement que dans les limites du droit et de la justice. Cela est de toute évidence. Mais aussi, sous cette réserve, un peuple doit pouvoir se donner à lui-même la constitution et les lois auxquelles il devra obéir ensuite; autrement il ne serait plus son propre maître, mais l'esclave d'une volonté étrangère. Cela n'est pas moins évident. — Il suit de là qu'il faut que le peuple entier concoure à la loi; car, si elle n'émanait que d'une fraction du peuple, elle ne serait plus

(1) On pourrait aussi lui reprocher de confondre sous une même expression la volonté et la raison. Cette confusion est le résultat d'une erreur psychologique que j'ai eu occasion de relever plus haut (p. VIII-IX); mais nous pouvons la négliger ici.

l'expression de la volonté générale, et tout le reste du peuple, étant tenu d'obéir à une loi qu'il n'aurait ni faite ni consentie, serait ainsi retenu, par la fraction qui s'attribuerait exclusivement le droit de suffrage, dans une sorte d'infériorité et d'esclavage. Ce droit de suffrage doit donc être universel. Kant apporte cependant, comme on l'a vu plus haut[1], une restriction à cette universalité, en excluant du droit de suffrage, non-seulement les mineurs et les femmes, mais encore tous ceux qui n'ont pas un établissement fixe et ne sont pas tout à fait leurs maîtres, et en distinguant ainsi, à l'exemple du système électoral que la révolution française avait d'abord introduit chez nous, des citoyens *actifs* les citoyens *passifs* (2). Mais il a soin de faire remarquer que, s'il n'attribue point le droit de suffrage à certains membres de la société qui ne jouissent pas d'une suffisante indépendance, il ne les en exclut que provisoirement, et leur laisse toujours ouverte la porte par laquelle ils peuvent passer de la condition de citoyens passifs à celle de citoyens actifs. Il avoue d'ailleurs qu'il est très-difficile de déterminer le signe auquel on peut reconnaître qu'un homme est son propre maître[3]; ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il ne le cherche pas uniquement dans la fortune, et que sa pensée est très-large sur ce point : il n'oublie pas que son principe est le suffrage universel. Seul, en effet, le suffrage universel exprime la volonté du peuple entier; tout autre système, ne représentant que celle d'une portion du peuple, n'est pas juste, puisqu'il faut que le peuple concoure tout entier aux lois auxquelles tout entier il est tenu d'obéir.—Comment y doit-il concourir? Il est absolument impossible qu'il travaille directement à leur rédaction : il est donc nécessaire qu'il élise des représentants à cet effet, et c'est à cette élection que doit s'appliquer d'abord le suffrage universel tout à l'heure posé en principe. De là ce qu'on appelle le système *représentatif*, le seul qui soit compatible avec la liberté; car le système direct qu'ont pratiqué les républiques anciennes a inévitablement pour effet l'anarchie et le despotisme. C'est en ce sens

---

[1] P. LXXIII.

(2) Voy. le *Décret* du 22 décembre 1789 sur la constitution des assemblées primaires, et la *Constitution* de 1791.

[3] Voy. plus haut la note de la p. LXXV.

qu'il faut entendre ce que Kant dit quelque part[1] du vice radical de la démocratie : ce qu'il appelle de ce nom, ce n'est pas la démocratie organisée, la véritable démocratie par conséquent, mais ce gouvernement direct du peuple qui, n'enfantant que le désordre, conduit tôt ou tard à la tyrannie. — Non-seulement il n'y a de liberté possible ou durable que si le pouvoir législatif, tout en émanant du peuple entier, est représentatif, au lieu d'être direct, mais il faut aussi que ce pouvoir ne se confonde ni avec le pouvoir exécutif ni avec le pouvoir judiciaire. C'est là une vérité que Kant n'a pas moins bien reconnue. Tout système où ces trois pouvoirs se confondent, au lieu d'être séparés, est toujours plus ou moins entaché de despotisme. Dès que celui qui doit exécuter la loi ou juger d'après elle se charge aussi de la faire, il n'y a plus aucune garantie contre l'arbitraire de ses actes et de ses jugements. Comme il veut agir, comme il veut juger, ainsi fait il la loi, et il la défait pour agir et juger autrement, quand bon lui semble (2). C'est là le despotisme. Il n'y a donc de gouvernement vraiment libre qu'à deux conditions essentielles, que Kant a également bien vues : la première, c'est qu'il soit *représentatif;* la deuxième, c'est que le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire ne s'y confondent pas avec le pouvoir législatif. Il n'y a de véritable république que celle qui remplit cette double condition, et la république ainsi entendue est l'idéal que doivent poursuivre tous les gouvernements et tous les peuples.

La recherche du meilleur gouvernement n'est pas, selon Kant, un vain jeu d'esprit; il s'indigne avec raison du dédain qu'affichent certains hommes, qui se croient de grands politiques, pour ces sortes de spéculations, et il regarde comme

---

[1] Voy. plus haut, p. CXVIII.

(2) Lorsque, dit Montesquieu (*Esprit des lois*, liv. XI, chap. VI), dans la même personne, ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. » — La pensée de Rousseau se rapproche de celle de Montesquieu sur ce point : « S'il était possible que le souverain, considéré comme tel, eût la puissance exécutive, le droit et le fait seraient tellement confondus qu'on ne saurait plus ce qui est la loi et ce qui ne l'est pas; et le corps politique, ainsi dénaturé, serait bientôt en proie à la violence contre laquelle il fut institué. » (*Contrat social*, liv. III, chap. XVI).

vide de sens et ridicule ce mot emprunté à Pope par Mallet du Pan, que le meilleur gouvernement est le mieux administré[1]. Une autre remarque qui ne mérite pas moins d'être relevée, c'est que, dans cette question du meilleur gouvernement, il ne faut pas tant songer au bien-être du peuple qu'à ses droits : le meilleur gouvernement n'est pas, aux yeux de notre philosophe, celui qui donne au peuple le plus de bien-être, mais celui qui respecte et protége le mieux tous ses droits ; un gouvernement *national*, qui fait de chaque homme un citoyen, sera toujours préférable à ce gouvernement soi-disant *paternel* qui traite ses sujets comme des enfants ou des mineurs, si heureux d'ailleurs qu'il les rende[2].

A vrai dire, il n'y a pour Kant que deux espèces de gouvernement : le républicain et le despotique. Les anciens avaient coutume de distinguer trois formes principales de gouvernement : l'*autocratie*, l'*aristocratie* et la *démocratie*; Kant reproduit à son tour cette distinction[3], mais il ne s'en tient pas là. Dans son *Essai sur la paix perpétuelle*, il remarque qu'elle ne concerne que la forme de la souveraineté, et qu'outre la forme de la souveraineté, il faut encore envisager la forme du gouvernement, c'est-à-dire le mode d'exercice de la suprême puissance (4). Sous le premier point de vue, le gouvernement est *autocratique*, *aristocratique* ou *démocratique*, suivant que la souveraineté appartient à *un seul*, à *quelques-uns* ou à *tous*; sous le second, il est *despotique* ou *républicain*, suivant que cette souveraineté exerce directement toute la puissance, ou qu'elle la divise en la déléguant. Le despotisme peut se glisser également dans les trois premières formes de gouvernement : dans la première, il est l'*autocratie* proprement dite par opposition à la monarchie; dans la seconde, il s'appelle *oligarchie*; *ochlocratie* dans la troisième. Il y a donc

---

[1] Voy. plus haut, p. CXIX. — [2] Plus haut, p. LXXIV, et p. CIV.
[3] Plus haut, p. CIII.

(4) Plus haut, p. CXVIII. — Tout le monde sait comment Rousseau avait déjà distingué la souveraineté et le gouvernement. Mais, bien longtemps avant le *Contrat social*, Bodin avait établi une distinction analogue, et par suite avait été conduit à distinguer des formes du gouvernement celles de l'État. Cette dernière distinction revient bien à celle de Kant. (Voy. sur ce point l'ouvrage si intéressant de M. Henri Baudrillard sur *J. Bodin et son temps*.)

une distinction à ajouter à celle de ces formes politiques : c'est la distinction du despotisme et de son contraire, c'est à-dire de la république, si l'on veut désigner sous ce nom la seule forme de gouvernement qui puisse résister au despotisme et assurer la liberté. J'ai déjà rapporté la définition qu'en donne Kant[1] : « Un système représentatif du peuple institué pour protéger ses droits en son nom, c'est-à-dire au nom de tous les citoyens réunis et au moyen de ses délégués. »

Elle a pour principes fondamentaux la *liberté* et l'*égalité* (2); la première, qui consiste à n'obéir à d'autres lois qu'à celles qu'on s'impose à soi-même[3]; la seconde, à jouir des mêmes droits dont jouissent tous les autres membres de la société[4]. La première veut que le droit de suffrage appartienne à tous les citoyens, sauf les restrictions indiquées plus haut[5]; la seconde exclut les priviléges que l'institution de la noblesse attache à la naissance. L'égalité civile n'est pas incompatible avec l'inégalité naturelle que l'esprit, le travail ou la fortune établissent entre les hommes; mais elle ne saurait se concilier avec un état de société où le seul fait de la naissance attribue à certains hommes des droits sur leurs semblables qui les placent en dehors de la loi commune. Il n'y a rien de plus injuste que l'aristocratie nobiliaire[6]. Sur ce point la pensée de Kant est aussi explicite que possible : il tient l'institution de la noblesse héréditaire pour une violation du droit; et, comme il n'y a point de prescription contre le droit, il pense que la société peut toujours abolir une telle institution et dépouiller les nobles de leurs priviléges, et même de leurs titres, sans qu'ils soient fondés à crier à l'injustice[7].

Il y a malheureusement un point (il faut bien en revenir aux défauts) sur lequel il est beaucoup moins explicite ou moins logique. Au nom de l'égalité, il condamne l'institution de la

---

1 Plus haut, p. CV.

(2) On aura déjà remarqué que Kant n'ajoutait point à la *liberté* et à l'*égalité* le troisième terme que la république française y joignait dans sa devise : la *fraternité*. C'est que la fraternité, pour parler le langage de notre philosophe, est plutôt un devoir de vertu qu'un devoir de droit; elle regarde plutôt les mœurs que les lois civiles. On peut bien décréter la liberté et l'égalité; mais comment décréter la fraternité?

3 Plus haut, p. LXXXIV et CXVII. — 4 *Ibid.* — 5 P. LXXIII.

6 Voy. la note 2 de la p. LXXIV, et p. XCIII. — 7 Plus haut, p. XCV.

noblesse héréditaire; mais le même principe ne devrait-il pas le conduire à rejeter aussi la monarchie héréditaire? ou, s'il faut faire de ce côté une exception au principe, sur quoi repose la légitimité de cette exception? C'est là sans doute une de ces questions que Kant n'a pas jugé à propos d'approfondir [1]. En général sa théorie reste muette ou se montre vague, sinon inconséquente, sur tout ce qui touche à l'origine et à la constitution du pouvoir exécutif. Doit-il être électif ou héréditaire? S'il doit être héréditaire, comment concilier cette hérédité avec le principe que Kant invoque contre la noblesse? S'il doit être électif, que signifie cette distinction de souverain et de peuple qu'il veut que l'on substitue à l'ancienne [2]? Que signifient les droits qu'il attribue à ce pouvoir, l'inviolabilité, l'impunité, etc. [3]? — Qu'est-ce donc enfin que cette république qu'il regarde comme le gouvernement de la raison et du droit? Il semble parfois n'entendre par là autre chose que ce que tout le monde entend, comme, par exemple, quand il déclare qu'il y a des cas où la république devient de droit le gouvernement d'une nation [4]. Mais parfois aussi il semble l'identifier avec la monarchie [5]. D'un côté ses principes sont ceux du plus pur républicain; de l'autre, quelques-unes de ses idées ne se peuvent concilier qu'avec la thèse de la monarchie, et encore de la monarchie absolue. Nous allons examiner ces dernières, pour les combattre, mais sans chercher à mettre Kant d'accord avec lui-même. Convenons que, sauf les deux points que j'ai rappelés tout à l'heure [6], l'idée qu'il se fait du gouvernement républicain reste assez obscure, mais ne lui reprochons pas trop une obscurité qu'il eût été sans doute embarrassé de dissiper.

Selon Kant, l'autorité du chef de l'État est toujours sacrée et inviolable [7]. Il n'est jamais permis au peuple ni de discuter

---

[1] Voy. la *Préface*, trad. franç., p. 10-11. — [2] Plus haut, p. xcv. — [3] Plus haut, p. LXXVIII et suiv. — [4] Plus haut, p. cv.

(5) Du moins regarde-t-il ce gouvernement comme celui qui s'en rapproche le plus (Voy. plus haut, p. CXVIII-CXIX). Mais ce qu'il dit de la démocratie n'est vrai absolument que d'une certaine sorte d'État populaire.

(6) Encore, comme je l'ai déjà remarqué (plus haut, p. CLXXI), semble-t-il souvent les oublier; toutefois on ne peut nier qu'il ne les ait très-explicitement établis.

[7] Plus haut, p. LXXVIII et suiv.

son origine, ni de résister à ses actes. Il n'admet pas même qu'on puisse attribuer ce droit de résistance à un autre pouvoir public, et le gouvernement tempéré ainsi entendu lui semble une absurdité. Nulle constitution ne saurait, sans aller contre le but même qu'elle se propose, conserver au peuple ou à ses représentants le droit de s'insurger, dans certains cas, contre le maître de l'État, non pas même s'il donnait l'exemple de la violation des lois. Toute insurrection est donc illégitime, et par conséquent toute révolution qui arrive par cette voie; Kant n'hésite point à déclarer dignes de la peine de mort tous ceux qui s'en font les auteurs ou les complices[1]. S'il n'est pas permis d'exercer la contrainte contre un monarque, encore moins a-t-on le droit de le poursuivre et de le punir, après l'avoir détrôné; Kant ne conçoit rien de plus odieux que la condamnation de Charles Ier par le parlement anglais ou de Louis XVI par la convention française[2].

Ne croirait-on pas entendre quelque adepte de la monarchie du droit divin ou quelque champion de l'absolutisme? Il s'en faut pourtant qu'il soit l'un ou l'autre : que peut être le droit divin pour un esprit aussi critique, et quelle doctrine lui est plus antipathique que celle de Hobbes? L'intention qui anime notre philosophe dans cette partie de sa théorie est certainement louable : il a horreur de la violence, du désordre, de l'anarchie, et il voudrait y soustraire à jamais les peuples sortis de l'état de nature. Mais comment ne voit-il pas que ses principes tournent en définitive au profit de la force? En effet, si toute autorité est sacrée par cela seul qu'elle s'appelle l'autorité et s'il n'est jamais permis de lui demander compte de son origine, celle même qui est le fruit d'une insurrection contre les pouvoirs établis a droit à l'obéissance, dès qu'elle a triomphé. Kant ne recule pas devant cette conséquence[3]; mais alors le pouvoir appartient légitimement à quiconque est assez audacieux et assez habile pour s'en emparer, et ce n'est plus le droit, mais la force et le succès qui font la légitimité. Supposons qu'à l'aide de quelques complices avides et résolus, un aventurier renverse le pouvoir constitué et se mette à sa

---

[1] Plus haut, p. C et CXXXI.
[2] Plus haut, p. LXXXV. — [3] Plus haut, p. LXXXII.

place ; grâce à son audace, le voilà le chef : direz-vous encore que toute autorité vient de Dieu et qu'on lui doit obéissance ? Kant est loin d'accorder que le chef de l'État soit le maître absolu dans le sens où l'entend Hobbes : il déclare horrible cette doctrine[1] ; mais le résultat n'est-il pas le même, si le peuple n'a jamais le droit de lui résister ouvertement? Vous avez beau laisser à ce dernier le droit de juger les actes du pouvoir et de faire entendre ses plaintes, que fait cela, si celui que vous appelez le souverain se sent assez fort pour les braver? Mais qui sera juge, demande Kant, entre le peuple et lui? Ce ne peut être ni le peuple, car il serait à la fois juge et partie, ni un autre pouvoir public, car alors ce serait celui-ci qui serait le véritable maître de l'État. Mais quoi! si le chef de l'État renverse la constitution établie, s'il viole les lois, s'il confisque les droits les plus sacrés, et si, pour se défendre, le peuple n'a plus d'autre ressource que de recourir à la force, ne peut-il justement se soulever et renverser le tyran qui l'opprime? Il y a des cas où le droit d'insurrection ne peut être raisonnablement contesté. « Si ce grand droit social, a dit éloquemment un écrivain[2] qu'on n'accusera pas d'un attachement excessif aux doctrines révolutionnaires, si ce grand droit social ne pesait pas sur la tête des pouvoirs mêmes qui le nient, depuis longtemps le genre humain, tombé sous le joug, aurait perdu toute dignité comme tout bonheur. » Voulez-vous éviter cette extrémité d'un peuple qui se fait justice à lui-même, laissez donc aux pouvoirs législatif et judiciaire le droit, non-seulement de surveiller et de contenir le pouvoir exécutif, mais de prononcer sa déchéance et de pourvoir à son remplacement. Pourquoi est-il contradictoire qu'une constitution, prévoyant le cas où celui qui est chargé de la faire exécuter viendrait à la violer, règle d'avance la conduite que devraient tenir en pareil cas les deux autres pouvoirs? Ne serait-ce pas là au contraire un moyen légal de sauver le peuple à la fois du despotisme et de l'anarchie? Mais alors, dites-vous, le pouvoir législatif ferait acte de pouvoir exécutif, et cela est contraire au principe de la division des pouvoirs. Eh quoi! si le pouvoir exécutif peut impuné-

---

[1] Plus haut, p. LXXXV. — [2] M. Guizot, *Washington*, p. 18.

ment envahir et absorber les deux autres, que devient ce principe tutélaire? Il faut convenir que Kant l'oublie souvent, et qu'il semble lui-même confondre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif, lorsqu'il parle du chef de l'État, du monarque, du souverain, et qu'il lui attribue des droits aussi exorbitants. Ce peut être, dans une certaine forme de gouvernement, une bonne maxime politique de déclarer le chef de l'État irresponsable; mais cette fiction a ses limites; et, si le législateur a cru prudent de ne les point indiquer, le droit des autres pouvoirs de l'État et celui du peuple n'en subsiste pas moins. Si, en droit absolu, le chef d'un État peut être justement dépossédé du pouvoir dont il abuse, il peut aussi être jugé et condamné suivant les lois. Ce que dit Kant à ce sujet me semble plutôt dériver des préjugés d'un certain droit monarchique que des principes du droit éternel. Ce n'est point ici le lieu d'examiner les cas qu'il prend pour exemples; mais, d'une manière générale, le droit de juger et de condamner celui qui abuse du pouvoir qui lui a été confié n'est pas moins incontestable que celui de le déposséder. Il n'est pas juste d'appeler toutes les sévérités de la loi sur ceux qui s'insurgeraient contre les attentats du pouvoir, tandis qu'on assure une impunité absolue à celui qui serait tenté de les commettre. C'est là une thèse trop commode pour le despotisme. Le recours à la force est légitime, quand il n'y a plus d'autre moyen de défendre le droit; comment déclarer également dignes de mort ceux qui sans autre titre que leur caprice individuel, ou leur ambition, entreprennent de renverser le gouvernement établi, et ceux qui ne se soulèvent que pour défendre les lois et le droit contre les attentats de la suprême puissance? Il est malheureusement trop vrai que les hommes ne jugent ordinairement de la légitimité d'une insurrection que par son succès : tel que l'on déclare un héros parce qu'il a triomphé, serait traité de perturbateur s'il eût été vaincu. Le vulgaire juge ainsi; mais le philosophe a une autre mesure : vainqueurs ou vaincus, ceux-là ne sont jamais criminels à ses yeux qui se sont levés pour défendre le droit outragé; le pouvoir triomphant a beau les envoyer en exil ou à l'échafaud, il les absout dans son cœur. Cela posé, il faut convenir que, s'il y a des insurrections et des révolutions légitimes, on n'y doit recourir qu'à la der-

nière extrémité; car, même quand elles sont justes dans leur principe, elles entraînent ordinairement beaucoup de désastres. Il serait fort à souhaiter que ceux qui tiennent le pouvoir en usassent toujours de manière à les prévenir; mais il est triste de dire que, loin de travailler à les écarter, ils semblent souvent prendre à tache de les rendre nécessaires[1]. Le progrès se ferait bien mieux sans doute s'il se faisait autrement que par les révolutions, mais, hélas! il n'y a guère d'exemple jusqu'ici qu'il soit arrivé par un autre moyen.

« Il n'y a point encore de liberté, disait Montesquieu[2], si la puissance de juger n'est séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie des citoyens serait arbitraire, car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur. » Kant pense à cet égard comme Montesquieu; et, comme lui aussi, il pense que, comme il y va de la liberté ou de la vie des citoyens, la puissance de juger ne doit pas être attachée à un certain état, mais exercée par des personnes tirées tout exprès du corps du peuple[3] : à elles seulement il peut appartenir de prononcer sur la culpabilité ou la non-culpabilité d'un accusé; il ne reste plus qu'à appliquer la loi à la sentence ainsi rendue : c'est là l'œuvre du tribunal. Cette admirable institution du jury que, devançant les siècles, le génie de Platon avait conçue[4], Kant la voyait réalisée chez quelques peuples modernes, mais il ne pouvait manquer de la bien comprendre, et elle devait trouver place dans sa doctrine.— Sur quel principe doit se régler la loi dans la détermination des peines? Et d'abord quel est le fondement et le but de la pénalité? La solution qu'il donne à ces questions[5] ne me semble pas devoir être acceptée sans correction. Lorsque, se posant la question de savoir quel est le principe fondamental de la pénalité, on ré-

---

[1] Voyez, à ce propos, un fort remarquable chapitre de Dugald-Stewart, dans les *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, trad. Peisse, T. I, p. 175.

[2] *Esprit des lois*, liv. XI, chap. VI. — [3] *Esprit des lois, ibid.* — Cf. plus haut, p. LXXVIII. — [4] Voy. l'argument que M. Cousin a mis en tête de sa traduction des *Lois*, p. LXXII. — [5] Plus haut, p. XCVI et suiv.

pond : la justice, on a mille fois raison ; mais encore cela a-t-il besoin d'éclaircissement. Il n'y a de peine légitime que celle qui est juste, c'est-à-dire qui a été réellement méritée par celui à qui on l'inflige, cela est trop évident : aussi ne saurait-on s'entourer de trop de précautions pour ne frapper que les coupables ; mais en prononçant certaines peines contre les auteurs de certains délits ou de certains crimes, la loi n'a-t-elle d'autre but que de satisfaire la justice en soi? Ou plutôt son but n'est-il pas de prévenir ou de réprimer par la menace ou par l'exemple des châtiments les délits et les crimes qu'elle ne saurait empêcher autrement? Si la société ou le pouvoir qui la représente a le droit de punir, n'est-ce pas uniquement parce que cela est nécessaire à la défense des droits qui sont remis à sa garde et à la répression des attentats auxquels ils sont exposés? En dehors de cette nécessité la peine n'excède-t-elle pas son droit ou sa compétence? ne doit-elle pas en laisser le soin à la justice divine? Selon Kant, si une société venait à se dissoudre, elle violerait la justice en n'infligeant pas au dernier meurtrier le châtiment qu'il aurait mérité [1]. J'aimerais mieux dire avec Target : « Après le plus détestable forfait, s'il pouvait être sûr qu'aucun crime ne fût plus désormais à craindre, la punition du dernier des coupables serait une barbarie sans fruit ; elle passerait le pouvoir de la loi. » C'est qu'en effet la fin de la loi pénale n'est pas de réaliser la justice absolue, mais de défendre la société et ses membres contre les attentats qui menacent leurs droits. S'il en est ainsi, il n'est pas vrai que la loi du talion, même bien comprise, soit l'unique règle qui doive guider le législateur dans la détermination des peines [2]. Je suppose, par exemple, qu'un châtiment autre que la peine de mort fût trouvé aussi efficace pour réprimer les attentats contre la vie des personnes, il n'y a pas de doute qu'il ne dût lui être préféré. Et pourtant même alors elle serait encore juste en soi quand elle frapperait

---

[1] Plus haut, p. XCVIII.

(2) On est étonné d'ailleurs de retrouver ici une expression qui rappelle un système barbare et odieux ; Kant est loin sans-doute d'accepter ce système, tel qu'il a été souvent entendu et pratiqué, mais l'application de son principe, si philosophiquement qu'il l'interprète, l'y fait retomber en partie. Voyez plus haut la note de la p. XCVIII.

l'homicide : aux yeux de la justice absolue, celui qui a volontairement donné la mort à autrui a perdu lui-même le droit de vivre. Mais ce n'est pas uniquement parce qu'elle est juste en soi que la société s'arroge le droit de l'infliger, c'est parce qu'elle est nécessaire : aussi longtemps en effet qu'elle ne pourra s'en désarmer sans compromettre l'existence de ses membres, non-seulement elle aura le droit d'y recourir, mais elle agirait injustement en ne le faisant pas. Que si un autre châtiment pouvait atteindre le même but, la peine de mort devrait disparaître, non-seulement à cause des inconvénients qu'elle entraîne, mais parce que dès lors elle excéderait le droit de la société. J'accorde donc à Kant que la peine de mort est légitime, mais j'ajoute qu'elle ne l'est qu'autant qu'elle est nécessaire. Il a raison de réfuter l'opinion de Beccaria, qui prétendait en démontrer l'illégitimité d'une manière absolue, mais il a tort de chercher exclusivement dans ce qu'il appelle la loi du talion le fondement de cette peine, comme en général le principe et la règle de toute la pénalité.

Je crois avoir épuisé la liste des objections sérieuses que l'on peut adresser à Kant dans cette partie de sa doctrine. Je n'entrerai pas plus avant dans l'examen des devoirs et des droits qu'il attribue à la puissance publique : la description en pourrait être plus régulière et plus complète; on regrette aussi de ne pas le voir y appliquer ce principe de la division des pouvoirs qu'il a si bien posé d'une manière générale : comme je le lui ai déjà reproché, il semble souvent confondre sous le titre de souverain des attributions qu'il devrait soigneusement séparer; mais, à part ce défaut, on retrouve partout dans cette analyse cet esprit de liberté et d'égalité qu'avait déjà résumé chez nous la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, et d'après lequel la révolution française avait entrepris de réformer nos institutions. On a vu plus haut comment, s'il nie absolument le droit d'insurrection, il fait de la liberté de la presse le palladium des droits du peuple[1]; on sait aussi avec quelle largeur il conçoit la liberté de penser en général, et ce que l'on nomme en particulier la liberté de con-

[1] Plus haut, p. LXXXV, à la note.

science[1]. C'est d'après ce principe qu'il repousse toute religion d'État et qu'il demande la séparation absolue de l'État et de l'Église[2]. Sa doctrine n'est nulle part plus nette et plus ferme que sur ce point. Elle ne laisse non plus rien à désirer sous ce rapport à l'endroit de la noblesse[3]. Sur tout cela je n'ai qu'à renvoyer le lecteur à l'analyse que je lui ai déjà présentée. Je ne relèverai plus qu'un seul point : je veux parler de l'assistance des pauvres. On a souvent fait de cette assistance un simple devoir de charité. Mais, à ce compte, elle ne serait qu'une œuvre de bonne volonté, et dès lors comment l'État aurait-il le droit de contraindre les uns à subvenir au soulagement des autres? Kant y voit un devoir de droit, dérivant de la nature même de l'association civile[4]. Que serait en effet une association dont une partie des membres serait exposée à périr, manque des ressources nécessaires à leur existence, tandis que les autres regorgeraient de superflu? Ce serait déjà une question de savoir si, même dans l'état de nature, il ne serait pas contraire, non-seulement à la charité, mais à la justice, de laisser mourir de faim celui que l'on serait en état de secourir. Qu'on borne, si l'on veut, la justice à la défense de nuire à autrui, ne serait-ce pas lui nuire que de le laisser mourir quand on pourrait le sauver? Qu'on la définisse avec Kant par le respect de la liberté de chacun et des droits qui en découlent; serait-ce respecter cette liberté et ces droits que de dire à une créature humaine : Meurs, si tu ne peux vivre? Où est l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous, si les uns peuvent user de leur liberté de telle sorte que les autres se verront privés de nourriture sur un sol déjà occupé et que pourtant Dieu avait fait pour tous? Le premier droit de l'homme, n'est-ce pas de vivre? sans ce droit fondamental, que sont tous les autres, et la liberté même que Kant leur donne pour principe? Que sera-ce donc si on transporte la question de l'état de nature à l'état civil, et si, au lieu d'individus n'ayant à l'assistance de leurs semblables d'autre titre que celui d'hommes, il s'agit de *concitoyens*. La société civile n'établit-elle pas entre ceux-ci un tel lien que la justice serait blessée si les uns pouvaient

---

[1] Voy. plus haut, la note de la p. LXXIX et celle de la p. XCI.
[2] Plus haut, p. XC. — [3] Plus haut, p. XCIII. — [4] Plus haut, p. LXXXVIII.

manquer du nécessaire pendant que les autres vivraient dans l'abondance? N'est-ce pas en effet grâce à l'état civil où ils vivent que ces derniers ont pu acquérir cette abondance? dès lors n'est-il pas juste qu'en échange de la protection qu'ils y trouvent ils subviennent au soulagement de ceux qui concourent avec eux à entretenir et à défendre cet état de choses? Mais, dira-t-on, tout droit impliquant une contrainte légitime à l'égard d'autrui, faire de l'assistance un devoir de justice et reconnaître par conséquent un droit à l'assistance, c'est armer légalement les indigents contre les riches. Il est vrai que, si l'assistance est un devoir de justice, ce devoir correspond à un droit, et que ce droit, comme tout autre, implique la faculté de contraindre; mais il ne faut pas oublier que, dans la société civile, cette faculté passe des particuliers à l'État, à qui elle appartient exclusivement. Et c'est justement parce qu'il la représente dans ce cas comme dans tous les autres, que l'État a le droit comme le devoir de frapper un impôt particulier ou de prélever une partie de l'impôt général au profit des indigents. Mais il y a ici, il faut bien le reconnaître, un très-grave danger : celui de favoriser la paresse et le désordre en assurant à tous un refuge contre la misère qui en est trop souvent la suite. Il est bon que chacun ne compte que sur lui-même : que deviendraient autrement cette énergie et cette activité personnelles qui font la dignité et la force des individus et de la société? Si d'ailleurs il est juste de forcer les uns à venir au secours des autres, ce n'est qu'autant que ceux-ci ne souffrent pas par leur faute; il ne le serait pas que ceux qui, à force de travail et d'ordre, sont parvenus à amasser quelque chose, fussent contraints de nourrir ceux que la paresse ou la dissipation a plongés dans la misère. Voilà pourquoi sans doute on évite ordinairement de proclamer le droit à l'assistance, tout en la laissant à la charge de l'État. Mais à considérer les choses d'un point de vue purement philosophique, il est certain qu'elle n'est pas toujours une œuvre de bonne volonté, mais qu'elle est souvent un devoir de justice. Quant aux moyens à suivre dans la pratique de l'assistance, c'est une question qui est plutôt du ressort de l'économie politique que de la philosophie. Par exemple, les secours à domicile ne sont-ils pas préférables aux hôpitaux? Kant se prononce en faveur du premier de ces deux sys-

tèmes[1], et j'incline à croire qu'il a raison; mais ce n'est pas ici le lieu d'insister sur ce point.

Le droit public ne se borne pas aux relations des hommes comme citoyens d'un même État; il gouverne aussi celles des États entre eux. C'est ici le droit des gens (2). Malheureusement, comme le remarque Kant après Rousseau et l'abbé de Saint-Pierre[3], les hommes, sortis de l'état de nature dans leurs rapports civils, en sont encore à cet état dans ceux de peuple à peuple. De là ce que l'on appelle le droit de la guerre. Étrange expression et qui semble contradictoire, puisque la guerre, c'est la force appelée à décider du droit. Et pourtant, il faut bien le reconnaître, il y a des cas où la guerre est légitime : elle l'est par exemple toutes les fois que l'indépendance nationale est menacée et qu'il n'y a pas d'autre moyen de la faire respecter. Mais il faut bien distinguer ces sortes de cas de ceux où la guerre cesse d'être juste, comme quand elle n'a d'autre but que la conquête. En outre, même quand elle est juste, elle a des règles à suivre. Ces règles, que les anciens avaient bien reconnues, mais qu'ils oubliaient trop souvent dans la pratique (les modernes sont-ils eux-mêmes à l'abri de ce reproche?), Kant les retrace ici d'une manière digne d'un philosophe, en considérant successivement le droit avant la guerre, le droit pendant la guerre et le droit après la guerre[4]. Toutes ces règles sont elles-mêmes dominées par un principe qui n'a jamais été mieux mis en lumière. Si la guerre est quelquefois relativement juste, en ce sens que dans l'état actuel des peuples elle peut être le seul moyen qui leur reste de défendre leurs droits, elle est injuste en soi en ce sens qu'elle remet à la force la décision du droit. Il faut donc travailler à sortir de cet état pour y substituer un état juridique qui règle et garantisse les droits de chaque

---

[1] Plus haut, p. LXXXIV.

(2 Outre le droit des gens, Kant distingue encore le droit cosmopolitique; mais je laisse ici de côté cette distinction, qui n'a pas une grande importance, le second n'étant autre chose que le premier conçu dans toute son universalité.

(3) Voyez dans les œuvres de J-J. Rousseau, l'*Extrait du Projet de paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre.*

[4] Plus haut, p. CVII-CX.

peuple, comme dans chaque peuple une autorité publique règle et garantit les droits de chaque individu; et, quand la guerre devient nécessaire, on doit la diriger elle-même vers ce but et en régler la conduite sur cette idée. Substituer, dans les rapports des peuples comme dans ceux des individus, l'état de paix à l'état de guerre, c'est-à-dire à l'état de nature un état juridique, telle est la loi que nous prescrit la raison; elle est ici exposée dans son principe et poursuivie dans ses applications avec une netteté et une vigueur singulières[1]. L'idée de la paix perpétuelle peut bien faire sourire les fortes têtes qui se disent des hommes d'État : ils renvoient cela aux rêveries de l'abbé de Saint-Pierre; il n'en est pas moins vrai que cette idée est une loi de la raison, et que cette loi de la raison tend à devenir une réalité. Si loin du but que nous soyons encore, on ne peut nier qu'elle n'ait fait quelque progrès dans le monde depuis qu'elle a été proclamée par les philosophes. Il semble à la vérité que, comme par une ironie sanglante, leurs théories et particulièrement l'ouvrage qui en est l'expression la plus élevée et la plus pure, l'Essai de Kant sur la paix perpétuelle[2], soient venus tout exprès pour servir de prélude à l'une des époques les plus fécondes en guerres dont fasse mention l'histoire de l'humanité. Mais, si triste qu'elle soit, cette expérience est loin d'être concluante : qu'on examine les causes des événements et qu'on en suive les conséquences, on les verra plutôt confirmer que démentir la vérité des principes prêchés par notre philosophe. D'où sont sorties en effet toutes ces iniquités ? De cette sorte de gouvernement dont il fait une des bases de son projet, ou du despotisme qu'il représente comme une des principales causes de l'état de guerre parmi les hommes? Et qu'est-il résulté de ce long état de guerre où le despotisme a une fois de plus plongé le monde, sinon un immense besoin de paix et un progrès marqué dans la réalisation des idées philosophiques? Quoi qu'il en soit, au point de vue de la raison et du droit, je ne sais ce que l'on pourrait reprocher à la théorie de Kant : c'est le droit et la raison mêmes qui lui ont dicté ces pages, que tout philosophe souscrira et que tout homme d'État fera bien de méditer.

---

[1] *Ibid.* — [2] Plus haut, p. cxiv et suiv.

C'est en général une très-curieuse et très-importante question que celle des rapports de la théorie et de la pratique, ou encore de la morale et de la politique. Kant y est revenu à plusieurs reprises[1], et il l'a traitée avec une grande force morale, mais à certains égards d'une façon incomplète. Il a bien raison en un sens de s'élever contre ce proverbe: « Cela peut être bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique[2]. » En effet, pris dans un sens absolu, il est contradictoire : ce qui est vraiment bon dans la théorie l'est aussi dans la pratique; car que signifierait la théorie si elle était sans application possible? Mais il n'en est pas moins vrai que ce qui est bon dans la théorie n'est pas toujours immédiatement réalisable dans la pratique : il y a souvent ici bien des précautions à prendre, des ménagements à garder, des tempéraments à observer, si l'on ne veut compromettre le succès même des idées que l'on entreprend de faire triompher. Que de nobles et justes théories ont échoué ou n'ont qu'imparfaitement réussi faute de cette prudence nécessaire! Kant est loin de méconnaître cette vérité : peut-être même l'exagère-t-il parfois; mais, pour traiter complétement la question qu'il soulève, il eût fallu rechercher quel genre d'obstacles la théorie est exposée à rencontrer dans la pratique et par quels moyens on les peut écarter, comment, par exemple, on doit tenir compte des traditions et des habitudes d'un peuple, quand il s'agit de réformer ses institutions politiques d'après les idées de la raison. Ici commence le domaine de la politique, mais cette recherche entre nécessairement dans la question à laquelle il a pour but de répondre. Il était digne d'un si grand moraliste de rappeler aux politiques qu'il ne saurait y avoir d'opposition entre la morale et la politique[3], que les règles de la première sont aussi celles de la seconde, et qu'il n'est jamais permis de s'en affranchir sous le voile de la raison d'État. La détestable maxime que la fin justifie les moyens n'a jamais rencontré de plus rude adversaire. Que dirait-il en entendant distinguer, comme on se plaît à le faire aujourd'hui, deux morales, la petite et la grande, la première bonne pour le vulgaire, la se-

---

[1] Plus haut, p. cxxvi et suiv. — [2] Trad. franc. p. 130.
[3] Plus haut, p. cxxx.

conde à l'usage des hommes d'État, celle-là étroite et méticuleuse, celle-ci large et exempte de scrupule, permettant et consacrant tout ce que l'autre condamne et réprouve, le parjure, le mensonge, l'assassinat, l'astuce et la violence! Non, il n'y a pas une petite et une grande morale : il n'y en a qu'une, la même pour tous, peuples ou chefs d'État, philosophes ou politiques. Mais si la politique est soumise à toutes les lois de la morale, elle s'en distingue cependant en ce qu'elle consiste dans une manière d'agir qui, à beaucoup d'égards, dépend des circonstances et qui suppose, avec des connaissances toutes spéciales, une certaine habileté pratique. Cette distinction semble avoir échappé à Kant : il faut subordonner en tout la politique à la morale, mais non l'y absorber tout entière.

En exposant et en appréciant, comme on vient de le voir, la doctrine de Kant sur le droit et la politique, je me suis placé surtout à un point de vue général et plutôt philosophique qu'historique. Mais il serait intéressant aussi de rechercher en détail quels rapports il y a entre les principes de cette doctrine et ceux que la révolution française avait récemment proclamés et mis en pratique, quelle influence les événements contemporains ont pu exercer sur l'esprit de notre philosophe et quels jugements il en a portés. Ne voulant pas étendre davantage une introduction déjà trop longue, j'ai réservé cette recherche pour en faire l'objet d'une étude spéciale, qui paraîtra prochainement, je l'espère, dans une de nos principales revues, et qui plus tard trouvera sa place dans le volume par où je dois finir tous mes travaux sur Kant.

ÉLÉMENTS MÉTAPHYSIQUES

DE

LA DOCTRINE DU DROIT.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

Après la critique de la raison *pratique* venait nécessairement le système ou la métaphysique des *mœurs*, qui se divise en éléments métaphysiques de la *Doctrine du droit* [1] et éléments métaphysiques de la *Doctrine de la vertu* [2] (et qui forme le pendant des éléments métaphysiques de la *Science de la nature* [3], déjà publiés). L'introduction qui va suivre exposera et rendra en partie sensible cette division de la forme du système en deux branches.

La *Doctrine du droit* ou la première partie de la doctrine morale [4] veut être traitée comme un système qui procède de la raison et auquel on pourrait donner le nom de *Métaphysique du droit*. Comme le concept du droit, tout pur qu'il est, se rapporte pourtant à la pratique (ou trouve son application en des cas offerts par l'expérience), dans les divisions d'un *système métaphysique* du droit que l'on voudrait rendre

---

[1] *Rechtslehre.* — [2] *Tugendlehre.* — [3] *Naturwissenschaft.* — [4] *Sittenlehre.*

complètes (ce qui est une condition indispensable dans l'établissement d'un système rationnel), il faudrait encore tenir compte de la variété de ces cas empiriques; mais, d'un autre côté, il est impossible d'obtenir une parfaite division des éléments *empiriques*[1], et, quelque effort que l'on fasse (au moins pour en approcher), les concepts de cette nature ne sauraient entrer dans le système comme parties intégrantes et ne peuvent que servir d'exemples dans les scolies. C'est pourquoi le seul titre qui convienne à la première partie de la métaphysique des mœurs est celui d'*Éléments métaphysiques de la doctrine du droit;* car, relativement aux cas où elle s'applique, on ne peut espérer d'arriver à un véritable système, mais seulement d'en approcher. Nous suivrons donc ici encore la méthode déjà employée dans les éléments métaphysiques de la science de la nature : le droit, qui rentre dans le système tracé *à priori*, formera le texte; mais les droits, qui se rapportent aux cas particuliers fournis par l'expérience, seront l'objet de scolies quelquefois étendus; autrement il serait difficile de bien distinguer ce qui appartient ici à la métaphysique de ce qui est l'application empirique du droit.

On m'a souvent reproché d'être obscur dans l'exposition de mes idées philosophiques[2], et même de

---

1 *Des Empirischen.*

2 Cf. *Critique de la raison pratique, Préface.* J. B.

l'être à dessein, pour affecter l'apparence de la profondeur; je ne puis mieux prévenir ou éviter ce reproche qu'en m'empressant de me soumettre au devoir que M. *Garve*, un philosophe dans le vrai sens du mot, impose à tous les écrivains, particulièrement aux écrivains philosophiques; et je m'engage pour ma part à ne m'en écarter qu'autant que l'exigera la nature de la science, qu'il s'agit de corriger et d'étendre.

Ce philosophe a raison de vouloir (dans son ouvrage intitulé *Mélanges* [1], p. 352 et suiv.) que toute doctrine philosophique, sous peine de rendre son auteur suspect d'obscurité dans les idées, puisse arriver à la *popularité* (c'est-à-dire à un degré suffisant de clarté pour être comprise de tout le monde). J'accorde cela volontiers, pourvu qu'on fasse une exception en faveur du système de la critique de la raison même et de tout ce qui ne peut être déterminé que par elle; car il s'agit alors de distinguer dans notre connaissance de ce qui est sensible ce qui est suprasensible, mais est pourtant du ressort de la raison. Ce système ne peut jamais devenir populaire, et il en est de même en général de toute métaphysique formelle, quoique les résultats en puissent être rendus évidents pour la simple raison (d'un métaphysicien sans le savoir). Il ne faut

---

[1] *Vermischte Aufsaetze.*

point songer ici à la popularité (au langage vulgaire); mais, dût-on être traité d'écrivain pénible [1], rechercher l'*exactitude* scolastique [2] (car il y a un *langage d'école* [3]); c'est le seul moyen d'amener la raison, si prompte dans ses affirmations dogmatiques, à se comprendre elle-même avant de les risquer.

Que si des *pédants* s'avisent (dans leurs chaires ou dans des écrits populaires) de parler au public un langage technique, qui n'est fait que pour l'école, le philosophe critique en est tout aussi innocent que le grammairien des sottises d'un éplucheur de mots [4] (*logodœdalus*). Le ridicule ne peut tomber ici que sur l'homme, mais non sur la science.

Il semble arrogant, orgueilleux, injurieux même pour ceux qui n'ont pas encore renoncé à leur ancien système, de soutenir que « avant l'apparition de la philosophie critique il n'y avait pas encore de philosophie. » — Mais, pour être en droit de juger cette apparente présomption, il faudrait avoir résolu la question de savoir *s'il peut y avoir plus d'une philosophie.* Sans doute il y a plusieurs manières de philosopher et de remonter aux premiers principes de la raison, afin d'y fonder un système plus ou moins heureux; j'ajoute qu'il en devait être ainsi, et que chacun de ces nombreux essais a son mérite aux yeux de la philosophie actuelle. Mais, de même qu'au point de vue objectif il ne peut

---

[1] *Peinlichkeit.* — [2] *Scolastische Pünktlichkeit.* — [3] *Schulsprache.* — [4] *Wortklauber.*

y avoir qu'une raison humaine, de même il ne peut pas y avoir plusieurs philosophies; c'est-à-dire que, si l'on veut procéder en philosophie par principes, il n'y a qu'un seul vrai système possible, si diverses et si contraires qu'aient été souvent les opinions des philosophes sur une seule et même question. C'est ainsi que le *moraliste* a raison de dire qu'il n'y a qu'une vertu et une doctrine de la vertu, c'est-à-dire un seul système qui ramène à un principe tous les devoirs de vertu; le *chimiste*, qu'il n'y a qu'une chimie (celle de *Lavoisier*); le *médecin*, qu'il n'y a qu'un principe sur lequel on puisse fonder le système de la classification des maladies (celui de *Brown*), sans prétendre, parce que le *nouveau système* exclut tous les autres, rabaisser le mérite des prédécesseurs (moralistes, chimistes ou médecins). Sans les découvertes, en effet, ou sans les tentatives même malheureuses de nos devanciers, nous ne serions point arrivés à cette unité qu'exige le vrai principe de la philosophie pour former de toute cette science un système. — Quand donc quelqu'un annonce un système de philosophie comme son propre ouvrage, c'est comme s'il disait : « Avant cette philosophie il n'y en a pas encore eu d'autres. » Car accorder qu'il y en a eu une autre (vraie), ce serait reconnaître qu'il y a eu sur les mêmes objets deux espèces de vraies philosophies, ce qui est contradictoire. — Ainsi, lorsque la philosophie critique se donne pour une phi-

losophie avant laquelle il n'y en avait point encore, elle ne fait autre chose que ce qu'ont fait, feront et doivent faire tous ceux qui construisent une philosophie d'après leur propre plan.

Une objection qui aurait une *moindre* importance, mais n'en serait pourtant pas tout à fait dépourvue, ce serait qu'une idée, qui servirait à distinguer essentiellement cette philosophie, au lieu d'en être le propre fruit, eût été empruntée à une autre (ou aux mathématiques). Telle est la découverte que prétend avoir faite un critique de Tubingue : selon lui la définition de la philosophie en général, que l'auteur de la critique de la raison pure donne pour une idée venant de lui et n'étant pas à dédaigner, aurait été, il y a bien des années déjà, donnée par un autre presque dans les mêmes termes (1). Je laisse à chacun le soin de décider si les mots *intellectualis quædam constructio* ont pu faire naître la pensée de *l'exhibition d'un concept donné dans une intuition à priori* [1], cette pensée qui, du même coup, servit à distinguer d'une manière très-déterminée la philosophie des mathématiques [2]. Je suis sûr que *Hausen* lui-même se serait refusé à admettre cette dé-

---

(1) « Porro de actuali constructione hic non quæritur, cum ne possint quidem sensibiles figuræ ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quæ intellectualis quædam constructio est. » (C. A. *Hausen*, Élem. Mathes, pars. I, p. 86. A. 1734).

[1] *Darstellung eines gegebenen Begriffs in einer Anschauung a priori.*

[2] Voyez pour l'éclaircissement de ce point la *Critique de la raison pure*, *Méthodologie*. J. B.

finition de son expression ; car il n'aurait pu constater la possibilité d'une intuition *à priori* et reconnaître que l'espace est une intuition de ce genre, et non pas simplement (comme le définit *Wolf*) la juxtaposition, donnée dans l'intuition empirique (dans la perception), des divers coexistants placés les uns en dehors des autres, sans sortir par cela seul de son terrain, et sans s'engager en des recherches philosophiques qui l'eussent entraîné beaucoup trop loin. En parlant d'exhibition faite *en quelque sorte par l'entendement*, ce profond mathématicien ne voulait parler d'autre chose que de *cette représentation imparfaite*[1] (empirique) d'une *ligne* qui correspond à un concept, et où l'on ne songe qu'à la règle, en faisant abstraction des déviations inévitables dans l'exécution, comme il arrive en géométrie même dans la construction des figures égales.

Mais ce qui a *le moins* d'importance pour l'esprit de cette philosophie, c'est à coup sûr ce désordre dont quelques maladroits imitateurs ont donné l'exemple, en introduisant dans le langage ordinaire des expressions qui, dans la critique de la raison pure elle-même, ne sauraient sans doute être remplacées convenablement par des termes vulgaires, mais qu'il ne faut pas employer hors de là. Certes c'est là un désordre qu'on a raison de relever, comme le fait M. *Nicolaï*,

---

[1] *Verzeichnung.*

bien qu'il évite de se prononcer lui-même sur le manque absolu d'expressions dont se plaint la Critique dans son propre champ, comme s'il ne s'agissait pour elle que de dissimuler partout la pauvreté des idées. — Je veux cependant qu'on s'égaye beaucoup plus sur le compte des *pédants qui fuient la popularité* [1] que sur celui des *ignorants sans critique* [2] (il est juste en effet de ranger dans cette dernière classe ces métaphysiciens entichés de leur système qui repoussent toute critique, quoiqu'ils n'ignorent volontairement que ce qu'ils ne veulent pas entendre, ou ce qui ne rentre pas dans leur vieille routine). Mais si, comme le dit *Shaftesbury*, ce n'est pas une pierre de touche à dédaigner, quand on veut juger de la vérité d'une doctrine (particulièrement d'une doctrine pratique), que de voir si elle supporte le *rire*, les philosophes critiques pourraient bien avec le temps avoir aussi leur tour, et rire d'autant *mieux* qu'ils riraient *les derniers* : ils n'ont qu'à regarder comment les systèmes de ceux qui parlèrent longtemps si haut s'écroulent les uns après les autres comme des châteaux de cartes [3] et perdent tous leurs partisans; car c'est là le sort qui leur est inévitablement réservé.

Vers la fin de l'ouvrage j'ai donné à quelques sec-

---

1 *Ueber den unpopulaeren Pedanten.*

2 *Ueber den unkritischen Ignoranten.*

3 Je me sers de cette expression pour traduire l'épithète que Kant donne aux systèmes dont il parle ici : *papiernen Systeme*, mot à mot des systèmes de papier. J. B.

tions moins de développement qu'on n'en pourrait attendre en comparaison des sections précédentes : c'est que, d'une part, elles m'ont paru pouvoir se déduire aisément des autres; et d'autre part, ces dernières sections (celles qui concernent le droit public) sont, à l'heure qu'il est, la matière de tant de discussions, et ont cependant une si haute importance, qu'il est bien permis d'ajourner à quelque temps un jugement décisif.

INTRODUCTION

A LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS.

I.

DU RAPPORT DES FACULTÉS DE L'AME HUMAINE AUX LOIS MORALES.

La *faculté de désirer*[1] est la faculté d'être cause des objets de ses représentations par le moyen de ces représentations mêmes. La faculté qu'a un être d'agir conformément à ses représentations s'appelle la *vie*.

D'abord, au désir ou à l'aversion est toujours lié le *plaisir* ou la *peine*, dont l'affection[2] se nomme *sentiment*[3]; mais la réciproque n'est pas toujours vraie, car il peut y avoir des plaisirs qui ne se lient par eux-mêmes à aucun désir de l'objet, mais simplement à la représentation que l'on s'en fait (que cet objet existe ou non). *Ensuite*, le plaisir ou la peine, qui s'attache à l'objet du désir, n'est pas toujours antérieur à ce désir, et par conséquent il n'en doit pas toujours être considéré comme la cause, mais il en peut être aussi regardé comme l'effet.

On appelle *sentiment* la capacité de trouver du plaisir ou de la peine dans une représentation, parce que l'un ou l'autre ne contient que l'élément *purement subjectif* de nos représentations, et n'a point de rapport aux objets et à la connaissance que nous en pouvons

---

[1] *Begehrungsvermoegen.* — [2] *Empfaenglichkeit.* — [3] *Gefühl.*

avoir (1) (pas même à la connnaissance de nous-mêmes). C'est que, tandis que les sensations mêmes, outre la qualité que leur communique la nature du sujet (celles par exemple du rouge, du doux, etc.), peuvent être aussi rapportées à des objets comme éléments de connaissance, le plaisir ou la peine (lié au rouge ou au doux) n'exprime absolument rien qui appartienne à l'objet, mais seulement quelque chose de relatif au sujet. Il est impossible de définir avec plus de précision le plaisir et la peine considérés en eux-mêmes, et la raison en est justement celle qui vient d'être donnée; tout ce qui reste à faire est d'indiquer les conséquences qu'ils peuvent avoir sous certains rapports, afin d'en faire connaître les applications.

On peut désigner sous le nom de plaisir *pratique* celui qui est nécessairement lié au désir (de l'objet dont la représentation affecte ainsi le sentiment), qu'il soit d'ailleurs la cause ou l'effet du désir. On pourrait au contraire appeler du nom de plaisir purement contemplatif, ou de *satisfaction spéculative* [1], le plaisir

(1) On peut en général définir la sensibilité la partie subjective de nos représentations; car l'entendement rapporte tout d'abord les représentations à un objet, c'est-à-dire qu'il ne *pense* quelque chose qu'au moyen de ces représentations. Or, ou bien l'élément subjectif de notre représentation est de telle espèce qu'il peut être rapporté à un objet ou à la connaissance que nous en avons (quant à la forme ou quant à la matière; dans le premier cas, il s'appelle intuition pure; dans le second, sensation). Alors la sensibilité, comme capacité de recevoir la représentation ainsi conçue, est le *sens*. Ou bien il ne peut être considéré comme un *élément de connaissance*, parce qu'il ne renferme qu'une relation de la représentation au *sujet*, et qu'il ne contient rien qui puisse servir à la connaissance de l'objet; et alors cette capacité de la représentation est le *sentiment*, lequel indique l'effet de la représentation (qu'elle soit sensible ou intellectuelle) sur le sujet, et appartient à la sensibilité, quoique la représentation même puisse appartenir à l'entendement ou à la raison.

[1] *Unthaetiges Wohlgefallen.*

qui n'est pas nécessairement lié au désir de l'objet, et qui par conséquent ne s'attache pas au fond à l'existence de l'objet de la représentation, mais à la seule représentation. C'est le sentiment de cette dernière espèce de plaisir que nous appelons *goût* [1]. Il n'en peut donc être question, dans une philosophie pratique, comme d'une partie *intégrante* [2], mais seulement d'une manière *épisodique*. Quant au plaisir pratique, la détermination de la faculté de désirer, que ce plaisir doit nécessairement *précéder* comme cause, s'appellera, dans le sens étroit du mot, *désir*[3], et le désir habituel, *inclination* [4]. Et comme l'union du plaisir avec la faculté de désirer, lorsque l'entendement la juge bonne à former une règle générale (mais qui en tous cas n'a de valeur que pour le sujet), prend le nom d'*intérêt* [5], le plaisir pratique est dans ce cas un intérêt d'inclination. Au contraire, lorsque le plaisir ne peut que suivre une détermination antérieure de la faculté de désirer, il est alors un plaisir intellectuel, et l'intérêt qui s'attache à l'objet, un intérêt de raison; car, si l'intérêt était sensible et ne se fondait pas sur des principes purement rationnels, c'est qu'il y aurait une sensation liée au plaisir, laquelle déterminerait ainsi la faculté de désirer. Quoique, là où il faut admettre un intérêt purement rationnel, on ne doive y substituer aucun intérêt d'inclination, nous pouvons cependant, pour nous conformer au langage reçu, même en parlant de ce qui ne peut être que l'ob-

---

[1] *Geschmack.* — [2] *Als von einem einheimischen Begriffe.* — [3] *Begierde.*
[4] *Neigung.* — [5] *Interesse.*

jet d'un plaisir intellectuel, nous servir du mot inclination pour désigner un désir habituel résultant d'un intérêt purement rationnel ; mais alors cette inclination ne serait pas la cause, elle ne serait que l'effet de cet intérêt, et nous pourrions l'appeler une *inclination indépendante des sens*[1] (*propensio intellectualis*).

Il faut encore distinguer la *concupiscence* (la convoitise[2]) du désir même, dont elle est comme le stimulant. Elle est aussi une modification sensible de l'âme, mais qui n'a encore abouti à aucun acte de la faculté de désirer.

La faculté de désirer qui se règle sur des concepts, en tant que le principe qui la détermine à l'action est en elle-même et non point dans les objets, s'appelle la *faculté de faire ou de ne pas faire à son gré*[3]. En tant qu'elle est liée à la conscience de la puissance que peut avoir son action de produire l'objet, elle se nomme *arbitre*[4] ; si cette conscience lui fait défaut, son acte n'est plus qu'un *souhait*[5]. La faculté de désirer, dont le principe intérieur de détermination et par conséquent le choix[6] même réside dans la raison du sujet, se nomme *volonté*[7]. La volonté est donc la faculté de désirer, considérée, moins par rapport à l'action

---

[1] *Sinnenfreie Neigung.*

[2] *Gelüsten.* — [3] *Vermoegen nach Belieben zu thun oder zu lassen.*

[4] *Willkühr.* — Le mot *arbitre*, par lequel je traduis le mot allemand *Willkühr*, ne s'emploie ordinairement qu'avec une épithète, comme *libre arbitre*, *franc arbitre*, etc. ; mais je ne puis me servir ici de l'expression de libre arbitre, qui vient ensuite pour traduire *freie Willkühr*, et je suis bien forcé d'employer le mot arbitre tout seul. Toute autre expression, d'ailleurs, ou conviendrait moins, ou me manque tout à fait, car il ne faut réserver tous les mots analogues pour rendre les autres expressions ici distinguées et définies par Kant. Dans la suite, lorsque je le pourrai sans inconvénient, je traduirai *Willkühr* par volonté. J. B.

[5] *Wunsch.* — [6] *Belieben.* — [7] *Wille.*

(comme l'arbitre) que par rapport au principe qui détermine l'arbitre à l'action, et, à proprement parler, elle n'a point par elle-même de principe de détermination, mais elle se confond avec la raison pratique même, en tant que celle-ci est capable de déterminer l'arbitre.

On peut comprendre dans la volonté non-seulement l'*arbitre*, mais aussi le simple *souhait*, en tant que la raison est capable de déterminer en général la faculté de désirer. L'arbitre qui peut être déterminé par la *raison pure*, s'appelle le libre arbitre. Celui qui ne pourrait être déterminé que par une *inclination* (un mobile sensible, *stimulus*) serait un arbitre brutal (*arbitrium brutum*). L'arbitre humain est à la vérité *affecté*, je ne dis pas *déterminé*, par des mobiles sensibles; et par conséquent par lui-même (abstraction faite de l'habitude qu'on peut acquérir de l'usage de la raison), il n'est pas pur; mais il peut être déterminé à certaines actions par une volonté pure. La *liberté* de l'arbitre est cette indépendance de ses *déterminations* par rapport aux mobiles sensibles; c'est là le concept négatif de la liberté. En voici le concept positif : la liberté est la faculté qu'a la raison pure d'être pratique par elle-même. Mais cette faculté n'est possible qu'autant que la maxime de toute action est soumise à la condition d'avoir la valeur d'une loi universelle. Car, comme raison pure, appliquée à l'arbitre, indépendamment de tout objet de cette faculté, ou comme source des principes (ici des principes pratiques, et par conséquent comme faculté législative), la matière de la loi lui manquant, elle ne peut ériger en loi suprême et en principe de détermination pour

l'arbitre que la forme qui rend les maximes de celui-ci propres à servir de lois universelles ; et, comme les maximes de l'homme, qui dérivent de causes subjectives, ne s'accordent pas toujours d'elles-mêmes avec ces lois objectives, elle doit nécessairement les prescrire comme des impératifs qui défendent et ordonnent.

On appelle *morales* ces lois de la liberté, pour les distinguer de celles de la nature. En tant qu'elles ne portent que sur des actes extérieurs et sur leur légitimité, on les nomme *juridiques ;* que si elles exigent en outre qu'on les prenne elles-mêmes pour principes déterminants des actions, elles sont alors *éthiques* [1]*;* on donne le nom de *légalité* à la conformité des actions avec les premières, et celui de *moralité* à leur conformité avec les secondes. La liberté, à laquelle se rapportent les premières lois, ne peut être autre chose que l'exercice extérieur de la liberté ; celle à laquelle se rapportent les dernières est la liberté dans l'exercice à la fois extérieur et intérieur de l'arbitre, en tant qu'il est déterminé par des lois rationnelles. C'est ainsi que, dans la philosophie théorétique, on dit que les objets des sens extérieurs ne sont que dans l'espace, tandis que tous les objets, aussi bien ceux des sens extérieurs que ceux du sens intime, sont dans

---

[1] *Ethisch.* Quoiqu'il n'y ait entre ce mot et celui de *moralisch*, dont il s'est servi tout à l'heure, d'autre différence, sinon que l'un vient du grec et l'autre du latin, Kant le réserve pour exprimer par un mot particulier l'idée qu'il veut déterminer ici. Je dois suivre son exemple. Malheureusement l'expression *éthique* ne s'emploie guère en français comme adjectif; toutefois, outre l'excuse de la nécessité, je puis invoquer l'autorité de Montaigne, qui dit en parlant de Tacite : C'est une pépinière de discours éthiques. J. B.

le temps; en effet les représentations de ces deux espèces d'objets sont toujours des représentations, et à ce titre elles se rattachent toutes au sens intime. De même, que l'on considère la liberté dans l'exercice extérieur ou dans l'exercice intérieur de l'arbitre, ses lois, comme lois pratiques purement rationnelles à l'usage du libre arbitre en général, sont toujours les principes intérieurs qui doivent déterminer cette faculté, quoiqu'on ne les considère pas toujours sous ce rapport.

II.

DE L'IDÉE ET DE LA NÉCESSITÉ D'UNE MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS.

Il a été dit ailleurs que la science de la nature [1], laquelle s'occupe des objets tombant sous les sens extérieurs, ne peut se passer de principes *à priori*, et qu'il est possible et même nécessaire d'établir, sous le nom de science métaphysique de la nature, un système de ces principes, avant de passer à celle qui se fonde sur des expériences particulières, c'est-à-dire à la physique. Mais cette dernière (au moins si elle tient à se prémunir contre l'erreur) peut, sur le témoignage de l'expérience, admettre certains principes comme généraux, quoique, à prendre ce mot dans son sens le plus étroit, ils ne puissent avoir une telle valeur qu'autant qu'ils sont dérivés eux-mêmes de principes *à priori*. C'est ainsi que Newton admit, comme étant fondé sur l'expérience, le principe de l'égalité de l'action et de la réaction dans l'influence réciproque des corps, et

[1] *Naturwissenschaft.*

pourtant étendit ce principe à toute la nature matérielle. Les chimistes vont encore plus loin; et, tout en fondant sur l'expérience seule les lois les plus générales de la composition et de la décomposition des matières par leurs propres forces, ils ont une telle confiance dans l'universalité et la nécessité de ces lois, qu'ils n'ont pas peur de découvrir quelque erreur dans les expérimentations qu'ils instituent d'après elles.

Il en est tout autrement des lois morales. Elles n'ont force de lois qu'autant qu'elles peuvent être *considérées* comme ayant un fondement *à priori* et comme nécessaires; même les concepts et les jugements que nous formons sur nous-mêmes et sur ce que nous faisons ou ne faisons pas, n'ont aucun caractère moral lorsqu'ils expriment quelque chose que l'expérience seule peut apprendre; et, lorsqu'on se laisse aller à ériger en principe moral quelque règle puisée à cette source, on s'expose aux plus grossières et aux plus funestes erreurs.

Si la morale n'était que la doctrine du bonheur, il serait absurde d'invoquer des principes *à priori*. En effet, quoiqu'il semble que la raison puisse apercevoir avant l'expérience les moyens d'arriver à une jouissance durable des vraies joies de la vie, tout ce que l'on enseigne *à priori* sur ce sujet est ou tautologique ou tout à fait dépourvu de fondement. Il n'y a que l'expérience qui puisse nous apprendre ce qui nous procure du plaisir. Les penchants de notre nature pour la nourriture, pour le sexe, pour le repos, pour le mouvement et (en ce qui regarde le développement

de nos dispositions naturelles) le mobile de l'honneur, celui qui nous pousse à étendre nos connaissances et les autres du même genre peuvent seuls nous faire connaître, et encore d'une manière particulière à chacun, où nous pouvons *trouver* du plaisir; c'est encore l'expérience qui nous enseigne les moyens de nous le *procurer*. Toute apparence de raisonnement *à priori* n'est ici rien autre chose au fond que l'expérience généralisée par l'induction, et cette généralisation (*secundum principia generalia*, *non universalia*) a si peu de valeur qu'elle permet à chacun d'y faire une infinité d'exceptions ; car chacun se fait un genre de vie conforme à ses inclinations particulières et à sa façon de sentir le plaisir, et nul ne peut apprendre enfin la prudence qu'à ses dépens ou à ceux d'autrui.

Mais il n'en est pas de même des préceptes de la moralité. Ils commandent à chacun sans égard à ses inclinations, par cela seul et à ce seul titre qu'il est libre et qu'il a une raison pratique. La connaissance de ces lois ne dérive pas de l'observation de nous-mêmes et de la partie animale de notre nature; elle ne dérive pas non plus de la perception du cours des choses, de ce qui arrive et de la manière dont il arrive (quoique le mot allemand *Sitten*[1], de même que le mot latin *mores*, ne signifie que la manière ou façon de vivre); elle vient de la raison, qui ordonne ce qu'il faut faire, quand bien même il n'y en aurait encore eu aucun exemple, et n'a aucun égard à l'avantage qui peut nous en revenir et que l'expérience

[1] En français, *mœurs*.

seule serait capable de nous apprendre. En effet, la raison nous permet bien de rechercher notre avantage de toutes les manières possibles; elle peut bien aussi, en s'appuyant sur le témoignage de l'expérience, nous promettre vraisemblablement de plus grands avantages à recueillir en somme de l'observation de ses préceptes que de leur violation, surtout si nous y joignons la prudence; mais ce n'est pas sur ce genre de considérations qu'elle fonde l'autorité de ses préceptes ou de ses *commandements*[1]; elle ne s'en sert (à titre de conseil) que comme d'un contre-poids aux entraînements des sens, afin de prévenir dans le jugement pratique le danger d'une délibération partiale, et de faire ainsi pencher la balance du côté des principes *à priori* de la raison pure pratique.

Si donc on donne le nom de *métaphysique* à un système de connaissances *à priori* fondées sur de simples concepts, la philosophie pratique, qui a pour objet non la nature, mais la liberté de l'arbitre, suppose et exige une métaphysique des mœurs. C'est même un *devoir* d'en *avoir* une, et chaque homme la porte en soi, quoiqu'elle reste ordinairement obscure; car, sans principes *à priori*, comment pourrait-il croire qu'il a en lui-même une législation universelle? Mais tout comme, dans une métaphysique de la nature, il doit y avoir des règles qui appliquent aux objets de l'expérience les principes premiers et universels de la nature en général, de même la métaphysique des mœurs ne peut se passer de règles de ce genre, et nous de-

---

[1] *Gebote.*

vrons souvent prendre pour objet la *nature* particulière de l'homme, que nous ne connaissons que par l'expérience, afin d'y *montrer* les conséquences des principes universels de la morale, sans rien leur ôter pour cela de leur pureté, et sans ébranler le moins du monde leur origine *à priori*. — En d'autres termes, on ne peut fonder la métaphysique des mœurs sur l'anthropologie, mais on peut l'y appliquer.

Le pendant de la métaphysique des mœurs, ou la seconde division de la philosophie pratique en général, serait une anthropologie morale, qui ne contiendrait que les conditions subjectives, favorables ou contraires, de l'*exécution* des lois de la première dans la nature humaine, par exemple les moyens d'inculquer, de propager et de fortifier les principes moraux (par l'éducation, par l'instruction scolaire et populaire), et d'autres règles ou préceptes du même genre fondés sur l'expérience. Cette seconde partie de la philosophie pratique est indispensable, mais il ne faut pas la placer avant la première ou l'y mêler; car on courrait alors le risque d'arriver à des lois morales fausses, ou au moins trop indulgentes, qui représenteraient à tort comme inaccessible ce que l'on n'atteindrait pas uniquement parce que la loi morale ne serait point considérée et exposée dans toute sa pureté (car c'est là justement qu'est sa force); ou bien même on en viendrait à substituer à ce qui est en soi bon et conforme au devoir des mobiles bâtards ou grossiers, qui ne laisseraient debout aucun principe moral capable soit de guider notre jugement, soit de discipliner notre âme dans la pratique du devoir, dont les préceptes doivent

nécessairement avoir une origine *à priori*, et ne peuvent être dictés que par la raison pure.

Quant à la division supérieure, dans laquelle rentre celle dont il s'agit ici, c'est-à-dire à la division de la philosophie en théorétique et pratique, et à la question de savoir si cette dernière peut être autre chose que la philosophie morale, je m'en suis déjà expliqué ailleurs (dans la *Critique du Jugement*). Tout ce qui est pratique en ce sens qu'on doit pouvoir le faire en suivant certaines lois de la nature (ce qui est précisément l'œuvre de l'art), suppose des préceptes qui dépendent entièrement de la théorie de la nature ; il n'y a que ce qui est pratique d'après les lois de la liberté, qui puisse avoir des principes indépendants de toute théorie, car par delà les déterminations de la nature il n'y a plus de théorie. La philosophie ne peut donc comprendre dans sa partie pratique (qui se place à côté de sa partie théorétique) aucune science *technique*, mais seulement une science *moralement pratique;* et, si l'on voulait appeler *art*, par opposition à la nature, la facilité de l'arbitre à suivre les lois de la liberté, il faudrait entendre par là l'art de donner la forme d'un système de la nature à celui de la liberté; art divin en vérité, si, en exécutant pleinement, au moyen de la raison, ce qu'elle nous prescrit, nous étions capables d'en réaliser l'idée!

III.

DE LA DIVISION DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS (1).

Toute législation (qu'elle prescrive des actions intérieures ou extérieures, et, dans ce dernier cas, qu'elle les prescrive *à priori* au nom de la seule raison ou au nom de la volonté d'autrui) contient deux éléments : 1° une *loi*, qui présente *objectivement* comme nécessaire l'action qui doit être faite, c'est-à-dire qui en fasse un devoir ; 2° un mobile [1], qui joigne *subjectivement* à l'idée de la loi un principe capable de déterminer la volonté à faire cette action : ce second élément revient à ceci, que la loi fasse du devoir un mobile. Le premier présente l'action comme un devoir, ce qui est une connaissance purement théorétique de la détermination possible de la volonté, c'est-à-dire de règles pratiques ; le second joint dans le sujet à l'obligation d'agir ainsi un principe capable de déterminer la volonté en général.

Toute législation peut donc différer d'une autre au point de vue des mobiles (quoiqu'elle puisse bien s'accorder

---

(1) La *déduction* de la division d'un système, c'est-à-dire la preuve de son intégrité, comme aussi de sa *continuité*, ou de cette qualité qui fait qu'on passe sans saut (*divisio per saltum*) du concept divisé aux membres de la division dans toute la série des subdivisions, est une des conditions les plus difficiles à remplir pour celui qui construit un système. Aussi y a-t-il quelque difficulté à trouver quel est, dans la division du *juste* et de l'*injuste* (*aut fas aut nefas*), le *concept fondamental divisé*. C'est *l'acte du libre arbitre* en général. Ainsi les professeurs d'ontologie commencent par l'*être* * et le *non-être* **, sans s'apercevoir que cela représente déjà les membres d'une division à laquelle manque encore le concept divisé, qui ne peut être autre que celui d'un *objet* en général.

[1] *Triebfeder.*

* *Etwas.* — ** *Nichts.*

avec elle au point de vue de l'action dont elle fait un devoir; comme, par exemple, si les actions sont extérieures dans tous les cas). Celle qui fait d'une action un devoir et de ce devoir un mobile est *éthique*[1]. Celle, au contraire, qui ne comprend pas cette dernière condition dans la loi, et qui par conséquent permet un autre mobile que l'idée même du devoir, est *juridique*[2]. Il est aisé de voir que les mobiles, distincts de l'idée du devoir, auxquels s'adresse la dernière espèce de législation, sont nécessairement tirés de nos principes pathologiques de détermination, des inclinations et des aversions, mais surtout des aversions, car cette législation a nécessairement un caractère coercitif et n'est point une chose qui par soi-même séduise et attire.

Pour qu'une action soit ce que l'on appelle *légale* (qu'elle ait un caractère de *légalité*[3]), il suffit qu'elle soit conforme à la loi, quel que soit d'ailleurs son mobile; mais pour qu'elle soit *morale* (qu'elle ait le caractère de la *moralité*[4]), il faut en outre qu'elle ait pour mobile l'idée du devoir que prescrit la loi.

Les devoirs qu'impose la législation juridique ne peuvent être qu'extérieurs, car elle n'exige pas que l'idée de ces devoirs, laquelle est intérieure, soit par elle-même le principe déterminant de la volonté de l'agent; et, comme elle a cependant des mobiles appropriés à ses lois, elle n'y en peut attacher

---

[1] Voyez la note que j'ai déjà consacrée à cette expression, plus haut, p. 18. J. B.

[2] *Juridisch.*—[3] *Legalitaet* (*Gesetzmaessigkeit*).—[4] *Moralitaet* (*Sittlichkeit*).

que d'extérieurs. La législation éthique, au contraire, en faisant de certains actes intérieurs des devoirs, n'exclut pas pour cela les actions extérieures, car elle s'étend en général à tout ce qui est devoir. Mais, comme elle renferme dans sa loi le mobile intérieur de l'action (l'idée du devoir), chose qui échappe absolument à la législation extérieure, elle ne peut être confondue avec aucune législation extérieure (pas même avec celle de la volonté divine), quoiqu'elle puisse quelquefois nous faire elle-même un *devoir* de prendre pour mobiles certains devoirs qui reposent sur une autre législation, c'est-à-dire sur une législation extérieure.

Il résulte de là que tous les devoirs, par cela seul qu'ils sont des devoirs, rentrent dans l'Éthique, mais que la *législation* qui les prescrit n'y est pas toujours comprise et qu'elle sort de ses limites par plusieurs d'entre eux. Ainsi l'Éthique m'ordonne de remplir l'engagement que j'ai pris dans un contrat, alors même que l'autre partie ne pourrait m'y contraindre; mais elle emprunte la loi (*pacta sunt servanda*) et le devoir qui y correspond à la doctrine du droit [1]. Ce n'est donc pas dans l'Éthique, mais dans le *Jus*, que réside la législation qui ordonne de tenir ses engagements; seulement l'Éthique enseigne à ce sujet que, quand même le mobile joint à ce devoir par la législation juridique, c'est-à-dire la contrainte extérieure, viendrait à manquer, l'idée du devoir devrait déjà être un mobile suffisant. S'il n'en était pas ainsi, si la législation elle-même n'était pas juridique, et

---

1 *Rechtslehre.*

si par conséquent le devoir qui en dérive n'était pas proprement ce qu'on appelle un devoir de droit [1] (par opposition aux devoirs de vertu [2]), il faudrait ranger la fidélité (aux engagements contractés) dans la même classe que les actes de bienfaisance et les devoirs qui nous y obligent, ce qui est tout à fait impossible. Ce n'est pas un devoir de vertu de tenir sa promesse, mais un devoir de droit, à l'accomplissement duquel on peut être contraint. Et cependant c'est une action vertueuse (une preuve de vertu) d'agir ainsi, alors qu'on n'a point de contrainte à *redouter*. La doctrine du droit et la doctrine de la vertu diffèrent donc bien moins par la nature des devoirs qu'elles contiennent que par celle de la législation, qui, ici et là, ne joint pas à la loi le même mobile.

La législation éthique (les devoirs qu'elle prescrit fussent-ils d'ailleurs extérieurs) est celle qui ne *peut* jamais être extérieure; la législation juridique, celle qui peut aussi être extérieure. Ainsi c'est un devoir extérieur de remplir un engagement contracté; mais l'ordre d'agir ainsi, par cela seul que c'est un devoir et sans égard à aucun autre mobile, relève uniquement de la législation *intérieure*. Ce n'est donc pas comme espèce particulière de devoir (comme une espèce particulière d'actions auxquelles on est obligé), — car ce devoir est extérieur au point de vue de l'Éthique aussi bien qu'au point de vue du Droit, — mais parce que la législation, dans ce cas, est intérieure et échappe à tout législateur extérieur, que l'obligation

---

[1] *Rechtspflicht.* — [2] *Tugendpflicht.*

doit être ici renvoyée à l'Éthique. D'après le même principe, les devoirs de bienveillance, quoique ce soient des devoirs extérieurs (quoiqu'ils nous obligent à des actions extérieures), rentrent néanmoins dans l'Éthique, parce que la législation n'en peut être qu'intérieure. —L'Éthique a sans doute aussi ses devoirs particuliers (par exemple les devoirs envers soi-même), mais elle en a d'autres en commun avec le droit : il n'y a dans ce cas que le mode d'*obligation*[1] qui diffère. En effet, le propre de la législation éthique, c'est de nous ordonner de faire certaines actions par ce seul motif que ce sont des devoirs, et de donner uniquement pour mobile à la volonté le principe du devoir même, d'où que vienne ce devoir. Il y a donc vraiment des devoirs *directement éthiques*[2]; mais la législation intérieure fait aussi de tous les autres des devoirs éthiques indirectement[3].

IV.

PROLÉGOMÈNES A LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS.

(Philosophia practica universalis.)

Le concept de la *liberté* est un concept purement rationnel, et, à ce titre, transcendant pour la philosophie théorétique, c'est-à-dire qu'on ne saurait trouver en aucune expérience possible d'exemple qui s'y applique, et que par conséquent il ne répond point à l'objet d'une connaissance théorétique possible pour nous, et n'a point du tout, aux yeux de la raison spéculative,

---

[1] *Art der Verpflichtung.* — [2] *Direct-ethische Pflichten.*
[3] *Indirect-ethische.*

la valeur d'un principe constitutif, mais celle seulement d'un principe régulateur, et encore d'un principe purement négatif. Mais, dans l'usage pratique de la raison, il prouve sa réalité par des principes pratiques, qui, à titre de lois, déterminent une causalité de la raison pure, indépendamment de toutes conditions empiriques (de tout élément sensible en général) et manifestent en nous une volonté pure, source des lois et des concepts moraux.

Sur ce concept positif (au point de vue pratique) de la liberté se fondent des lois pratiques absolues, qu'on appelle les lois *morales*. Ces lois, dans leur rapport à notre arbitre, qui est affecté par des mobiles sensibles, et partant ne se conforme pas toujours de lui-même à l'ordre d'une volonté pure, mais souvent lui résiste, sont des *impératifs* (des ordres ou des défenses), et des impératifs catégoriques (inconditionnels), ce qui les distingue des impératifs techniques (des préceptes de l'art), lesquels ne sont jamais que des prescriptions conditionnelles. Suivant ces impératifs, certaines actions sont *permises* ou *défendues*, c'est-à-dire moralement possibles ou impossibles; quelques-unes sont moralement nécessaires, c'est-à-dire obligatoires; et de là résulte le concept du devoir. A la vérité l'accomplissement ou la transgression de ce devoir est lié à une espèce particulière de plaisir ou de peine (je veux parler du *sentiment* moral); mais, comme ce plaisir n'est point le *principe* des lois pratiques, comme il n'est que l'*effet* subjectif qu'elles produisent dans l'âme lorsqu'elles déterminent notre volonté, et que (sans rien ajouter ni rien retrancher objectivement, c'est-à-dire au point de

vue de la raison, à leur valeur ou à leur influence) il peut être différent suivant la différence des sujets, nous n'y avons point égard dans la considération des lois pratiques de la raison.

Les concepts suivants sont communs aux deux parties de la métaphysique des mœurs.

L'*obligation* est la nécessité qu'imprime à une action libre un impératif catégorique de la raison.

L'*impératif* est une règle pratique qui rend nécessaire une action en soi contingente. Il se distingue de la loi pratique en ce que celle-ci, tout en présentant une action comme nécessaire, laisse de côté la question de savoir si cette action est déjà nécessairement inhérente à la nature *intime* du sujet agissant (comme il arrive dans un être saint), ou bien (comme il arrive chez les hommes) si elle est contingente; car dans le premier cas, il n'y a point lieu à impératif. L'impératif est donc une règle dont l'idée *rend* nécessaire une action subjectivement contingente, et présente le sujet comme *nécessité* [1] à la suivre. — L'impératif catégorique (absolu [2]) est celui qui prescrit une action, non pas en quelque sorte médiatement, comme un moyen d'atteindre un certain *but*, mais immédiatement, comme étant par elle-même (par sa forme) objectivement nécessaire. La seule science pratique qui puisse donner un exemple de ce genre d'impératifs est celle qui impose l'obligation (la science des mœurs). Tous les autres impératifs sont *techniques* et conditionnels. Ce qui fonde la possibilité des impératifs catégoriques, c'est qu'ils ne s'adressent à aucune autre détermination de l'arbitre (pouvant lui donner un but) qu'à sa *liberté*.

Est *licite* (*licitum*) toute action qui n'est pas contraire à l'obligation; et la liberté qui n'est limitée par aucun impératif contraire prend le nom de droit [3] (*facultas*

---

[1] Genœthigt (*necessitirt*). — [2] *Unbedingt*. — [3] *Befugniss*.

moralis). On voit par là ce que c'est qu'une action *illicite*[1] (*illicitum*).

Le *devoir*[2] est une action à laquelle on est obligé. Il est donc la matière de l'obligation, et peut être identique (quant à l'action), quoique nous y puissions être obligés de diverses manières.

L'impératif catégorique, exprimant une obligation relativement à certaines actions, est une *loi* moralement pratique. Mais, l'obligation n'exprimant pas seulement une nécessité pratique (comme fait une loi en général), mais aussi une *contrainte*[3], cet impératif est une loi qui ordonne ou défend et présente comme un devoir de faire ou de ne pas faire telle action. Une action qui n'est ni ordonnée ni défendue est simplement *licite*, parce que relativement à cette action, il n'y a aucune loi qui limite la liberté (le droit), et partant aucun devoir. Cette action est moralement indifférente (*indifferens*, *adiaphoron*, *res meræ facultatis*). On peut demander s'il y a des actions de ce genre, et, dans le cas où il y en aurait, si, outre la loi impérative (*lex præceptiva*, *lex mandati*) et la loi prohibitive (*lex prohibitiva*, *lex vetiti*), il faut encore admettre une loi permissive (*lex permissiva*), qui laisse chacun libre de faire à son gré ou de ne pas faire quelque chose. S'il en est ainsi, le droit ne concernera pas toujours une action indifférente (*adiaphoron*), car une action de ce genre, considérée au point de vue des lois morales, n'exigerait point de loi particulière.

On appelle *acte*[4] une action soumise à des lois obligatoires, et où par conséquent le sujet est considéré dans la liberté de sa volonté. L'agent est ici envisagé comme l'*auteur* de l'effet[5], et cet effet, ainsi que l'action même, peut lui être *imputé*[6], s'il a d'abord connu la loi qui lui en faisait une obligation.

---

[1] *Unerlaubt.* — [2] *Pflicht.* — [3] *Noethigung.* — [4] *That.* — [5] *Urheber.* — [6] *Zugerechnet.*

Le sujet, dont les actions sont susceptibles d'*imputation* [1], est une *personne*. La personnalité *morale* n'est donc pas autre chose que la liberté d'un être raisonnable soumis à des lois morales (tandis que la personnalité psychologique est tout simplement la faculté d'avoir conscience de soi-même dans les divers états de l'identité de son existence) : d'où il suit qu'une personne ne peut être soumise à d'autres lois qu'à celles qu'elle se donne à elle-même (soit seule, soit du moins de concert avec d'autres).

Ce qui n'est susceptible d'aucune imputation est une *chose*. Tout objet auquel s'applique le libre arbitre, mais qui manque lui-même de liberté, s'appelle donc chose (*res corporalis*).

L'*honnête* ou le *déshonnête* (*rectum aut minus rectum*) [2] est en général un acte conforme ou contraire au devoir (*factum licitum aut illicitum*), de quelque espèce d'ailleurs que soit le devoir même, quant à son contenu ou à son origine. Un acte contraire au devoir s'appelle une *transgression* [3] (*reatus*).

Une transgression *involontaire* [4], mais pourtant imputable, est une simple *faute* [5] (*culpa*). Une transgression volontaire (c'est-à-dire qui a la conscience d'être une transgression) est un *crime* [6] (*dolus*). Ce qui est conforme à des lois extérieures s'appelle *juste* [7] (*justum*) ; ce qui ne l'est pas, *injuste* [8] (*injustum*).

Il y aurait *collision des devoirs* [9] (*collisio officiorum*, *s. obligationum*), s'il pouvait arriver que l'un d'eux sup-

---

[1] *Zurechnung.* — [2] *Recht oder Unrecht.* — [3] *Uebertretung.* — [4] *Unvorsaetzliche.* — [5] *Verschuldung.* — [6] *Verbrechen.* — [7] *Gerecht.* — [8] *Ungerecht.* — [9] *Widerstreit der Pflichten.*

primât l'autre (en tout ou en partie). — Mais, comme le devoir et l'obligation sont en général des concepts exprimant la *nécessité* objective et pratique de certaines actions, et comme deux règles opposées l'une à l'autre ne peuvent être en même temps nécessaires; comme, au contraire, dès que c'est un devoir d'agir suivant l'une de ces règles, non-seulement ce n'en peut-être un d'agir suivant la règle opposée, mais que cela serait contraire au devoir; il suit de là qu'on ne saurait concevoir une *collision* de *devoirs* et d'obligations (*obligationes non colliduntur*). Il peut bien y avoir, dans un sujet qui se prescrit une certaine règle, deux principes d'obligation[1] (*rationes obligandi*), mais ils ne sauraient avoir ensemble un caractère obligatoire (*rationes obligandi non obligantes*), et l'un des deux n'est pas un devoir. — Lorsque deux principes sont ainsi en opposition, la philosophie pratique ne dit pas que c'est l'obligation la plus forte qui l'emporte (*fortior obligatio vincit*), mais le plus fort *principe d'obligation*[2] (*fortior obligandi ratio vincit*).

En général les lois obligatoires qui peuvent donner lieu à une législation extérieure s'appellent des lois *extérieures* (*leges externæ*). Parmi ces lois, celles dont le caractère obligatoire peut être reconnu *à priori* par la raison, même en l'absence de toute législation extérieure, sont, quoique extérieures, des lois *naturelles*. Celles, au contraire, qui ne sont pas du tout obligatoires, lorsqu'elles ne sont pas réellement l'objet d'une égislation extérieure (qui par conséquent ne seraient

---

[1] *Zwei Gründe der Verbindlichkeit.* — [2] *Verpflichtungsgrund.*

pas des lois sans cette législation), s'appellent des lois *positives*. On peut donc concevoir une législation extérieure qui ne contiendrait que des lois purement naturelles; mais alors même faudrait-il présupposer une loi naturelle qui fondât l'autorité du législateur (c'est-à-dire le droit [1] d'obliger les autres par sa seule volonté).

Le principe qui fait de certaines actions un devoir est une loi pratique. La règle que l'agent se fait à lui-même, en prenant pour principe certains motifs subjectifs, s'appelle sa *maxime*. Ainsi, tout en se conformant aux mêmes lois, les agents peuvent suivre des maximes fort différentes.

L'impératif catégorique, qui en général n'exprime qu'une seule chose, ce qui est obligatoire, se formule ainsi : Agis suivant une maxime qui puisse avoir en même temps la valeur d'une loi universelle. — Ainsi, après avoir considéré d'abord tes actions dans leur principe subjectif, tu ne pourras reconnaître qu'il a aussi une valeur objective, que si, en le soumettant à l'épreuve de ta raison ou en te supposant toi-même dictant par là une loi universelle, tu peux en effet le regarder comme un principe de législation universelle.

La simplicité de cette loi, comparée au nombre et à l'importance des conséquences qui en peuvent être tirées, et cette autorité qui commande, sans pourtant mettre visiblement en jeu aucun mobile, doivent sans doute étonner tout d'abord. Mais quand, au milieu de l'éton-

---

[1] *Befugniss.*

nement qu'excite cette faculté qu'a notre raison de déterminer l'arbitre par la seule idée de l'appropriation d'une maxime à l'*universalité* d'une loi pratique, on apprendra que cette même loi pratique (la loi morale) nous révèle d'abord une propriété de l'arbitre à laquelle nulle raison spéculative n'aurait jamais pu arriver, ni par des principes *à priori*, ni par quelque expérience, et dont elle ne saurait en aucune manière, si elle y arrivait, démontrer théorétiquement la possibilité; quand, dis-je, on apprendra que les lois pratiques démontrent invinciblement cette propriété, c'est-à-dire la liberté; alors on s'étonnera moins de trouver ces lois, à l'exemple des postulats mathématiques, *indémontrables* [1] et pourtant *apodictiques*, et de voir en même temps s'ouvrir devant soi tout un champ de connaissances pratiques, absolument fermé à la raison théorétique à l'endroit de cette même idée de la liberté et de toutes ses autres idées de choses supra-sensibles. La conformité d'une action à la loi du devoir est la *légalité* [2] (*legalitas*); — celle de la maxime de l'action avec cette loi, la *moralité* [3] (*moralitas*). La *maxime* est le principe *subjectif* d'action que le sujet se donne à lui-même pour règle (la manière dont il veut agir). Au contraire, le principe du devoir est ce que la raison lui ordonne absolument, et par conséquent objectivement (la manière dont il *doit* agir).

Tel est donc le principe suprême de la doctrine des mœurs [4] : Agis suivant une maxime qui puisse avoir en même temps la valeur d'une loi universelle. — Toute

---

[1] *Unerweislich.* — [2] *Gesetzmaessigkeit.* — [3] *Sittlichkeit.* - [4] *Sittenlehre.*

maxime qui ne peut être ainsi qualifiée est contraire à la morale.

Les lois procèdent de la volonté ; les maximes, de l'arbitre. Celui-ci est libre dans l'homme ; celle-là, qui n'a de rapport qu'à la loi, ne peut être appelée ni libre, ni non libre : elle ne se rapporte point aux actions, mais immédiatement à la législation sur laquelle doivent se fonder leurs maximes (c'est-à-dire à la raison pratique même), et c'est pourquoi elle est absolument nécessaire et n'est *susceptible* d'aucune contrainte. Il n'y a donc que l'*arbitre* qui puisse être appelé *libre*.

Mais on ne peut définir la liberté de l'arbitre, — comme quelques philosophes ont voulu le faire, — la faculté de choisir entre une action conforme ou une action contraire à la loi (*libertas indifferentiæ*), quoique l'arbitre, considéré comme *phénomène*, c'est-à-dire dans l'expérience, en présente beaucoup d'exemples. En effet, nous ne connaissons la liberté (en tant qu'elle nous est révélée pour la première fois par la loi morale) que comme une propriété *négative*, c'est-à-dire comme une propriété qui consiste à n'être *nécessité* à l'action par aucun mobile sensible. Mais, si l'on considère la liberté comme *noumène*, c'est-à-dire comme une faculté que l'homme possède en tant que pure intelligence, et que l'on se demande comment elle peut être *nécessitante* pour l'arbitre sensible, si par conséquent on la considère comme une propriété positive, il est impossible d'en trouver théorétiquement aucune exhibition. Tout ce que nous pouvons remarquer, c'est que, quoique l'homme, en tant qu'*être sensible*, montre, au témoignage de l'expérience, une faculté de choisir non-seulement d'une manière *conforme*, mais même d'une manière *contraire* à la loi, on ne peut pourtant pas *définir* par là sa liberté, comme propriété d'un *être intelligible*. C'est que des phénomènes ne sauraient nous faire connaître aucun objet supra-sensible (et tel est le libre arbitre), et que la liberté ne peut jamais consister dans le pouvoir qu'aurait le sujet raisonnable de faire un choix contraire à sa raison (législative) ; quoique l'expérience montre souvent qu'il en va ainsi (ce dont nous

ne pouvons comprendre la possibilité). — Autre chose est accorder une proposition (tirée de l'expérience); autre chose, en faire un *principe d'explication* (pour le concept du libre arbitre) et s'en servir en général comme d'un caractère universel de distinction (qui serve ici à distinguer ce concept de celui de l'*arbitrium brutum*, *s. servum*) : car on n'affirme pas, dans le premier cas, que ce caractère fait *nécessairement* partie du concept; mais cela est indispensable dans le second.—La liberté, en tant qu'il s'agit de la législation intérieure de la raison, est seule une véritable puissance; la possibilité de s'en écarter est une impuissance. Comment définir la première par la seconde? Une définition qui ajoute au concept pratique l'*application* de ce concept, telle que la révèle l'expérience, est une *définition bâtarde* (*definitio hybrida*) qui montre le concept sous un faux jour.

Une proposition contenant un impératif catégorique (un ordre) s'appelle *loi* (c'est une loi moralement pratique). Celui qui commande (*imperans*) au moyen d'une loi est le *législateur* (*legislator*). Il est l'auteur (*auctor*) de l'obligation d'agir suivant la loi; mais il n'est pas toujours l'auteur de la loi même. Dans ce dernier cas, la loi serait positive (contingente) et arbitraire. La loi, qui nous oblige *à priori* et absolument par notre propre raison, peut aussi être représentée comme émanant de la volonté d'un législateur suprême, c'est-à-dire d'un législateur qui n'ait que des droits et point de devoirs (par conséquent de la volonté divine); mais on ne fait ainsi que concevoir l'idée d'un être moral, dont la volonté est une loi pour tous, sans pourtant regarder cette volonté comme cause de la loi.

L'*imputation* (*imputatio*), dans le sens moral, est le *jugement* par lequel on considère quelqu'un comme l'auteur (*causa libera*) d'une action, qui est soumise à des

lois, et qui prend alors le nom d'*acte* (*factum*); elle est *judiciaire* [1] (*imputatio judiciaria*, *s. valida*), lorsque l'on juge que le fait entraîne des conséquences juridiques; autrement elle ne serait que *critique* [2] (*imputatio dijudicatoria*). — La personne (physique ou morale) qui a le droit [3] de faire des imputations judiciaires, s'appelle *juge* ou tribunal (*judex s. forum*).

Si quelqu'un, en remplissant ses devoirs, fait *plus* que ce à quoi il peut être contraint d'après la loi, sa conduite est *méritoire* [4] (*meritum*); s'il fait juste ce qui est *exigé* par cette loi [5], il ne fait que *ce qu'il doit* [6] (*debitum*); enfin s'il fait *moins*, il est moralement *coupable* [7] (*demeritum*). L'effet *juridique* de la culpabilité est la *peine* (*pœna*); celui d'un acte méritoire, la *récompense* (*præmium*) (supposé que cette récompense, promise dans la loi, ait été le mobile de l'action); la conformité de la conduite à ce qui est dû n'a aucun effet juridique. — La légitime *rémunération* [8] des actes *remuneratio s. repensio benefica*) n'existe en fait dans aucune *relation juridique*.

Les bonnes ou les mauvaises conséquences d'une action obligatoire, — ainsi que celles de l'omission d'un acte méritoire, — ne peuvent être imputées au sujet (*modus imputationis tollens*).

Les bonnes conséquences d'une action méritoire, ainsi que les mauvaises conséquences d'une action injuste, peuvent être imputées au sujet (*modus imputationis ponens*).

Le degré d'*imputabilité* [9] (*imputabilitas*) des actions doit

---

[1] *Rechtskraeftig.* — [2] *Beurtheilende.* — [3] *Befugniss.* — [4] *Verdienstlich.* — [5] *Dem letzteren angemessen.* — [6] *Schuldigkeit.* — [7] *Verschuldung.* — [8] *Vergeltung.* — [9] *Zurechnungsfaehigkeit.*

être estimé *subjectivement* d'après la grandeur des obstacles qui y doivent être surmontés. — Plus sont grands les obstacles naturels (de la sensibilité), plus est petit l'obstacle moral (du devoir), et plus la *bonne action* est méritoire. Par exemple, si à mon grand préjudice je sauve d'un extrême danger un homme qui m'est tout à fait étranger.

Au contraire, plus est petit l'obstacle de la nature, plus est grand celui qui résulte des principes du devoir, et plus la transgression est coupable. — C'est pourquoi l'état de l'âme, suivant que le sujet a commis l'action dans un moment de passion ou de sang-froid et de propos délibéré, établit dans l'imputation une différence qui a des conséquences.

INTRODUCTION

A LA DOCTRINE DU DROIT.

---

§ A.

Qu'est-ce que la doctrine du droit?

La *doctrine du droit*[1] (*Jus*) est l'ensemble des lois, qui peuvent donner lieu à une législation extérieure. Cette législation existe-t-elle réellement, elle est alors la doctrine du *droit positif*. Celui qui est versé dans la connaissance du droit positif[2], ou le jurisconsulte[3] (*jurisconsultus*), est en outre *jurisperitus*[4], lorsqu'il connaît les lois extérieures extérieurement, c'est-à-dire dans leur application aux cas que peut présenter l'expérience; et l'on peut alors donner à cette connaissance le nom de *jurisprudence*[5] (*jurisprudentia*). Sans ces deux conditions,

---

1 *Rechtslehre*. On pourrait traduire cette expression plus simplement par le mot *Droit* tout seul, qui a aussi ce sens dans notre langue; mais, comme il faut rendre la distinction établie par Kant entre les deux mots *Rechtslehre* (doctrine du droit) et *Recht* (droit) je suis obligé d'avoir recours à la périphrase, *doctrine du droit*, pour traduire le premier, et de réserver le mot *droit* pour le second. J. B.

2 *Rechtskundige derselben*. — 3 *Rechtsgelehrte*.

4 En allemand *Rechtserfahren*. Mais l'expression me manque en français, car je ne puis plus me servir du mot *jurisconsulte*, puisque je l'ai employé, à la suite de Kant, pour traduire *Rectsgelehrte*, et qu'il s'agit précisément de distinguer du *Jurisconsultus* le *Jurisperitus*. J.-B.

5 *Rechtsklugkeit*.

tout simplement la *science du droit* [1] (*juris-*
Cette expression désigne la connaissance *sys-*
ue du Droit naturel [2] (*jus naturæ*) ; mais c'est à
ui est versé dans cette dernière qu'il appartient de fournir les principes immuables sur lesquels doit être fondée toute législation positive.

§ B.

Qu'est-ce que le droit ?

Le *jurisconsulte*, qui ne veut pas tomber dans une tautologie, ou renvoyer aux lois positives d'un certain pays et d'un certain temps, au lieu de donner une solution générale, pourrait bien se trouver aussi embarrassé par cette question que le logicien par celle-ci : *Qu'est-ce que la vérité?* Il pourra bien nous apprendre ce qui est de droit [3] (*quid sit juris*), c'est-à-dire ce que, dans un certain lieu et dans un certain temps, les lois prescrivent ou ont prescrit ; mais ce que ces lois prescrivent est-il juste aussi [4], et quel est le critérium universel au moyen duquel on peut reconnaître en général le juste et l'injuste [5] (*justum et injustum*) ? c'est ce qu'il ne peut savoir s'il ne néglige pour un temps ces principes empiriques, et si (tout en se servant de ces lois comme d'un excellent fil conducteur) il ne cherche la source de ses jugements dans la raison pure comme dans l'unique fondement de toute législation positive possible. Une

---

[1] *Rechtswissenschaft.*

[2] *Der natürlichen Rechtslehre.* Il n'y a pas d'inconvénient à traduire le mot *Rechtslehre* par le mot *Droit* tout seul, les mots *connaissance systématique*, qui précèdent, déterminant suffisamment la pensée de l'auteur. J. B.

[3] *Was Rechstens sey.* — [4] *Auch recht sey.* — [5] *Recht sowohl als Unrecht.*

doctrine du droit purement empirique peut être (comme la tête de bois dans la fable de Phèdre) une fort belle tête, mais hélas ! sans cervelle.

Si l'on considère le concept du droit dans son rapport à une obligation correspondante (c'est-à-dire le concept moral de cette obligation), voici ce qu'on reconnaîtra : 1° il ne s'applique qu'aux relations extérieures, mais pratiques, d'une personne avec une autre, en tant que leurs actions peuvent (immédiatement ou médiatement) avoir, comme faits [1], de l'influence les unes sur les autres; 2° il ne désigne pas pourtant un rapport de l'arbitre au *désir* [2] (par conséquent aussi au simple besoin) d'autrui, comme s'il s'agissait d'actes de bienfaisance ou de dureté, mais seulement à l'*arbitre* d'autrui; 3° dans ce rapport réciproque d'un arbitre avec un autre, il faut faire abstraction de la *matière* de l'arbitre, c'est-à-dire du but que chacun peut se proposer dans la chose qu'il veut; par exemple, il ne s'agit pas de savoir si un individu, en m'achetant de la marchandise pour son propre commerce, y trouvera ou non son avantage; mais on ne doit envisager que la *forme* dans le rapport des deux arbitres, en les considérant comme *libres*, et chercher uniquement si l'action de *l'un* peut s'accorder, suivant une loi générale, avec la liberté de *l'autre*.

Le droit est donc l'ensemble des conditions au moyen desquelles l'arbitre de l'un peut s'accorder avec celui de l'autre, suivant une loi générale de liberté.

---

[1] *Als facta.* — [2] *Wunsch.*

§ C.

Principe général du droit.

« Est conforme au droit ou juste [1], toute action qui permet, ou dont la maxime permet au libre arbitre de chacun de s'accorder, suivant une loi générale, avec la liberté de tous, etc. »

Quand donc mon action, ou en général mon état, peut s'accorder avec la liberté de chacun suivant une loi générale, celui-là porte atteinte à mon droit [2], qui m'y fait obstacle ; car cet obstacle (cette opposition) ne peut s'accorder avec une liberté réglée par des lois générales.

Il suit de là encore qu'on ne peut exiger de moi que ce principe de toutes les maximes soit lui-même ma maxime, c'est-à-dire que je *m'en fasse une maxime* de conduite ; car, quand même la liberté des autres me serait entièrement indifférente, et quand je ne serais guère disposé à la respecter de cœur, ils n'en sont pas moins libres dès que je n'y porte point atteinte par mes *actions extérieures.* C'est uniquement à l'Éthique qu'il appartient d'exiger de moi que je me fasse une maxime d'agir conformément au droit [3].

Ainsi cette loi universelle du droit : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant une loi générale », m'impose sans doute une obligation, mais elle n'attend pas du tout, et elle exige encore moins, qu'en vertu de cette obligation je me fasse

---

[1] *Recht.* — [2] *Thut mir Unrecht.* — [3] *Das Rechthandeln.*

même un *devoir* de soumettre ma liberté à cette restriction ; seulement la raison dit que, d'après l'idée qu'elle nous en donne, notre liberté est soumise à cette restriction, et que les autres peuvent aussi la contraindre de s'y soumettre en effet ; voilà ce qu'elle proclame comme un postulat, qui n'est susceptible d'aucune autre preuve. — Si donc on ne se propose point d'enseigner la vertu, mais seulement d'exposer ce qui est *conforme au droit* [1], on peut et l'on doit même s'abstenir de présenter cette loi du droit comme un motif d'action.

§ D.

Le droit implique la faculté de contraindre [2].

La résistance opposée à l'obstacle d'un effet sert d'auxiliaire à cet effet et y concourt. Or tout ce qui est injuste est un obstacle à la liberté, en tant qu'elle est soumise à des lois générales ; et la contrainte est elle-même un obstacle ou une résistance faite à la liberté. Donc, si un certain usage de la liberté même est un obstacle à la liberté, en tant qu'elle est soumise à des lois générales (c'est-à-dire est injuste), la contrainte, opposée à cet usage, en tant qu'elle *sert à écarter* [3] un *obstacle fait à la liberté*, s'accorde avec la liberté même suivant des lois générales, c'est-à-dire est juste. Par conséquent le droit implique, suivant le principe de contradiction, la faculté de contraindre celui qui y porte atteinte.

---

[1] *Was recht sey.* — [2] *Das Recht ist mit der Befugniss zu zwingen verbunden.* — [3] *Als Verhinderung.*

§ E.

Le droit *strict* peut aussi être représenté comme la possibilité d'une contrainte générale et réciproque, s'accordant, suivant des lois universelles, avec la liberté de chacun.

Cette proposition signifie que le droit ne peut être conçu comme composé de deux parties, à savoir de l'obligation fondée sur une loi, et de la faculté qu'aurait celui qui obligerait les autres par sa volonté, de les contraindre à l'accomplissement de cette obligation; mais que l'on peut faire immédiatement consister le concept du droit dans la possibilité de l'accord d'une contrainte générale et réciproque avec la liberté de chacun. En effet, comme le droit en général n'a pour objet que ce qu'il y a d'extérieur dans les actions, le droit strict, c'est-à-dire celui où n'entre aucun élément emprunté à l'Éthique [1], est celui qui n'exige d'autres principes de détermination que des principes extérieurs; car alors il est pur et n'est mêlé d'aucun principe de vertu. On ne peut donc appeler droit *strict* (étroit) que celui qui est entièrement extérieur. Ce droit se fonde sans doute sur la conscience qu'a chacun d'être obligé de se conformer à la loi; mais, pour déterminer la volonté à obéir à cette loi, il n'a pas besoin d'invoquer cette conscience comme un mobile, et il ne pourrait le faire sans perdre sa pureté; il s'appuie uniquement sur le principe de la possibilité d'une contrainte extérieure, d'accord, suivant des lois générales, avec la liberté de chacun. — Quand on dit qu'un créancier a

---

1 *Nicht Ethisches.*

le droit d'exiger du débiteur le payement de sa dette, cela ne signifie donc pas qu'il puisse lui faire entendre que sa raison même l'oblige à l'acquitter; cela veut dire seulement qu'une contrainte, forçant chacun à agir ainsi, peut très-bien s'accorder, suivant une loi extérieure et générale, avec la liberté de chacun et par conséquent aussi avec la sienne. Le droit et la faculté de contraindre sont donc deux choses identiques.

La loi d'une contrainte réciproque, nécessairement d'accord avec la liberté de chacun, suivant le principe de la liberté générale, est en quelque sorte la *construction* du concept du droit, c'est-à-dire l'exhibition qu'en forme notre esprit dans une intuition pure *à priori*, par analogie avec la possibilité de libres mouvements dans les corps soumis à la loi de l'*égalité de l'action et de la réaction*. Or, de même que dans les mathématiques pures, les propriétés des objets qu'elles étudient ne découlent pas immédiatement des concepts de ces objets, mais ne peuvent être découvertes qu'au moyen de la construction de ces concepts; ainsi, c'est moins le *concept* du droit qu'une contrainte réciproque et égale, s'exerçant d'après des lois générales et d'accord avec ce concept, qui en rend l'exhibition possible. Mais, comme ce concept dynamique a en outre pour fondement, dans les mathématiques pures (par exemple dans la géométrie), un concept purement formel; la raison a eu soin de pourvoir, autant que possible, l'entendement d'intuitions *à priori*, qui permettent de construire le concept du droit. — Ce qui est droit [1] (*rectum*) est, comme la ligne droite [2], opposé d'un côté au *courbe*, et de l'autre, à l'*oblique*. Dans le premier cas, l'on considère la *propriété essentielle* d'une ligne telle qu'entre deux points donnés il ne peut y en avoir qu'une seule; dans le second, la *position* de deux lignes qui se coupent ou se touchent de telle sorte qu'il ne peut

[1] *Das Rechte.* [2] *Als das Gerade.*

aussi y en avoir qu'*une seule* (la perpendiculaire) qui ne penche pas plus d'un côté que de l'autre, et divise l'espace en deux parties égales. Suivant cette analogie, la doctrine du droit saura déterminer à chacun le *sien* (avec une précision mathématique); ce que l'on ne peut attendre de la *doctrine de la vertu*, laquelle ne peut s'empêcher de laisser une certaine latitude aux exceptions (*latitudinem*). — Mais, sans entrer dans le domaine de l'Éthique, il y a deux cas qui réclament une décision juridique [1], mais que nul tribunal ne peut décider, et qui rentrent, pour ainsi dire, dans les *Intermundia* d'Épicure. — Pour que ces principes incertains n'aient aucune influence sur les fermes principes de la doctrine du droit proprement dit, nous commencerons par les écarter de cette doctrine, où nous allons bientôt entrer.

---

[1] *Rechtsentscheidung.*

APPENDICE

A L'INTRODUCTION DE LA DOCTRINE DU DROIT.

DU DROIT ÉQUIVOQUE.

(Jus æquivocum.)

Tout droit dans le sens *strict* (*jus strictum*) implique la faculté de contraindre ; mais on peut encore concevoir un droit dans le sens *large* (*jus latum*), où la faculté de contraindre ne puisse être déterminée par aucune loi. — Or ce droit, vrai ou supposé, est de deux espèces : l'*équité*[1] et le *droit de nécessité*[2] ; la première qui admet un droit sans contrainte, et la seconde une contrainte sans droit. Mais il est aisé de voir que cette ambiguïté vient précisément de ce qu'il y a des cas où le droit est douteux et où l'on ne peut s'en rapporter à la décision d'aucun juge.

I.

ÉQUITÉ. (Æquitas.)

L'*équité* (considérée objectivement) n'est point du tout un principe au nom duquel on réclame des autres l'accomplissement de certains devoirs éthiques[3] (leur bienveillance et leur bienfaisance) ; celui qui exige quelque chose au nom de ce principe se fonde sur son *droit ;* seulement il ne remplit pas toutes les conditions

---

[1] *Billigkeit.* — [2] *Nothrecht.* — [3] *Ethische Pflicht.*

dont le juge a besoin pour pouvoir déterminer jusqu'à quel point et de quelle manière on doit satisfaire à sa réclamation. Celui qui, dans une association commerciale où les avantages doivent être égaux, a plus *fait* que les autres, ayant aussi *perdu* davantage dans les mauvaises affaires, peut, *au nom de l'équité*, réclamer de la société quelque chose de plus pour sa part qu'un égal partage. Mais, selon le droit proprement dit (strict), c'est-à-dire si l'on suppose un juge ayant à prononcer sur ce cas, celui-ci, n'ayant pas de données (*data*) déterminées pour décider ce qui lui revient aux termes du contrat, le renverrait de sa demande. Le domestique à qui, à la fin de l'année, on paye ses gages en une monnaie qui a perdu de sa valeur dans l'intervalle, et avec laquelle il ne peut plus acheter ce qu'il aurait pu se procurer à l'époque où il a contracté son engagement, ne peut invoquer son droit, pour repousser le dommage qu'on lui cause en lui comptant le nombre convenu de pièces de monnaie, mais qui n'ont plus la même valeur ; il ne peut qu'en appeler à l'équité (cette divinité muette qui ne sait se faire entendre) ; car rien n'a été stipulé à cet égard dans le contrat, et un juge ne peut prononcer là ou les conditions n'ont pas été parfaitement déterminées.

Il suit de là qu'un *tribunal d'équité* [1] (dans les conflits qui s'élèvent entre les hommes sur leurs droits) implique contradiction. Seulement, lorsqu'il s'agit des droits mêmes du juge et que sa propre affaire est remise à sa disposition, il peut et doit même ouvrir l'oreille à l'équité. Par exemple, la Couronne suppor-

---

1 *Gerichtshof der Billigkeit.*

tera elle-même les pertes que d'autres ont essuyées à son service, et qu'elle est priée de réparer, quoique, suivant le droit strict, elle pût rejeter cette demande, sous prétexte qu'ils s'y sont exposés à leurs risques et périls.

Cette *sentence* (*dictum*) : « l'extrême droit est l'extrême injustice (*summum jus, summa injuria*) » est donc celle de l'*équité ;* mais c'est là un mal auquel on ne peut trouver de remède dans la voie même du droit [1], quoiqu'il s'agisse d'une chose fondée en droit [2]; car l'équité ne ressort que du *tribunal de la conscience* [3] (*forum poli*), tandis que toute question de droit proprement dit [4] est de la compétence du tribunal *civil* [5] (*forum soli s. civile*).

II.

DROIT DE NÉCESSITÉ.

(Jus necessitatis.)

Ce prétendu droit serait la faculté que j'aurais, dans le cas où ma propre existence serait en danger, d'ôter la vie à quelqu'un qui ne m'aurait fait aucun tort. Il est évident qu'il doit y avoir ici une contradiction du droit avec lui-même ; — car il ne s'agit pas d'un *injuste* agresseur qui en veut à ma vie et que je préviens en lui ôtant la sienne (*jus inculpatæ tutelæ*), auquel cas la modération (*moderamen*) n'est nullement un devoir de droit, mais une chose de vertu; il s'agit d'une violence licite à l'égard de quelqu'un qui ne m'en a fait aucune.

---

[1] *Auf dem Wege Rechstens.* — [2] *Rechtsforderung.* — [3] *Gewissensgericht.* [4] *Jede frage Rechstens.* — [5] *Bürgerliche Recht.*

Il est clair que cette assertion ne doit pas être entendue objectivement, c'est-à-dire selon la prescription de la loi, mais seulement d'une manière subjective, c'est-à-dire selon la sentence qui serait portée en justice. En effet, il ne peut y avoir de *loi pénale* qui condamne à mort celui qui, dans un naufrage, repousse un de ses compagnons d'infortune de la planche à l'aide de laquelle il s'était sauvé, afin de se sauver lui-même. Car la peine dont la loi menacerait le coupable ne pourrait être plus grande pour lui que la perte de la vie. Or une loi pénale de ce genre n'aurait pas l'effet qu'elle se proposerait : la menace d'un mal encore incertain (de la mort infligée par un arrêt de la justice) ne saurait l'emporter sur la crainte d'un mal *certain* (celui de se noyer). L'action qui consiste à employer la violence pour se conserver soi-même *échappe* donc *à la punition*[1] (*impunibile*), quoiqu'on ne puisse la regarder comme *non coupable*[2] (*inculpabile*) ; et c'est par une étrange confusion que les juristes prennent cette impunité *subjective* pour une impunité *objective* (pour une chose légitime).

« Nécessité n'a pas de loi (*necessitas non habet legem*) » : telle est la maxime du droit de nécessité ; et pourtant il ne peut y avoir de nécessité qui rende légitime ce qui est injuste.

On voit que, dans les deux sortes de jugements en matière de droit que nous venons d'indiquer (dans ceux qui se rapportent au droit d'équité et au droit de nécessité), l'*équivoque*[3] (*æquivocatio*) vient de ce que

---

1 *Unstrafbar.* — 2 *Unstraeflich.* — 3 *Doppelsinnigkeit.*

l'on confond les principes subjectifs de la pratique du droit avec les principes objectifs (les sentences des tribunaux avec celles de la raison). Ce que chacun juge juste par lui-même et avec fondement peut ne pas se trouver confirmé par les tribunaux, et ce qu'il doit juger lui-même injuste peut obtenir d'eux l'absolution. C'est que dans ces deux cas le concept du droit n'est pas pris dans le même sens.

DIVISION

DE LA DOCTRINE DU DROIT.

A.

DIVISION GÉNÉRALE DES DEVOIRS DE DROIT.

On peut très-bien établir cette division d'après *Ulpien*, en donnant à ses formules un sens qu'elles n'avaient peut-être pas très-clairement dans son esprit, mais qu'il est très-permis d'en tirer ou d'y introduire. Les voici :

1. *Vis honnêtement*[1] (*honeste vive*). L'*honnêteté juridique*[2] (*honestas juridica*) consiste à soutenir sa dignité d'homme dans ses rapports avec les autres. Ce devoir s'exprime dans cette proposition : « ne sois pas pour les autres un pur moyen, mais sois aussi une fin pour eux. » Il sera défini dans la suite une obligation résultant du

[1] *Sey ein rechtlicher Mensch.* — [2] *Die rechtliche Ehrbarkeit.*

droit de l'humanité dans notre propre personne (*lex justi*).

2. *Ne fais tort à personne* (*neminem lœde*), fallût-il pour cela rompre toute liaison avec les autres et fuir toute société (*lex juridica*).

3. *Entre* (si tu ne peux éviter autrement ce dernier mal) dans une société ou chacun puisse conserver ce qui lui appartient (*suum cuique tribue*). — Cette formule serait absurde si on la traduisait ainsi : « donne àchacun le sien, » car on ne peut donner à quelqu'un ce qu'il a déjà. Si donc elle a un sens, ce ne peut être que celui-ci : « *entre* dans un état de choses où la propriété de chacun puisse être mise à l'abri des attaques d'autrui » (*lex justitiæ*).

Ainsi ces trois formules classiques servent en même temps de fondement à une division du système des devoirs de droit en devoirs *internes*, en devoirs *externes*, et en devoirs contenant les derniers par subsomption, en tant qu'ils dérivent du principe des premiers.

B.

DIVISION GÉNÉRALE DU DROIT.

1. Le droit, en tant qu'il forme une *science* systématique, se divise en droit naturel [1], lequel repose uniquement sur des principes *à priori*, et en droit *positif* [2], lequel émane de la volonté d'un législateur.

2. Le droit, considéré comme la faculté (morale) d'obliger les autres, c'est-à-dire comme un titre légi-

---

1 *Naturrecht.* — 2 *Positive* (*statutarische*) *Recht.*

time à leur égard (*titulus*), se divise en droit *inné* [1] et droit *acquis* [2]; le premier est le droit que chacun tient de la nature, indépendamment de tout acte juridique; le second, celui qui suppose un acte de ce genre.

Le mien et le tien innés peuvent encore être appelés *internes* (*meum vel tuum internum*); car le mien ou le tien extérieur est toujours nécessairement acquis.

Il n'y a qu'un seul droit inné.

Ce droit unique, originaire, que chacun possède par cela seul qu'il est homme, c'est la *liberté* (l'indépendance de toute contrainte imposée par la volonté d'autrui), en tant qu'elle peut s'accorder, suivant une loi générale, avec la liberté de chacun. — L'*égalité* naturelle, c'est-à-dire cette indépendance qui fait qu'on ne peut être obligé par les autres à rien de plus que ce à quoi on peut les obliger soi-même à son tour; par conséquent, cette propriété qu'a l'homme d'être son *propre maître* (*sui juris*); en même temps la qualité d'*honnête* [3] homme (*justi*), qu'on peut revendiquer, lorsque, antérieurement à tout acte juridique, on n'a fait d'injustice à personne; enfin la faculté de faire à l'égard des autres quelque chose qui ne leur ôte rien du leur et où ils n'attachent aucun intérêt sérieux, comme de leur communiquer simplement ses pensées, de leur raconter ou de leur promettre quelque chose, que ce soit vrai et sincère ou faux et trompeur (*veriloquium aut falsiloquium*), parce qu'il dépend absolument

---

[1] *Angeborne.* — [2] *Erworbene.* — [3] *Eines unbescholtenen Menschen.*

d'eux de vous croire ou de ne pas vous croire (1) : tous ces droits sont déjà contenus dans le principe de la liberté innée, et n'en diffèrent réellement pas comme membres d'une division fondée sur un concept supérieur du droit.

La raison pour laquelle on a introduit une division de ce genre dans le système du droit naturel (en tant qu'il concerne ce qui est inné) est celle-ci : on a voulu que, si une contestation s'engage sur un droit acquis et qu'on élève la question de savoir sur qui retombe la charge de faire la preuve (*onus probandi*), soit d'un fait douteux, soit, si le fait est avéré, d'un droit douteux, on a voulu, dis-je, que celui qui décline cette obligation puisse en appeler méthodiquement et comme à divers titres à son droit inné de liberté (lequel se spécifie suivant ses diverses relations).

Mais, comme relativement à ce qui est inné, par conséquent au *mien* et au *tien* intérieurs, il n'y a pas des droits, mais *un* droit, on pourra rejeter dans les prolégomènes la division précédente, qui se compose de

---

(1) On a coutume, il est vrai, de désigner sous le nom de mensonge (*mendacium*) toute fausseté dite à dessein, quoique légèrement, parce qu'elle peut nuire au moins en ce que celui qui y ajoute foi devient la risée des autres à cause de sa crédulité. Mais dans le sens juridique, on n'applique le mot *mensonge* qu'à une fausseté portant directement atteinte au droit d'autrui, comme par exemple si, pour dépouiller quelqu'un de son bien, on allègue faussement un traité conclu avec lui (*falsiloquium dolosum*), et cette distinction entre deux concepts très-voisins n'est pas sans fondement. En effet, lorsqu'on se borne à exposer simplement ses idées aux autres, ils restent toujours libres de les prendre pour ce qu'ils veulent, quoique la réputation méritée d'homme à la parole duquel on ne peut ajouter foi touche de si près à l'accusation de menteur, qu'on distingue à peine la ligne de démarcation qui sépare ici ce qui appartient au *Jus* et ce qui revient à l'Éthique.

deux membres tout à fait inégaux par leur contenu, et réduire la division de la doctrine du droit au mien et au tien extérieurs.

DIVISION

DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS EN GÉNÉRAL.

I.

Tous les devoirs sont ou des *devoirs de droit* (*officia juris*), c'est-à-dire des devoirs susceptibles d'une législation extérieure, ou des *devoirs de vertu* (*officia virtutis*, *s. ethica*), c'est-à-dire des devoirs qui ne comportent point une législation de ce genre. Ces derniers échappent à toute législation extérieure, parce qu'ils se rapportent à une *fin*, qui est en même temps un devoir (ou qu'il est de notre devoir de poursuivre). Il n'y a pas en effet de législation extérieure qui puisse faire que l'on se propose un certain but (car c'est là un acte intérieur de l'esprit). On peut sans doute prescrire ainsi des actions extérieures qui y conduisent, mais non pas contraindre le sujet à les prendre pour fin.

Mais pourquoi la doctrine des mœurs (la morale) est-elle ordinairement désignée (entre autres par *Cicéron*) sous le nom de doctrine des *devoirs*, et ne l'est-elle pas aussi sous celui de doctrine des *droits?* Pourtant les uns sont corrélatifs aux autres. La raison en est que nous ne connaissons notre propre liberté (de laquelle émanent toutes les lois

morales et par conséquent aussi tous les droits comme tous les devoirs) que par l'impératif moral, lequel est un principe de devoir, d'où l'on peut ensuite dériver la faculté d'obliger les autres, c'est-à-dire le concept du droit.

II.

Comme, dans la doctrine des devoirs, l'homme peut et doit être considéré au point de vue de la propriété qu'il a d'être libre, laquelle est toute supra-sensible, par conséquent aussi dans ce qui constitue essentiellement en lui l'*humanité*, c'est-à-dire comme une personnalité indépendante de toute détermination physique (*homo noumenon*), ce qu'il faut bien distinguer de ce qu'il est à un autre point de vue, en tant qu'il relève du monde physique, ou de ce qu'il est comme *homme* (*homo phœnomenon*) ; l'idée de droit et celle de fin, rapportées à leur tour au devoir sous ce double point de vue, donnent lieu à la division suivante.

DIVISION

FONDÉE SUR LE RAPPORT OBJECTIF DE LA LOI AU DEVOIR.

DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME.

DEVOIRS IMPARFAITS.

1. DROIT DE L'HUMANITÉ dans notre propre personne.

3. FIN DE L'HUMANITÉ dans notre personne.

DEVOIRS DE DROIT.

DEVOIRS DE VERTU.

DEVOIRS PARFAITS.

2. DROIT DES HOMMES.

4. FIN DES HOMMES.

DEVOIRS ENVERS AUTRUI.

III.

Comme les sujets, à l'égard desquels on peut considérer le rapport du droit au devoir (qu'il y ait lieu ou non de l'admettre), sont susceptibles de relations diverses, on peut établir à ce point de vue une nouvelle division.

DIVISION

FONDÉE SUR LE RAPPORT SUBJECTIF DES OBLIGEANTS ET DES OBLIGÉS.

1.	2.
Rapport juridique de l'homme à des êtres *n'ayant ni droit ni devoir.*	Rapport juridique de l'homme à des êtres ayant des droits et des devoirs.
Vacat.	*Adest.*
Car ce sont des êtres privés de raison, qui ne nous obligent pas et par lesquels nous ne pouvons être obligés.	Car c'est un rapport d'homme à homme.
3.	**4.**
Rapport juridique de l'homme à des êtres n'ayant que des devoirs et pas de droits.	Rapport juridique de l'homme à un être n'ayant que des droits et pas de devoirs (Dieu).
Vacat.	*Vacat.*
Car ce seraient des hommes sans personnalité (des serfs, des esclaves).	Du moins dans la pure philosophie, car ce ne peut être un objet d'expérience.

Il n'y a donc que le n° 2 qui contienne un rapport *réel* entre le droit et le devoir. La raison pour laquelle il n'y en a point aussi dans le n° 4, c'est qu'il y aurait alors un devoir *transcendant*, c'est-à-dire un devoir auquel ne pourrait *être donné*, comme correspondant, aucun sujet extérieur capable d'obliger; par consé-

quent le rapport au point de vue théorétique est ici purement *idéal*, c'est-à-dire qu'il porte sur un être de raison que nous nous *faisons* à nous-mêmes, quoique ce concept ne soit pas entièrement vide, mais qu'il soit au contraire fécond pour nous et pour notre moralité intérieure, partant sous le rapport pratique; c'est en cela aussi que consiste uniquement, à ce point de vue purement idéal, tout notre devoir *immanent* (praticable).

DE LA DIVISION DE LA *Morale*, EN TANT QUE *système* DES DEVOIRS EN GÉNÉRAL.

DOCTRINE ÉLÉMENTAIRE. — MÉTHODOLOGIE.

Devoirs de droit. Devoirs de vertu. — Didactique. Ascétique.

Droit privé. Droit public,

et en outre tout ce qui ne concerne pas seulement la matière, mais aussi la forme architectonique d'une morale scientifique, dont on a entièrement découvert les principes généraux dans les Éléments métaphysiques.

* * *

La principale division du droit naturel ne réside pas (comme on l'admet quelquefois) dans la distinction du droit *naturel* et du droit *social*[1], mais dans celle du droit naturel et du droit civil[2], ou dans ce qu'on appelle le *droit privé* et le *droit public*. En effet, ce qui est opposé à *l'état de la nature*, ce n'est pas l'état social,

[1] *Gesellschaftitche.* — [2] *Bürgerliche.*

mais l'état civil, car il peut bien y avoir société dans l'état de la nature; seulement ce n'est pas une société civile (garantissant le mien et le tien par des lois publiques), et c'est pourquoi le droit dans ce cas prend le nom de droit privé.

DOCTRINE DU DROIT.

PREMIÈRE PARTIE.

DROIT PRIVÉ.

DOCTRINE GÉNÉRALE DU DROIT.

PREMIÈRE PARTIE.

DROIT PRIVÉ.

DU MIEN ET DU TIEN EXTÉRIEURS EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA MANIÈRE D'AVOIR COMME SIEN QUELQUE CHOSE D'EXTÉRIEUR.

§ I.

Le *mien de droit*[1] (*meum juris*) est ce qui est avec moi dans un tel rapport que je me trouverais lésé, si un autre en faisait usage sans mon consentement. La condition subjective de la possibilité de l'usage en général est la *possession*[2].

Mais quelque chose d'*extérieur* ne saurait être mien, que si je puis me supposer lésé par l'usage qu'un autre ferait d'une chose *en possession de laquelle je ne serais pourtant pas.* — Avoir quelque chose comme sien est donc contradictoire, si le concept de la possession n'est pas susceptible de deux sens différents, c'est-à-dire si l'on ne peut distinguer la possession

[1] *Das Rechlich-Meine.* — [2] *Besitz.*

sensible et la possession *intelligible*, en entendant par la première la possession *physique* et par la seconde la possession *purement juridique* du même objet.

L'expression : un objet est *hors de moi*[1] peut signifier, ou bien que cet objet est simplement *distinct* de moi (du sujet), ou bien qu'il est *placé* (*positus*) *ailleurs* dans l'espace ou dans le temps. Or ce n'est que dans le premier sens que la possession peut être conçue comme une possession rationnelle; dans le second, elle ne serait qu'une possession empirique. — Une possession *intelligible* (si une telle possession est possible) est une possession *sans détention*[2] (*detentio*).

§ II.

Postulat juridique de la raison pratique.

Il est possible que j'aie comme mien un objet extérieur quelconque de mon arbitre, c'est-à-dire qu'une maxime d'après laquelle, si elle avait force de loi, un objet de l'arbitre devrait être *en soi* (objectivement) *sans maître*[3] (*res nullius*) est contraire au droit.

En effet, un objet de mon arbitre est quelque chose dont j'ai *physiquement* le pouvoir de me servir. Or, pour qu'il fût absolument impossible que cet objet fût *juridiquement* en mon pouvoir, c'est-à-dire que l'usage ne s'en pût concilier suivant une loi générale avec la liberté de chacun (qu'il fût injuste), il faudrait que la liberté se privât elle-même de l'usage de son arbitre relativement à un objet de cette faculté en mettant hors

---

[1] *Ausser mir.* — [2] *Ohne Inhabung.* — [3] *Herrenlos.*

de tout *usage* [1] possible des objets *pouvant servir* [2], c'est-à-dire qu'elle les anéantît sous le rapport pratique et en fît des *res nullius*, encore que, dans l'usage des choses, l'arbitre s'accordât formellement, suivant des lois générales, avec la liberté extérieure de chacun. — Mais, comme la raison pure pratique n'établit d'autres lois que des lois formelles de l'usage de l'arbitre, et qu'ainsi elle fait abstraction de la matière de cette faculté, c'est-à-dire des autres qualités de l'objet, ne demandant qu'une seule chose, *qu'il soit simplement un objet de l'arbitre*, elle ne peut, relativement à un objet de ce genre, contenir aucune défense absolue d'en faire usage ; car la liberté extérieure serait alors en contradiction avec elle-même. — Un objet de mon *arbitre* est une chose dont j'ai la faculté physique de faire l'usage qui me plaît, ou dont l'usage est en mon pouvoir [3] (*potentia*) : ce qui n'est pas la même chose que de tenir cet objet en ma puissance [4] (*in potestatem meam redactum*), auquel cas il n'y a pas seulement *faculté*, mais *acte* de l'arbitre. Pour concevoir une chose simplement comme objet de mon arbitre, il suffit que j'aie conscience de l'avoir en mon pouvoir. — C'est donc une supposition *à priori* de la raison pratique qui me fait considérer et traiter tout objet de mon arbitre comme un mien ou un tien objectivement possible.

---

1 *Gebrauch.* — 2 *Brauchbare.* Il n'y a pas en français d'adjectif tiré du mot *usage* qui puisse rendre l'adjectif allemand *brauchbar* tiré du substantif *Gebrauch*, et reproduire le rapport que Kant établit ici dans les mots. — 3 *In meiner Macht.* — 4 *In meiner Gewalt zu haben.*

On peut appeler ce postulat une *loi permissive*[1] (*lex permissiva*) de la raison pratique, c'est-à-dire une loi qui nous donne une faculté[2] que nous ne saurions tirer des seuls concepts du droit en général, celle d'imposer à tous les autres l'obligation, qu'ils n'auraient pas d'ailleurs, de s'abstenir de l'usage de certains objets de notre arbitre, que nous avons pris d'abord en notre possession. La raison veut qu'il ait la valeur d'un principe; elle le veut comme raison *pratique*, s'étendant ainsi elle-même par ce postulat *à priori*.

§ III.

Il faut que je sois en possession d'une chose pour pouvoir affirmer qu'elle est mienne; car, si je ne l'avais pas en ma possession, je ne pourrais être lésé par l'usage qu'en feraient les autres sans mon consentement. En effet, si quelque chose en dehors de moi, avec quoi je n'ai aucun rapport juridique, affecte cet objet, moi-même (le sujet) je ne puis en être affecté et me plaindre d'une injustice commise à mon égard.

§ IV.

Exposition du concept du mien et du tien extérieurs.

Il ne peut y avoir que *trois* espèces d'objets extérieurs de mon arbitre : 1° une *chose* (corporelle) hors de moi; 2° l'*arbitre* d'un autre relativement à un fait déterminé (*præstatio*); 3° l'état d'un autre par rapport à moi. Elles représentent les catégories de la *substance*,

---

1 *Erlaubnissgesetz*. — 2 *Die Befugniss*.

de la *causalité*, et de la *réciprocité* entre les objets extérieurs et moi au point de vue des lois de la liberté.

a. Je ne puis appeler mien un objet placé dans l'*espace* (une chose corporelle), que si, *sans en être physiquement en possession*, je puis pourtant affirmer que j'en ai une autre espèce de possession qui est réelle (et qui par conséquent n'est pas physique).—Ainsi je n'appellerai pas mienne une pomme, parce que l'ai dans la main (que je la possède physiquement), mais seulement si je puis dire : je la possède, quoique je l'aie déposée quelque part. De même je ne puis dire du sol sur lequel je me suis couché qu'il est mien pour cette raison ; je ne puis le qualifier ainsi que si je puis affirmer qu'il sera encore en ma possession lorsque j'aurai changé de place. En effet, dans le cas où je ne ferais que posséder l'objet physiquement, celui qui voudrait m'enlever la pomme des mains, ou me renvoyer de la place que j'occupe, me léserait sans doute quant au mien *intérieur* (quant à ma liberté), mais non pas quant au mien extérieur, puisque je ne pourrais affirmer que je serais en possession de l'objet, même sans le détenir ; je ne pourrais donc pas non plus appeler miens ces objets (la pomme et le sol).

b. Je ne puis appeler mienne la prestation[1] de quelque chose par l'arbitre d'un autre, si je ne puis rien dire sinon qu'elle est tombée en ma possession *en même temps* que mon engagement[2] (*pactum re initum*) ; mais il faut que je puisse affirmer que je suis en possession de l'arbitre de cet autre (c'est-à-dire en possession de le déterminer à la prestation), quoique le temps de la prestation soit encore à venir. L'engagement de celui-ci fait alors partie de mon avoir (*obligatio activa*) ; je puis la regarder comme mon bien, et cela, non-seulement si je suis déjà en possession de la *chose promise*[3], mais alors même que je ne la possède pas encore. Il faut donc que je puisse me concevoir comme étant indépendant de cette possession d'un objet qui est soumise à la condition du temps, par conséquent de la possession empi-

---

[1] *Leistung.* [2] *Versprochen.* — [3] *Das Versprochene.*

rique, et pourtant comme étant en possession de cet objet.

c. Je ne puis appeler miens une *femme*, un *enfant*, un *domestique*, ou en général toute autre personne, parce que je leur commande actuellement comme à des gens appartenant à ma maison, ou parce que je les tiens sous mon pouvoir et en ma possession; je ne le puis que si, alors même qu'ils se sont soustraits à mon pouvoir, et que par conséquent je ne les possède plus (empiriquement), je puis encore dire que je les possède par ma seule volonté, tant qu'ils existent, en quelque lieu et en quelque temps que ce soit, c'est-à-dire d'une manière *purement juridique*. Ils ne font partie de mon avoir qu'autant que je puis affirmer cela.

§ V.

Définition du concept du mien et du tien extérieurs.

La *définition de nom*, c'est-à-dire celle qui sert simplement à *distinguer* un objet de tous les autres et découle de l'*exposition* complète et déterminée du concept de cet objet, serait celle-ci : le mien extérieur est la chose hors de moi dont on ne pourrait m'empêcher d'user à mon gré sans me léser (sans porter atteinte à ma liberté, en tant qu'elle peut s'accorder, suivant une loi générale, avec la liberté de chacun). Mais la *définition de chose* de ce concept, c'est-à-dire celle qui suffit aussi à sa *déduction* (à la connaissance de la possibilité de l'objet), s'exprime ainsi : le mien extérieur est celui dont on ne peut me ravir l'usage sans me léser, *encore que je n'en sois pas en possession* (que je ne sois pas détenteur de l'objet). — Pour qu'un objet extérieur puisse être appelé *mien*, il faut que je le possède de quelque manière; autrement celui qui en disposerait contre ma volonté ne me toucherait point par là, et par conséquent ne me léserait pas. Donc, pour qu'il puisse y avoir

un mien ou un tien extérieur, il faut admettre comme possible, conformément au § IV, une *possession intelligible* (*possessio noumenon*). La possession empirique (la détention) n'est plus alors que la *possession phénoménale*[1] (*possessio phænomenon*), quoique l'*objet* que je possède ne soit pas ici considéré, ainsi qu'il arrive dans l'analytique transcendentale, comme un phénomène, mais comme une chose en soi. Là, en effet, il s'agissait pour la raison de la connaissance théorétique de la nature des choses et de la question de savoir jusqu'où elle peut aller; ici il s'agit de la détermination pratique de l'arbitre d'après les lois de la *liberté*, de quelque façon d'ailleurs que l'objet puisse être connu, qu'il le soit par les sens ou seulement par l'entendement pur, et le *droit* est un concept pratique, purement rationnel, de l'arbitre, en tant qu'il est soumis aux lois de la liberté.

D'après cela, il ne serait pas juste de dire que l'on possède un droit sur tel ou tel objet, mais il faudrait dire plutôt qu'on possède cet objet d'une manière *purement juridique ;* car le droit est déjà une possession intellectuelle d'un objet, et posséder une possession serait une expression dépourvue de sens.

§ VI.

Déduction du concept de la possession purement juridique d'un objet extérieur (*possessio noumenon*).

La question de savoir comment est possible un *mien* et un tien *extérieurs* se résout dans celle-ci : comment

---

Besitz in der Erscheinung.

une *possession purement juridique* (intelligible) est-elle possible? et celle-ci à son tour dans cette troisième : comment est possible une proposition de droit *à priori* et *synthétique?*

Toutes les propositions de droit sont des propositions *à priori*, car elles sont des lois de la raison (*dictamina rationis*). La proposition de droit *à priori* qui est relative à la *possession empirique* est *analytique;* car elle ne dit rien de plus que ce qui résulte de cette possession suivant le principe de contradiction, c'est-à-dire que, si je suis le détenteur d'une chose (si je suis ainsi lié à elle physiquement), celui qui s'en empare sans mon consentement (celui, par exemple, qui m'arrache une pomme des mains) affecte et diminue le mien intérieur (ma liberté), et par conséquent suit une maxime directement en contradiction avec l'axiome du droit. La proposition qui a pour objet la légitimité d'une possession empirique ne dépasse donc pas le droit d'une personne par rapport à elle-même.

Au contraire, la proposition qui exprime la possibilité de la possession d'une chose hors de moi, abstraction faite de toutes les conditions de la possession empirique dans l'espace et dans le temps (par conséquent la supposition de la possibilité d'une *possessio noumenon*), dépasse ces conditions restrictives; et, puisqu'elle établit comme nécessaire au concept du mien et du tien extérieurs une possession même sans détention, elle est *synthétique* et peut servir de problème à la raison : il s'agit de montrer comment est possible une telle proposition *à priori*, qui dépasse le concept de la possession empirique.

Ainsi, par exemple, la possession d'un fonds de terre particulier est un acte d'arbitre privé [1], sans être pourtant une *usurpation* [2]. Le possesseur se fonde sur la possession originairement commune du sol de la terre et sur la volonté générale, conforme *à priori* à cette possession, qui permet une *possession privée* de ce même sol (autrement il faudrait admettre que des choses sans possesseur auraient été faites naturellement et suivant une loi pour n'avoir pas de maîtres), et il acquiert à l'origine, par la première possession, un fonds de terre déterminé : aussi résiste-t-il à *bon droit* (*jure*) à quiconque lui porte obstacle dans l'usage privé qu'il en fait, quoique, dans l'état naturel, il n'agisse pas au nom d'un droit reconnu [3] (*de jure*), puisque dans cet état il n'existe pas encore de loi publique.

Aussi, quand même on considérerait une terre comme libre, c'est-à-dire comme ouverte à l'usage de chacun [4], et quand on la qualifierait de cette manière, on ne pourrait pas dire pour cela qu'elle est libre par nature et *originairement* avant tout acte juridique ; car il y aurait là un rapport à une chose, c'est-à-dire au sol de la terre, qui se refuserait à la possession de chacun. Cette liberté du sol ne peut signifier qu'une défense faite à chacun de s'en servir [5] ; or cela suppose une

---

[1] *Ein Act der Privatwillkühr.*—[2] *Eigenmacchtig.*—[3] *Von Rechtswegen.* — [4] Sans pouvoir devenir la propriété de personne en particulier. — J'ajoute ces mots qui ne sont pas dans le texte pour rendre plus claire la pensée que Kant veut exprimer. J. B.

[5] En qualité de propriétaire. — J'ajoute aussi ces mots pour préciser la pensée de Kant. En général, tout ce paragraphe manque de clarté : j'ai dû, en le traduisant aussi littéralement que possible, en modifier un peu la rédaction. J. B.

possession commune qui ne peut avoir lieu sans contrat. Une terre qui ne peut être libre que par l'effet d'un contrat doit donc réellement appartenir à tous les individus (réunis entre eux) qui s'en interdisent réciproquement ou en suspendent l'usage.

Cette communauté *originaire* de la terre et avec elle de toutes les choses qui s'y trouvent (*communio fundi originaria*) est une idée qui a de la réalité objective (une réalité juridiquement pratique), et il faut bien la distinguer de cette communauté *primitive* (*communio primæva*), qui n'est qu'une fiction. Celle-ci, en effet, n'aurait pu être qu'une communauté *instituée*[1], c'est-à-dire n'aurait pu résulter que d'un contrat, par lequel tous auraient renoncé à toute possession privée, et où chacun, en joignant sa possession à celle de tous les autres, l'aurait transformée en une propriété commune, et l'histoire en devrait conserver quelque trace. Mais il y a contradiction à considérer cette manière de procéder comme la prise de possession originaire, et à croire que la possession particulière de chaque homme a pu et dû se fonder là-dessus.

Il faut encore distinguer de la possession[2] (*possessio*) la *résidence*[3] (*sedes*), et de la prise de possession du sol, qui a pour but l'acquisition ultérieure, l'*établissement de domicile*[4] (*incolatus*), possession privée et prolongée d'un lieu qui dépend de la présence du sujet sur ce lieu. Il n'est pas ici question d'un établissement de domicile, comme d'un second acte juridique qui peut suivre la prise de possession ou peut n'avoir pas lieu; car ce ne serait pas une possession originaire, mais une possession dérivée du consentement d'autrui.

La simple possession physique (la détention) du sol est déjà un droit sur une chose, quoique sans doute elle ne suffise pas encore pour que je puisse le considérer comme mien. Par rapport aux autres, elle est, comme première

---

[1] *Gestiftete.* — [2] *Besitz.* — [3] *Sitz.* — [4] *Niederlassung, Ansiedelung.*

possession (autant qu'on peut le savoir), d'accord avec la loi de la liberté extérieure, et en même temps contenue dans la possession originairement commune, qui renferme *à priori* le principe de la possibilité d'une possession privée; par conséquent on ne peut troubler le premier détenteur d'une terre, dans l'usage qu'il en fait, sans le léser. La première prise de possession a donc par elle-même un fondement juridique[1] (*titulus possessionis*), qui est la possession originairement commune; et cette proposition : tant mieux pour celui qui est en possession (*beati possidentes*) ! personne n'étant obligé de prouver sa possession, est un principe de droit naturel, qui fait de la prise de possession juridique un principe d'acquisition, sur lequel peut se fonder tout premier possesseur.

S'il s'agissait d'un principe *théorétique à priori*, il faudrait (d'après ce qu'on a vu dans la critique de la raison pure) subsumer une intuition *à priori* sous le concept donné, et par conséquent *ajouter* quelque chose au concept de la possession de l'objet; mais, comme il s'agit ici d'un principe pratique, on procédera tout autrement : il faut *écarter* toutes les conditions de l'intuition, qui fondent la possession empirique (en faire abstraction), afin d'*étendre* le concept de la possession au delà de la possession empirique, et de pouvoir dire : tout objet extérieur de l'arbitre que j'ai en ma puissance (et en tant seulement que je l'ai en ma puissance), sans en être en possession, peut-être réputé mien juridiquement.

La possibilité d'une possession de ce genre, par conséquent la déduction du concept d'une possession non empirique, se fonde sur le postulat juridique de la raison pratique, savoir que « c'est un devoir de droit d'agir envers autrui, de telle sorte qu'il puisse regarder comme siennes les choses extérieures (les choses utiles), » et elle est liée en même temps à l'exposition de ce concept, qui fonde le mien extérieur sur une possession *non physique*. La possibilité de ce concept ne peut être nullement prouvée ou saisie en elle-même[2] (car c'est un concept rationnel auquel nulle intui-

---

[1] *Rechtsgrund.* — [2] *Eingesehen.*

tion ne peut être donnée), mais elle est une conséquence immédiate du postulat en question. En effet, s'il est nécessaire d'agir suivant ce principe de droit, il faut que la condition intelligible (d'une possession purement juridique) soit possible. — On ne doit pas s'étonner d'ailleurs que les principes *théorétiques* du mien et du tien extérieurs, se perdent dans l'intelligible, et ne représentent aucune extension de connaissance, car la possibilité du concept de la liberté, sur lequel ils reposent, n'est elle-même susceptible d'aucune déduction théorétique, et ne peut être conclue que de la loi pratique de la raison (de l'impératif catégorique), comme d'un fait de cette raison même.

§ VII.

Application du principe de la possibilité du mien et du tien extérieurs à des objets d'expérience.

Le concept d'une possession purement juridique n'est pas un concept empirique (dépendant des conditions de l'espace et du temps), et pourtant il a une réalité pratique, c'est-à-dire qu'il doit être applicable à des objets d'expérience dont la connaissance dépend de ces conditions. — Voici comment on doit procéder à l'égard du concept du droit dans son rapport à ces objets, considérés comme mien et tien extérieurs possibles : on ne peut appliquer *immédiatement* le concept du droit, qui réside uniquement dans la raison, à des objets d'expérience et au concept d'une *possession* empirique, mais il faut l'appliquer d'abord au concept purement intellectuel [1] d'une *possession* en général, de manière à concevoir, au lieu de l'idée de *détention* (*detentio*), ou de la représentation empirique de la pos-

---

[1] *Auf den reinen Verstandesbegriff.*

session, celle d'*avoir*[1], qui est indépendante de toutes les conditions de l'espace et du temps, et ne signifie autre chose sinon que l'objet est *en ma puissance* (*in potestate mea positum esse*) ; l'expression d'*extérieur* ne désigne pas alors un *autre lieu* que celui où je suis, ou un autre *temps* que celui où m'a été offerte pour la première fois une chose que je me suis décidé à accepter, mais seulement un objet *différent* de moi. La raison pratique exige par sa loi du droit que je conçoive le mien et le tien dans leur application à des objets, et par conséquent aussi leur possession, indépendamment de toute condition sensible, puisqu'il s'agit d'une détermination de l'arbitre qui se fonde sur les lois de la liberté ; il n'y a qu'un *concept intellectuel*[2] qni puisse être subsumé sous ceux du droit. Je dirai donc que je possède un champ, quoiqu'il soit dans un tout autre lieu que celui où je me trouve réellement ; car il ne s'agit ici que d'un rapport intellectuel entre l'objet et moi, en tant que je l'ai *en ma puissance* (c'est là un concept intellectuel de la possession qui est indépendant des conditions de l'espace) ; l'objet est *mien* parce que ma volonté, en se déterminant à en faire l'usage qui lui convient, n'est point en contradiction avec la loi de la liberté extérieure. C'est justement parce que la raison pratique veut que, faisant abstraction de la possession phénoménale[3] (de la détention) de l'objet de mon arbitre, on conçoive la possession, non d'après des concepts empiriques, mais d'après des concepts intellectuels, c'est-à-dire d'après des con-

---

[1] *Des Habens.* — [2] *Verstandesbegriff.* — [3] *Besitz in der Erscheinung.*

cepts qui puissent en contenir *à priori* les conditions; c'est justement pour cela que cette espèce de concept de la possession (*possessio noumenon*) a la valeur d'une *législation* universelle; car l'idée de législation universelle est renfermée dans cette expression : « cet objet extérieur est mien, » puisqu'il en résulte pour tous les autres une obligation, à laquelle ils ne seraient pas assujettis sans cela, celle de s'abstenir de l'usage de cet objet.

La manière d'avoir comme sien quelque chose d'extérieur à soi indique donc une liaison purement juridique de la volonté du sujet avec l'objet, considéré indépendamment de toute condition d'espace et de temps et au point de vue d'une possession intelligible. — Un lieu de la terre n'est pas un mien extérieur, par cela seul que je l'occupe avec mon corps (car il ne s'agit ici que de ma *liberté* extérieure, par conséquent de la possession de moi-même, non d'une chose extérieure à moi, et c'est pourquoi il n'y a là qu'un droit interne) ; mais, si je continue de le posséder, encore que je m'en sois éloigné et que je me sois transporté dans un autre lieu, alors seulement je puis parler de mon droit extérieur. Vouloir m'imposer, comme condition de la possession de cette place, la nécessité de l'occuper constamment de ma personne, ce serait ou bien soutenir qu'il n'est pas possible d'avoir à titre de sien quelque chose d'extérieur (ce qui est contraire au postulat § II), ou bien exiger que, pour le pouvoir, je fusse en même temps en deux endroits, ce qui reviendrait à dire que je dois être et n'être pas dans un lieu, chose contradictoire.

Cela peut aussi s'appliquer au cas où j'ai accepté une promesse; car mon avoir et ma possession, en ce qui concerne la chose promise, ne sont pas périmés parce que le prometteur, après m'avoir dit dans un temps: cette chose doit t'appartenir, me dira dans un autre temps : je ne veux plus maintenant que cette chose t'appartienne. En effet ce sont ici les mêmes rapports intellectuels que si cette personne avait dit, sans laisser aucun intervalle entre les deux déclarations de sa volonté : je veux que cette chose t'appartienne, et je ne veux pas qu'elle t'appartienne, ce qui est contradictoire.

La même chose s'applique encore au concept de la possession juridique d'une personne, en tant qu'elle fait partie de l'avoir du sujet (ma femme, mon enfant, mon serviteur). Cette communauté domestique et la possession mutuelle de tous ses membres n'est pas détruite par la faculté qu'ils ont de se séparer *localement*[1] les uns des autres; car c'est un rapport *juridique* qui les unit, et ici, comme dans les cas précédents, le mien et le tien extérieurs reposent uniquement sur la supposition de la possibilité d'une possession purement rationnelle ou sans détention.

Le concept du mien et du tien extérieurs force la raison juridiquement pratique à invoquer la critique, pour résoudre l'antimonie des propositions auxquelles donne lieu la possibilité d'une telle possession; c'est-à-dire que l'inévitable dialectique, dans laquelle la thèse et l'antithèse prétendent toutes deux avoir une égale valeur, quoiqu'elles représentent deux conditions opposées, oblige la raison, dans sa fonction

[1] *Oertlich.*

pratique (en ce qui concerne le droit), à faire une distinction entre la possession comme phénomène et celle que l'entendement seul peut concevoir.

Thèse : Il est possible d'avoir comme sien quelque chose d'extérieur, encore qu'on n'en soit pas en possession.

Antithèse : Il n'est pas possible d'avoir comme sien quelque d'extérieur, si l'on n'en est pas en possession.

Solution : Les deux propositions sont vraies : la première, si l'on entend par possession une possession empirique (*possessio phænomenon*) ; la seconde, si l'on entend sous ce même mot une possession purement intelligible (*possessio noumenon*). — Mais la possibilité d'une possession intelligible, par conséquent aussi du mien et du tien extérieurs, ne se laisse point saisir en elle-même[1] ; il faut la déduire du postulat de la raison pratique. Il y a encore ici une chose singulièrement remarquable, c'est que la raison pratique, sans avoir besoin d'intuitions, même d'une intuition *à priori*, est capable d'établir *à priori*, par la seule *élimination* des conditions empiriques, élimination autorisée par la loi de la liberté, des propositions de droit *extensives*[2] et par conséquent *synthétiques*, dont la preuve (comme nous le montrerons bientôt) peut être donnée ensuite analytiquement au point de vue pratique.

§ VIII.

Il n'est possible d'avoir quelque chose d'extérieur comme sien que dans un état juridique, sous un pouvoir législatif public, c'est-à-dire dans l'état civil.

Quand je déclare (verbalement ou par un fait) que je veux que quelque chose d'extérieur devienne mien, je déclare chacun obligé de s'abstenir de l'objet de mon arbitre, et c'est là une obligation à laquelle personne ne serait soumis sans cet acte juridique de ma part. Mais cette prétention suppose que réciproquement l'on se reconnaît soi-même obligé vis-à-vis de chacun de

---

[1] *Laesst sich nicht einsehen.* — [2] *Erweitere.*

s'abstenir également du sien extérieur ; car l'obligation dérive ici d'une règle générale des rapports extérieurs juridiques. Je ne suis donc pas tenu de respecter ce que chacun déclare sien, si chacun ne me garantit de son côté qu'il se conduira vis-à-vis de moi d'après le même principe ; et cette garantie n'a besoin d'aucun acte juridique particulier : elle est déjà contenue dans le concept d'une obligation extérieure juridique, car l'universalité, et par conséquent aussi la réciprocité, est le caractère de l'obligation qui dérive d'une règle générale. — Or la volonté individuelle[1], quant à une possession extérieure, et par conséquent accidentelle, ne peut servir à chacun de loi de contrainte, car cela porterait atteinte à la liberté, en tant qu'elle se règle d'après des lois générales. Il n'y a donc qu'une volonté obligeant chacun, c'est-à-dire une volonté collectivement générale (commune) et toute-puissante[2], qui puisse donner à chacun cette garantie. — Or l'état qui repose sur une législation générale extérieure (c'est-à-dire publique) et ayant la force à son service est l'état civil. Il ne peut donc y avoir de mien et de tien extérieurs que dans l'état civil.

Corollaire. Pour qu'il soit juridiquement possible d'avoir comme sien quelque chose d'extérieur, il faut qu'il soit permis à chacun de *contraindre*[3] tous ceux avec lesquels il peut avoir quelque contestation de mien et de tien sur un objet de cette nature à entrer avec lui dans un état de constitution civile.

---

[1] *Der einseitige Wille.* — [2] *Collectiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machhabender Wille.* — [3] *Zu noethigen.*

§ IX.

Il peut cependant y avoir dans l'état de nature un mien et un tien extérieurs réels, mais seulement *provisoires*.

Le droit naturel, dans l'état de constitution civile (c'est-à-dire tout ce qui dans cet état peut être dérivé de principes *à priori*), ne peut recevoir aucune atteinte des lois positives de cet état, et ainsi ce principe juridique conserve toute sa force, à savoir que « celui-là me lèse qui se conduit d'après une maxime telle qu'il me soit impossible d'avoir comme mien un objet de mon arbitre; » car la constitution civile n'est autre chose qu'un état juridique qui assure à chacun le sien, mais, à proprement parler, ne le constitue pas et ne le détermine pas. — Toute garantie suppose donc déjà que chacun puisse avoir quelque chose comme sien (puisqu'elle l'assure). Par conséquent, il faut admettre comme possible, antérieurement à la constitution civile (ou *abstraction faite* de cette constitution), un mien et un tien extérieurs, et en même temps le droit de contraindre tous ceux avec lesquels nous pouvons être en relation de quelque manière à entrer avec nous dans un état constitué où ce mien et ce tien puissent être garantis. — Dans l'attente et la préparation de cet état, qui ne peut être fondé que sur une loi de la volonté commune, et qui par conséquent s'accorde avec la *possibilité* de cette volonté, toute possession a un caractère *provisoirement juridique*, tandis que celle qui a lieu dans un état civil *réellement* existant est une possession *péremptoire*. — Avant d'entrer dans cet état, où il est disposé à entrer, le sujet a le droit de ré-

sister à ceux qui, refusant de s'y soumettre, veulent le troubler dans sa possession provisoire; car si la volonté de tous les autres, moins la sienne, songeait à lui imposer l'obligation de s'abstenir d'une certaine possession, ce ne serait toujours qu'une volonté *unilatérale* [1], et par conséquent elle n'aurait pas plus de force légale [2] pour contester (cette force légale ne résidant que dans la volonté générale) que la première pour affirmer, et celle-ci a d'ailleurs l'avantage de tendre à la création et à l'établissement d'un état civil. — En un mot, le mode de possession de quelque chose d'extérieur dans l'état de nature est une possession physique, qui a pour elle cette *présomption* juridique, quelle tend à faire de cet état un état juridique, en s'accordant avec la volonté de tous dans une législation publique, et qui, en attendant, a *comparativement* la valeur d'une possession juridique.

Cette prérogative du droit, qui résulte du fait de la possession empirique suivant la formule : *Tant mieux pour celui qui est en possession* (*beati possidentes*), ne consiste pas en ce que le possesseur, étant présumé *honnête homme*, n'est pas tenu de prouver que sa possession est légitime (ce qui n'est nécessaire que dans les cas litigieux), mais en ce que, suivant le postulat de la raison pratique, chacun a la faculté d'avoir comme sien un objet extérieur de son arbitre : il suit de là en effet que toute détention est un état, dont la légitimité se fonde sur ce postulat au moyen d'un acte antérieur de volonté, et qui, si quelque autre ne possédait pas plus anciennement le même objet, m'autorise provisoirement, en vertu de la loi de la liberté extérieure, à interdire à quiconque ne veut pas entrer avec moi dans un état légal

---

[1] *Einseitig.* — [2] *Gesetzliche Kraft.*

de liberté publique toute prétention à l'usage de cet objet, et à soumettre à mon usage, conformément au postulat de la raison, une chose qui sans cela serait pratiquement annihilée.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE LA MANIÈRE D'ACQUÉRIR QUELQUE CHOSE D'EXTÉRIEUR.

§ X.

Du principe général de l'acquisition extérieure.

J'acquiers quelque chose, quand je fais (*efficio*) que quelque chose devienne *mien*. — Une chose extérieure est originairement mienne, quand elle est mienne même sans aucun acte juridique. Une acquisition originaire est celle qui ne dérive pas de ce qu'un autre a déjà fait sien.

Rien d'extérieur n'est originairement mien; mais quelque chose d'extérieur peut être acquis originairement, c'est-à-dire sans dériver de ce que quelque autre a déjà fait sien. — L'état de communauté du mien et du tien (*communio*) ne peut jamais être conçu comme originaire, mais il doit être acquis (au moyen d'un acte juridique extérieur), bien que la possession d'un objet extérieur puisse être originaire et commune. Aussi, lorsque l'on conçoit (par hypothèse [1]) une communauté *originaire* (*communio mei et tui originaria*), faut-il bien la distinguer de cette communauté *primitive* (*communio primæva*) que l'on regarde comme ayant

[1] *Problematisch.*

été instituée parmi les hommes dans les premiers *temps* de leurs rapports juridiques, et qui ne peut être fondée, comme la première, sur des principes, mais seulement sur l'histoire. Cette dernière n'en devrait pas moins être considérée comme acquise et dérivée (*communio derivativa*).

Le principe de l'acquisition extérieure est celui-ci : ce que je soumets à ma *puissance* (suivant la loi de la *liberté* extérieure) et dont j'ai le pouvoir de faire usage comme d'un objet de mon arbitre (suivant le postulat de la raison pratique), ce que je *veux* enfin qui soit mien (conformément à l'idée d'une *volonté* collective possible) est mien.

Les moments (*attendenda*) de l'acquisition *originaire* sont donc : 1° l'*appréhension* d'un objet, qui n'appartient à personne; sans quoi cette acquisition serait contraire à la liberté d'autrui, en tant qu'elle est réglée par des lois générales. Cette *appréhension* est la prise de possession dans l'espace et le temps de l'objet de l'arbitre; la possession où je me place est donc une *possessio phænomenon*. 2° La *déclaration*[1] (*declaratio*) de la possession de cet objet et de l'acte de mon arbitre, par lequel j'en interdis l'usage à tout autre. 3° L'*appropriation*[2] (*appropriatio*), comme acte émanant (en idée[3]) d'une volonté dictant des lois extérieures universelles et obligeant chacun à s'accorder avec mon propre arbitre. — La légitimité du dernier moment de l'acquisition, sur lequel s'appuie cette conclusion, à savoir que l'objet extérieur est mien, ou la valeur *pu-*

---

[1] *Bezeichnung.* — [2] *Zueignung.* — [3] *In der Idee.*

rement juridique de la possession (*possessio noumenon*), se fonde sur ce que tous ces actes sont *juridiques*, par conséquent procèdent de la raison pratique, et qu'ainsi, dans une question de droit, par cela même qu'on peut faire abstraction des conditions empiriques de la possession, on passe légitimement dans la conclusion de la possession sensible à la possession intelligible.

L'acquisition originaire d'un objet extérieur de l'arbitre se nomme *occupation*[1] (*occupatio*), et ne peut porter que sur des choses corporelles (des substances). Pour qu'elle puisse avoir lieu, il faut que la possession empirique ait pour condition la priorité de temps sur quiconque voudrait s'emparer de la chose (*qui prior tempore, potior jure*). Comme acquisition originaire, elle n'est que l'effet d'un *seul* arbitre[2]; car, si elle en exigeait plus d'un[3], elle résulterait d'un contrat entre deux (ou plusieurs) personnes, et par conséquent elle dériverait de ce qu'autrui regarderait comme sien. — On ne voit pas aisément comment un acte de l'arbitre tel que celui-là peut fonder le sien pour chacun. — Cependant la *première* acquisition n'est pas pour cela l'acquisition *originaire;* car l'acquisition d'un état de droit public, qui résulterait de la réunion de toutes les volontés en vue d'une législation générale, serait telle qu'elle ne devrait être précedée d'aucune autre, et pourtant elle dériverait de la volonté particulière de chacun et supposerait le consentement de toutes les parties[4], tandis qu'une acquisition origi-

---

[1] *Bemacchtigung.* — [2] *Von einseitiger Willkühr.* — [3] *Eine doppelseitige* (sous-entendu *Willkühr*). — [4] *Allseitig.*

naire ne peut procéder que de la volonté individuelle[1].

DIVISION

DE L'ACQUISITION DU MIEN ET DU TIEN EXTÉRIEURS.

1° Au point de vue de la *matière* (de l'objet), j'acquier sou une *chose* corporelle (une substance), ou la *prestation*[2] (la causalité) d'une autre personne, ou cette autre *personne* même, c'est-à-dire son état, en tant que j'obtiens le droit d'en disposer (d'entretenir commerce avec elle).

2° Au point de vue de la *forme* (du mode d'acquisition), le droit est ou *réel*[3] (*jus reale*), ou *personnel*[4] (*jus personale*), ou *personnel d'espèce réelle*[5] (*jus realiter personale*), c'est-à-dire le droit de posséder (mais non de traiter) une personne comme une chose.

3° Au point de vue du *titre*[6] (*titulus*) de l'acquisition, lequel n'est pas proprement un membre particulier de la division des droits, mais un moment de leur mode d'exercice, quelque chose d'extérieur s'acquiert par l'acte d'un *seul* arbitre, de *deux* ou de *tous* ensemble[7] (*facto*, *pacto*, *lege*).

---

[1] *Aus dem einseitigen Willen.* — [2] *Leistung.* — [3] *Sachenrecht.* — [4] *Persoenliches Recht.* — [5] *Dinglich-persoenliches.* — [6] *Rechtsgrunde.* — [7] *Durch den Act einer einseitigen, oder doppelseitigen, oder allseitigen Willkühr.*

PREMIÈRE SECTION.

DU DROIT RÉEL.

---

§ XI.

Ce que c'est que le droit réel.

La définition ordinaire du *droit sur une chose* (*jus reale*, *jus in re*) à savoir « le droit *envers tout possesseur de cette chose*, » est une bonne définition de mot. — Mais qu'est-ce qui fait que je puis revendiquer une chose extérieure auprès de quiconque en serait le détenteur et le contraindre (*per vindicationem*) à m'en remettre en possession? Ce rapport juridique extérieur serait-il un rapport *immédiat* de mon arbitre à une chose corporelle? Il faudrait alors, le devoir correspondant toujours au droit, que celui qui pense que son droit ne se rapporte pas immédiatement à des personnes, mais à des choses, se représentât (bien que d'une manière obscure) la chose extérieure comme demeurant *obligée* à l'égard de son premier possesseur, quoiqu'elle fût sortie de ses mains, c'est-à-dire comme se refusant à tout autre soi-disant possesseur, puisqu'elle est déjà obligée vis-à-vis du premier; de telle sorte que mon droit, semblable à un génie qui accompagnerait les choses et les garantirait de toute attaque extérieure, me signalerait toujours le possesseur étranger. Il est donc absurde de concevoir l'obligation d'une personne envers des choses et réciproquement, quoiqu'il soit

très-permis de rendre sensible par cette image le rapport juridique et de s'exprimer ainsi.

La définition réelle se formulerait donc ainsi : *le droit sur une chose* est le droit d'user particulièrement d'une chose, que l'on possède (originairement ou par suite d'un contrat) en commun avec tous les autres. Cette possession commune est en effet la seule condition qui puisse me permettre d'exclure tout autre possesseur de l'usage particulier de la chose (*jus contra quemlibet hujus rei possessorem*) ; car, si l'on ne présuppose pas cette commune possession, il est impossible de concevoir comment moi, qui ne suis pas en possession de la chose, je puis être lésé par ceux qui la possèdent et s'en servent. — Je ne puis, au nom de ma volonté individuelle, obliger personne à s'abstenir de l'usage d'une chose, au sujet de laquelle il n'aurait d'ailleurs aucune obligation ; je ne puis donc le faire qu'au nom de la volonté collective de tous ceux qui possèdent cette chose en commun [1]. Autrement il faudrait concevoir le droit sur une chose, comme si cette chose avait envers moi une obligation, et que de là dérivât le droit à l'égard de tout autre possesseur, ce qui est une idée absurde.

Par l'expression droit réel (*jus reale*) on n'entend pas d'ailleurs seulement le droit sur une chose (*jus in re*), mais aussi *l'ensemble* de toutes les lois qui concernent le mien et le tien réels. — Il est clair qu'un homme qui serait tout seul sur la terre ne pourrait proprement avoir ou acquérir comme sien aucun objet extérieur,

---

[1] *Also nur durch vereinigte Willkühr in einem Gesammtbesitze.*

puisque entre lui, comme personne, et tous les autres objets extérieurs, comme choses, il n'y a aucun rapport d'obligation. Il n'y a donc aussi, à proprement parler et à prendre les choses à la lettre, aucun droit (direct) sur une chose ; mais on appelle ainsi le droit de quelqu'un à l'égard d'une personne qui est avec toutes autres (dans l'état civil) en communauté de possession.

§ XII.

La première acquisition d'une chose ne peut être que celle du sol.

Il faut considérer le sol (par où l'on entend toute terre habitable) comme une *substance* relativement à tous les choses mobiles qui s'y trouvent, et l'existence de ces choses comme étant liée à la première par un rapport d'inhérence; et, comme dans le sens théorétique, les accidents ne peuvent exister en dehors de la substance, de même, dans le sens pratique, ce qui se meut sur le sol ne peut être revendiqué par quelqu'un comme sien, si ce sol ne se trouve pas déjà juridiquement en sa possession (s'il n'est pas sien).

Supposez en effet que le sol n'appartienne à personne : je pourrai alors déplacer, jusqu'à ce qu'elles aient entièrement disparu, toutes les choses mobiles qui s'y trouvent, pour en prendre moi-même la place, sans porter par là aucune atteinte à la liberté des autres, qui ne sont pas actuellement les détenteurs de ce sol. Mais tout ce qui peut être détruit, un arbre, une maison, etc., est (du moins quant à la matière) chose mobile [1] ; et,

---

[1] *Beweglich.*

si l'on donne le nomme d'*immeuble*[1] à la chose qui ne peut être mue sans que l'on en détruise la forme, le mien et le tien, à l'égard de cette chose, s'entendent, non de la substance, mais de ce qui y est adhérent et n'est point la chose même.

§ XIII.

Tout sol peut être originairement acquis, et le principe de la possibilité de cette acquisition est la communauté originaire du sol en général.

La première de ces deux propositions se fonde sur le postulat de la raison pratique (§ II); la seconde, sur la preuve suivante.

Tous les hommes sont originairement (c'est-à-dire antérieurement à tout acte juridique de leur arbitre[2]) en possession légitime[3] du sol, c'est-à dire qu'ils ont le droit d'être là ou la nature ou le hasard les a placés (sans leur volonté). La possession (*possessio*), qui est distincte de la résidence[4] (*sedes*), c'est-à-dire d'une pessession *permanente*, volontaire, et par conséquent acquise, est une possession *commune*, à cause de l'unité de lieu que présente la surface sphérique de la terre; car, si celle-ci était une surface plane infinie, les hommes pourraient s'y disperser de telle sorte qu'ils ne formeraient plus entre eux de communauté et que cet état ne serait pas une conséquence nécessaire de leur existence sur la terre. — La pos-

---

[1] *Ein Immobile.* — [2] *Vor allem* RECHTLICHEN *Act der Willkühr.*
[3] *Im* RECHTMAESSIGEN *Besitz.*
[4] En allemand *Besitz* signifie possession, et *Sitz*, résidence. — Il y a là un rapport de mots qu'il est impossible de rendre en français.

session de tous les hommes sur la terre, qui est antérieure à tout acte juridique de leur volonté (qui est constituée par la nature même), est une *possession commune originaire* (*communio possessionis originaria*), dont le concept n'est pas empirique et ne dépend pas des conditions du temps, comme le concept imaginaire et indémontrable d'une *possession commune primitive;* car c'est au contraire un concept rationnel pratique, contenant *à priori* le principe qui seul permet aux hommes de se servir, suivant les lois du droit, de la place qu'ils ont sur la terre.

§ XIV.

L'acte juridique de cette acquisition est l'*occupation* [1] (*occupatio*).

La prise de possession (*apprehensio*), considérée comme le commencement de la détention d'une chose corporelle dans l'espace (*possessionis physicæ*), ne s'accorde avec la loi de la liberté extérieure de chacun (par conséquent *à priori*) qu'à la condition d'avoir l'avantage de la *priorité* dans le temps, c'est-à-dire d'être la première prise de possession (*prior apprehensio*), laquelle est un acte de l'arbitre. Mais la volonté de faire sienne la chose (par conséquent aussi un lieu déterminé et circonscrit sur la terre), c'est-à-dire l'appropriation (*appropriatio*), ne peut être dans une acquisition originaire qu'un acte *individuel* [2] (*voluntas unilateralis s. propria*). Or l'acquisition d'un objet extérieur de l'arbitre par un acte individuel de volonté est l'occupation. L'acquisition originaire de cet objet,

---

[1] *Bemaechtigung.* — [2] *Einseitig.*

par conséquent aussi d'un fonds de terre déterminé, ne peut donc avoir lieu que par l'occupation (*occupatio*). —

La possibilité de ce mode d'acquisition ne peut être ni aperçue en aucune façon [1] ni démontrée par des principes; mais elle est une conséquence du postulat de la raison pratique. La volonté ne peut justifier une acquisition extérieure qu'autant qu'elle est contenue dans une volonté collective *à priori* (c'est-à-dire résultant de l'union de toutes les volontés de ceux qui peuvent avoir entre eux des rapports pratiques) et commandant absolument; car la volonté individuelle (par où il faut entendre aussi celle de deux personnes, mais agissant à titre d'*individus*) ne peut imposer à chacun une obligation, qui par elle-même serait contingente; il faut pour cela un volonté *générale* [2] qui ne soit pas contingente, mais *à priori*, qui par conséquent soit nécessairement commune et par cela même législative. Car ce n'est que d'après ce principe qu'est possible l'accord du libre arbitre de chacun avec la liberté de tous, par conséquent le droit en général, et par conséquent encore le mien et le tien extérieurs.

§ XV.

Il n'y a d'acquisition *péremptoire* que dans l'état civil; dans l'état de nature, toute acquisition n'est que *provisoire*.

L'état civil, quoique la réalité en soit subjectivement contingente, est pourtant nécessaire objectivement, c'est-à-dire comme devoir. Il y a donc réellement, à

---

[1] *Laesst sich auf keine Weise einsehen.* — [2] *Allseitiger.*

l'égard de cet état et de son établissement, une loi de droit naturel, à laquelle est soumise toute acquisition extérieure.

Le *titre empirique de l'acquisition* était la prise de possession physique (*apprehensio physica*), fondée sur la communauté originaire du sol; et, comme il n'y a qu'une possession *phénoménale*[1] qui puisse être ramenée au concept rationnel d'une possession juridique, à ce titre empirique doit correspondre celui d'une prise de possession intellectuelle (considérée indépendamment de toutes les conditions empiriques de l'espace et du temps), sur laquelle se fonde cette proposition : « ce que je soumets à ma puissance, suivant les lois de la liberté extérieure, et que je veux qui soit mien, est mien. »

Mais le *titre rationnel* de l'acquisition ne peut résider que dans l'idée d'une volonté générale collective *à priori* (c'est-à-dire de l'union nécessaire de toutes les volontés), et cette idée est ici tacitement supposée comme une condition indispensable (*conditio sine qua non*); car une volonté individuelle ne saurait imposer aux autres une obligation qu'ils n'auraient pas autrement. — Or l'état qui résulte de l'union de toutes les volontés réellement formée en vue d'une législation générale est l'état civil. Ce n'est donc que conformément à l'idée d'un état civil, c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de cet état et de son établissement, mais avant qu'il ne soit réalisé (car autrement l'acquisition serait dérivée), que l'on peut acquérir originairement quelque chose d'extérieur; mais cette acquisi-

---

[1] *Ein Besitz in der Erscheinung.*

tion ne peut être que *provisoire*. — L'acquisition *péremptoire* n'a lieu que dans l'état civil.

Pourtant cette acquisition provisoire est une véritable acquisition ; car, d'après le postulat de la raison juridiquement pratique, la possibilité de cette acquisition, quel que puisse être l'état des hommes entre eux (fût-ce même l'état de nature), est un principe du droit privé, qui autorise chacun à employer la contrainte nécessaire pour sortir de l'état de nature et entrer dans l'état civil, seul capable de rendre cette acquisition péremptoire.

On élève la question de savoir jusqu'où s'étend le droit de prendre possession d'une terre ; je réponds : aussi loin que la faculté de l'avoir en sa puissance, c'est-à-dire aussi loin que peut la défendre celui qui veut se l'approprier. C'est comme si elle disait : si vous ne pouvez me protéger, vous ne pouvez non plus me commander. Il faut aussi résoudre de la même manière la question de savoir si la mer est *libre* ou *fermée;* par exemple, personne ne peut, dans le rayon de la portée du canon, se livrer à la pêche du poisson ou de l'ambre jaune, etc., sur la côte d'un pays qui appartient déjà à un certain État.— On demande en outre si, pour acquérir une terre, le travail est nécessaire (comme bâtir, labourer, dessécher, etc.). Non ; car, comme ces formes (spécifiques) ne sont que des accidents, elles ne constituent pas la possession immédiate d'un objet, et ne peuvent appartenir au sujet qu'autant que la substance est déjà tenue pour sienne. Le travail, lorsqu'il s'agit de la première acquisition, n'est rien de plus qu'un signe extérieur de la prise de possession, que l'on peut remplacer par beaucoup d'autres moins pénibles. — Autre question : Peut-on empêcher quelqu'un dans son *acte* de prise de possession, de telle sorte qu'aucun des deux ne jouisse du droit de propriété, et qu'ainsi la terre, n'appartenant à personne, reste libre? Il est *absolument* impossible d'admettre une pareille faculté : car, pour pouvoir agir ainsi, il faudrait se trouver soi-même

sur quelque terre voisine, d'où l'on pourrait être aussi repoussé, et par conséquent un empêchement *absolu* serait une contradiction. Que s'il s'agit d'une certaine terre (intermédiaire), qu'on voudrait laisser inculte, comme un terrain *neutre*, servant à séparer deux terres voisines, il n'y a rien là qui ne puisse s'accorder avec le droit d'occupation ; mais alors cette terre est réellement la propriété commune des deux voisins, et, parce que tous deux s'en *servent* pour se séparer l'un de l'autre, elle n'est pas pour cela *sans maître*[1] (*res nullius*). — Autre question encore : Peut-on, sur une terre dont personne n'a le droit de dire sienne aucune partie, avoir quelque chose en propre? Oui. C'est ainsi que dans le Mogol chacun peut laisser à terre ses bagages, ou revendiquer comme sien le cheval qu'il a laissé échapper, parce que, toute la terre appartenant au peuple, chaque individu peut en faire usage. Mais que quelqu'un puisse avoir comme sienne une chose mobile sur la terre d'un autre, c'est ce qui n'est possible que par le moyen d'un *contrat*.—On peut aussi demander si deux peuples voisins (ou deux familles voisines) peuvent se refuser à adopter une certaine espèce d'usage de la terre que l'un voudrait imposer à l'autre : par exemple, si un peuple chasseur peut résister dans ce sens à un peuple pasteur, ou à des agriculteurs, ou ceux-ci à des planteurs, etc. Sans doute; car leur manière de s'*établir* sur la terre, pourvu qu'ils ne sortent pas des limites de leur territoire, est une chose dont ils sont tout à fait les maîtres (*res meræ facultatis*).

Enfin on peut encore demander si, lorsque notre propre volonté, je ne dis pas la nature ou le hasard, nous a placés dans le voisinage d'un peuple qui ne nous offre aucune chance de liaison politique, nous n'avons pas le droit, dans le dessein de fonder cette liaison et de faire entrer ces hommes dans l'état civil (par exemple les sauvages de l'Amérique, les Hottentots, les habitants de la Nouvelle-Hollande), d'établir des colonies par la force, ou (ce qui ne vaut guère mieux) au moyen d'un achat fictif, et de nous approprier ainsi leur territoire, grâce à notre supériorité, quoiqu'ils en

---

[1] *Herrenlos.*

soient les premiers possesseurs. La nature même (qui a horreur du vide) ne semble-t-elle pas l'exiger? Autrement de vastes contrées, dans les autres parties du monde, qui sont aujourd'hui très-bien peuplées, seraient restées (ou même devraient rester à jamais) vides d'habitants civilisés, et ainsi le but de la création serait manqué. Mais il est aisé de percer ce voile de l'injustice (ce jésuitisme), qui justifie tous les moyens d'arriver à de bonnes fins; cette manière d'acquérir le sol est donc très-condamnable.

L'indétermination des objets extérieurs susceptibles d'acquisition, tant sous le rapport de la quantité que sous celui de la qualité, rend ce problème de l'acquisition extérieure (originaire et unique) singulièrement difficile à résoudre. Il faut pourtant bien qu'il y ait quelque acquisition originaire des choses extérieures; car toute acquisition ne peut pas être dérivée. On ne peut donc pas non plus l'abandonner comme insoluble et impossible en soi. Quand même on le voudrait résoudre par l'idée d'un contrat primitif, à moins que ce contrat ne s'étendît à tout le genre humain, l'acquisition ne serait toujours que provisoire.

§ XVI.

Exposition du concept d'une acquisition originaire du sol.

Tous les hommes sont originairement en *possession commune* de tout le sol de la terre (*communio fundi originaria*), et ils ont naturellement (chacun) la *volonté* d'en faire usage (*lex justi*); mais, à cause de l'opposition naturelle qui éclate inévitablement entre le libre arbitre de l'un et celui de l'autre, tout usage en deviendrait impossible, si l'on n'admettait en même temps une loi régulatrice de la liberté, d'après laquelle chacun pût avoir sur le sol commun une *possession particulière* déterminée (*lex juridica*). Mais la loi distributive du mien et du tien sur le sol (*lex justitiæ distributivæ*)

ne peut émaner, d'après l'axiome de la liberté extérieure, que d'une volonté collective *originairement* et *à priori* (laquelle n'a besoin, pour avoir ce caractère, d'aucun acte juridique), et par conséquent n'est possible que dans l'état civil, car seule cette volonté détermine ce qui est *juste* [1], ce qui est *juridique* [2], et ce qui est *de droit* [3]. Mais, avant l'établissement de cet état et en vue de cet état même, c'est-à-dire *provisoirement*, c'est un *devoir* d'agir conformément à la loi de l'acquisition extérieure, et par conséquent la volonté a aussi la *faculté juridique* [4] d'obliger chacun à reconnaître l'acte de prise de possession et d'appropriation, encore qu'il soit purement individuel [5]. Il peut donc y avoir une acquisition provisoire du sol, avec toutes ses conséquences juridiques.

Cette acquisition réclame cependant et obtient en effet une *faveur* [6] de la loi (*lex permissiva*), relativement à la détermination des bornes de la possession juridiquement possible : car elle est antérieure à l'état juridique, et, comme elle ne fait qu'y préparer, elle n'est pas encore péremptoire. Cette faveur ne peut s'étendre que jusqu'au moment où les *autres* (copartageants) consentent à établir cet état ; mais, tant qu'ils refusent d'y entrer, elle a tout l'effet d'une acquisition légitime, puisque ce passage est une chose de devoir.

---

[1] *Was* RECHT. — [2] *Was* RECHTLICH. — [3] *Was* RECHSTENS. — [4] *Rechtliches Vermoegen.* — [5] *Einseitig.* — [6] *Gunst.*

§ XVII.

Déduction du concept de l'acquisition originaire.

Nous avons trouvé le *titre* de l'acquisition dans une communauté originaire du sol, par conséquent sous des conditions d'espace d'une possession extérieure, et le *mode d'acquisition* dans les conditions empiriques de la prise de possession (*apprehensio*), jointe à la volonté de faire sien l'objet extérieur. Maintenant il est encore nécessaire de déduire des principes de la raison pure juridiquement pratique l'acquisition même, c'est-à-dire le tien et le mien extérieurs, qui résultent des deux conditions données, à savoir la possession intelligible (*possessio noumenon*) de l'objet, selon ce que contient ce concept.

Le *concept juridique* [1] du mien et du tien *extérieurs*, en tant qu'il s'agit d'une *substance*, ne peut, pour ce qui concerne l'expression *extérieur à moi*, désigner un autre *lieu* que celui où je suis : car c'est un concept rationnel [2]; mais, comme on n'y saurait subsumer qu'un concept purement intellectuel [3], il ne peut signifier que quelque chose de distinct de moi et celui d'une possession non empirique (d'une appréhension en quelque sort permanente), c'est-à-dire seulement celui *d'avoir en ma puissance* [4] l'objet extérieur (l'union de cet objet avec moi, comme condition subjective de la faculté d'en faire usage), ce qui est un concept purement intellectuel. Or l'élimination ou

---

[1] *Rechtsbegriff.* — [2] *Vernunftbegriff.* — [3] *Ein reiner Verstandesbegriff.*
[4] *Nur den des in meiner Gewalthabens.*

l'abstraction de ces conditions sensibles de la possession, considérée comme un rapport de la personne à des *objets* qui ne sont susceptibles d'aucune obligation, n'est autre chose que le rapport d'une personne à des *personnes*, c'est-à-dire l'*obligation* que la première impose à toutes les autres par sa volonté, relativement à l'usage des choses, en tant que cette volonté est conforme à l'axiome de la liberté extérieure, au *postulat* de cette faculté et à l'universelle *législation* de la volonté conçue *à priori* comme collective, ce qui est par conséquent la possession *intelligible* des choses, c'est-à-dire celle qui dérive du droit pur, encore que l'objet (la chose que je possède) soit un objet sensible.

Il est de soi-même évident que le premier travail, le premier abornement, ou en général la première *transformation*[1] d'un champ ne peut nous donner aucun titre à l'acquisition de ce champ, c'est-à-dire que la possession de l'accident ne peut servir de fondement à la légitime possession de la substance, mais qu'au contraire, d'après la règle (*accessorium sequitur suum principale*) le mien et le tien doivent dériver de la propriété de la substance et qu'ainsi celui qui a dépensé son activité sur une terre qui ne lui appartenait pas déjà auparavant, a perdu sa peine et son travail. Cela est si clair qu'il est difficile d'attribuer l'opinion contraire, si ancienne pourtant et si répandue, à une autre cause qu'à l'influence secrète de l'illusion qui consiste à personnifier les choses et à se croire un droit *immédiat* à leur égard, comme si quelqu'un pouvait les obliger, par le travail qu'il y consacre, à ne reconnaître d'autre maître que lui. Autrement il est vraisemblable qu'on n'eût point glissé si légèrement sur cette question naturelle (dont il a déjà été fait mention plus haut) : « Comment un droit sur une chose

[1] *Formgebung.*

est-il possible? » Car, à l'égard de tout possesseur d'une chose, le droit ne signifie que la faculté qu'a l'individu d'user à son gré de cette chose [1], en tant que cette faculté peut être conçue comme contenue dans une volonté synthétiquement universelle et comme s'accordant avec la loi de cette volonté.

Quant aux corps placés sur une terre qui m'appartient déjà, ils m'appartiennent aussi, s'ils n'appartiennent pas d'ailleurs à quelque autre, sans que j'aie besoin pour cela d'aucun acte juridique particulier (*non facto, sed lege*). En effet, ils peuvent être considérés (*jure rei meæ*) comme des accidents inhérents à la substance, à laquelle appartient aussi tout ce qui est tellement lié à ma chose qu'on ne pourrait l'en séparer sans changer cette chose même (par exemple la dorure, le mélange d'une étoffe qui m'appartient avec d'autres matières, l'avantage qu'a mon terrain d'être baigné par une rivière contiguë, où même l'agrandissement qui résulterait du changement de lit de cette rivière, etc.). Il faut décider d'après les mêmes principes la question de savoir si la propriété que je puis acquérir peut s'étendre au delà de la terre ferme, et embrasser une certaine étendue de la mer (si par exemple elle me donne exclusivement le droit de pêcher sur mes côtes du poisson ou de l'ambre, etc.). Ma *possession* va jusqu'où s'étend, à partir du lieu où je *réside*, mon pouvoir mécanique de la défendre contre toute entreprise étrangère (par exemple jusqu'où va la portée des canons qui gardent la côte), et la mer est fermée jusque-là (*mare clausum*). Mais, comme en pleine mer il n'y a pas même de *domicile* possible, la possession ne peut s'étendre jusque-là, et la haute mer est libre (*mare liberum*). Mais les hommes ou les choses à eux appartenant qui viennent *échouer* sur le rivage, le naufrage n'étant pas une chose volontaire, ne peuvent être considérés comme revenant au propriétaire du rivage; car il n'y a pas de lésion commise (il n'y a pas même d'acte [2] en général), et la chose qui est venue échouer sur une terre appartenant à quel-

---

[1] *Die Befugniss der besondern Willkühr zum Gebrauch eines Objects.*
[2] *Kein Factum.*

qu'un, ne peut être considérée par celui-ci comme une *res nullius*. Au contraire, un fleuve peut être acquis originairement, comme toute terre, sous les conditions mentionnées, par celui qui est en possession des deux rives, aussi loin que s'étend cette possession.

* * *

L'objet extérieur, que quelqu'un peut revendiquer comme sien quant à la substance, est une *propriété*[1] (*dominium*), sur laquelle tous les droits lui appartiennent (comme les accidents à la substance), et dont par conséquent le propriétaire (*dominus*) peut disposer à son gré (*jus disponendi de re sua*). Il suit de là naturellement qu'un pareil objet ne peut être qu'une chose corporelle (envers laquelle on n'a aucune obligation). Car un homme peut bien être maître de lui-même (*sui juris*), mais il ne saurait être propriétaire *de lui-même* (*sui dominus*) (disposer de lui-même à son gré) et à plus forte raison des autres hommes, puisqu'il est responsable de l'humanité qui réside en sa propre personne. Ce point d'ailleurs, qui appartient au droit de l'humanité, non à celui des hommes, ne trouve point ici sa place spéciale, et il n'est indiqué qu'en passant et pour l'intelligence de ce qui vient d'être dit. — Ajoutons qu'il peut y avoir deux pleins propriétaires d'une seule et même chose, sans qu'il y ait pour cela un mien et un tien communs, mais seulement comme possesseurs communs d'une chose qu'*un seul* peut revendiquer comme *sienne* : c'est ce qui arrive lorsque, des propriétaires en question (*condomini*), à l'un appartient toute la possession sans l'usage, à l'autre tout l'usage avec la possession, celui-là (*dominus directus*) imposant à celui-ci (*dominus utilis*) la condition restrictive d'une prestation constante, sans lui limiter pour cela l'usage de la chose.

---

[1] *Eigenthum.*

DEUXIÈME SECTION.

DU DROIT PERSONNEL.

---

§ XVIII.

La possession de l'arbitre d'une autre personne, comme faculté de le déterminer par mon propre arbitre à une certaine action compatible avec les lois de la liberté (le mien et le tien extérieurs relativement à la causalité d'autrui) est *un* droit (j'en puis avoir plusieurs de ce genre envers la même personne ou envers d'autres); mais l'ensemble (le système) des lois d'après lesquelles je puis jouir de cette possession est le droit personnel, qui est unique.

L'acquisition d'un droit personnel ne peut jamais être originaire et arbitraire (car une telle acquisition ne serait pas conforme au principe de l'accord de mon libre arbitre avec celui de chacun, et par conséquent serait injuste). Je ne puis non plus l'acquérir par le fait d'une *injuste* action d'autrui (*facto injusto alterius*); car, quand cette lésion aurait été commise envers moi-même, et quand j'aurais le droit d'en exiger satisfaction, tout ce que je pourrais faire légitimement, ce serait de maintenir intact ce qui m'appartient; mais je ne saurais acquérir rien de plus que ce que j'avais déjà.

L'acquisition qui a lieu par le fait d'autrui, fait auquel je le détermine d'après des lois de droit, est donc toujours dérivée de ce qui appartient à un autre; et cette dérivation, comme acte juridique, ne peut avoir

lieu par un acte *négatif*, tel que l'*abandon* [1], ou une *renonciation* [2] au sien (*per derelictionem aut renunciationem*), car par un acte de ce genre ce qui appartient à tel ou tel cesse d'être sien, mais n'est point pour cela acquis à un autre ; — elle ne peut avoir lieu que par *translation* [3] (*translatio*), laquelle n'est possible que par le moyen d'une volonté commune, qui fait que l'objet est toujours en la puissance de l'un ou de l'autre, et qu'aussitôt que l'un renonce à sa part de communauté, l'autre, en acceptant l'objet (par conséquent en vertu d'un acte positif de l'arbitre), le fait sien. — La translation de sa *propriété* à un autre est l'aliénation [4]. L'acte de volonté collective de deux personnes, par lequel en général ce qui appartient à l'une passe à l'autre, est le *contrat* [5].

§ XIX.

Dans tout contrat il y a deux actes juridiques *préparatoires* et deux *constitutifs* ; les deux premiers (qui composent l'action de *traiter* [6]) sont l'*offre* [7] (*oblatio*) et le *consentement* [8] (*approbatio*) ; les deux autres (qui forment la *conclusion* de l'affaire [9] (sont la *promesse* [10] (*promissum*) et l'*acceptation* [11] (*acceptatio*). — En effet, on ne peut appeler une offre promesse, avant d'avoir jugé que la chose offerte (*oblatum*) est quelque chose qui peut être *agréable* à celui à qui on l'offre, ce qui ne peut résulter que des deux premières déclarations, lesquelles

---

[1] *Verlassung.* — [2] *Verzichtthuung.* — [3] *Uebertragung.* — [4] *Veraeusserung.* — [5] *Vertrag.* — [6] *Die des Tractirens.* — [7] *Angebot.* — [8] *Billigung.* [9] *Des Abschliessens.* — [10] *Versprechen.* — [11] *Annehmung.*

d'ailleurs ne constituent par elles seules aucune acquisition.

Mais ni la volonté *particulière* du promettant ni celle de l'acceptant ne suffisent pour que ce qui appartient au premier puisse passer au second; il faut pour cela la *réunion des deux volontés*, et par conséquent leur déclaration *simultanée*. Or cette simultanéité est impossible dans les *actes* empiriques de la déclaration, lesquels *se succèdent* nécessairement dans le temps et ne sont jamais simultanés. En effet, si j'ai promis et que l'autre veuille maintenant accepter, je puis, dans l'intervalle (si court qu'il soit), m'être repenti de ma promesse, puisque je suis encore libre avant l'acceptation; par la même raison, l'acceptant ne doit pas, de son côté, se tenir obligé par la déclaration qui a suivi la promesse. — Les formalités extérieures (*solennia*), suivies dans la conclusion d'un contrat [comme de se toucher réciproquement la main, ou de briser ensemble une paille (*stipula*)], et toutes les confirmations faites de part et d'autre de la déclaration antérieure, prouvent au contraire l'embarras des contractants sur la manière de représenter comme existant *simultanément* dans le même moment des déclarations qui sont toujours nécessairement successives; ce qu'ils ne peuvent faire d'ailleurs, précisément parce que ce sont des actes qui se succèdent toujours dans le temps, et que, quand l'un a lieu, l'autre ou bien *n'est pas encore*, ou bien *n'est* déjà *plus*.

Il n'y a que la déduction transcendentale du concept de l'acquisition par contrat qui puisse lever toutes ces difficultés. Dans un rapport *juridique* extérieur,

ma prise de possession de l'arbitre d'un autre (et réciproquement), comme cause qui doit déterminer celui-ci à une certaine action, est, il est vrai, conçue d'abord empiriquement dans le temps, comme condition sensible de l'appréhension, au moyen des déclarations de chacun de nos deux arbitres, déclarations qui sont deux actes juridiques nécessairement successifs ; mais, puisque ce rapport (comme rapport juridique) est purement intellectuel, et que cette possession, comme possession intelligible (*possessio noumenon*), est représentée par la volonté, en tant que puissance législative de la raison, comme faisant partie du mien ou du tien, au point de vue des concepts de la liberté et abstraction faite des conditions empiriques dont nous parlions tout à l'heure, les deux actes, celui de la promesse et celui de l'acceptation, ne sont point représentés comme successifs, mais (pour ainsi dire à l'image du *pactum re initum*) comme procédant d'une volonté *commune* ne faisant qu'une (ce qui est exprimé par le mot *simultanément*), et l'objet (*promissum*) est considéré comme acquis, au moyen de l'élimination des conditions empiriques et selon la loi de la raison pure pratique.

Que ce soit là la vraie déduction et la seule possible du concept de l'acquisition par contrat, c'est ce qu'attestent suffisamment les pénibles mais vains efforts des jurisconsultes (par exemple de *Moses Mendelsohn* dans sa Jérusalem) pour trouver la preuve de cette possibilité. — La question était de savoir *pourquoi je dois* tenir ma promesse; car *que je le doive*, c'est ce que chacun comprend par lui-même. Mais il est absolument impossible de donner encore la preuve de cet impératif catégorique ; de même qu'il est impossible à un géomètre de démontrer

par des raisonnements que, pour construire un triangle, il faut prendre trois lignes (proposition analytique), dont deux ensemble doivent être plus grandes que la troisième (proposition synthétique; mais les deux sont *à priori*). C'est un postulat de la raison pure (qui fait abstraction de toutes les conditions sensibles de l'espace et du temps, en ce qui concerne le concept du droit), et la doctrine qui montre comment il est possible de faire abstraction de ces conditions, sans supprimer pour cela la possession, est la déduction même du concept de l'acquisition par contrat, de même que dans le titre précédent la déduction était la doctrine de l'acquisition par l'occupation des choses extérieures.

§ XX.

Mais qu'est-ce que j'acquiers à l'extérieur par le contrat? Comme il ne s'agit ici que de la causalité de l'arbitre d'un autre relativement à une promesse qui m'est faite, je n'acquiers point par là immédiatement une chose extérieure, mais un acte de la personne, au moyen duquel la chose passe en ma puissance et devient mienne. — Je n'acquiers donc par le contrat que la promesse d'un autre (non la chose promise), et pourtant mon avoir extérieur s'en trouve accru; je suis devenu *plus riche* [1] (*locupletior*) par l'acquisition d'une obligation active que je puis imposer à la liberté et aux facultés d'un autre. — Mais ce droit qui m'appartient n'est qu'un *droit personnel*, c'est-à-dire c'est le droit d'exiger d'une personne physique *déterminée* et de sa causalité (de son arbitre) qu'elle me fournisse quelque chose ; ce n'est pas un *droit réel*, ou un droit sur cette *personne morale*, laquelle n'est autre

---

[1] *Vermoegender.*

chose que l'idée de la *volonté générale et collective à priori*, et laquelle seule me confère un *droit sur tout possesseur de la chose*, ce qui est en effet le caractère de tout droit *sur une chose*.

La transmission du mien par contrat s'opère suivant la loi de la continuité (*lex continui*), c'est-à-dire que la possession de l'objet n'est pas un seul moment interrompue pendant la durée de cet acte; car autrement j'acquerrais un objet comme une chose qui n'aurait point de possesseur (*res vacua*), et par conséquent cette acquisition serait originaire, ce qui est contraire à l'idée de contrat. — Mais cette continuité veut que ce ne soit pas l'un des deux contractants (*promittentis et acceptantis*) en particulier, mais leur volontés réunies qui transportent le mien de l'un à l'autre, de telle sorte que l'on ne peut considérer le promettant comme abandonnant d'abord (*derelinquens*) sa possession au profit de l'autre, ou renonçant à son droit (*renuntians*), et l'autre comme survenant aussitôt, ou bien réciproquement. La translation est donc un acte dans lequel l'objet appartient un moment à deux personnes ensemble; il en est ici comme d'une pierre lancée dans l'espace : lorsqu'elle est arrivée au sommet de sa course parabolique, elle peut être considérée un moment comme s'élevant et tombant tout à la fois, et elle passe ainsi sans discontinuité du mouvement de l'ascension à celui de la chute.

§ XXI.

Une chose n'est pas acquise dans un contrat par l'*acceptation* (*acceptatio*) de la promesse, mais seulement par la *tradition* [1] (*traditio*) de la chose promise. En effet, toute promesse a pour objet un *prestation* [2]; et, si ce qui est promis est une chose, cette prestation ne peut avoir lieu qu'au moyen d'un acte par lequel

[1] *Uebergabe.* — [2] *Leistung.*

l'acceptant est mis en possession de la chose par le promettant, c'est-à-dire au moyen de la tradition. Avant cette tradition et la réception la prestation n'a donc pas encore eu lieu ; la chose n'a pas encore été transmise de l'un à l'autre, et par conséquent n'est point acquise par celui-ci. Par où l'on voit que le droit qui résulte d'un contrat est un droit purement personnel, et ne devient un droit *réel* que par la tradition.

Le contrat, qui est immédiatement suivi de la tradition (*pactum re initum*), exclut tout intervalle de temps entre la conclusion et l'exécution, et n'a besoin ultérieurement d'aucun acte particulier, par lequel l'un transmette le sien à l'autre. Mais, lorsque entre ces deux choses un temps (déterminé ou indéterminé) est accordé pour la tradition, la question est de savoir si, avant la tradition, la chose est déjà devenue, par l'effet du contrat, la propriété de l'acceptant[1], et si le droit de celui-ci est un droit sur la chose, ou bien s'il faut encore pour cela un contrat particulier, qui concerne uniquement la tradition, et si par conséquent le droit qui résulte de la simple acceptation est un droit purement personnel et ne peut devenir un droit sur la chose que par la tradition. — C'est cette dernière solution de la question qui est la vraie, comme on va le voir par ce qui suit.

Si je conclus un pacte sur une chose, par exemple sur un cheval que je veux acquérir, et que je conduise aussitôt cet animal dans mon écurie ou que je le mette de quelque autre manière en ma possession physique, il est alors mien (*vi pacti re initi*), et mon droit est un droit sur la chose ; mais, si je le laisse entre les mains du vendeur, sans rien décider spécialement avec lui sur la question de savoir lequel des deux aura la possession physique (la détention) de la chose, jusqu'à ce que j'en aie pris moi-même possession (*apprehensio*), et par conséquent avant le changement de possesseur, alors ce cheval n'est pas encore mien, et le droit que

---

[1] *Das Seine des Acceptanten.*

j'acquiers n'est autre chose qu'un droit envers une personne déterminée, à savoir envers le vendeur, celui d'*être mis* par lui *en possession* de l'objet (*poscendi traditionem*), afin d'en pouvoir faire l'usage qui me convient, car c'est là la condition subjective de cette faculté. Mon droit n'est que le droit personnel d'exiger du vendeur l'*exécution* (*præstatio*) de la promesse qu'il m'a faite de me mettre en possession de la chose. Si donc le contrat ne contient en même temps la tradition (comme *pactum re initum*), et si par conséquent il s'écoule un temps entre la conclusion du contrat et la prise de possession de la chose acquise, je ne puis dans ce temps arriver à la possession autrement qu'au moyen d'un acte juridique particulier, à savoir d'un *acte possessoire*[1] (*actum possessorium*), qui constitue un contrat particulier, lequel consiste à dire que je ferai prendre la chose (le cheval) et que le vendeur y consent. Car que celui-ci doive garder une chose à ses risques et périls pour l'usage d'un autre, c'est ce qui ne va pas de soi-même; il faut pour cela un contrat particulier, d'après lequel celui qui aliène sa chose en reste encore propriétaire pendant le temps *convenu* (et doit courir tous les risques qui peuvent survenir), et l'acquéreur ne peut être considéré par le vendeur comme ayant reçu livraison de la chose que quand il a laissé passer ce temps. Avant cet acte de possession toute chose acquise par contrat n'est qu'un droit personnel, et l'acceptant ne peut acquérir une chose extérieure que par tradition.

---

1 *Besitzact.*

TROISIÈME SECTION.

DU DROIT PERSONNEL D'ESPÈCE RÉELLE [1].

---

§ XXII.

Ce droit est celui qui consiste à posséder un objet extérieur *comme une chose*, et à en user comme d'une personne. — Le mien et le tien qui se fondent sur ce droit portent le nom de *domestiques* [2], et le rapport qui constitue l'état domestique est un rapport de communauté entre des êtres libres, qui, par l'influence qu'exerce réciproquement la personne de l'un sur celle de l'autre, suivant le principe de la liberté extérieure (de la *causalité*), forment une société, un ensemble de membres (de personnes vivant en *communauté*) qu'on appelle la *famille*. — Le mode d'acquisition de cet état et celui qui a lieu dans cet état n'est dû ni à un fait arbitraire (*facto*), ni à un simple contrat (*pacto*), mais seulement à une loi (*lege*), qui, n'étant pas simplement un droit envers une personne, mais en même temps aussi une possession de cette personne même, doit être un droit en dehors du droit réel et personnel, à savoir le droit de l'humanité résidant en notre propre personne, lequel a pour conséquence une loi naturelle qui nous permette [3] une acquisition de ce genre et par la faveur de laquelle elle soit possible.

---

[1] *Von dem auf dingliche Art persoenlichen Recht.* — [2] *Das Haeusliche.*
[3] *Ein natürliches Erlaubnissgesetz.*

§ XXIII.

L'acquisition qui se fonde sur cette loi est, quant à son objet, de trois espèces : l'*homme* acquiert une *femme*, le *couple* acquiert des *enfants*, et la famille, des *domestiques*. — Tous ces objets qui peuvent être acquis sont en même temps inaliénables, et le droit de leur possesseur est le *plus personnel de tous* [1].

TITRE PREMIER DU DROIT DOMESTIQUE.

DROIT CONJUGAL.

§ XXIV.

La *communauté sexuelle* [2] (*commercium sexuale*) est l'usage réciproque des organes et des facultés sexuels de deux individus (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*). Ou bien cet usage est *naturel* (c'est celui par lequel on peut procréer son semblable) ; ou bien il est *contre nature* [3], et celui-ci a lieu ou avec une personne du même sexe, ou avec un animal d'une autre espèce. Ces transgressions des lois, ces vices contre-nature (*crimina carnis contra naturam*), qu'on ne peut pas même nommer, sont des attentats à l'humanité résidant en notre personne, qu'aucune restriction ou aucune exception ne peut sauver d'une réprobation absolue.

---

1 *Das allerpersoennlichste.* — 2 *Geschlechtsgemeinschaft.* — 3 *Unnatürlicher Gebrauch.*

Quant au commerce naturel des sexes, ou bien il n'obéit qu'à la *nature* animale (*vaga libido*, *venus vulgivaga*, *fornicatio*), ou bien il se conforme à la loi. — Dans le second cas, c'est le mariage (*matrimonium*), c'est-à-dire l'union de deux personnes de sexe différent, mettant en commun, pour toute la durée de leur vie, la possession de leurs facultés sexuelles. — Le but de procréer et d'élever des enfants peut bien être celui que s'est proposé la nature en donnant aux deux sexes une inclination réciproque, mais l'homme qui se marie n'est pas obligé, pour rendre son union légitime, de se proposer cette fin ; car autrement, dès que cesserait la procréation, le mariage se dissoudrait de lui-même.

Même dans la supposition où l'homme et la femme ne se proposeraient d'autre but que le plaisir qui résulte de l'usage réciproque de leurs facultés sexuelles, le contrat de mariage ne serait pas chose facultative, mais la loi même de l'humanité le proclame nécessaire, c'est-à-dire que, si l'homme et la femme veulent jouir l'un de l'autre au moyen de leurs facultés sexuelles, ils *doivent* nécessairement se marier, et que cette nécessité leur est imposée par les lois juridiques de la raison pure.

§ XXV.

En effet, l'usage naturel qu'un sexe fait des organes sexuels de l'autre est une jouissance pour laquelle l'une des deux parties se livre à l'autre. Dans cet acte l'homme fait de lui-même une chose, ce qui est contraire au droit de l'humanité qui réside en sa propre personne. Cela n'est possible qu'à une condition, c'est

qu'en même temps que l'une des deux personnes est acquise par l'autre, *comme une chose*, elle l'acquiert aussi réciproquement; car de cette façon elle rentre en possession d'elle-même et rétablit sa personnalité. Mais l'acquisition d'une partie de l'homme est en même temps celle de toute la personne, — car la personne est une unité absolue; — par conséquent non-seulement l'offre et l'acceptation de la jouissance réciproque des sexes sont permises dans le mariage, mais elles ne sont possibles qu'à cette *seule* condition. Ce qui prouve d'ailleurs que ce droit *personnel* est aussi un droit d'*espèce reelle* [1], c'est que, si l'un des époux s'est échappé ou s'est mis en la possession d'une autre personne, le second époux a toujours et incontestablement le droit de le faire rentrer en sa puissance, comme une chose.

§ XXVI.

Par les mêmes raisons le rapport des époux est un rapport d'*égalité* de possession, tant des personnes (ce qui ne peut avoir lieu que dans la *monogamie*, car dans la polygamie la personne qui se donne n'acquiert qu'une partie de celle à laquelle elle se livre tout entière, et elle fait ainsi d'elle-même une chose), que des biens, quoiqu'ils aient le droit de renoncer à l'usage d'une partie de ces biens, mais seulement au moyen d'un contrat particulier.

Il suit du principe précédent que le concubinage n'est susceptible d'aucun contrat valable en droit, pas plus que

[1] *Auf dingliche Art.*

le marché que l'on fait avec une personne pour un moment de jouissance (*pactum fornicationis*). Car, pour ce qui est de ce dernier contrat, tout le monde conviendra que la personne qui l'a conclu ne peut être légitimement mise en demeure de tenir sa promesse, si elle s'en repent; et ainsi s'évanouit aussi le premier contrat, celui du concubinage (comme *pactum turpe*), puisque ce serait un contrat de *location*[1] (*locatio, conductio*), ayant pour but de faire servir à l'usage d'une personne une partie d'une autre personne, et par conséquent, à cause de l'indissoluble unité de toutes les parties de la personne, la personne entière, qui se livrerait comme une chose à la discrétion d'autrui; chacune des deux personnes peut donc rompre quand il lui plaît le contrat conclu avec l'autre, sans que celle-ci soit fondée à se plaindre d'être lésée dans son droit. — Il en est de même encore des mariages de la main gauche, dont le but est de tourner l'inégalité de condition des deux parties au profit de la domination de l'une sur l'autre; car dans le fait ces sortes de mariage ne se distinguent pas, au regard du droit naturel, du concubinage, et ne sont pas de véritables mariages. — Ici se présente la question de savoir si c'est une loi contraire à l'égalité des époux, comme tels, que celle qui dit à l'homme, dans son rapport avec la femme : tu seras le maître (tu seras la partie qui commande, et elle celle qui obéit). On ne saurait la considérer comme contraire à l'égalité naturelle d'un couple humain, si cette domination n'a d'autre but que de faire tourner au profit de la communauté la supériorité naturelle des facultés de l'homme sur celles de la femme et le droit au commandement qui se fonde sur cette supériorité; car elle peut être elle-même rattachée au devoir de l'unité et de l'égalité relativement à la *fin*.

§ XXVII.

Le contrat de mariage n'est *accompli* que par la *cohabitation conjugale* (*copula carnalis*). Un contrat entre deux personnes de sexe différent, convenant en

---

[1] *Verdirgung.*

secret de s'abstenir de toute liaison charnelle, ou sachant que l'une d'elles ou toutes deux y sont impuissantes, est un *contrat simulé* et ne fonde point de mariage : il peut donc aussi être dissous à volonté par chacune des deux parties. Mais, si l'impuissance n'est venue qu'ensuite, le droit du mariage ne peut souffrir de cet accident indépendant de la volonté.

L'*acquisition* d'une épouse ou d'un époux n'a donc pas lieu *facto* (par la cohabitation) sans contrat préalable, ni *pacto* (par un simple contrat matrimonial, sans cohabitation ultérieure), mais seulement *lege*, c'est-à-dire comme conséquence juridique de l'obligation où nous sommes de ne former de liaison sexuelle qu'au moyen de la *possession* réciproque des personnes, laquelle ne peut se réaliser que par l'usage également réciproque de leur facultés sexuelles.

TITRE DEUXIÈME.

DROIT DES PARENTS.

§ XXVIII.

Tout comme du devoir de l'homme envers lui-même, c'est-à-dire envers l'humanité qui réside en sa personne, il est résulté pour les deux sexes le droit (*jus personale*) de s'acquérir réciproquement comme personnes par le mariage *d'une manière réelle*[1], de même il résulte de la procréation qui est l'œuvre de

[1] *Auf dingliche Art.*

cette communauté le devoir d'élever les *fruits* qui en naissent et de leur donner les soins qu'ils exigent; c'est-à-dire que les enfants, comme personnes, ont aussi par là originairement, comme un avantage inné [1] (non comme une chose transmise héréditairement), droit aux soins de leurs parents, jusqu'à ce qu'ils soient capables de se conserver eux-mêmes, et ce droit leur est immédiatement accordée par la loi (*lege*), sans qu'il soit besoin d'acte juridique particulier.

En effet, comme le fruit produit est une *personne* et qu'il est impossible de s'expliquer par une opération physique la production d'un être doué de liberté (1),

---

[1] *Angeerbtes.*

(1) On ne conçoit pas comment il est possible que *Dieu crée* des êtres libres; car, à ce qu'il semble, toutes leurs actions futures, étant prédéterminées par ce premier acte, seraient comprises dans la chaine de la nécessité physique, et par conséquent ne seraient pas libres. Mais l'impératif catégorique prouve, au point de vue moralement pratique, que nous sommes libres (nous autres hommes). C'est là comme une décision souveraine rendue par la raison, quoiqu'elle ne puisse nous faire comprendre, au point de vue théorétique, la possibilité de ce rapport de cause à effet, parce que les deux termes sont ici supra-sensibles. — Tout ce que l'on peut exiger d'elle, c'est qu'elle prouve qu'il n'y a point de contradiction dans le concept d'une *création d'êtres libres;* et c'est ce qu'elle peut très-bien faire, en montrant que la contradiction n'a lieu que quand on introduit (ce qu'il faudrait réellement faire pour donner au concept de cause de la réalité objective au point de vue théorétique) dans un rapport de choses supra-sensibles, avec la catégorie de la causalité, la *condition du temps*, condition qui est inévitable relativement aux objets des sens (puisque la raison d'un effet doit être antérieure à cet effet), mais que cette contradiction s'évanouit, quand, au point de vue moralement pratique, par conséquent à un point de vue qui n'est pas sensible, on dégage dans le concept de la création la catégorie de tout élément sensible (on n'y subsume aucun schème).

Le jurisconsulte philosophe ne regardera pas comme de vaines subtilités, s'égarant dans une obscurité gratuite, ces recherches, poussées dans la métaphysique des mœurs jusqu'aux derniers éléments de la philosophie transcendentale, s'il réfléchit à la difficulté du problème à résoudre et en même temps à la nécessité de donner en ce point satisfaction aux principes du droit.

c'est, *au point de vue pratique*, une idée tout à fait juste et même nécessaire que de considérer la procréation comme un acte par lequel nous avons mis au monde une personne sans son consentement et d'une façon tout arbitraire, et qui nous impose l'obligation de lui rendre aussi agréable que nous le pouvons faire cette existence que nous lui avons donnée.—Les parents ne peuvent détruire leur enfant, comme si c'était une *œuvre mécanique* [1] (car on ne peut considérer ainsi un être doué de liberté) et leur propriété, ni même l'abandonner au hasard ; car ce n'est pas seulement une chose [2] mais un citoyen du monde [3] qu'ils ont produit, et l'existence qu'ils lui ont donnée ne peut, suivant les idées du droit, leur être indifférente.

§ XXIX.

De ce devoir résulte aussi nécessairement pour les parents, tant que leur enfant n'est pas encore lui-même en état de faire usage de son corps et de son esprit, outre le soin de le nourrir et de l'élever, le droit de le *diriger* [4] et de le former sous le rapport *pragmatique*, afin qu'il puisse plus tard pourvoir lui-même à son existence et à ses besoins, comme aussi sous le rapport *moral*, car autrement la faute de leur négligence retomberait sur eux. Mais, dès que l'âge de l'émancipation (*emancipatio*) est arrivé, ils doivent renoncer à leur droit paternel de commander, comme aussi à toute prétention de dédommagement pour les soins et les peines

---

1 *Als ihr Gemaechsel.* — 2 *Ein Weltwesen.* — 3 *Weltbürger.*
4 *Zur Handhabung.*

qu'ils ont eus jusque-là, et l'obligation que l'enfant leur doit en échange, une fois son éducation achevée, ne peut être considérée par eux que comme un simple devoir de vertu, c'est-à-dire comme un devoir de reconnaissance.

Il suit encore de la personnalité des enfants que, ne pouvant jamais être considérés comme la propriété des parents, quoiqu'ils fassent néanmoins partie pour eux du mien et du tien (puisque les enfants sont comme des choses en la *possession* des parents, et qu'ils peuvent, même contre leur volonté, être enlevés à la possession de tout autre pour rentrer dans celle de leurs parents), le droit des enfants n'est pas un droit purement réel, et par conséquent n'est pas aliénable (*jus personalissimum*); mais ce n'est pas non plus un droit purement personnel : c'est un droit personnel d'*espèce réelle*.

Il est donc évident par là qu'il faut nécessairement ajouter, dans la doctrine du droit, aux titres du droit réel et du droit personnel, celui du *droit personnel d'espèce réelle*, et que la division jusqu'ici adoptée n'est point complète, puisque, quand il s'agit du droit des parents sur leurs enfants comme partie de leur maison, les premiers ne se bornent pas à en appeler au devoir des seconds pour les faire rentrer en leur possession, lorsqu'ils se sont échappés, mais qu'ils sont autorisés à mettre la main sur eux comme sur des choses (comme sur des animaux domestiques échappés) et à les tenir enfermés.

TITRE TROISIÈME.

DROIT DU MAITRE DE MAISON [1].

§ XXX.

Les enfants de la maison, qui avec les parents constituaient une *famille*, deviennent *majeurs* (*majorennes*), c'est-à-dire leurs propres maîtres (*sui juris*), sans qu'il soit besoin d'un contrat qui les affranchisse de leur ancienne dépendance, mais par ce seul fait qu'ils sont devenus capables de se suffire à eux-mêmes (ce qui résulte en partie du cours de la nature en général qui leur donne une majorité naturelle, en partie de leurs dispositions particulières). Ils acquièrent donc ce droit en dehors de tout acte juridique particulier, et par conséquent en vertu de la loi seule (*lege*) qui les libère en même temps de toute dette à l'égard de leurs parents pour l'éducation qu'ils en ont reçue, de même qu'elle affranchit à leur tour les parents de toute obligation à l'égard de leurs enfants; de telle sorte que les uns et les autres acquièrent ou recouvrent leur liberté naturelle, et que la société domestique, qui était nécessaire d'après la loi, est maintenant dissoute.

Les deux parties peuvent encore former une seule et même maison [2], mais à un autre titre, au même titre qui unit le maître de maison et ses domestiques (ses serviteurs de l'un et de l'autre sexe). De là une

---

1 *Das Hausherren Recht.* — 2 *Hauswesen.*

nouvelle société domestique (*societas herilis*[1]), qui se fonde sur un contrat conclu par le père de famille avec ses enfants devenus majeurs, ou, quand la famille n'a point d'enfants, avec d'autres personnes libres (entrant dans sa domesticité), mais qui n'est point établie sur le pied de l'égalité, puisqu'elle se compose d'une personne qui *commande*, ou d'un maître, et de personnes qui *obéissent*, ou de domestiques (*imperantis et subjecti domestici*).

Les domestiques font partie de ce que le maître de maison peut regarder comme sien, au moins quant à la forme (*à l'état de possession*[2]), comme s'il s'agissait d'un droit réel : car le maître de maison peut, lorsque son domestique s'évade, le remettre en sa puissance par son seul arbitre; mais, quant à la matière, c'est-à-dire à l'*usage* qu'il peut faire de ses domestiques, il n'a pas le droit de les traiter comme s'il en était le propriétaire (*dominus servi*) : car ils ne sont sous sa puissance qu'en vertu d'un contrat. Or un contrat par lequel l'une des parties abdique en faveur de l'autre toute sa liberté, par conséquent se dépouille de sa personnalité, par conséquent encore ne reconnaît plus le devoir d'observer un contrat, mais simplement la force, un tel contrat est contradictoire en soi, c'est-à-dire qu'il est nul et de nul effet. (Il n'est pas ici question

---

[1] *Hausherrliche Gesellschaft.* C'est ainsi que Kant désigne cette nouvelle société qui se forme dans la société domestique en général (*Hausliche Gesellschaft*); mais il est impossible de rendre en français, par des expressions correspondantes, la nuance qui distingue en allemand les épithètes *hausherrlich* et *hauslich.* J. B.

[2] *Den Besitzstand.*

du droit de propriété sur celui qui a perdu sa personnalité par un crime).

Le contrat conclu entre le maître et les domestiques est donc de telle nature que l'*usage* ne doit jamais dégénérer en *abus*, et ce n'est pas seulement le maître de maison, ce sont aussi les domestiques qui en sont juges (ils échappent ainsi à la servitude). On ne peut donc le conclure pour toute la durée d'une vie, mais seulement pour un temps déterminé, pendant lequel chacune des deux parties peut donner congé à l'autre. Les enfants (même ceux d'une personne devenue esclave par suite de quelque crime) sont toujours libres. Tout homme, en effet, naît libre, puisqu'il n'a pas encore commis de crime, et les frais qu'exige son éducation jusqu'à l'époque de sa majorité ne peuvent lui être attribués comme une dette qui retomberait sur lui. Car l'esclave devrait, s'il le pouvait, élever aussi ses enfants sans exiger d'eux aucun dédommagement; le propriétaire de l'esclave hérite donc de l'obligation que celui-ci est incapable de remplir.

* * *

On voit ici encore, comme dans les deux titres précédents, qu'il y a un droit personnel d'espèce réelle (celui du maître sur ses domestiques); car on peut les réclamer et les revendiquer comme siens auprès de tout autre possesseur, comme s'il s'agissait d'une chose extérieure, avant même que l'on ait examiné les raisons qui ont pu les pousser à s'échapper et le droit qu'ils peuvent faire valoir.

DIVISION DOGMATIQUE

DE TOUS LES DROITS SUSCEPTIBLES D'ÊTRE ACQUIS PAR CONTRAT.

§ XXXI.

On peut exiger d'une doctrine métaphysique du droit qu'elle indique *à priori*, d'une manière exacte et complète, les membres de sa division (*divisio logica*), et qu'elle en forme ainsi un véritable *système;* toute *division empirique* au contraire est purement *fragmentaire* (*partitio*), et nous laisse toujours incertains de savoir si un plus grand nombre de membres ne sont pas nécessaires pour compléter la sphère du concept spécial dont il s'agit. — Or on peut appeler *dogmatique* une division qui est faite d'après un principe *à priori* (qui n'est pas une division empirique).

Tout contrat, considéré en lui-même ou *objectivement*, se compose de deux actes juridiques : la promesse et l'acceptation; l'acquisition par cette dernière (quand il ne s'agit pas d'un *pactum re initum*, lequel exige une tradition) n'est pas une *partie* intégrante, mais la *conséquence* judiridiquement nécessaire du contrat.—Mais, au point de vue *subjectif*, c'est-à-dire quant à la question de savoir si cette conséquence, nécessaire selon la raison (qui *devrait* être l'*acquisition*), *suivra* réellement (sera une conséquence physique), l'acceptation de la promesse ne me donne aucune *garantie*[1] à cet égard. Cette garantie est donc, en tant qu'elle se rattache extérieurement à la modalité du contrat, c'est-à-dire à la *certitude* de l'acquisition qui

---

1 *Sicherheit.*

en doit être la conséquence, un élément qui sert à compléter les moyens propres à atteindre le but du contrat, savoir l'acquisition. Trois personnes sont nécessaires à cet effet : la personne qui *promet* [1], celle qui *accepte* [2] et celle qui sert de *caution* [3]. L'acceptant ne retire de celle-ci et de son contrat particulier avec le promettant rien de plus quant à l'objet, mais il y gagne des moyens de contrainte pour obtenir ce qui lui revient.

D'après ces principes logiques (rationnels) de division, il n'y a proprement que trois espèces de contrats simples et *purs*. Quant aux contrats mixtes et empiriques, qui aux principes purement rationnels du mien et du tien ajoutent des conditions particulières et conventionnelles, il y en a un nombre infini; mais ils sortent de la sphère de la doctrine métaphysique du droit, qui doit seule ici nous occuper.

Tous les contrats ont pour but ou bien A, une acquisition *unilatérale* (contrat à titre gratuit [4]); ou B, une acquisition *bilatérale* (contrat à titre onéreux [5]); ou seulement C, au lieu d'une acquisition, la *garantie* du *sien* (garantie qui peut être gratuite d'une part, mais aussi onéreuse de l'autre).

A. Contrat à titre *gratuit* (*pactum gratuitum*) :

a. Conservation d'un bien confié (*depositum*).

b. Prêt d'une chose (*commodatum*) ;

c. Donation (*donatio*).

B. Contrat *onéreux* :

---

[1] *Der Promittent.*—[2] *Der Acceptant.*—[3] *Der Cavent.*—[4] *Wohlthaetiger Vertrag.* — [5] *Belaestiger Vertrag.*

I. Contrat de *permutation* en général [1] (*permutatio late sic dicta*) :

a. Échange [2] (*permutatio stricte sic dicta*), marchandise contre marchandise ;

b. Achat et *vente* (*emtio*, *venditio*), marchandise contre argent ;

c. Prêt de consommation [3] (*mutuum*), aliénation que l'on fait d'une chose à la condition de la recouvrer sous la même espèce (par exemple blé contre blé ou argent contre argent).

II. *Contrat de louage* [4] (*locatio*, *conductio*) :

a. Louage de ma chose à un autre pour son usage (*locatio rei*). Si cette chose ne peut être restituée que *in specie*, elle peut aussi entraîner des *intérêts*, comme contrat onéreux (*pactum usurarium*).

b. Louage d'ouvrage [5] (*locatio operæ*), c'est-à-dire concession de l'usage de mes forces à un autre pour un prix déterminé (*merces*); d'après ce contrat, le travailleur est mercenaire (*mercenarius*).

c. Contrat de procuration [6] (*mandatum*) : gestion à la place et *au nom* d'un autre. Quand la gestion a lieu seulement à la place d'un autre, mais non pas en son nom (au nom de celui que l'on remplace), c'est une *gestion sans délégation* [7] (*gestio negotii*); mais, quand elle a lieu en son nom, elle prend le nom de *mandat*, et le mandat est ici, comme contrat de louage, un contrat onéreux (*mandatum onerosum*).

---

[1] *Veraeusserungsvertrag.* — [2] *Tausch.* — [3] *Anleihe.* — [4] *Verdingungsvertrag.* — [5] *Lohnvertrag.* — [6] *Bevollmaechtigungsvertrag.* — [7] *Ohne Auftrag.*

C. *Contrat de caution* [1] (*cautio*) :

a. Gage donné et reçu [2] (*pignus*) ;

b. Caution [3] pour la promesse d'un autre (*fidejussio*) ;

c. Caution personnelle [4] (*præstatio obsidis*).

Dans ce tableau de tous les modes de translation (*translatio*) du mien et du tien de l'un à l'autre, on rencontre des concepts d'objets ou d'instruments de cette translation, qui sont tout à fait empiriques, et ne peuvent même, quant à leur possibilité, trouver proprement leur place dans une doctrine *métaphysique* du droit, dont les divisions doivent être fondées sur des principes *à priori*, et où par conséquent il faut faire abstraction de la matière de l'échange (laquelle pourrait être conventionnelle) et ne regarder qu'à la forme. Tel est, sous le titre de l'*achat* et de la *vente*, le concept de l'*argent*, par opposition à toutes les autres choses aliénables, c'est-à-dire à la *marchandise*; tel est encore celui d'un *livre*.—Mais on verra que ce concept du plus grand et du plus utile de tous les moyens que les hommes peuvent employer dans le *commerce* des choses, que l'on appelle la *vente* et l'*achat*, comme celui d'un livre, ce moyen par excellence du commerce des pensées, peut se ramener à des rapports purement intellectuels, et qu'ainsi le tableau des contrats purs n'est altéré par aucun mélange empirique.

I.

Ce que c'est que l'argent.

L'*argent* est une chose dont on ne peut faire *usage* qu'en l'*aliénant*. C'est là une bonne *définition de mot* (suivant *Achenwall*), c'est-à-dire une définition qui suffit à distinguer de toute autre cette espèce d'objets de l'arbitre; mais elle ne nous éclaire nullement sur

---

[1] *Zusicherungsvertrag.* — [2] *Verpfeandung und Pfandnehmung.* — [3] *Gutsagung.* — [4] *Persoennliche Verbürgung.*

la possibilité de cette chose. Pourtant il est déjà aisé de voir : 1° que cette aliénation n'a pas pour but dans les relations une donation, mais une acquisition *mutuelle* (au moyen d'un *pactum onerosum*); 2° que, n'étant considéré (chez un peuple) que comme un *moyen* de commerce universellement agréé, mais qui n'a en soi aucune valeur, à la différence de ce qui est *marchandise* (c'est-à-dire de ce qui a une valeur et se rapporte au besoin particulier de l'un ou de l'autre dans le peuple), il *représente* toutes les marchandises.

Un boisseau de blé a directement la plus grande valeur comme moyen de satisfaire un besoin de l'homme. On peut en nourrir les animaux qui, à leur tour, servent à nous nourrir, à porter et à travailler à notre place, et concourent ainsi à la conservation et à la multiplication des hommes, lesquels non-seulement peuvent toujours obtenir de la nature de nouvelles productions, mais encore venir en aide à tous nos besoins au moyen des produits de l'art, ou nous être utiles pour la construction de nos demeures, la confection de nos habillements et, en général, pour toutes ces jouissances recherchées et toutes ces commodités qui constituent les biens de l'industrie. La valeur de l'argent au contraire n'est qu'indirecte. On ne peut en jouir directement ni l'employer immédiatement, comme tel, à quelque usage; mais il n'en est pas moins un moyen qui est entre toutes choses de la plus haute utilité.

On peut fonder provisoirement sur ce qui précède cette *définition réelle* : l'argent est un *moyen général pour les hommes d'échanger entre eux les produits de*

leur travail[1], de telle sorte que la richesse nationale, en tant qu'elle a été acquise au moyen de l'argent, n'est proprement que la somme du travail avec lequel les hommes se payent entre eux, et qui est représenté par l'argent en circulation dans le peuple.

La chose à laquelle peut convenir le nom d'argent doit donc avoir coûté elle-même à ceux qui l'ont produite ou procurée aux autres hommes, un *travail* équivalent à celui qu'a coûté la marchandise (les produits de la nature ou de l'art) et contre lequel on l'échange. En effet, s'il était plus facile de se procurer la matière nommée argent que la marchandise, il y aurait sur le marché plus d'argent que de marchandise; et, comme le marchand aurait dépensé plus de travail pour se procurer sa marchandise que l'acheteur pour se procurer son argent, qui lui viendrait vite et en abondance, le travail que nécessite la confection des marchandises et l'industrie en général, ainsi que l'activité commerciale, source de la richesse publique, décroîtraient et dépériraient rapidement. — Aussi les billets de banque et les assignats ne peuvent-ils être considérés comme de l'argent, quoiqu'ils en tiennent lieu pendant un temps; ils ne coûtent presque aucun travail, et leur valeur se fonde uniquement sur cette opinion que l'on pourra continuer de les échanger contre de l'*argent comptant*. Dès qu'on s'aperçoit que l'argent n'est pas en quantité suffisante pour un échange facile et sûr, cette opinion, s'évanouissant tout à coup, rend inévitable la perte du remboursement. Ainsi le travail

---

[1] *Mittel den Fleiss der Menschen gegen einander zu verkehren.*

de ceux qui exploitent les mines d'or et d'argent au Pérou ou au Nouveau-Mexique, surtout si l'on songe à toutes les tentatives malheureuses et à toutes les peines inutiles que coûte la recherche des veines métalliques, est vraisemblablement plus considérable que celui qu'exige la confection des marchandises en Europe; et, n'étant plus payé, par conséquent tombant de lui-même, il aurait bientôt réduit ces pays à la misère, si, de son côté, l'industrie de l'Europe, excitée précisément par l'appât de ces matières, ne s'était développée proportionnellement, de manière à entretenir chez eux, par les objets de luxe qu'elle leur offrait, le goût de l'exploitation des mines. C'est ainsi que toujours le travail suscite la concurrence du travail.

Mais comment est-il possible que ce qui était d'abord marchandise soit devenu à la fin de l'argent? Cela arrive lorsque le souverain d'un pays faisant une grande consommation d'une matière qui ne servait d'abord qu'à l'ornement et à l'éclat de ses serviteurs ou de sa cour (par exemple l'or, l'argent, le cuivre ou cette espèce de beaux coquillages appelés *cauris*, ou encore, comme dans le Congo, une espèce de nattes nommées *makate*, ou, comme dans le Sénégal, des lingots de fer, ou même, comme sur les côtes de la Guinée, des esclaves nègres), lorsque, dis-je, ce *souverain* exige que ses sujets lui payent certains impôts en cette matière (comme marchandise), et qu'à son tour, les poussant ainsi à travailler pour la fournir, il les paye avec la même matière, d'après les lois du commerce qui s'établit entre eux et avec eux en général (sur un marché ou dans une bourse). — C'est de cette

manière seulement (selon moi) qu'une marchandise a pu fournir aux sujets un moyen légal d'échanger entre eux les produits de leur travail, et par là aussi une source de richesse nationale, c'est-à-dire de l'argent.

Le concept intellectuel, auquel est subordonné le concept empirique de l'argent, est donc celui d'une chose qui, comprise dans la circulation de la possession (*permutatio publica*), détermine le *prix* de toutes les autres choses (de toutes les marchandises), parmi lesquelles il faut compter même les sciences, en tant qu'on ne les enseigne pas gratuitement aux autres. L'abondance de l'argent chez un peuple constitue son opulence [1] (*opulentia*). Car le prix (*pretium*) est le jugement public porté sur la *valeur* (*valor*) d'une chose, relativement à la quantité proportionnée de ce qui est le moyen universel et représentatif de l'échange réciproque des produits du *travail* (de la circulation). C'est pourquoi, là ou le commerce est grand, ni l'or ni le cuivre ne sont considérés proprement comme monnaie [2], mais seulement comme marchandise, parce qu'il y a trop peu de l'un et trop de l'autre pour qu'on puisse les mettre aisément en circulation et les avoir en même temps en aussi petites parties qu'il est nécessaire pour les échanger contre des marchandises dans les plus petites acquisitions. Le métal d'*argent* [3] (plus

---

[1] *Begüterung.*

[2] *Geld:* Argent, dans le sens de métal monnayé ou de monnaie. — La langue allemande a un autre mot (*Silber*) pour désigner l'argent, considéré simplement comme métal. Mais la langue française n'a pas cet avantage, et le mot *argent* y a à la fois les deux sens. C'est pourquoi j'y substitue ici celui de *monnaie.* J. B.

[3] *Silber.* — Voyez la note précédente.

ou moins allié de cuivre) est donc regardé dans le grand commerce du monde comme la matière propre de la monnaie [1], et comme la mesure qui doit servir à calculer tous les produits. Les autres métaux (à plus forte raison les matières non métalliques) ne peuvent avoir cours que chez un peuple qui fait peu de commerce. Les deux premiers, quand ils ne sont pas seulement pesés, mais encore estampés, c'est-à-dire marqués d'un signe qui en indique la valeur, sont de l'argent légal, c'est-à-dire de la *monnaie* [2].

« L'argent [3] est donc (suivant *Adam Smith*) un corps dont l'échange est le moyen et en même temps la mesure de l'activité [4] avec laquelle les hommes et les peuples font le commerce entre eux. » — Cette définition ramène le concept empirique de l'argent à un concept intellectuel, en ne considérant que la *forme* des prestations réciproques dans le contrat onéreux (et en faisant abstraction de leur matière), c'est-à-dire en ne considérant que le concept du droit dans l'échange du mien et du tien en général (*commutatio late sic dicta*), afin de représenter convenablement le précédent tableau d'une division dogmatique *à priori*, par conséquent du système de la métaphysique du droit.

II.

Ce que c'est qu'un livre.

Un livre est un écrit (manuscrit ou imprimé, de peu ou de beaucoup de feuilles, peu importe ici), repré-

---

[1] *Des Gelds.* — Même remarque que plus haut.
[2] *Münze.* — [3] *Geld.* — [4] *Des Fleisses.*

sentant un discours que quelqu'un adresse au public au moyen des signes visibles du langage. — Celui qui *parle* au public en son propre nom s'appelle l'*auteur*[1] (*auctor*); celui qui s'adresse au public dans un écrit au nom d'un autre (de l'auteur) est l'*éditeur*[2]. Il l'est légitimement, s'il a la permission de l'auteur; mais, s'il ne l'a point, il agit contrairement au droit, il est *contrefacteur*[3]. La somme de toutes les copies de l'original (de l'exemplaire)[4] est l'*édition*[5].

La contrefaçon des livres est contraire au droit.

Un *écrit* n'est pas immédiatement la représentation d'un *concept* (comme par exemple une gravure qui représente une personne déterminée sous la forme d'un *portrait*, ou un plâtre qui la représente en *buste*), mais un *discours* adressé au public, c'est-à-dire que l'auteur *parle* au public par le moyen de l'*éditeur*. — Quant à celui-ci, il parle (par le moyen de l'imprimeur qui est son *operarius*), non pas en son propre nom (car il se donnerait alors lui-même pour l'auteur), mais au nom de l'auteur, ce qu'il n'est fondé à faire qu'en vertu d'un *mandat*[6] (*mandatum*) à lui octroyé par ce dernier. — Or le contrefacteur, dans une édition qu'il a faite de son propre chef, parle bien au nom de l'auteur, mais sans en avoir reçu de mandat (*gerit se mandatorium absque mandato*); par conséquent il commet un délit à l'égard de l'éditeur, autorisé par l'auteur

---

[1] *Schriftsteller.* — [2] *Verleger.* — [3] *Nachdrucker.*

[4] *Urschrift* (*Exemplare*). — Le mot *exemplaire* s'applique plus ordinairement aux copies qu'à l'original. J. B.

[5] *Verlag.* — [6] *Vollmacht.*

(et par conséquent seul légitime), en le frustrant des avantages que celui-ci pourrait ou voudrait retirer de l'usage de son droit (*furtum usus*). Donc la *contrefaçon des livres est contraire au droit.*

Ce qui donne une apparence de légitimité à cette contrefaçon, dont l'illégitimité est pourtant si flagrante au premier aspect, c'est qu'un livre est, *sous un rapport*, un *produit* matériel *de l'art* (*opus mecanicum*), qui peut être imité (par celui qui en possède légitimement un exemplaire), et que par conséquent il y a là un *droit réel*[1]. Mais, *sous un autre rapport*, c'est aussi un simple *discours* de l'auteur au public, et nul ne peut reproduire ce discours publiquement (*præstatio operæ*) sans avoir reçu la permission de l'auteur, de telle sorte qu'il y là *un droit personnel.* L'erreur consiste à confondre ces deux droits.

* * *

La confusion du droit personnel avec le droit réel est encore dans un autre cas, relatif au contrat de louage (B. II. *a*), c'est-à-dire dans le cas de *location*[2] (*jus incolatus*), une cause de contestations. — On demande en effet si un propriétaire qui avait d'abord loué à quelqu'un sa maison (ou sa terre), et qui la vend ensuite à un autre, avant l'expiration du bail, est tenu d'ajouter au contrat de vente la clause conditionnelle de la continuation du bail, ou si l'on peut dire que la vente rompt le louage (réserve faite du temps déterminé par l'usage pour le congé). — Dans le premier

---

[1] *Sachenrecht.* — [2] *Einmiethung.*

cas, la maison aurait réellement une *charge* [1] (*onus*) à supporter : ce serait une chose grevée d'un droit que le locataire aurait acquis sur elle. Or cela peut bien arriver (au moyen d'une clause particulière incorporée au contrat de louage), mais il y aurait alors autre chose qu'un simple contrat de louage, car il en faudrait encore un autre (auquel peu de propriétaires souscriraient). Le principe est donc « que la vente rompt le louage, » c'est-à-dire que le plein droit sur une chose (la propriété) domine tout droit personnel, qui ne peut coexister avec lui. Toutefois le locataire conserve le droit d'intenter une action judiciaire au propriétaire, pour se faire indemniser du dommage à lui causé par la rupture du contrat.

SECTION ÉPISODIQUE.

DE L'ACQUISITION IDÉALE D'UN OBJET EXTÉRIEUR DE L'ARBITRE.

§ XXXII.

J'appelle *idéale* l'acquisition qui ne se rapporte à aucune causalité tombant dans le temps, et qui par conséquent a pour fondement une simple idée de la raison pure. Elle n'en est pas moins une acquisition *véritable*, non imaginaire; et, si on ne l'appelle pas réelle, c'est uniquement parce que l'acte d'acquisition n'est pas empirique, puisque le sujet acquiert d'un

1 *Belaestigung.*

autre, ou qui n'est pas encore (dont on admet seulement la possibilité d'existence) ou qui *cesse d'être*, ou qui *n'est plus*, et que par conséquent l'accès à la possession est une simple idée pratique de la raison. — Il y a trois modes d'acquisition de ce genre : 1° par *usucapion*[1] ; 2° par *héritage*[2] ; 3° par *mérite immortel*[3] (*meritum immortale*) : je veux parler du droit à une bonne renommée après sa mort. — Ces trois modes d'acquisition ne peuvent sans doute avoir leur effet que dans un état publiquement juridique, mais ils ne *se fondent* pas seulement sur la constitution de cet état et sur ses statuts arbitraires : on peut aussi les concevoir *à priori* dans l'état de nature, et même cela est d'abord nécessaire, pour qu'on puisse établir en conséquence les lois dans la constitution civile (*sunt juris naturæ*).

I.

ACQUISITION PAR USUCAPION.

§ XXXIII.

Si j'acquiers la propriété d'un autre simplement par une *longue possession* (*usucapio*), ce n'est pas parce que je puis légitimement *présumer* son consentement à cet égard (*per consensum præsumptum*), ni parce que, ne rencontrant pas d'opposition de sa part, je puis supposer qu'il a *abandonné* sa chose (*rem derelictam*), mais parce que, y eût-il véritablement quelqu'un (un préten-

---

[1] *Durch Ersitzung.* — [2] *Durch Beerbung.* — [3] *Durch unsterbliches Verdienst.*

dant) qui élevât des prétentions sur la propriété de cette chose, je puis cependant l'*exclure* par le seul fait de ma longue possession, ignorer son existence antérieure, et me conduire comme si au temps de ma possession il n'avait existé que comme un être de raison, encore que j'aie pu être informé ultérieurement de son existence aussi bien que de ses prétentions. — On nomme ce mode d'acquisition d'une manière qui n'est pas tout à fait exacte, en l'appelant une acquisition par *prescription* [1] (*per præscriptionem*); car l'exclusion ne doit être considérée que comme la conséquence de cette acquisition même; il faut que celle-ci précède. Il s'agit maintenant de prouver la possibilité de ce mode d'acquisition.

Celui qui ne fait pas continuellement *acte de possession* [2] (*actus possessorius*) sur une chose extérieure, comme sienne, est considéré à bon droit comme n'existant pas (en tant que possesseur); car il ne peut se plaindre d'aucune lésion, tant qu'il ne s'autorise pas de son titre de possesseur; et, si plus tard, quand un autre a déjà pris possession de la chose, il la revendique, il ne peut dire autre chose, sinon qu'il a été propriétaire avant lui, mais non pas qu'il l'est encore, et que la possession est restée interrompue par l'absence d'un acte juridique continuel. — Il n'y a donc qu'un acte juridique de possession, et encore un acte continuellement entretenu et documenté [3], qui puisse être un titre capable d'assurer le sien pendant un long espace de temps où l'on n'en fait point usage.

---

[1] *Durch Verjaehrung.* — [2] *Besitzact.* — [3] *Documentirt.*

Supposez en effet que l'omission de cet acte de possession n'ait pas cette conséquence, qu'un autre puisse fonder sur une possession régulière et de bonne foi (*possessio bonæ fidei*) une possession irréfragable en droit [1] (*possessio irrefragabilis*), et regarder comme acquise par lui la chose qui est en sa possession, il n'y aurait pas d'acquisition péremptoire (assurée), mais toutes seraient purement provisoires (intérimaires), car l'histoire ne saurait faire remonter ses investigations jusqu'au premier possesseur et à son acte d'acquisition. — La présomption [2] sur laquelle se fonde l'usucapion (*usucapio*) n'est donc pas seulement *légitime* (permise, *justa*) comme *conjecture* [3], mais elle a aussi un caractère juridique [5] (*præsumptio juris et de jure*) comme supposition légale (*suppositio legalis*). Celui qui néglige de documenter son acte de possession a perdu son droit sur les possesseurs ultérieurs, et la longueur du temps pendant lequel il a commis cette négligence (qui ne peut être déterminé et n'a pas besoin de l'être) ne sert qu'à donner plus de certitude à cette omission. Car qu'un possesseur jusque-là inconnu puisse toujours revendiquer la chose (*dominia rerum incerta facere*), quand l'acte de possession a été interrompu (sans même qu'il y eût de sa faute), c'est ce qui est contraire au précédent postulat de la raison juridiquement pratique.

Que s'il est membre d'un État, c'est-à-dire s'il vit dans la société civile, l'État peut (en le représentant) lui maintenir sa possession, quoiqu'elle ait été inter-

---

[1] *Einen zu Recht bestaendigen.* — [2] *Praesumtion.* — [3] *Als Vermüthung.*
[4] *Als Voraussetzung nach Zwangsgesetzen.*

rompue comme possession privée, sans que le possesseur actuel puisse prouver son titre d'acquisition jusqu'au premier possesseur ou se fonder sur celui d'usucapion. Mais, dans l'état de nature, ce dernier titre est légitime, non pas proprement comme moyen d'acquérir une chose, mais de se maintenir en possession de cette chose sans un acte juridique ; on a coutume de donner aussi le nom d'acquisition à cet affranchissement de toute revendication. — La prescription de l'ancien possesseur appartient donc au droit naturel (*est juris naturæ*).

II.

DROIT D'HÉRÉDITÉ [1].

(Acquisitio hæreditatis).

---

§ XXIV.

L'hérédité est la translation [2] (*translatio*) de l'avoir et du bien d'un mourant à un survivant par le moyen du concours de leurs volontés.—L'acquisition de l'*héritier* [3] (*hæredis instituti*) et l'abandon du *testateur* [4] (*testatoris*) ou, en d'autres termes, cet échange du mien et du tien se fait en un instant (*articulo mortis*), c'est-à-dire juste au moment où ce dernier cesse d'être, et ainsi il n'y a pas proprement de translation (*translatio*) dans le sens empirique, ce qui supposerait deux actes successifs, savoir d'abord celui par lequel l'un abandonne sa possession et ensuite celui par lequel l'autre la recueille, mais une acquisition idéale. — Comme l'hérédité sans

---

[1] *Beerbung.* — [2] *Uebertragung.* — [3] *Erbnehmer.* — [4] *Erblasser.*

disposition testamentaire [1] (*dispositio ultimæ voluntatis*) ne peut se concevoir dans l'état de nature, et que la question, s'il y a ici un *contrat de succession* [2] ou une *disposition testamentaire unilatérale* [3] (*testamentum*), dépend de celle de savoir si et comment est possible, au moment même où le sujet cesse d'être, la transmission du mien et du tien, la question de savoir comment est possible l'acquisition par hérédité doit être examinée indépendamment des diverses formes possibles de l'exécution de ce mode d'acquisition (lesquelles n'ont lieu que dans une société constituée).

« Est-il possible d'acquérir par testament [4] ? » — Le testateur *Caius*, déclarant sa volonté dernière, promet à *Titus*, qui ne sait rien de cette promesse, de lui laisser son avoir, en cas de mort, et ainsi il en reste, tant qu'il vit, l'unique propriétaire. Or nul ne peut rien transmettre à autrui par sa seule volonté [5], mais il faut encore, outre sa promesse, l'acceptation (*acceptatio*) de l'autre partie et une volonté simultanée [6] (*voluntas simultanea*), qui manque ici ; car, tant que Caïus vit, Titus ne peut accepter expressément pour acquérir par ce moyen, puisque le premier n'a promis que pour le cas de mort (autrement la propriété serait un instant commune, ce qui ne peut être la volonté du testateur). — Cependant Titus acquiert tacitement [7], comme un droit réel, un droit particulier à la succession, à savoir le droit exclusif de l'accepter (*jus in re jacente*), et c'est pourquoi on la nomme au

---

[1] *Vermaechtniss.* — [2] *Erbvertrag.* — [3] *Einseitige Erbeseinsetzegung.* — [4] *Durch Erbeseinsetzung.* — [5] *Durch den blossen einseitigen Willen.* — [6] *Ein gleichzeitiger Ville.* — [7] *Stillschweigend.*

moment de la mort *hæreditas jacens*. Or, comme chaque homme accepte nécessairement un tel droit (puisqu'il n'a rien à y perdre, tandis qu'il peut y avoir quelque chose à gagner), que par conséquent il l'accepte même tacitement, et qu'après la mort de Caïus, Titus est dans ce cas, il peut acquérir la succession par l'acceptation de la promesse, et elle n'est pas dans l'intervalle tout à fait sans maître[1] (*res nullius*), mais seulement *vacante*[2] (*res vacua*), puisqu'il avait exclusivement le droit d'opter, c'est-à-dire de vouloir ou de ne pas vouloir faire sien l'avoir à lui laissé.

Les testaments sont donc valables, même au seul point de vue du droit naturel (*sunt juris naturæ*); mais il faut entendre cette assertion dans ce sens, qu'ils sont susceptibles et qu'ils méritent d'être introduits et sanctionnés dans l'état civil (quand celui-ci s'établira). Car il n'y a que cet état (ou la volonté générale dans cet état) qui puisse garantir la possession de la succession, pendant le temps que celle-ci est en quelque sorte suspendue entre l'acceptation et le refus, et qu'elle n'appartient proprement à personne.

III.

DROIT DE LAISSER UNE BONNE RÉPUTATION APRÈS SA MORT[3].

(Bona fama defuncti.)

---

§ XXXV.

Il serait absurde de penser que le défunt pût posséder encore quelque chose après sa mort (quand il n'est plus), s'il s'agissait d'une chose. Mais une *bonne ré-*

---

[1] *Herrenlos.* — [2] *Erledigt.* — [3] *Der Nachlass eines guten Namens nach dem Tode.*

putation est un mien ou un tien extérieur naturel [1], quoique purement idéal, qui s'attache au sujet comme à une personne. Je puis et dois faire ici abstraction de la question de savoir si cette personne cesse tout à fait d'être avec la mort, ou si elle subsiste encore à titre de personne, puisque dans mes rapports juridiques avec les autres, je ne considère réellement chaque personne qu'au point de vue de l'humanité qui réside en elle [2], par conséquent comme *homo noumenon*. C'est ainsi que toute tentative ayant pour but de ternir la réputation de quelqu'un après sa mort est toujours préjudiciable. On peut sans doute élever contre lui une accusation fondée (par conséquent le principe : *de mortuis nihil nisi bene*, n'est pas exact); mais c'est au moins un manque de générosité que de répandre le blâme, sans être parfaitement certain de son dire, sur l'absent qui ne peut se défendre.

Que par une vie sans reproche et une mort qui la termine dignement l'homme acquière une réputation (négativement) bonne, comme un bien qui lui reste, lorsqu'il n'est plus en tant qu'*homo phænomenon*, et que les survivants (parents ou étrangers) aient le droit de le défendre en justice (puisqu'une accusation sans preuve les menace tous d'un semblable traitement après leur mort); que l'homme dont je parle puisse acquérir un tel droit, c'est là un phénomène singulier, mais incontestable, de la raison législative *à priori*, laquelle étend ses commandements et ses défenses même au delà des limites de cette vie. — Si quelqu'un ac-

---

[1] *Angebornes.* — [2] *Nach ihrer Menscheit.*

cuse un homme qui est mort d'un crime qui l'eût rendu infâme ou seulement méprisable pendant sa vie, quiconque est capable de prouver que cette accusation est sciemment fausse et mensongère, peut dénoncer publiquement comme calomniateur celui qui l'a portée, et le déshonorer lui-même. Or c'est ce qu'il ne pourrait faire, s'il ne supposait à juste titre que le mort a été par là offensé, quoiqu'il soit mort, et que par cette apologie satisfaction lui a été donnée, quoiqu'il n'*existe* plus (1). Il n'a même pas besoin de prouver le droit qu'il s'arroge de prendre le rôle de défenseur à l'égard d'un mort; car ce droit, tout homme se l'attribue inévitablement, non-seulement comme faisant partie des devoirs de vertu (au point de vue de l'Éthique), mais même comme appartenant au droit de l'humanité en général. Et il n'est pas nécessaire que cette souillure faite à la mémoire du mort attire quel-

---

(1) Que l'on ne conclue pas superstitieusement de là au pressentiment d'une vie future et à des rapports invisibles avec les âmes séparées des corps, car il n'est ici question d'autre chose que du rapport purement moral et juridique que l'on conçoit entre les hommes, même dans cette vie, en faisant *logiquement abstraction* de tout ce qu'il y a en eux de physique (de ce qui concerne leur existence dans l'espace et dans le temps), mais sans les dépouiller de cette nature et sans en faire de purs esprits capables de sentir les outrages de leurs calomniateurs. — Celui qui, cent ans après moi, répandra quelque calomnie contre moi, m'offense dès à présent; car, sous le rapport du droit pur, qui est tout à fait intellectuel, il faut faire abstraction de toutes les conditions physiques (du temps), et l'homme qui me déshonorera dans cent ans (le calomniateur) sera alors tout aussi coupable que s'il le faisait de mon vivant : à la vérité il ne sera condamné par aucun tribunal criminel; mais l'opinion publique, suivant en cela le droit de talion, lui infligera la perte de l'honneur qu'il a voulu ravir à un autre. — Le *plagiat* même qu'un auteur commet sur un autre qui est mort, est justement flétri comme lésant celui-ci (comme un vol d'homme), car si son honneur ne s'en trouve point offensé, une partie de ce qui lui revient lui est enlevé.

que dommage particulier et personnel à ses amis et à ses parents, pour que l'on se croie autorisé à la flétrir de cette manière. — Il est donc hors de toute contestation que cette acquisition idéale n'est pas sans fondement, et que l'homme a réellement après sa mort un droit de ce genre sur les survivants, quoique la possibilité de ce droit ne soit susceptible d'aucune déduction.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'ACQUISITION SUBJECTIVEMENT CONDITIONNELLE PRONONCÉE PAR LA SENTENCE D'UNE JURIDICTION PUBLIQUE.

§ XXXVI.

Si par droit naturel on entend simplement celui qui n'est pas positif [1], c'est-à-dire celui que la raison de tout homme est capable de concevoir *à priori*, le droit naturel comprendra, non-seulement la *justice* [2] qui doit exister entre les personnes dans leur relations réciproques (*justitia commutativa*), mais encore la justice distributive (*justicia distributiva*), en tant que l'on peut connaître *à priori*, en consultant sa loi, quelle sentence (*sententia*) elle doit rendre.

La personne morale, qui administre la justice, est le *tribunal* [3] (*forum*), et le fait même de rendre la justice, le *jugement* [4] (*judicium*). On peut concevoir tout cela d'après les seules conditions *à priori* du droit,

[1] *Das nicht-statutaristhe.* — [2] *Gerechtigkeit.* — [3] *Gerichtshof.* — [4] *Gericht.*

sans considérer comment on pourrait réellement établir et organiser une constitution de ce genre (ce qui est affaire de statuts, par conséquent de principes empiriques).

La question n'est donc pas ici seulement de savoir ce qui est *juste en soi*[1], c'est-à-dire comment chaque homme doit en juger pour lui-même, mais ce qui est juste devant un tribunal, c'est-à-dire ce qui est de droit[2]. Or il y a *quatre* cas où ces deux espèces de jugements se trouvent différents et opposés, sans être pour cela inconciliables, car ils sont portés de points de vue différents, mais également vrais : l'un, du point de vue du droit privé ; l'autre, d'après l'idée du droit public. — Ce sont : 1° le *contrat de donation*[3] (*pactum donationis*) ; 2° le *commodat*[4] (*commodatum*) ; 3° la *revendication*[5] (*vindicatio*) ; 4° le *serment*[6] (*juramentum*).

Les jurisconsultes commettent ordinairement cette faute de subreption[7] (*vitium subreptionis*), de considérer objectivement le principe juridique qu'un tribunal même est obligé d'admettre, pour son propre usage (par conséquent à un point de vue subjectif), afin de prononcer et de juger sur le droit de chacun, c'est-à-dire qu'ils ont le tort de le confondre avec ce qui est juste en soi : car la première chose est fort différente de la seconde. Il n'est donc pas d'une médiocre importance de faire connaître cette différence spécifique et d'y attirer l'attention.

---

[1] *An sich recht.* — [2] *Was ist Rechstens.* — [3] *Schenkungsvertrag.* — [4] *Leihvertrag.* — [5] *Wiedererlangung.* — [6] *Vereidigung.* — [7] *Fehler der Erschleichung.*

A.

§ XXXVII.

Du contrat de donation.

Ce contrat (*donatio*) par lequel *j'aliène gratuitement*[1] (*gratis*) le mien, ma chose (ou mon droit), suppose un rapport entre moi, le donateur (*donans*) et un autre, le donataire (*donatarius*), qui se fonde sur le *droit privé*, et par lequel le mien passe à cet autre moyennant son acceptation (*donum*). — Mais il n'est pas à présumer que j'aie voulu par là me voir contraindre à l'accomplissement de ma promesse, et renoncer ainsi gratuitement à ma *liberté* et à moi-même en quelque sorte (*nemo suum jactare præsumitur*); et pourtant ce serait là le droit dans l'état civil, car ici le donataire peut me *contraindre* à l'accomplissement de ma promesse. Il faudrait donc, si la chose allait devant le tribunal, c'est-à-dire au point de vue du droit public, ou bien que l'on présumât que le donateur a consenti à cette contrainte, ce qui est absurde, ou bien que le tribunal dans sa sentence, sans s'inquiéter de savoir si le donateur a voulu ou non se réserver la liberté de revenir sur sa promesse, ne considérât que ce qui est certain, savoir la promesse et l'acceptation. Encore donc que le promettant, comme on peut bien le supposer, ait pensé que si, avant d'avoir rempli sa promesse, il se repentait de l'avoir faite, ou ne pourrait l'obliger à la remplir, le tribunal

[1] *Unvergolten.*

juge qu'il aurait dû faire expressément cette réserve, et que, s'il ne l'a pas faite, il peut être forcé à tenir sa promesse; et il adopte ce principe, parce qu'autrement la sentence deviendrait extrêmement difficile ou même tout à fait impossible.

B.

§ XXXVIII.

Du commodat.

Ce contrat (*commodatum*) est celui par lequel j'accorde à quelqu'un l'usage gratuit de ce qui m'appartient. Si c'est une chose, les contractants conviennent que le commodataire (*commodatarius*) remettra *la même* chose au propriétaire de cette chose (*commodans*). Or le premier ne peut présumer en même temps que le second prendra aussi sur lui toutes les chances (*casus*) de la perte de la chose ou de ses qualités qui pourrait résulter du prêt qu'il en fait. Car il ne va pas sans dire que le propriétaire, outre qu'il accorde au commodataire l'usage de sa chose (et qu'il supporte le détriment inséparable de cet usage), l'*assure* aussi contre tous les risques qui peuvent résulter de ce qu'il a mis cette chose hors de sa propre surveillance; il faudrait pour cela un contrat particulier. Il ne peut donc être question que de savoir lequel des deux, du prêteur [1] ou de l'emprunteur [2], est obligé d'ajouter expressément au contrat de commodat la condition de la responsabilité des risques que la chose peut courir, ou, quand cela

---

[1] *Leuhnsgeber.* — [2] *Lehnsempfaenger.*

n'a point lieu, de qui l'on peut présumer le *consentement* à garantir la propriété du prêteur (en rendant la même chose ou son équivalent). Ce ne peut être du prêteur, puisqu'on ne peut présumer qu'il a gratuitement accordé plus que le simple usage de la chose (c'est-à-dire qu'il s'est chargé en outre de répondre de sa propriété), mais bien de l'emprunteur, puisqu'en cela il ne fait rien de plus que ce qui est contenu dans le contrat.

Si, par exemple, pendant une averse, j'entre dans une maison où j'emprunte un manteau, et que ce manteau vienne à être gâté pour toujours par des matières colorantes jetées sur moi par mégarde du haut d'une fenêtre, ou qu'on me le vole dans une autre maison où je l'avais déposé, tout le monde trouverait absurde de dire que je n'ai rien autre chose à faire qu'à renvoyer le manteau tel qu'il est, ou à dénoncer le vol qui a eu lieu ; qu'en tout cas c'est une chose de pure politesse que de plaindre le propriétaire de cette perte, attendu qu'il n'a le droit de rien exiger. — Il en serait tout autrement si, lorsque j'ai demandé la permission de me servir d'une chose, je m'étais assuré contre le cas où cette chose viendrait à souffrir quelque dommage entre mes mains, en demandant en outre à ne pas me charger de cette responsabilité, attendu que je suis pauvre et hors d'état de réparer ce dommage. Personne ne trouverait cette précaution superflue ou ridicule, excepté peut-être le prêteur, s'il passait pour un homme riche et généreux, car ce serait alors presqu'une offense que de ne pas présumer de sa générosité la remise de ma dette.

* *

Toutefois, lorsque (comme le comporte la nature de ce contrat) rien n'a été convenu sur les mauvaises chances (*casus*) que peut courir la chose, et que, le consentement étant simplement présumé, le contrat est incertain (*pactum incertum*), le jugement qui intervient en pareil cas sur le mien et sur le tien, c'est-à-dire qui décide sur qui doit retomber la perte, ne peut se régler sur les conditions du contrat en lui-même, mais *seulement* sur la sentence que porterait un *tribunal*, lequel ne voit jamais dans un contrat que ce qu'il y a de certain (c'est-à-dire ici la possession de la chose à titre de propriété). Aussi, tandis que, dans l'état de nature, c'est-à-dire à prendre les choses en elles-mêmes, on jugera que la perte d'une chose prêtée retombe sur l'*emprunteur* (*casum sentit commodatorius*), dans l'état *civil*, au contraire, par conséquent devant un tribunal, la sentence portera que le dommage retombe sur le *prêteur* (*casum sentit dominus*). A la vérité cette sentence diffère de celle de la simple raison commune, mais un juge public ne saurait se laisser aller à présumer ce que l'une ou l'autre partie a pu penser; et celui qui ne s'est pas affranchi par une clause spéciale de la responsabilité de tous les risques que peut courir la chose prêtée doit supporter le dommage. — La différence qui existe entre le jugement que porterait un tribunal et celui que la raison privée de chacun est fondée à porter par elle-même est donc un point qui n'est pas à négliger dans l'examen des jugements de droit.

C.

DE LA REVENDICATION[1] D'UNE CHOSE PERDUE.

(Vindicatio.)

§ XXXIX.

Il résulte clairement de ce qui précède qu'une chose durable, qui est mienne, reste mienne, quoique je ne la détienne pas d'une matière durable, que même, à moins d'un acte juridique, (*derelictionis vel alienationis*), elle ne cesse pas d'être mienne et que j'ai un droit sur cette chose (*jus reale*), par conséquent sur *tout* détenteur de cette chose, et non pas simplement sur une personne déterminée (*jus personale*). Or la question est de savoir si ce droit doit être considéré *par tout autre* comme une propriété durable par elle-même, *pourvu que je n'y aie pas renoncé*, quand la chose est en la possession d'un autre.

Une chose a été perdue (*res amissa*) et je l'acquiers *de bonne foi* (*bona fide*) d'un autre, comme une prétendue trouvaille, ou je l'achète régulièrement du possesseur qui s'en donne pour le propriétaire, quoiqu'il ne le soit pas : on demande si, comme je ne puis acquérir une chose de quelqu'un *qui n'en est pas propriétaire*[1] (*a non domino*), je puis être exclu par le véritable propriétaire de tout droit sur cette chose, et s'il me reste simplement un droit personnel sur le possesseur illégitime de qui je l'ai acquise[3]. — C'est

---

[1] *Wiedererlangung* (*Rückbemaechtigung*). — [2] *Nichteigenthümer.*

[3] Tout ce paragraphe est fort mal rédigé dans l'ouvrage de Kant, et la question qu'il renferme est loin d'y être clairement posée. J'ai corrigé ce défaut autant que me le permettait ma scrupuleuse fidélité au texte allemand. J. B.

là évidemment ce qu'il faut admettre quand on juge l'acquisition uniquement d'après les principes essentiels sur lesquels elle se fonde (dans l'état de nature) et non d'après les convenances d'un tribunal.

Tout ce qui est aliénable doit pouvoir être acquis par quelqu'un. Or la légalité[1] de l'acquisition repose uniquement sur la forme d'après laquelle ce qui était en la possession d'un autre m'est transféré et est accepté par moi, c'est-à-dire sur la formalité de l'acte juridique de commutation (*commutatio*) entre le possesseur de la chose et l'acquéreur, sans que j'aie besoin de demander comment cette chose est venue en sa possession, ce qui serait déjà une offense (*quilibet præsumitur bonus*). Supposez qu'il soit reconnu dans la suite qu'il n'en était pas propriétaire, mais que la propriété appartenait à un autre, je ne puis admettre que celui-ci ait le droit de s'en prendre directement à moi (comme à tout autre qui pourrait être le détenteur de cette chose). En effet, je ne lui ai rien enlevé, mais j'ai acheté, conformément à la loi (*titulo emti venditi*), le cheval, par exemple, qui était en vente sur le marché public; puisque le titre d'acquisition n'est pas contestable de mon côté, et que (comme acheteur) je ne suis pas obligé et n'ai même pas le droit de rechercher le titre de la possession de l'autre (du marchand), — attendu que cette recherche pourrait aller en remontant à l'infini, — je suis donc devenu, par cette vente régulière[2], le propriétaire *véritable*, et non pas simplement *putatif*, du cheval.

---

[1] *Rechtmaessigkeit.* — [2] *Durch den gehoerig-betitelten Kauf.*

Mais voici des maximes de droit qui s'élèvent contre ce qui précède : toute acquisition venant de quelqu'un qui n'est pas propriétaire de la chose (*a non domino*) est nulle et de nul effet. Je ne puis recevoir de quelqu'un plus qu'il n'a lui-même légitimement; et, quoique, en ce qui concerne la forme de l'acquisition (*modus acquirendi*), j'agisse d'une manière tout à fait loyale [1] quand j'achète un cheval volé, mis en vente sur le marché, le titre de l'acquisition me manque; car le cheval n'était pas la propriété du marchand. J'ai beau être un possesseur *de bonne foi* [2] (*possessor bonæ fidei*), je ne suis toujours qu'un propriétaire putatif (*dominus putativus*), et le véritable propriétaire a un droit de *revendication* (*rem suam vindicandi*).

Si l'on demande ce qui (dans l'état de nature) est *en soi* de droit parmi les hommes, suivant les principes de la justice qui doit présider à leurs relations réciproques (*justitia commutativa*) dans l'acquisition des choses extérieures, il faut avouer que celui qui est dans l'intention d'acquérir quelque chose doit nécessairement s'informer si la chose qu'il veut acheter n'appartient pas déjà à un autre; c'est-à-dire que, quoiqu'il ait exactement observé les conditions formelles de l'acquisition de la chose d'un autre (quoiqu'il ait acheté régulièrement le cheval sur le marché), il n'a pu néanmoins acquérir tout au plus qu'un *droit personnel* relativement à la chose (*jus ad rem*), qu'il conserve tant qu'il ignore si un autre (que le marchand) n'en est pas le véritable propriétaire, de telle sorte

---

[1] *Rechtlich.* — [2] *Ein erhlicher Besitzer.*

que, s'il se trouvait quelqu'un qui pût justifier de sa propriété antérieure, il ne resterait au nouveau propriétaire que les avantages qu'il en aurait légitimement retirés jusqu'à ce moment comme possesseur de bonne foi. — Mais, comme dans la série des propriétaires putatifs qui tirent leur droit les uns des autres, il est la plupart du temps impossible de découvrir celui qui est le premier absolument (la souche des propriétaires), aucun commerce des choses extérieures, si bien d'accord qu'il pût être avec les conditions formelles de cette espèce de justice (*justitia commutativa*) ne saurait garantir une acquisition certaine.

* *

La raison juridiquement législative en revient donc ici encore au principe de la *justice distributive*, qui consiste à juger la légitimité de la possession, non d'après ce qu'elle serait *en soi* relativement à la volonté privée de chacun (dans l'état de nature), mais seulement d'après ce qu'elle serait devant un *tribunal*, dans un état constitué par la volonté générale collective (dans l'état civil). Dans cet état, l'accomplissement des conditions formelles de l'acquisition, qui ne fondent par elles-mêmes qu'un droit personnel, est considérée comme pouvant suffisamment tenir lieu des raisons matérielles (qui fondent la dérivation de ce qu'un propriétaire antérieur prétend être sien) et ce qui *en soi* est un droit personnel, *déféré à un tribunal*, vaut à l'égal d'un droit réel. Par exemple, le cheval qui est à vendre sur un marché public autorisé par une loi de police, dès que toutes les règles de la vente

et de l'achat ont été observées, devient ma propriété (mais de telle sorte que le véritable propriétaire conserve toujours le droit de poursuivre le marchand au sujet de son ancienne possession, dont il n'a point encouru la perte), et mon droit d'ailleurs personnel se change en un droit réel, au nom duquel je puis prendre (revendiquer) mon bien où je le trouve, sans avoir à m'occuper de la façon dont le marchand l'a acquis.

C'est donc seulement en faveur des sentences judiciaires que devrait porter un tribunal (*in favorem justitiæ distributivæ*) que le droit relativement à une chose n'est pas entendu et traité *comme il est en soi* (comme un droit personnel), mais comme il est *le plus facile* et *le plus sûr* de le *juger* (comme un droit réel), suivant toutefois un principe purement *à priori*.—Sur ce principe se fondent ensuite diverses lois réglementaires[1] (diverses ordonnances) qui ont principalement pour but de fixer les conditions qui peuvent seules rendre une acquisition valable en droit, de telle sorte *que le juge* puisse *le plus facilement et le plus sûrement* attribuer à chacun le sien. Dans cette proposition, par exemple, l'achat rompt le louage, ce qui est, d'après la nature du contrat, c'est-à-dire en soi, un droit réel (le louage) acquiert la valeur d'un droit purement personnel; et réciproquement, comme dans le cas précédent, ce qui est en soi simplement un droit personnel acquiert la valeur d'un droit réel, lorsqu'il s'agit de savoir quels principes doit suivre un tribunal dans l'état civil pour

---

[1] *Statutarische Gesetze.*

prononcer le plus sûrement ses sentences touchant le droit qui appartient à chacun.

D.

DE L'ACQUISITION DE LA GARANTIE FOURNIE PAR LA PRESTATION DE SERMENT [1].

(Cautio juratoria.)

---

§ XL.

On ne peut donner aucune autre raison qui oblige juridiquement les hommes à *croire* et à reconnaître qu'il y a un Dieu, sinon que c'est pour eux un moyen de prêter serment, et que la crainte d'une puissance suprême qui voit tout et dont ils s'attireraient la colère par un parjure solennel, peut les forcer à être véridiques dans leurs assertions et fidèles dans leurs promesses. La preuve que l'on ne compte pas alors sur la moralité des parties, mais uniquement sur leur aveugle superstition, c'est que l'on ne se promet aucune garantie dans les choses de droit d'une *simple* déclaration *solennelle* faite devant le tribunal, quoique le devoir de la véracité, dans les cas où il s'agit de ce qu'il y a de plus sacré parmi les hommes (du droit des hommes), se montre si clairement aux yeux de chacun. Aussi se crée-t-on des garanties imaginaires. Ainsi, par exemple, les *Réjangs*, peuple païen de Sumatra, jurent, d'après le témoignage de *Marsden*, sur les os de leurs parents morts, quoiqu'ils ne croient pas qu'il y ait une

---

1 *Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung.*

autre vie après la mort. Ainsi encore les *nègres de la Guinée* jurent par leur *fétiche;* ils invoquent jusqu'à une plume d'oiseau qu'ils conjurent de leur rompre la tête, etc. Ils croient qu'une puissance invisible, douée ou non d'intelligence, a, par sa nature même, une vertu magique, qu'une invocation de ce genre peut mettre en jeu. — Une telle croyance, qui porte le nom de religion, mais qui n'est proprement que de la superstition, est indispensable à l'administration de la justice, puisque, s'il n'employait ce moyen, le *tribunal* ne serait pas suffisamment en état de découvrir les actions tenues secrètes et de rendre la justice. Une loi qui oblige à cette croyance n'a donc évidemment pour but que de venir en aide au pouvoir judiciaire.

Mais la question est de savoir sur quoi l'on fonde l'obligation imposée à chacun devant la justice d'accepter le serment d'un autre comme une preuve de la vérité de son assertion, valable en droit et devant mettre fin à toute contestation, c'est-à-dire ce qui m'oblige juridiquement à croire qu'un autre (celui qui prête serment) a en général assez de religion, pour que je puisse subordonner mon droit à son serment. Réciproquement, puis-je en général être obligé de jurer? L'un et l'autre cas sont injustes en soi.

Mais par rapport à un tribunal, par conséquent dans l'état civil, si l'on admet qu'il n'y a pas d'autre moyen que le serment de découvrir la vérité dans certains cas, il faut supposer que chacun a de la religion, afin de l'employer comme un moyen extrême [1] (*in casu ne-*

---

[1] *Nothmittel.*

cessitatis) à l'usage des *tribunaux*. Ceux-ci tiennent cette torture spirituelle[1] (*tortura spiritualis*) pour un moyen, d'accord avec le penchant de l'homme à la superstition, de découvrir promptement ce qui est caché, et c'est pourquoi ils se croient autorisés à s'en servir. — Mais le pouvoir législatif agit injustement en principe, en attribuant ce droit au pouvoir judiciaire ; car, même dans l'état civil, il est contraire à la liberté inviolable de l'homme de le contraindre à prêter serment.

Si les serments de fidélité, qui ont ordinairement le caractère de *promesses*[2], où l'on annonce la sérieuse *intention* de remplir ses fonctions conformément à son devoir, étaient transformés en serments *assertoriques*[3], c'est-à-dire si le fonctionnaire, à la fin d'une année, par exemple (ou de plusieurs), était obligé de jurer qu'il a fidèlement rempli ses fonctions pendant ce temps, cela tiendrait beaucoup mieux sa conscience en éveil que la première espèce de serments. Car celle-ci laisse toujours subsister après elle ce prétexte intérieur, à savoir que l'on n'avait pas prévu, en déclarant sa première intention, les difficultés que l'on a ensuite éprouvées pendant le cours de ses fonctions. De cette manière aussi, menacé que l'on serait de voir un censeur faire le compte général de ses fautes, on redouterait beaucoup plus les plaintes qu'elles susciteraient, que si elles étaient relevées une à une (abstraction faite des précédentes). — Pour ce qui est du serment qui concerne la *croyance*[4] (*de credulitate*), il ne peut être exigé par un tribunal. En effet, il contient d'abord une contradiction : ce moyen terme entre l'opinion[5] et le savoir[6] est quelque chose sur quoi l'on peut bien se permettre de *parier*[7], mais non pas de *jurer*. Ensuite le juge qui exige un serment de ce genre, afin de découvrir quelque chose qui se rapporte à son but, agit-il même au nom du bien public, porte une grave atteinte à la conscience de

---

[1] *Geisteszwang.* — [2] *Promissorisch sind.* — [3] *In assertorische.*
[4] *Das Beschwoeren des Glaubens.* — [5] *Meinen.* — [6] *Wissen.* — [7] *Wetten.*

ceux qui jurent, soit en leur faisant une habitude de la légèreté d'esprit, soit en provoquant chez eux les remords qu'un homme ne doit pas manquer d'éprouver, lorsque, considérant une chose d'un certain point de vue, il la trouve aujourd'hui très-vraisemblable, et que demain, la considérant d'un autre point de vue, il la trouve très-invraisemblable; et il lèse ainsi celui qu'il contraint de prêter un pareil serment.

PASSAGE DU MIEN ET DU TIEN DANS L'ÉTAT DE NATURE AU MIEN ET AU TIEN DANS L'ÉTAT JURIDIQUE EN GÉNÉRAL.

§ XLI.

L'état juridique est ce rapport des hommes entre eux où gisent les conditions qui seules permettent à chacun de *participer* à son droit, et le principe formel de la possibilité de cet état, considéré du point de vue de l'idée d'une volonté générale législative, s'appelle la justice publique, laquelle, envisagée sous le rapport soit de la possibilité, soit de la réalité, soit de la nécessité de la possession légale [1] des objets (comme matière de la volonté), peut se diviser en justice *protectrice* [2] (*justitia tutatrix*), justice *commutative* [3] (*justitia commutativa*) et justice *distributive* [4] (*justitia distributiva*).—Dans la *première*, la loi exprime simplement la conduite qui est intérieurement *juste* quant à la forme (*lex justi*); dans le *seconde*, elle désigne ce qui, comme matière, est encore extérieurement susceptible de tomber sous la loi [5], c'est-à-dire ce dont la possession

---

[1] *Besitz nach Gesetzen.* — [2] *Beschützende.* — [3] *Wechselseitig erwerbende.* — [4] *Austheilende.* — [5] *Gesetzfaehig.*

est *juridique* (*lex juridica*); dans *la troisième*, elle indique ce qui ou ce relativement à quoi la sentence portée par un tribunal est, dans un cas particulier soumis à la loi donnée, conforme à cette loi, c'est-à-dire ce qui est *de droit* (*lex justitiæ*) : on appelle encore ce tribunal même la *justice* d'un pays, et la question de savoir s'il y a ou non une telle justice peut être considérée comme la plus importante de toutes les questions juridiques.

L'état qui n'est pas juridique, c'est-à-dire celui dans lequel il n'y a pas de justice distributive, s'appelle l'état de nature (*status naturalis*). Celui qui lui est opposé, et que l'on pourrait appeler un état artificiel (*status artificialis*), ce n'est pas (comme le pense Achenwall) l'état *social* [1], mais l'état *civil* (*status civilis*), ou l'état d'une société soumise à une justice distributive; car même dans l'état de nature il peut y avoir des sociétés légitimes (par exemple la société conjugale, paternelle, domestique en général et d'autres), auxquelles ne s'applique pas cette loi *à priori* : « il faut entrer dans cet état, » comme on peut dire de l'état *juridique* que tous les hommes, pouvant se trouver dans des rapports de droit les uns avec les autres (même involontairement), *doivent* y entrer.

On peut appeler le premier et le second état un état de *droit privé ;* le troisième et dernier, un état de *droit public.* Celui-ci ne contient rien de plus, ou ne contient pas d'autres devoirs des hommes entre eux que ceux

---

[1] *Der gesellschaftliche Zustand.*

que l'on peut concevoir dans le premier; la matière du droit privé est la même dans les deux cas. Les lois du dernier ne concernent donc que la forme juridique de l'union des hommes entre eux (leur constitution), et relativement à cette forme elles doivent être nécessairement conçues comme publiques.

L'*union civile*[1] (*unio civilis*) elle-même peut à peine s'appeler une *société*[2]; car entre le *souverain*[3] (*imperans*) et le *sujet*[4] (*subditus*) il n'y a pas de communauté[5]; ils ne sont pas compagnons, ils sont *subordonnés*, non *coordonnés*, et ceux qui sont coordonnés entre eux doivent, à cause de cela, se considérer comme égaux, en tant qu'ils sont soumis à des lois communes. Cette union *produit* donc plutôt une société qu'elle *n'est* une société.

§ XLII.

Du droit privé dans l'état naturel sort ce postulat du droit public : tu dois, à cause du rapport de coexistence qui s'établit inévitablement entre toi et les autres hommes, sortir de l'état de nature pour entrer dans un état juridique, c'est-à-dire dans un état de justice distributive. — On en peut déduire analytiquement la raison du concept du *droit*, dans son rapport extérieur, par opposition à celui de la *force* (*violentia*).

Personne n'est obligé de s'abtenir de tout empiéte-

---

[1] *Der bürgerliche Verein.* — [2] *Gesellschaft.* — [3] *Befelshaber.* — [4] *Unterthan.* — [5] *Mitgenossenschaft.*

tement sur la possession d'un autre, si celui-ci ne lui donne également l'assurance qu'il observera la même reserve à son égard. Il n'a donc pas besoin d'attendre qu'il ait été instruit par une triste expérience des intentions contraires de ce dernier : car qu'est-ce qui l'obligerait d'apprendre la prudence à ses dépens, quand il peut très-bien remarquer en lui-même ce penchant qu'ont les hommes à jouer en général à l'égard des autres le rôle de maîtres (à ne pas tenir compte de la considération du droit d'autrui, quand ils se sentent plus puissants ou plus rusés)? Il n'a pas besoin, dis-je, d'attendre des hostilités réelles; il a le droit d'employer la contrainte à l'égard de celui qui le menace par sa nature même (*quilibet præsumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.*)

Tant qu'ils ont l'intention de vivre et de rester en cet état de liberté exempte de toute loi extérieure, ils ne commettent aucune injustice *les uns à l'égard des autres*, car ce qui s'applique à l'un s'applique aussi réciproquement à l'autre, comme par l'effet d'une convention (*uti partes de jure suo disponunt, ita jus est*); mais en géneral ils commettent une très-grande injustice[1], en voulant vivre et rester dans un état qui n'est

(1) Cette différence entre ce qui est injuste d'une manière simplement formelle et ce qui l'est d'une manière matérielle est d'un fréquent usage dans la doctrine du droit. L'ennemi qui, au lieu de remplir loyalement la capitulation qu'il a faite avec la garnison d'une place assiégée, la maltraite à sa sortie, ou rompt le traité d'une autre façon, ne peut pas crier à l'injustice si son adversaire lui rend la pareille à l'occasion. Mais ils commettent en général une très-grande injustice en enlevant toute sa vertu au concept du droit lui-même, en livrant tout en quelque sorte légitimement à la force brutale, et en bouleversant ainsi en général le droit des hommes.

pas juridique, c'est-à-dire où personne n'est assuré du sien contre la violence [1].

---

[1] Ici s'intercale, dans la seconde édition des *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, publiée en 1798, et dans celle de MM. Rosenkranz et Schubert, qui l'ont reproduite, un *appendice* contenant des *remarques explicatives*, que Kant avait déjà publiées séparément cette même année, en réponse à certaines critiques insérées dans un recueil savant de Gœttingue. Comme ces remarques ne portent pas seulement sur le droit privé, mais aussi sur certains points du droit public, elles ne sont pas ici à leur place et doivent être rejetées à la fin de l'ouvrage. C'est là que le lecteur les trouvera dans cette traduction. J. B.

DEUXIÈME PARTIE

DE LA

DOCTRINE DU DROIT.

DROIT PUBLIC.

PREMIÈRE SECTION

DU DROIT PUBLIC.

DROIT POLITIQUE [1].

§ XLIII.

L'ensemble des lois qui ont besoin d'être universellement promulguées pour produire un état juridique est le *droit public.* — Le droit public est donc un système de lois à l'usage d'un peuple, c'est-à-dire d'une certaine quantité d'hommes, ou de peuples, qui, étant entre eux dans un rapport d'influence réciproque, ont besoin, pour jouir de ce qui est de droit, d'un état juridique qui les réunisse sous une volonté, c'est-à-dire d'une *constitution* (*constitutio*). — Cet état de rapport mutuel des individus réunis en un peuple se nomme l'état *civil* (*status civilis*), et le tout, par rapport à ses propres membres, est l'*État* (*civitas*). Celui-ci, ayant pour lien commun l'intérêt que tous ont à vivre dans un état juridique, reçoit de sa forme même le nom de *chose publique* [2] (*res publica latius sic dicta*). Par rapport aux autres peuples, il s'appelle simplement *puissance* [3] (*potentia*, d'où vient le mot de *potentats*) ; et, à cause de l'union (soi-disant) héréditaire qui le constitue, on

---

[1] *Staatsrecht.* — [2] *Gemeine Wesen.* — [3] *Macht.*

le nomme encore nation[1] (*gens*). Ainsi, sous le concept général du droit public, il faut comprendre non-seulement le droit politique[2], mais aussi le *droit des gens*[3] (*jus gentium*); et, comme la terre n'est pas une surface sans bornes, mais qu'elle est circonscrite, ces deux espèces de droit ensemble conduisent nécessairement à l'idée d'un *droit politique des gens*[4] (*jus gentium*) ou du *droit cosmopolitique*[5]. De sorte que, de ces trois formes possibles de l'état juridique, si l'une n'avait pas un principe capable de restreindre par des lois la liberté extérieure, l'édifice élevé sur les lois par les deux autres serait inévitablement ruiné et finirait par tomber.

§ XLIV.

Ce n'est pas sans doute l'expérience qui nous a appris qu'avant l'apparition d'une puissance législative extérieure, les hommes ne connaissaient d'autre maxime que la violence, et que leur méchanceté les poussait à se faire la guerre les uns aux autres; ce n'est donc pas sans doute un fait qui rend nécessaire une contrainte légale et publique. Que l'on imagine les hommes aussi bons et aussi amis du droit que l'on voudra, il résulte *à priori* de l'idée rationnelle d'un état qui n'est pas juridique, qu'avant l'établissement d'un état légal et public, les individus, les peuples et les États ne sauraient avoir aucune garantie, les uns vis-à-vis des autres, contre la violence, et être assu-

---

[1] *Stammvolk.* — [2] *Staatsrecht.* — [3] *Voelkerrecht.* — [4] *Voelkerstaatsrecht.* — [5] *Weltbuergerrecht.*

rés de pouvoir faire, comme c'est le droit de chacun, *ce qui leur semble juste et bon*, sans dépendre en cela de l'opinion d'autrui. Par conséquent, la première chose qu'on soit obligé d'admettre, si l'on ne veut pas renoncer à toute idée de droit, c'est ce principe, à savoir qu'il faut sortir de l'état de nature, où chacun agit à sa tête, et s'unir à tous les autres (avec lesquels on ne peut éviter de se trouver en rapport) dans une soumission commune à une contrainte extérieure, légale et publique, ou entrer dans un état dans lequel ce que chacun peut revendiquer comme sien soit *légalement* déterminé, et lui soit assuré par un *pouvoir* suffisant (qui n'est pas celui de l'individu, mais un pouvoir extérieur), c'est-à-dire qu'il faut entrer avant tout dans l'état civil.

Sans doute l'état de nature pourrait bien n'être pas précisément un état d'*injustice* (*injustus*), où les hommes ne reconnaîtraient dans leurs rapports réciproques d'autre principe que celui de la force, mais ce serait du moins un état *privé de toute garantie légale*[1] (*status justitia vacuus*), où, lorsque le droit serait *controversé* (*jus controversum*), il n'y aurait point de juge compétent pour rendre un arrêt ayant force de loi, en vertu duquel chacun pût contraindre autrui à se soumettre à l'état juridique. En effet, quoique, d'après les *idées* que chacun a du *droit*, on puisse acquérir quelque chose d'extérieur par occupation ou par contrat, cette acquisition n'est toujours que *provisoire*, tant qu'elle n'a pas encore pour elle la sanction d'une loi publique,

---

[1] *Ein Zustand der Rechtlosigkeit.*

car elle n'est déterminée par aucune justice (distributive) publique, et n'est garantie par aucune puissance exerçant ce droit.

Si l'on ne voulait reconnaître, même provisoirement, pour légitime aucune acquisition antérieure à l'entrée dans l'état civil, cet état lui-même serait impossible. En effet, quant à la forme, les lois qui règlent le mien et le tien dans l'état naturel ne contiennent pas autre chose que ce que prescrivent celles de l'état civil, en tant que l'on conçoit celui-ci uniquement d'après des idées purement rationnelles ; toute la différence est que ce dernier détermine les conditions qui assurent l'exécution des lois du premier (conformément à la justice distributive). — Si donc il n'y avait pas même *provisoirement* de mien et de tien extérieurs dans l'état de nature, il n'y aurait pas de devoirs de droit à cet égard, et par conséquent il ne pourrait y avoir de loi qui nous commandât de sortir de cet état.

§ LXV.

Un État (*civitas*) est la réunion d'un certain nombre d'hommes sous des lois juridiques. En tant que ces lois, comme lois *à priori*, sont nécessaires, c'est-à-dire découlent naturellement des concepts du droit extérieur en général (ne sont pas réglementaires[1]), sa forme est celle d'un État en général, c'est-à-dire d'un État *idéal*[2], tel que l'on conçoit qu'il doit être suivant les purs principes du droit, et c'est cette idée qui (intérieurement) sert de règle (*norma*) à toute association réelle voulant former un État.

Tout État renferme en soi trois *pouvoirs*, c'est-à-dire que l'unité de la volonté générale s'y décompose

---

[1] *Statutarisch.* — [2] *Staat in der Idee.*

en trois personnes (*trias politica*) : le *souverain pouvoir*[1] (la souveraineté), qui réside dans la personne du législateur ; le *pouvoir exécutif*[2], dans la personne qui gouverne (conformément à la loi) ; et le *pouvoir judiciaire*[3] (qui attribue à chacun le sien suivant la loi), dans la personne du juge (*potestas legislatoria, rectoria et judiciaria*). Ce sont comme les trois propositions d'un syllogisme pratique : la majeure, qui contient la *loi* d'une volonté ; la mineure, l'*ordre* de se conduire d'après la loi, c'est-à-dire le principe de la subsomption des actions sous cette loi ; enfin la conclusion (la sentence), qui décide ce qui est de droit dans le cas dont il s'agit.

§ XLVI.

Le pouvoir législatif ne peut appartenir qu'à la volonté collective du peuple. En effet, comme c'est de lui que doit procéder tout droit, il ne *peut* faire par sa loi aucune espèce d'injustice à personne. Or, quand quelqu'un décide quelque chose à l'égard d'un *autre*, il est toujours possible qu'il lui fasse quelque injustice ; mais toute injustice est impossible dans ce qu'il décide pour lui-même (car *volenti non fit injuria*). Il n'y a donc que la volonté concordante et collective de tous, en tant que chacun décide la même chose pour tous et tous pour chacun ; il n'y a, dis-je, que la volonté collective de tout le peuple qui puisse être législative.

Les membres d'une telle société (*societas civilis*),

---

[1] *Herrschergewalt.* — [2] *Vollziehende Gewalt.* — [3] *Rechtsprechende Gewalt.*

c'est-à-dire d'un État s'unissant en vue de la législation, s'appellent des *citoyens*[1] (*cives*), et leurs attributs juridiques, inséparables de leur nature de citoyens, sont : la LIBERTÉ[2] légale, c'est-à-dire la faculté de n'obéir à d'autre loi qu'à celle qu'ils ont consentie ; — l'ÉGALITÉ[3] civile, qui consiste à ne reconnaître dans le peuple d'autre supérieur que celui à qui l'on a la faculté morale d'imposer une obligation juridique, en même temps qu'il a lui-même celle d'obliger les autres ; — enfin l'INDÉPENDANCE[4] civile, qui consiste à ne devoir son existence et sa conservation qu'à ses propres droits et à ses propres forces, comme membre de l'État, et non à l'arbitre d'un autre, par conséquent la personnalité civile, qui dans les choses de droit ne permet à aucun autre de prendre notre place.

La faculté de donner son suffrage constitue seule la qualité de citoyen ; mais cette faculté présuppose l'indépendance de celui qui non-seulement veut faire partie de la république, mais veut aussi en être un membre, c'est-à-dire une partie agissant d'après sa propre volonté en communauté avec les autres. Cette dernière qualité rend nécessaire la distinction entre le citoyen *actif* et le citoyen *passif*, quoique l'idée de celui-ci semble en contradiction avec la définition du citoyen en général. — Les exemples suivants peuvent servir à lever cette difficulté : le garçon employé chez un marchand ou chez un fabricant ; le serviteur (je ne parle pas de celui qui est au service de l'État) ; le mineur (*naturaliter vel civiliter*) ; toutes les femmes et en général tous ceux qui, dans la conservation de leur existence (nourriture et protection), ne dépendent pas de leur propre impulsion, mais des ordres d'un autre (je ne dis pas de l'État), manquent de personnalité civile, et n'ont en quelque

---

[1] *Staatsbürger.* — [2] *Freiheit.* — [3] *Gleichheit.* — [4] *Selbststaendigkeit.*

sorte qu'une existence accidentelle. — Le bûcheron que j'emploie dans ma propriété; le forgeron des Indes, qui, avec son marteau, son enclume et son soufflet, va dans les maisons pour y travailler le fer, à la différence du menuisier ou du maréchal européen, qui expose publiquement comme une marchandise les produits de son travail; le précepteur privé, qui est très-différent du maître d'école; le campagnard tributaire, qui n'est pas le fermier, etc.; ce sont là de simples ouvriers dans la république, puisqu'ils doivent être commandés ou protégés par d'autres individus, et qu'ils ne jouissent par conséquent d'aucune indépendance civile.

Cette dépendance de la volonté d'autrui et cette inégalité ne sont pourtant nullement contraires à la liberté et à l'égalité de ces individus comme *hommes*, formant ensemble un peuple; elles sont plutôt favorables à la formation de l'État et à l'établissement de la constitution civile. Mais dans cette constitution tous ne peuvent revendiquer au même titre le droit de suffrage, c'est-à-dire le droit d'être citoyens, et non pas simplement concitoyens [1]. En effet, de ce qu'ils peuvent exiger d'être traités par tous les autres, comme parties *passives* de l'État, d'après les lois de la liberté et de l'égalité naturelles, il n'en résulte pas pour eux le droit d'agir à l'égard de l'État lui-même comme membres actifs, de l'organiser ou de concourir à l'établissement de certaines lois : seulement, de quelque nature que puissent être les lois positives votées par ceux qui ont le droit de suffrage, elles ne doivent pas être contraires aux lois naturelles de cette liberté et de cette égalité, conforme à cette liberté, qui appartiennent à tous les individus dans le peuple, et leur permettent de travailler à passer de la condition passive à la condition active.

§ XLVII.

Ces trois pouvoirs dans l'État sont des dignités, et, comme conditions essentielles de l'établissement de l'État (de la constitution) de l'idée duquel ils dérivent

---

[1] *Staatsgenosse.*

nécessairement, ce sont des *dignités politiques*[1]. Ils expriment le rapport d'un *souverain* universel (lequel, considéré au point de vue des lois de la liberté, ne peut être autre que le peuple réuni) à la multitude des individus du même peuple, considéré comme *sujet*, c'est-à-dire le rapport du *commandant* (*imperans*) à l'*obéissant* (*subditus*). — L'acte par lequel le peuple se constitue lui-même en État, ou plutôt la simple idée de cet acte, qui seule permet d'en concevoir la légitimité, est le *contrat originaire*, en vertu du quel tous (*omnes et singuli*) dans le *peuple* déposent leur liberté extérieure, pour la reprendre aussitôt, comme membres d'une république, c'est-à-dire du peuple en tant qu'État (*universi*). Et l'on ne peut pas dire que l'État, ou que l'homme dans l'État ait sacrifié à une certaine fin *une partie* de la liberté extérieure qui est innée en lui; mais il a renoncé entièrement à la liberté sauvage et déréglée pour retrouver dans une dépendance légale, c'est-à-dire dans un état juridique, sa liberté en général intacte, puisque cette dépendance résulte de sa propre volonté législative.

§ XLVIII.

Les trois pouvoirs de l'État sont donc, *en premier lieu*, coordonnés entre eux comme autant de personnes morales (*potestates coordinatæ*), c'est-à-dire que chacun d'eux est le complément nécessaire des deux autres (*complementum ad sufficientiam*) dans la constitution

---

[1] *Staatswürden.*

de l'État ; mais, *en second lieu*, ils sont aussi *subordonnés* entre eux (*subordinatæ*), de telle sorte que l'un ne peut pas usurper en même temps la fonction de l'autre, auquel il prête la main, mais qu'il a son propre principe, c'est-à-dire qu'il commande en qualité de personne particulière, mais à la condition de respecter la volonté d'une personne supérieure ; *en troisième lieu*, ils s'unissent l'un à l'autre pour rendre à chaque sujet ce qui lui est dû.

En considérant ces pouvoirs dans leur dignité, on peut dire que la volonté du *législateur* (*legislatoris*), relativement à ce qui concerne le mien et le tien extérieurs, est *irrépréhensible* [1] ; le pouvoir exécutif du *chef suprême* [2] (*summi rectoris*), *irrésistible* [3] ; enfin la sentence du *juge* suprême (*supremi judicis*), *irrévocable* (*sans appel*) [4].

§ XLIX.

Le *régent* de l'État [5] (*rex*, *princeps*) est la personne (morale ou physique) qui est investie du pouvoir exécutif (*potestas executoria*). Il est l'*agent* de l'État qui institue les magistrats, qui prescrit au peuple les règles d'après lesquelles chacun peut, conformément à la loi (sous laquelle il faut subsumer chaque cas particulier), acquérir quelque chose ou conserver ce qui lui appartient. Considéré comme personne morale, il s'appelle le *gouvernement* [6]. Les *ordres* qu'il donne au peuple,

---

[1] *Untadelig.* Kant ajoute entre parenthèses le mot même dont je me sers dans ma traduction. J. B.

[2] *Oberbefehlshaber.* — [3] *Unwiderstehlich* (*irresistibel*). — [4] *Unabaenderlich* (*inappellabel*). — [5] *Der Regent des Staats.* — [6] *Das Directorium, die Regierung.*

aux magistrats et à ses ministres, auxquels il délègue l'administration des affaires de l'État[1] (*gubernatio*), sont des ordonnances, des *décrets* (non des lois); car ce sont des décisions particulières, et ils se donnent comme révocables. Un *gouvernement* qui serait en même temps législatif serait justement nommé *despotique*, par opposition au gouvernement *patriotique*, par où je n'entends pas un gouvernement *paternel*[2] (*regimen paternale*), qui est le plus despotique de tous (puisqu'il traite les citoyens comme des enfants), mais un gouvernement national[3] (*regimen civitatis et patriæ*), où l'État lui-même (*civitas*), tout en regardant ses sujets comme des membres d'une même famille, les traite comme des citoyens, c'est-à-dire d'après les lois qui émanent de leur propre volonté, et où par conséquent chacun se possède lui-même et ne dépend pas de la volonté absolue d'un autre, son égal ou son supérieur.

Le *souverain*[4] (le législateur) ne peut donc pas en être en même temps le *régent*, car celui-ci est soumis à la loi, et est obligé par elle, par conséquent par un *autre*, le souverain. Celui-ci peut même ôter à celui-là son pouvoir, le déposer ou réformer son administration; mais il ne peut pas le *punir* (et c'est là uniquement ce que signifie cette maxime des Anglais, que le roi, c'est-à-dire le pouvoir exécutif suprême, ne peut agir injustement); car ce serait faire acte de pouvoir exécutif, et, comme c'est à ce pouvoir qu'appartient en dernier ressort la faculté de *contraindre* conformé-

---

[1] *Staatsverwaltung.* — [2] *Vaeterliche.* — [3] *Vaeterlaendische.* — [4] *Der Beherrscher des Volks.*

ment à la loi, il implique contradiction qu'il soit lui-même passible de contrainte.

Enfin ni le souverain de l'État ni celui qui le gouverne ne peuvent *juger*, mais seulement instituer des juges en qualité de magistrats. Le peuple se juge lui-même au moyen de ceux de ses concitoyens qu'il nomme à cet effet par un libre choix comme ses représentants, et qu'il nomme en particulier pour chaque cas. Car la sentence est un acte particulier de la justice publique (*justitiæ distributivæ*), rendu par un administrateur de l'État [1] (un juge ou un tribunal) à l'égard d'un sujet, c'est-à-dire d'un individu qui fait partie du peuple, et par conséquent elle n'est revêtue d'aucun pouvoir pour adjuger à cet individu ce qui lui appartient. Or, comme tous les individus qui composent le peuple sont sous ce rapport (dans leur rapport au pouvoir) purement passifs, chacun de ces deux pouvoirs pourrait agir injustement à leur égard, lorsqu'il déciderait quelque chose sur les sujets, dans les cas où leurs droits seraient contestés, si le peuple n'intervenait pas lui-même pour prononcer sur la *culpabilité* ou *non-culpabilité* de ses concitoyens. Mais le fait sur lequel porte la plainte ainsi proclamé, le tribunal lui applique la loi, et au moyen du pouvoir exécutif, il peut faire justice à qui de droit. Il n'y a donc que le *peuple* qui, quoique d'une manière indirecte, au moyen des représentants choisis par lui-même (du jury), puisse juger chacun des siens. — Il serait aussi au-dessous de la dignité du chef de l'État de

---

[1] *Staatsverwalter.*

jouer le rôle de juge, c'est-à-dire de s'exposer à commettre une justice et de tomber ainsi dans un cas d'appel (*a rege male informato ad regem melius informandum*).

Il y a donc trois pouvoirs différents (*potestas legislatoria, executoria, judiciaria*), qui donnent à l'État son autonomie, c'est-à-dire par lesquels il se forme et se conserve conformément aux lois de la liberté. — C'est dans leur union que réside le *salut* de l'État (*salus reipublicæ suprema lex est*). Et il ne faut pas entendre par là le *bien-être* [1] et le *bonheur* des citoyens, car il est très-possible que (comme le prétend Rousseau) dans l'état de nature, ou encore sous un gouvernement despotique, on arrive beaucoup plus sûrement et plus commodément à ce but; mais je veux parler de cet état de choses où la constitution s'accorde le plus possible avec les principes du droit, et qui est comme le but auquel la raison, *par un impératif catégorique*, nous fait un devoir de tendre.

---

[1] *Das Wohl.*

REMARQUE GÉNÉRALE

SUR LES EFFETS JURIDIQUES QUI RÉSULTENT DE LA NATURE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

A.

L'origine du pouvoir suprême est pour le peuple qui y est soumis une chose qui, au point de vue pratique, *ne peut pas être scrutée*[1], c'est-à-dire que le sujet *ne doit pas discuter* en fait[2] cette origine, comme si le pouvoir qui en découle n'avait encore qu'un droit contestable à son obéissance (*jus controversum*). En effet, comme, pour avoir le droit de juger le pouvoir suprême (*summum imperium*), il faut que le peuple ait déjà le caractère d'une association établie sous une volonté législative générale, il ne peut et ne doit juger autrement qu'il ne plaît au souverain actuel de l'État (*summus imperans*). — Un contrat réel de soumission au pouvoir (*pactum subjectionis civilis*) a-t-il originairement précédé en fait; ou bien au contraire est-ce le pouvoir qui a paru d'abord, et la loi n'est-elle venue qu'ensuite, et même pouvait-il en être autrement? Ce sont là des questions entièrement oiseuses pour le peuple, qui est maintenant soumis à la loi civile, et en même temps dangereuses pour l'État. Que si, après en avoir scruté la première origine, un sujet voulait résister à l'autorité actuellement régnante, les lois de cette autorité auraient tout droit de le punir, de le mettre

---

[1] *Unerforschlich.* — [2] *Werkthaetig.*

à mort ou de le bannir (comme étant hors la loi, *ex-lex*). Une loi, qui est si sacrée (si inviolable), que c'est déjà une crime que de la mettre seulement en doute, *au point de vue pratique*, et par conséquent d'en suspendre un moment l'effet, ne semble pas venir des hommes, mais de quelque législateur suprême et infaillible, et c'est là ce que signifie cette maxime que « toute autorité vient de Dieu. » Elle n'indique pas le *fondement historique*[1] de la constitution civile, mais elle exprime une idée ou un principe pratique de la raison, à savoir qu'on doit obéir au pouvoir législatif actuellement existant, quelle qu'en puisse être d'ailleurs l'origine.

De là aussi cette proposition, que le maître dans l'État n'aque des droits vis-à-vis des sujets et qu'il n'a point de devoirs (de droit). — Bien plus, si l'organe du souverain, le *régent*, agit contrairement aux lois, si, par exemple, par les impôts, par le recrutement, etc., il viole la loi de l'égalité dans la répartition des charges de l'État, alors les sujets peuvent bien opposer à cette injustice des *plaintes*[2] (*gravamina*), mais jamais la résistance.

Il ne peut même y avoir dans la constitution d'article qui permette à un pouvoir de l'État de résister au chef suprême, dans le cas où il violerait la loi constitutionnelle, et par conséquent de le restreindre; car, pour qu'il pût restreindre la puissance de l'État, il faudrait qu'il eût lui-même plus ou au moins autant de puissance que celui qu'il restreint, et que, comme un maître légitime ordonnant aux sujets de résister,

---

[1] *Geschichtsgrund.* [2] *Beschwerden.*

il pût aussi les *protéger* et eût le droit de les juger dans chacun des cas qui se présenteraient, c'est-à-dire qu'il faudrait qu'il pût ordonner publiquement la résistance. Mais en ce cas ce serait ce pouvoir, ce ne serait plus l'autre qui serait le chef suprême, ce qui serait contradictoire. Le souverain [1] agirait alors par ses ministres comme régent de l'État, c'est-à-dire despotiquement; et l'illusion qui consiste à regarder le peuple comme représentant par ses députés le pouvoir limitatif (tandis qu'il n'a proprement que le pouvoir législatif), ne peut tellement dissimuler le despotisme qu'il n'éclate dans les moyens dont se servent les ministres. Le peuple, qui est représenté par ses députés (dans le parlement), trouve dans ces gardiens de sa liberté et de ses droits des hommes qui s'intéressent vivement à leur propre position et à celle des membres de leur famille, dans l'armée, dans la marine et dans les fonctions civiles, toutes choses dépendantes des ministres, et qui (au lieu d'opposer une résistance aux prétentions du gouvernement, résistance dont la déclaration publique suppose déjà d'ailleurs dans le peuple un commun accord à ce sujet, lequel ne peut être permis en temps calme), sont toujours prêts au contraire à faire glisser le gouvernement dans leurs mains [2]. — Aussi ce que l'on nomme le gouvernement tempéré, comme constitution du droit intérieur de l'État, est-il un non-sens; et, au lieu d'un principe de droit, n'y a-t-il là qu'un principe de prudence, qui consiste à charger le moins possible,

---

[1] *Der Souverain.* — [2] *Sich selbst die Regierung in die Haende zu spielen.*

aux yeux du pouvoir, qui pourrait être tenté de violer les droits du peuple, l'influence arbitraire qu'il a sur le gouvernement, et à la pallier sous le manteau d'une opposition permise au peuple.

Il n'y a donc contre le suprême législateur de l'État aucune résistance légitime de la part du peuple; car il n'y a d'état juridique possible que grâce à la soumission de tous à sa volonté législative pour tous. On ne peut donc admettre en aucune manière à son égard le droit de *sédition* [1] (*seditio*), encore moins celui de *rébellion* [2] (*rebellio*), et, moins qu'aucune chose, celui d'*attaquer* en lui, comme individu (comme monarque), sous prétexte d'abus de pouvoir (*tyrannis*), sa personne ou sa vie (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*). La moindre tentative en ce genre est une *haute trahison* [3] (*proditio eminens*), et un traître de cette espèce, qui tente *de tuer sa patrie* (*parricida*), ne peut être puni que par la mort. Le devoir qu'a le peuple de supporter l'abus du pouvoir suprême, alors même qu'il passe pour insupportable, se fonde sur ce que l'on ne doit jamais considérer sa résistance à la législation souveraine autrement que comme illégale [4], et même comme renversant toute la constitution légale. Car, pour que le peuple fût autorisé à la résistance, il faudrait préalablement une loi publique qui la permît, c'est-à-dire qu'il faudrait que la législation souveraine contînt une disposition d'après laquelle elle ne serait plus souveraine, et le peuple, comme sujet,

---

[1] *Recht des Aufstandes.* — [2] *Des Aufruhrs.* — [3] *Hochverrath.*
[4] *Gesetzwidrig.*

serait déclaré, dans un seul et même jugement, le souverain de celui dont il est le sujet, ce qui est contradictoire. Cette contradiction saute aux yeux, quand on se demande qui serait juge dans cette lutte entre le peuple et le souverain (car ce sont toujours, au point de vue juridique, deux personnes morales différentes); il est évident que le premier veut être juge en sa propre cause [1].

---

(1) La *déchéance* d'un monarque pouvant être considérée comme une renonciation *volontaire* à la couronne et une déposition de son pouvoir entre les mains du peuple, ou bien comme une abdication forcée, mais sans violence faite à sa personne, laquelle redescend alors à l'état de simple particulier, si le peuple peut du moins invoquer, en faveur de son crime, le prétexte du *droit de nécessité* (*casus necessitatis*), il n'a jamais le moindre droit de punir le souverain pour son administration passée; car tout ce que celui-ci a fait en qualité de souverain doit être considéré comme ayant été fait d'une manière extérieurement légitime, et lui-même, comme source des lois, ne peut agir injustement. De toutes les horreurs qu'entraîne le bouleversement d'un État par la révolte, la pire n'est pas encore *l'assassinat** du monarque; car on peut se représenter cette action comme l'effet de la peur qu'a le peuple de trouver plus tard en lui, s'il le laissait vivre, un vengeur du passé, et ainsi ce ne serait pas un acte de justice pénale, mais simplement de conservation de soi-même. Mais ce qui saisit toujours d'une nouvelle horreur, chaque fois qu'elle y songe, une âme qui a la conscience des droits de l'humanité, c'est une *exécution* solennelle, comme celle de Charles Ier ou de Louis XVI. Comment s'expliquer ce sentiment, qui n'est pas ici un sentiment esthétique (un sentiment de compassion, un effet de l'imagination se mettant à la place du patient), mais un sentiment moral, résultant du renversement complet de toutes les idées du droit? On regarde cet acte comme un crime immortel et ne pouvant jamais être expié (*crimen immortale, inexpiabile*), semblable à ce péché dont les théologiens disent qu'il ne peut être remis ni dans ce monde ni dans un autre. L'explication de ce phénomène de l'esprit humain paraît résulter des réflexions suivantes sur soi-même, lesquelles jettent elles-mêmes une vive lumière sur les principes du droit politique.

Toute transgression de la loi ne peut et ne doit s'expliquer que comme dérivant d'une maxime adoptée par le criminel (celle de prendre cette action pour règle); car, si elle dérivait de quelque penchant sensible, il n'en serait pas l'auteur, comme être *libre*, et elle ne pourrait lui être

* *Ermordung.*

Un changement dans la constitution (vicieuse) de l'État, — changement qui peut bien être parfois nécessaire, — ne peut donc être produit que par le souve-

---

imputée. Mais comment est-il possible qu'un sujet adopte une telle maxime contre la défense expresse de la raison législative? c'est ce qu'on ne saurait absolument expliquer; car il n'y a que les événements arrivant suivant le mécanisme de la nature qui soient susceptibles d'explication. Le criminel peut commettre son crime, ou en prenant pour maxime une règle considérée comme objective (comme ayant une valeur universelle), ou seulement en faisant une exception à la règle (en s'en affranchissant accidentellement). Or, dans ce *dernier* cas, *il ne fait que dévier de la règle* (de propos délibéré, il est vrai); il peut détester son crime, tout en le commettant, et, sans refuser formellement obéissance à la loi, il cherche seulement à l'éluder. Mais, dans le *premier*, il rejette l'autorité de la loi elle-même, dont il ne peut pourtant se dissimuler la valeur, pour peu qu'il consulte sa raison, et il se fait une règle d'agir contre elle; sa maxime n'est donc pas seulement contraire à la loi *négativement** (*negative*), mais *directement** (*contrarie*), ou, comme on dit, *diamétralement* (elle lui est comme hostile). Autant que nous en pouvons juger, il est impossible aux hommes de commettre un crime par pure méchanceté (un crime entièrement inutile), et cependant (ne fût-ce que comme une simple idée de l'extrême perversité) on ne peut omettre ce cas dans un système de morale.

La cause de l'horreur qu'on ressent à la pensée de l'exécution solennelle d'un monarque *par son peuple* est donc que, tandis que l'on peut regarder *l'assassinat* comme n'étant qu'une exception à la règle adoptée par lui comme une maxime, on doit considérer cette exécution comme un complet *renversement* des principes qui règlent les rapports entre le souverain et le peuple (celui-ci se constituant le maître du premier, à la législation duquel il est redevable de son existence), en sorte que la violence marche le front haut et s'érige en principe au-dessus du droit le plus sacré. C'est comme un abîme qui engloutit tout sans retour, et ce crime, qui est le suicide de l'État, semble ne pouvoir être rachetée par aucune expiation. On a donc raison d'admettre que l'adhésion donnée à de pareilles exécutions ne vient pas réellement d'un principe soi-disant juridique, mais de la crainte d'une vengeance exercée sur le peuple, si l'État venait à se relever, et que cet appareil de justice n'a été imaginé que pour donner à l'attentat la couleur d'un châtiment, par conséquent d'un *acte juridique* (couleur que ne pourrait avoir l'assassinat). Mais c'est là un palliatif malheureux; une telle usurpation du peuple serait pire encore que l'assassinat, car elle renferme un principe qui rendrait impossible le rétablissement de l'État renversé.

* *Ermangelungsweise*, — ** *Abbruchsweise*.

rain lui-même au moyen d'une *réforme*, non par le peuple au moyen d'une révolution ; et, si cette révolution a lieu, elle ne peut atteindre que le pouvoir *exécutif*, non le pouvoir législatif. — Dans un État dont la constitution est telle que le peuple peut *résister* légalement, par ses représentants (dans le parlement), au pouvoir exécutif et aux représentants de ce pouvoir (aux ministres) — ce que l'on appelle alors une constitution limitée — il ne peut pourtant y avoir de résistance active (par laquelle le peuple, arbitrairement réuni, contraindrait le gouvernement à suivre une certaine conduite, et par conséquent ferait lui-même acte de pouvoir exécutif), mais seulement une résistance *négative*, c'est-à-dire un *refus* du peuple (dans le parlement) : car il est permis de ne pas toujours consentir à ce que demande le gouvernement sous le prétexte du bien de l'État ; et même, si l'on n'usait jamais de ce droit, ce serait un signe certain que le peuple est perdu, que ses représentants sont corrompus, que le chef du gouvernement fait de ses ministres des instruments de despotisme, et que ceux-ci trahissent la cause du peuple.

Du reste, quand une révolution a une fois eu lieu et qu'une nouvelle constitution est fondée, l'illégalité de son origine et de son établissement ne saurait dispenser les sujets de l'obligation de se soumettre, en bons citoyens, au nouvel ordre de choses, et ils ne peuvent honnêtement refuser d'obéir à l'autorité qui possède actuellement le pouvoir. Mais le monarque détrôné (qui survit à cette révolution) ne peut être poursuivi et bien moins encore puni pour son adminis-

tration passée, lorsque, rentrant dans la condition de simple citoyen, il préfère son repos et celui de l'État à la chance qu'il pourrait avoir, en quittant son pays et en restant prétendant, de réussir plus tard à se faire rétablir, soit par une contre-révolution secrètement conduite, soit avec l'assistance des autres puissances. Que s'il préfère ce dernier parti, son droit au pouvoir demeure entier, puisque la révolte qui l'a dépossédé était injuste. Quant à la question de savoir si les autres puissances ont le droit de s'allier en faveur de ce monarque infortuné, afin de ne pas laisser impuni le crime commis par le peuple, et d'empêcher qu'il ne devienne un scandale pour les autres, et par conséquent s'ils sont fondés et appelés à ramener par la violence à son ancienne constitution tout État qui s'en est éloigné par le fait d'une *révolution*, cette question appartient au droit des gens.

§ B.

Le souverain peut-il être considéré comme le propriétaire suprême [1] (du sol), ou seulement comme celui qui exerce au nom des lois le commandement suprême [2] à l'égard du peuple? Comme le sol est la condition suprême, qui seule permet de regarder comme siennes les choses extérieures, dont la possession et l'usage possible constitue le premier droit acquis, tout droit de ce genre devra émaner du souverain, comme *maître du pays* [3], ou mieux comme propriétaire suprême (*dominus territorii*). Le peuple, c'est-à-dire

---

[1] *Obereingenthümer.* — [2] *Als Oberbefehlshaber.* — [3] *Landesherr.*

la multitude des sujets, lui appartient aussi (c'est son peuple), non pas comme à un propriétaire (suivant le droit réel), mais comme à un chef suprême (suivant le droit personnel). Mais cette propriété suprême n'est qu'une idée qui sert à concevoir la société civile, en représentant, suivant les concepts du droit, la propriété privée de tous les individus du peuple nécessairement réunie sous un propriétaire public et universel, et en déterminant par là la propriété, non d'après les principes de l'*agrégation* (laquelle procède empiriquement des parties au tout), mais d'après le principe formel et nécessaire de la *division* (division du sol). D'après ce principe, le suprême propriétaire ne peut avoir la propriété privée d'aucune partie du sol (car autrement il se ferait personne privée); ce genre de propriété n'appartient qu'au peuple (et cela non d'une façon collective, mais distributive). Il faut excepter cependant les peuples nomades, chez lesquels il n'y a point de propriété privée du sol. — Le chef suprême de l'État ne peut donc avoir de *domaines*, c'est-à-dire de fonds de terre, pour son usage privé (pour l'entretien de sa cour); car, comme il serait de son intérêt personnel de les étendre autant que possible, l'État courrait alors le risque de voir toute la propriété du sol passer dans les mains du gouvernement, et tous ses sujets tomber au rang d'*esclaves de la glèbe*[1] (*glebæ adscripti*) ou de simples possesseurs de ce dont un autre serait toujours propriétaire, par conséquent perdre toute liberté (*servi*). — On peut dire du maître d'un pays qu'il ne

[1] *Grundunterthaenig.*

possède rien (en propre) que lui-même; car, s'il avait dans l'État quelque chose en propre à côté d'un autre, les conflits qui pourraient s'élever entre eux n'auraient point de juge. Mais on peut dire aussi qu'*il possède tout*, parce qu'il a droit de commandement sur le peuple, auquel appartiennent (*divisim*) toutes les choses extérieures (le droit d'attribuer à chacun le sien).

Il suit de là qu'il ne peut y avoir dans l'État de corporation, de classe ou d'ordre restant, d'après certains statuts, propriétaire du sol, et se bornant, à ce titre, à en transmettre l'usage aux générations suivantes (à l'infini). L'État peut toujours abolir ces statuts, à la condition seulement de dédommager les survivants. L'*ordre des chevaliers* [1] (comme corporation, ou même comme simple distinction de personnes individuelles, revêtues d'honneurs particuliers), l'ordre du *clergé* [2], qu'on appelle l'Église, tous ces ordres ne doivent jamais, par les priviléges dont ils sont investis, acquérir sur le sol une propriété transmissible à leurs successeurs, mais seulement l'usage provisoire de ce sol. Les biens des ordres militaires [3], d'une part, ceux du clergé [4], de l'autre, peuvent être suprimés sans scrupule (mais sous la condition indiquée tout à l'heure), lorsque a disparu l'opinion publique qui favorisait les *honneurs militaires* [5], comme moyens de garantir l'État contre la lâcheté dans la défense, ou les messes de mort, les prières et une foule d'autres pratiques, comme moyens de préserver les hommes du feu éternel. Ceux

---

[1] *Ritterorden.* — [2] *Der Orden der Geistlichkeit.* — [3] *Comthureien.*
[4] *Kirchengütter.* — [5] *Kriegsehre.*

qui sont passibles d'une réforme de ce genre seraient mal fondés à se plaindre qu'on leur enlève leur propriété. En effet, leur possession antérieure n'avait d'autre fondement que l'*opinion publique* [1]. Tant que cette opinion durait, ils ont pu se faire reconnaître; mais dès qu'elle s'est éteinte, et cela seulement dans le jugement de ceux à qui leur mérite donne surtout le droit de diriger l'opinion publique, leur prétendue propriété doit cesser, comme par un appel à l'État (*a rege male informato ad regem melius informandum*).

Sur cette propriété fondamentale, originairement acquise, repose le droit qu'a le souverain, comme propriétaire suprême (comme maître du pays) d'*imposer* les propriétaires privés du sol, c'est-à-dire d'exiger l'impôt par le moyen des taxes publiques, ou des droits d'octroi et de douane, ou la prestation de service (comme la formation des troupes pour le service de la guerre), mais de telle sorte que le peuple s'impose lui-même; car le seul moyen d'agir en cela conformément aux lois du droit, c'est de laisser le consentement de l'impôt au corps des députés du peuple. L'emprunt forcé (qui s'écarte de la loi observée jusque-là) fait aussi partie du droit de la majesté souveraine, dans le cas où l'État est en danger.

Tel est aussi le fondement du droit de l'économie politique [2], des finances et de la police. Celle-ci s'occupe de la *sécurité*, de la *commodité* et de la *décence* publiques (elle empêche que le sentiment de la décence (*sensus decori*), comme goût négatif, ne soit étouffé

---

[1] *Volksmeinung.* — [2] *Staatwirthschaft.*

par la mendicité, le désordre des rues, la saleté, le spectacle des plaisirs qui doivent rester secrets (*venus volgivaga*) comme par autant de violations du sens moral; elle rend ainsi plus facile la tâche du gouvernement, qui est de conduire le peuple au moyen des lois.

La conservation de l'État entraîne encore un troisième droit, celui d'*inspection*[1] (*jus inspectionis*), c'est-à-dire qu'aucune association (politique ou religieuse)[2], pouvant avoir quelque influence sur le bien *public* de la société (*publicum*), ne doit rester secrète, et que, quand la police l'exige, elle ne peut refuser la communication de ses statuts. Mais l'investigation domiciliaire ne peut avoir lieu qu'en cas de nécessité, et à la condition que la police y soit autorisée par une autorité supérieure dans chaque cas particulier.

C.

Le souverain a *indirectement*, c'est-à-dire comme chargé des devoirs du peuple, le droit de frapper certains impôts dans l'intérêt même de la conservation du peuple, comme ceux qui ont pour objet le soulagement des *pauvres*, les *hospices d'enfants trouvés*, les *églises*, ce que l'on appelle les institutions charitables ou pieuses.

La volonté générale du peuple a eu en effet pour but dans l'union qu'elle a formée une société qui se conserve toujours, et elle s'est soumise en définitive à une puissance publique intérieure, afin d'entretenir

---

[1] *Das Recht. der Aufsicht.* — [2] *Von Staats oder Religions-Illuminaten.*

les membres de cette société qui ne peuvent pas vivre par eux-mêmes. Le gouvernement a donc, en vertu de l'institution même de l'État, le droit de contraindre les riches à fournir les moyens d'entretenir ceux qui n'ont pas même de quoi satisfaire aux besoins les plus nécessaires de la nature : en se mettant sous la protection de l'État, nécessaire à leur propre existence, ils se sont liés envers la chose publique, et c'est là-dessus que se fonde le droit qu'a l'État d'exiger qu'ils contribuent pour leur part à la conservation de leurs concitoyens. Or cela n'est possible qu'au moyen de l'imposition de la propriété ou du commerce des citoyens, ou au moyen de certains fonds et de leurs intérêts, consacrés à cet usage, ou mis au service, je ne dis pas des besoins de l'État (car il est riche), mais de ceux du peuple. Ce sont là des charges publiques, imposées par l'État (car il ne s'agit ici que du *droit* de l'État vis-à-vis des citoyens), et non de simples contributions *volontaires*, dont quelques-unes sont intéressées (comme les loteries qui font plus de pauvres et offrent plus de dangers à la propriété publique qu'il n'y en aurait sans cela, et qui par conséquent ne devraient pas être permises). La question est ici de savoir s'il faut assister les pauvres au moyen de *secours passagers*, de telle sorte que chaque génération nourrisse les siens, ou bien au moyen de secours *permanents* et en général d'institutions *pieuses* (comme les maisons de veuves, les hôpitaux, etc.). Dans le premier cas, il faudrait encore proscrire la mendicité, qui est voisine du vol, et recourir à des taxes légales. — Cette première disposition doit être regardée comme la seule conforme

au droit de l'État, dont ne peut s'affranchir quiconque veut vivre; elle n'a pas l'inconvénient (que l'on peut craindre des fondations pieuses) de faire, en croissant avec le nombre des pauvres, de la pauvreté une profession pour les paresseux, et d'imposer ainsi au peuple une charge *injuste.*

Quant à ce qui concerne les enfants que leurs parents exposent, ou tuent même, faute de pouvoir les nourrir ou pour cacher leur honte, l'État a le droit d'imposer au peuple le devoir de ne pas laisser périr sciemment ce malheureux accroissement de population. Mais comment atteindre justement ce but? est-ce au moyen d'un impôt frappé sur les célibataires des deux sexes (je ne parle que de ceux qui *sont riches*), comme étant en grande partie les auteurs de ces enfants, afin d'entretenir des hospices à cet effet, ou par quelque autre moyen (qu'il serait peut-être difficile d'indiquer)? C'est une question que l'on n'a pu résoudre jusqu'ici sans violer soit le droit, soit la moralité.

Comme l'*Église* [1], qu'il faut soigneusement distinguer de la religion, en tant que sentiment intérieur, laquelle est tout à fait en dehors de la sphère d'action de la puissance civile, comme l'Église, dis-je (en tant qu'elle organise le *culte public* à l'usage du peuple, auquel il doit d'ailleurs son origine, que ce soit affaire d'opinion ou de persuasion), répond à un véritable besoin public, celui de se considérer aussi comme le sujet d'une puissance suprême et *invisible*, à laquelle il faut rendre hommage, mais qu'il peut s'élever sou-

---

[1] *Kirchenwesen.*

vant un conflit fort inégal entre ceux qui prétendent représenter cette puissance et le pouvoir civil; l'État a, je ne dis pas le droit d'imposer à son gré à l'Église la constitution et les lois intérieures qui lui semblent avantageuses, ou de prescrire au peuple la croyance et les formes religieuses (*ritus*) qu'il doit suivre (car ce soin doit être entièrement abandonné aux docteurs et aux supérieurs que le peuple s'est choisis lui-même), mais le droit *négatif* d'écarter de la communauté politique et *visible* une influence qui pourrait être préjudiciable au repos public, et par conséquent de ne pas laisser mettre en péril la concorde civile, soit par des querelles intestines, soit par la lutte des différentes Églises, c'est-à-dire un droit de police. Il est *au-dessous de la dignité* du souverain pouvoir de se mêler de la question de savoir si l'Église doit avoir une certaine croyance, et quelle croyance, si elle doit la conserver intacte et s'il lui est défendu de se réformer. Dans des questions de ce genre, en effet, comme dans toute controverse scolastique (où le monarque se ferait prêtre), il se mettrait sur le pied de l'égalité vis-à-vis de ses sujets, et ceux-ci pourraient fort bien lui dire qu'il n'entend rien à ces sortes de choses, s'il prétendait interdire toute réforme intérieure. — Ce que le peuple rassemblé ne peut pas décider pour lui-même, le législateur ne peut pas le décider pour le peuple. Or aucun peuple ne peut décider qu'il ne fera jamais de progrès dans les lumières qui touchent à sa foi, et que par conséquent il ne se réformera jamais en matière ecclésiastique; car cela serait un attentat à l'humanité qui réside en sa personne, et par conséquent à son

droit souverain. Donc il n'y a pas non plus de puissance suprême qui puisse décider cela pour le peuple. ——Quant à ce qui regarde les frais de l'entretien des choses de l'Église, ils ne peuvent, par la même raison, être à la charge de l'État, mais ils doivent être à celle de la partie du peuple qui professe telle ou telle foi, c'est-à-dire seulement de la communauté religieuse.

D

Le droit du chef suprême de l'État s'étend aussi : 1° à la distribution des *emplois*, comme fonctions salariées ; 2° à celle des *dignités*, qui sont uniquement fondées sur l'honneur, c'est-à-dire qui élèvent la condition sans y joindre de traitement, en établissant une hiérarchie de rang entre des supérieurs (appelés à commander) et des inférieurs (lesquels, quoique libres et obligés seulement par la loi publique, sont cependant destinés à obéir aux premiers) ; et 3°, outre ce droit (relativement bienfaisant), il a aussi celui de punir.

Pour ce qui est des emplois civils, la question est ici de savoir si le souverain a le droit, après avoir donné à quelqu'un un emploi, de le lui retirer selon son bon plaisir (sans que ce fonctionnaire ait démérité). Je dis que non ; car ce que la volonté collective du peuple ne statuera jamais à l'égard de ses fonctionnaires civils, le souverain de l'État ne peut le décréter pour cet homme. Or le peuple (qui doit supporter les frais du traitement d'un fonctionnaire) veut sans aucun doute que ce fonctionnaire soit tout à fait propre à

l'emploi qui lui est confié, ce qui ne peut arriver qu'au moyen d'une préparation et d'un apprentissage qui exigent un certain temps, pendant lequel il aurait pu apprendre quelque autre métier lucratif. Autrement les emplois seraient régulièrement occupés par des gens qui n'auraient point la capacité requise et cette maturité de jugement que donne l'exercice, ce qui serait contraire à l'intérêt de l'État. Cet intérêt exige aussi que chacun puisse s'élever des emplois inférieurs aux supérieurs (qui sans cela tomberaient en des mains inhabiles) : à plus forte raison veut-il qu'on puisse compter sur un avenir assuré pour le reste de sa vie.

Aux *dignités*, je ne parle pas seulement de celles qui peuvent entraîner un emploi, mais aussi de celles qui, sans imposer à leur possesseur des fonctions particulières, le font membre d'un ordre supérieur, se rattache la *noblesse*, laquelle est distincte de l'ordre civil, auquel appartient le peuple, et se transmet par droit de naissance à la postérité mâle, et par l'intermédiaire de celle-ci aux femmes mêmes qui ne sont pas de noble origine, tandis que de son côté la femme noble ne peut communiquer son rang à son mari, s'il n'est pas né noble, mais retombe elle-même dans l'ordre purement civil (du peuple).— Or la question est si le souverain a le droit de fonder un ordre de la noblesse ou un ordre *héréditaire* servant d'intermédiaire entre lui et les autres citoyens. Il ne s'agit pas ici de savoir s'il est de la prudence du souverain, au point de vue de son intérêt ou de celui du peuple, mais s'il est conforme au droit du peuple d'instituer un

ordre de personnes, elles-mêmes sujettes à la vérité, mais, relativement au peuple, *naissant* ses supérieurs[1] (du moins naissant privilégiées). — La réponse à cette question sort ici, comme tout à l'heure, de ce principe, savoir : « ce que le peuple (toute la masse des sujets) ne peut pas décréter pour lui-même et ses concitoyens, le souverain ne peut pas davantage le décréter pour le peuple. » Or une noblesse *héréditaire* est un rang qui passe avant le mérite, et ne lui laisse même aucune occasion d'espérer ; c'est une chose imaginaire, sans aucune réalité. En effet, si l'ancêtre avait quelque mérite, il n'a pu le transmettre par voie de naissance à ses descendants, mais il faut que ceux-ci en acquièrent par eux-mêmes, car la nature n'a pas lié les choses de telle sorte que le talent et la volonté, au moyen desquels on peut rendre des services à l'État, fussent aussi *héréditaires*. Si donc aucun homme ne peut admettre qu'il abdiquera sa *liberté*, il est impossible que la volonté générale consente à établir ainsi une prérogative sans fondement, et par conséquent le souverain ne peut pas non plus la faire valoir. —— Que si cependant une telle anomalie s'est glissée à l'origine (au temps de la féodalité, laquelle était presque entièrement organisée en vue de la guerre) dans le mécanisme d'un gouvernement, que des sujets veuillent être plus que citoyens, c'est-à-dire des intendants-nés de l'État (comme qui dirait des professeurs-nés), l'État ne peut corriger cette faute, par lui commise, d'une supériorité établie contrairement au droit,

---

1 *Geborne Befehlshaber.*

qu'en laissant les distinctions de rang s'éteindre insensiblement, et il a ainsi provisoirement le droit de laisser durer cette dignité quant au titre, jusqu'à ce que dans l'opinion publique la division en souverain, noblesse et peuple ait fait place à la division en souverain et peuple, la seule qui soit naturelle.

Aucun homme ne peut être sans aucune dignité dans l'État, car il a du moins celle de citoyen, à moins qu'il ne l'ait perdue par sa propre *faute*, auquel cas, s'il conserve la vie, il devient un instrument entre les mains d'autrui (soit de l'État, soit d'un autre citoyen). Celui qui est l'instrument d'un autre citoyen (ce qui ne peut avoir lieu qu'en vertu d'un jugement juridique) est *esclave*[1] (*servus in sensu stricto*), et fait partie de la propriété (*dominium*) d'un autre, qui n'est pas seulement son maître (*herus*), mais aussi son *propriétaire* (*dominus*), c'est-à-dire qui peut l'échanger comme une chose, l'employer à son gré (pourvu que ce ne soit pas pour des fins honteuses), et *disposer de ses forces*, quoiqu'il ne puisse disposer de sa vie et de ses membres. Nul ne peut s'engager par un contrat à une dépendance telle qu'il cesse d'être une personne; car on ne peut faire de contrat que comme personne. Il semble à la vérité qu'un homme peut s'engager envers un autre (moyennant récompense, salaire ou protection), par un contrat de louage (*locatio*, *conductio*) à certains services, d'une nature permise, mais dont le degré reste *indéterminé*, et devenir ainsi sujet (*subjectus*), sans être esclave (*servus*); mais ce n'est là

[1] *Leibeigener.*

qu'une fausse apparence. Car, si le maître a le droit d'user à son gré des forces de son subordonné, il peut aussi (comme il arrive pour les nègres dans les îles à sucre) les épuiser jusqu'à ce que la mort ou le désespoir s'en suive, et ce serviteur s'est réellement livré à son maître comme une propriété; ce qui est impossible. — Il ne peut donc s'engager qu'à des travaux déterminés quant au degré aussi bien que quant à la nature, ou bien comme ouvrier à la journée, ou bien comme subordonné domicilié, ayant stipulé un bail à ferme, lequel peut être à temps ou emphytéotique, soit que, en échange de l'usage qu'il fait de la terre de son maître et qui lui tient lieu de salaire, il lui prête ses services sur cette même terre, soit que, pour l'utilité qu'il en retire, il lui paye une certaine redevance (un tribut), sans être pour cela un serf *attaché à la glèbe* (*glebæ adscriptus*), ce qui le dépouillerait de sa personnalité. Que si, par suite de quelque crime qu'il a commis, il est devenu un sujet *personnel*, cette servitude ne saurait être *héréditaire*, car il ne l'a attirée sur lui que par sa propre faute; et l'enfant d'un esclave ne peut être retenu en esclavage pour les frais d'éducation qu'il a coûtés, puisque l'éducation est un devoir naturel absolu des parents, et que, dans le cas où ceux-ci sont esclaves, elle devient le devoir des maîtres, qui, en prenant possession des esclaves, se sont aussi chargés de leurs devoirs.

E.

DU DROIT DE PUNITION ET DE GRACE.

I.

Le *droit de punir* est le droit qu'a le souverain sur ses sujets de leur infliger une peine, quand ils se sont rendus coupables de quelque crime. Le chef suprême de l'État ne peut donc pas être puni ; seulement on peut se soustraire à sa domination. — La transgression de la loi publique, qui rend celui qui l'a commise indigne du rang de citoyen, s'appelle ou tout simplement crime (*crimen*), ou crime public (*crimen publicum*). Le premier (le crime privé) est porté devant la justice civile; le second, devant la justice criminelle. — L'*abus de confiance*, c'est-à-dire le détournement de sommes d'argent ou de marchandises confiées pour le commerce, la fraude dans l'achat et dans la vente, que découvrent les yeux clairvoyants des gens intéressés, sont des crimes privés. Au contraire, la fabrication de la fausse monnaie ou la contrefaçon des sceaux, le vol et la rapine, etc., sont des crimes publics, parce que ce n'est pas seulement une personne particulière, mais la chose publique qui est mise par là en péril. — On pourrait les diviser en deux classes, suivant qu'ils dénotent un caractère *bas* [1] (*indolis abjectæ*) ou un caractère *violent* [2] (*indolis violentæ*).

La *peine juridique* (*pœna forensis*), distincte de la

---

[1] *Die der niedertraechtigen Gemüthsart.* — [2] *Die der gewaltthaetigen.*

peine naturelle (*pœna naturalis*), par laquelle le vice se punit lui-même et à laquelle le législateur n'a point égard, ne peut jamais être décrétée simplement comme un moyen d'arriver à un bien, soit au profit du criminel lui-même, soit au profit de la société civile; on ne doit jamais la lui appliquer que *parce qu'il s'est rendu coupable*. C'est que l'homme ne doit jamais être traité comme un pur moyen au service des fins d'autrui, et confondu avec les objets du droit réel; sa personnalité naturelle l'en garantit, quoiqu'il puisse être condamné à perdre sa personnalité civile. Il faut d'abord le trouver *digne de punition*[1], avant de songer à tirer en outre de cette punition quelque utilité pour lui-même ou pour ses concitoyens. La loi pénale est un impératif catégorique, et malheur à celui qui se glisse dans les sentiers tortueux de la doctrine du bonheur pour y trouver quelque avantage dont l'espérance dissipe à ses yeux l'idée de la punition, ou seulement l'atténue, et qui adopte cette sentence pharisienne : « Mieux vaut la mort d'*un* homme que la ruine de tout un peuple; » car, quand la justice disparaît, il n'y a plus rien qui puisse donner une valeur à la vie des hommes sur la terre. — Que faudrait-il penser de ceux qui, voulant donner aux médecins l'occasion d'acquérir de nouvelles connaissances, précieuses pour l'humanité, proposeraient d'offrir la vie à un criminel condamné à mort, à la condition qu'il consentît à laisser pratiquer sur lui des expériences dangereuses, mais dont il espérerait sortir heureusement? Un tribunal repous-

---

1 *Strafbar.*

serait avec mépris le collége médical qui lui ferait une pareille proposition; car la justice cesse d'en être une, dès qu'elle se donne pour un prix.

Mais quel principe et quelle mesure la justice publique doit-elle suivre pour déterminer l'espèce et le degré du châtiment? Il n'y en a pas d'autre que le principe de l'égalité (figuré par la position de l'aiguille dans la balance de la justice), qui consiste à n'incliner pas plus d'un côté que de l'autre. C'est en ce sens qu'on peut dire : le mal immérité que tu fais à un autre d'entre le peuple, tu te le fais à toi-même. Si tu l'outrages, tu t'outrages toi-même; si tu le voles, tu te voles toi-même; si tu le frappes, tu te frappes toi-même; si tu le tues, tu te tues toi-même. Il n'y a que la *loi du talion*[1] (*jus talionis*), bien comprise, qui, à la barre du tribunal (non dans les jugements privés), puisse déterminer la qualité et la quantité de la punition; toutes les autres sont vacillantes et ne peuvent, à cause des considérations étrangères qui s'y mêlent, s'accorder avec la sentence de la pure et stricte justice. Il semble, à la vérité, que la différence des conditions ne permette pas l'application du principe du talion d'égal à égal; mais, si cette application n'est pas possible à la lettre, elle l'est toujours quant à l'effet, relativement à la manière de sentir de ceux qui appartiennent aux hautes classes de la société. — Ainsi, par exemple, une amende infligée pour une injure verbale n'a point de rapport à l'offense, car celui qui a beaucoup d'argent peut bien se permettre parfois ce

---

[1] *Wiedervergeltungsrecht.*

plaisir ; mais l'atteinte portée à l'honneur de quelqu'un pourrait trouver son équivalent dans l'humiliation infligée à l'orgueil de l'offenseur, surtout si celui-ci était forcé par un jugement de la justice à faire publiquement amende honorable, et même, par exemple, à baiser la main de l'offensé, encore que ce dernier fût d'un rang inférieur. De même un noble violent, qui frapperait un citoyen d'un ordre inférieur, mais inoffensif, devrait être condamné, outre la réparation d'honneur, à une détention solitaire et pénible; car par là, non-seulement le bien-être, mais la vanité de l'offenseur seraient péniblement affectés, et cette humiliation compenserait l'offense suivant le principe de l'égalité. — Mais que signifient ces mots : « Si tu voles quelqu'un, tu te voles toi-même? » Celui qui vole ôte la sécurité à la propriété de tous les autres; il se prive donc lui-même (suivant le droit du talion) de garantie pour toute propriété possible. Il n'a rien et il ne peut non plus rien acquérir, et pourtant il veut vivre, ce qui n'est possible qu'autant que les autres le nourrissent. Mais, comme l'État ne peut le faire gratuitement, il faut bien que le voleur lui abandonne ses forces pour tous les travaux auxquels il conviendra de l'employer (dans les bagnes ou dans les maisons de détention); et il tombe ainsi dans l'état d'esclavage, soit pour un temps, soit, suivant les circonstances, pour toujours. — Si le criminel a commis un meurtre, il faut *qu'il meure*. Il n'y a pas ici de commutation de peine [1] qui puisse satisfaire la justice; il n'y a rien de

[1] Kant se sert ici d'un terme emprunté à la médecine : *Surrogat ;* en français : *Succédané.*

comparable[1] entre une vie, si pénible qu'elle soit, et la mort, et par conséquent il n'y a d'autre moyen d'appliquer au crime la loi du talion que d'infliger juridiquement la mort au criminel, mais en la dépouillant de tout ce qui pourrait, dans la personne du patient, révolter l'humanité. Je dis plus : si la société civile se dissolvait du consentement de tous ses membres (si, par exemple, un peuple, habitant une île, se décidait à se séparer et à se disperser dans un autre monde), le dernier meurtrier qui se trouverait en prison devrait d'abord être exécuté, afin que chacun portât la peine de sa conduite et que le sang versé ne retombât point sur le peuple qui n'aurait pas réclamé cette punition, car il pourrait être considéré alors comme le complice de cette violation publique de la justice.

Cette égalité entre la punition et le crime, qui, d'après le droit strict du talion, n'est possible ici qu'au moyen d'une sentence de mort, se manifestera plus clairement encore, si l'on songe que cette sentence est le seul moyen de punir tous les criminels d'une manière proportionnelle à leur *méchanceté intérieure* (même dans le cas où il ne s'agirait pas d'un meurtre, mais de tout autre crime d'État que la mort seule pourrait racheter. — Supposez que dans la dernière révolte d'Écosse, où plusieurs (comme *Balmerino* et d'autres) croyaient, en y prenant part, remplir leur devoir envers la maison des *Stuarts*, tandis que d'autres n'agissaient que d'après des considérations personnelles, le tribunal suprême eût décidé que chacun

---

[1] *Es ist keine Gleichartigkeit.*

aurait la liberté de choisir entre la mort et les travaux forcés, je dis que l'homme d'honneur eût préféré la mort, et le coquin, les mines : ainsi va la nature de l'esprit humain. En effet, le premier connaît quelque chose qu'il estime encore plus que la vie elle-même, à savoir l'*honneur*, tandis que le second regardera toujours une vie chargée de honte comme préférable à la mort (*animam præferre pudori*. Juven.). Or le premier est sans contredit moins punissable que le second, et ils sont punis, par la mort qu'on leur inflige également à tous deux, d'une manière tout à fait proportionnelle à leurs sentiments : le premier doucement, et le second, durement. Si, au contraire, on les condamnait l'un et l'autre aux travaux forcés à perpétuité, le premier serait puni trop sévèrement, et le second trop doucement, eu égard à sa bassesse. La *mort* est donc, même dans le cas où il s'agit de décider du sort de plusieurs conjurés, le meilleur niveau que puisse appliquer la justice publique. — D'ailleurs on n'a jamais entendu dire qu'un criminel condamné à mort pour un meurtre se soit plaint que la peine fût trop forte et par conséquent injuste ; s'il tenait un pareil langage, chacun lui rirait au nez. — Autrement il faudrait admettre que, quoique le criminel ait mérité la mort d'après la loi, la puissance législative de l'État n'a pas le droit d'appliquer ce genre de peine, et que, quand elle le fait, elle se met en contradiction avec elle-même.

Tous ceux donc qui ont commis un meurtre ou qui l'ont ordonné, ou qui y ont coopéré, doivent être punis de mort ; ainsi le veut la justice, dont l'idée

doit servir de règle au pouvoir judiciaire, en tant qu'il se fonde *à priori* sur des lois universelles. Si pourtant le nombre des complices (*correi*) d'un crime de ce genre était si grand que l'État ne pourrait se défaire de tous les criminels, sans s'exposer à n'avoir bientôt plus de sujets, et si, d'un autre côté, il ne voulait pas se dissoudre, c'est-à-dire retomber dans un état bien pire encore, puisqu'il serait dépourvu de toute justice extérieure, dans l'état de nature (surtout s'il ne voulait pas émousser la sensibilité du peuple par le spectacle d'un carnage), le souverain doit alors avoir aussi le pouvoir de jouer le rôle de juge (de le représenter) dans ce cas de nécessité (*casus necessitatis*), et de porter contre les criminels une sentence substituant à la peine de mort une autre peine, qui épargne la vie d'une partie du peuple, par exemple la peine de la déportation. Mais cela même ne peut être réglé par une loi publique; ce ne peut être qu'un décret souverain [1], c'est-à-dire un acte du droit de majesté, lequel, comme droit de grâce, ne peut jamais s'exercer que dans les cas particuliers.

Le marquis de *Beccaria*, par un faux sentiment d'humanité [2] (*compassibilitas*), objecte que toute peine de mort est *injuste*, parce qu'elle n'a pu être comprise dans le contrat civil originaire. Autrement il aurait fallu que chaque individu dans le peuple eût consenti à perdre la vie, s'il venait à tuer quelqu'un; or ce consentement est impossible, puisque personne ne

---

[1] *Machtspruch.* — [2] *Aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanitaet.*

peut disposer de sa vie. Tout cela n'est que sophisme et pure chicane.

Personne n'est puni pour avoir voulu *la punition*, mais pour avoir voulu une *action punissable;* car il n'y plus de punition dès qu'il ne vous arrive que ce qu'on veut, et il est impossible de vouloir être puni. — Dire : je consens à être puni, si je tue quelqu'un, ne signifie rien autre chose, sinon : je me soumets, avec tous les autres, aux lois qui naturellement seront aussi des lois pénales, s'il y a des coupables dans le peuple. Il est impossible que, comme colégislateur, dictant la *loi pénale*, je sois la même personne qui, comme sujet, est punie au nom de cette loi; car, sous ce dernier rapport, c'est-à-dire comme criminel, il est impossible que j'aie droit de suffrage dans la législation (le législateur est saint). Quand donc je porte une loi pénale contre moi, comme criminel, c'est alors en moi la raison pure, en tant qu'elle est la source des lois juridiques (*homo noumenon*), qui me soumet à cette loi, comme un être capable de crime, c'est-à-dire comme une autre personne (*homo phænomenon*). En d'autres termes, ce n'est pas le peuple (chacun des individus qui le composent), mais le tribunal (la justice publique), par conséquent un autre que le criminel qui dicte la peine de mort, et le contrat social ne contient pas du tout la promesse de se laisser punir et de disposer ainsi de soi-même et de la vie. En effet, s'il fallait que le droit de punir fût fondé sur une *promesse* du coupable de *consentir* à se laisser punir, il faudrait aussi lui laisser la faculté de se déclarer lui-même passible ou non de la peine, et permettre au criminel

d'être son propre juge. — Le point capital de l'erreur (πρῶτον ψεῦδος) contenue dans ce sophisme consiste en ce que l'on prend le jugement porté par le criminel (et qu'il faut nécessairement attribuer à sa raison), qu'il doit perdre la vie, pour une *résolution de sa volonté* à se l'ôter à lui-même, et que l'on se représente ainsi le jugement et l'exécution du droit réunis en une seule et même personne.

Il y a cependant deux crimes dignes de mort, au sujet desquels il est encore douteux si la *législation* a le droit de prononcer cette peine. Le sentiment de l'honneur y conduit également. Dans l'un, c'est le sentiment de l'*honneur de la femme*[1]; dans l'autre, celui de l'*honneur militaire*[2]; et il faut convenir que ces deux espèces d'honneur sont des devoirs qui obligent les deux classes de personnes auxquelles elles s'appliquent véritablement. Le premier de ces crimes est l'*infanticide maternel* (*infanticidium maternale*); le second, le *meurtre d'un compagnon d'armes*[3] (*commilitonicidium*), le *duel*. — Comme la législation ne peut écarter la honte d'un accouchement que le mariage ne justifie pas, et comme elle ne peut davantage effacer la tache qu'imprime le soupçon de lâcheté au front d'un chef militaire inférieur, qui n'oppose pas à une offense une force personnelle capable de braver la crainte de la mort, il semble que dans ces deux cas les hommes retombent en l'état de nature, et que l'*homicide*[4] (*homicidium*), qui ne devrait plus alors

---

[1] *Geschlechtsehre.* — [2] *Kriegsehre.* — [3] *Kriegsgesellenmord.* — [4] *Toedtung.*

s'appeler un *assassinat*[1] (*homicidium dolosum*), tout en restant sans doute punissable, ne puisse être puni de mort par le pouvoir suprême. L'enfant né hors du mariage est né hors de la loi (car la loi, c'est le mariage), et par conséquent aussi hors de la protection de la loi. Il s'est, pour ainsi dire, glissé dans la république (comme une marchandise prohibée), de telle sorte que celle-ci peut ignorer son existence (puisque légitimement il n'aurait pas dû exister de cette manière), et par conséquent aussi sa destruction ; et, d'un autre côté, il n'y a pas de décret qui puisse épargner à la mère le déshonneur, lorsque son accouchement en dehors du mariage vient à être connu.—Le militaire, qui occupe un commandement inférieur, se voit forcé, par l'opinion publique de ses compagnons d'armes, à se faire justice à lui-même, lorsqu'on lui a fait un affront, et à poursuivre le châtiment de l'offenseur, comme s'il vivait dans l'état de nature, non au moyen de la loi et devant un tribunal, mais au moyen du *duel*, où il expose lui-même sa vie, afin de prouver sa bravoure, cette condition essentielle de l'*honneur* dans son état. Que s'il *tue* son adversaire, cet homicide, qui a lieu dans un combat engagé publiquement et du consentement des deux parties, quoique malgré elles, n'est pas, à proprement parler, un assassinat (*homicidium dolosum*). —— Qu'exige donc le droit dans ces deux cas (appartenant à la justice criminelle) ? — La justice pénale court ici le risque, ou bien de déclarer vaine, au nom de la loi, l'idée de l'honneur (qui n'est pas ici

---

[1] *Mord.*

une illusion), en la punissant de mort, ou bien de détourner du crime la peine capitale qui lui convient, c'est-à-dire d'être ou trop cruelle ou trop indulgente. Voici comment on peut résoudre cette difficulté : l'impératif catégorique de la justice pénale (à savoir que l'homicide illégitime d'un autre doit être puni de mort) subsiste toujours; mais la législation elle-même (par conséquent aussi la constitution civile), et cela aura lieu tant qu'elle restera barbare et grossière, est cause que les mobiles de l'honneur dans le peuple ne peuvent (subjectivement) s'accorder avec les règles qui (objectivement) sont conformes à son but, de telle sorte que la justice publique, qui émane de l'État, est une *injustice* relativement à celle qui émane du peuple.

II.

Le *droit de faire grâce* (*jus aggratiandi*) au coupable, soit en adoucissant sa peine, soit en la lui remettant tout à fait, est de tous les droits du souverain le plus délicat; car, s'il donne plus d'éclat à sa grandeur, il lui fournit aussi le moyen de commettre de graves injustices. — Il ne lui appartient nullement d'exercer ce droit à l'égard des crimes de ses sujets les uns envers les autres, car ici l'impunité (*impunitas criminis*) est une très-grande injustice faite aux sujets. Ce n'est donc que dans les cas ou la lésion tombe sur *lui-même* (*crimen læsæ majestatis*) qu'il peut en faire usage. Et dans ce cas même il ne le peut pas, si l'impunité doit compromettre la sûreté publique. — Ce droit est le seul qui mérite le nom de droit de majesté.

DES RAPPORTS JURIDIQUES DES CITOYENS AVEC LA PATRIE ET L'ÉTRANGER.

§ L.

Le *territoire* [1] (*territorium*) dont les habitants sont concitoyens d'un seul et même État en vertu de la constitution même, c'est-à-dire sans avoir besoin d'aucun acte juridique particulier (par conséquent par le fait même de leur naissance), s'appelle la *patrie* [2]. Celui dont les habitants n'ont pas le titre de citoyens sans cette condition, est un *pays étranger* [3]; et, lorsque celui-ci forme une partie de l'empire [4], il prend le nom de province (dans le sens que les Romains attachaient à ce mot). La province, ne constituant pas une partie du royaume (*imperii*) érigée en *siége* [5] de concitoyens, mais seulement une *possession*, comme celle d'une *maison secondaire* [6], doit honorer dans le sol de l'État dominant la *mère patrie* [7] (*regio domina*).

1° Le *sujet* (même considéré comme citoyen) a le droit d'émigrer; car l'État ne saurait le retenir comme sa propriété. Cependant il ne peut emporter avec lui que ses biens meubles, et non ses immeubles, comme il arriverait si on l'autorisait à vendre le sol jusque-là possédé par lui, et à en emporter l'argent avec lui.

2° Le *maître du pays* a le droit d'accueillir les étrangers (les colons) qui y viennent chercher un asile et d'y favoriser leur *établissement*, alors même que les

---

[1] *Land.* — [2] *Vaterland.* — [3] *Ausland.* — [4] *Theil der Landesherrschaft.* — [5] *Sitz.* — [6] *Als eines Unterhauses.* — [7] *Als Mutterland.*

habitants du pays ne le verraient pas de bon œil, mais à la condition que la propriété privée de ceux-ci n'en souffre pas.

3° Il a en outre, lorsqu'un sujet a commis un crime qui rend tout commerce entre ses concitoyens et lui dangereux pour l'État, le droit de le *bannir* [1] dans une province d'un pays étranger [2], où il ne participera à aucun des droits du citoyen, c'est-à-dire de le *déporter*.

4° Il a aussi le droit de l'*exiler* [3] en général (*jus exilii*), c'est-à-dire de l'envoyer dans une contrée lointaine, dans un pays étranger en général (que l'ancien allemand appelle *Elend*) ; et, comme le chef de l'État lui retire par là toute protection, c'est comme s'il le mettait hors la loi dans les limites de son propre territoire.

§ LI.

Les trois pouvoirs de l'État, qui dérivent du concept d'une *république* [4] en général (*res publica latius dicta*), ne sont qu'autant de rapports de la volonté collective du peuple, laquelle émane *à priori* de la raison, et qu'une idée pure d'un souverain de l'État [5], qui a une réalité pratique objective. Mais ce souverain n'est qu'un *être de raison* [6] (représentant le peuple entier), tant qu'il n'y a pas encore une personne physique, qui représente la suprême puissance de l'État et qui donne à cette idée son efficacité sur la volonté populaire. Or le rapport de cette puissance avec le peuple peut être conçu

---

[1] *Recht der Verbannung.* — [2] *Ins Ausland.* — [3] *Landesverweisung.*
[4] *Eines gemeinen Wesen*, proprement chose publique. — [5] *Von einem Staatsoberhaupte.* — [6] *Gedankending.*

de trois manières différentes; ou bien *un seul* dans l'État commande à tous; ou bien *quelques-uns*, égaux entre eux, commandent ensemble à tous les autres; ou bien *tous* ensemble commandent à chacun, et par conséquent se commandent à eux-mêmes. C'est-à-dire que la forme de l'État est ou *autocratique*, ou *aristocratique*, ou *démocratique*. (L'expression *monarchique* ne conviendrait pas aussi bien que celle d'*autocratique* à l'idée que l'on veut désigner ici; car le *monarque* n'est que celui qui a le pouvoir suprême, tandis que l'*autocrate*[1] est celui qui a toute espèce de pouvoir; celui-ci est le souverain, celui-là ne fait que représenter le souverain.) — Il est aisé de voir que la forme la *plus simple* est la forme autocratique, puisqu'elle ne contient qu'un rapport, celui d'un seul (le roi) au peuple, et qu'elle n'a par conséquent qu'un législateur. La forme aristocratique est déjà *composée* de deux rapports : à savoir celui des grands entre eux (comme législateurs), pour constituer le souverain, et en outre celui de ce souverain au peuple. Mais la forme démocratique est de toutes la plus compliquée, car elle suppose d'abord la volonté de tous d'accord pour former un peuple, puis celle des citoyens d'accord pour former une république, et ensuite pour préposer à cette république le souverain, lequel n'est autre que cette volonté collective elle-même (1). Pour ce qui est de l'*administration* du droit dans

---

[1] *Autocrator oder Selbstherrscher.*

(1) Je ne dis rien ici de l'altération de ces formes par des hommes puissants qui s'imposent d'eux-mêmes (*l'oligarchie* et *l'ochlocratie*), ni de ce qu'on appelle les gouvernements *mixtes*, parce que cela nous entraînerait trop loin.

l'État [1], la plus simple est sans doute aussi la meilleure ; mais, au point de vue du droit lui-même, elle est la plus dangereuse pour le peuple, à cause du despotisme auquel elle invite si fort. C'est, assurément, une maxime très-raisonnable que de vouloir simplifier le mécanisme de la société dans laquelle des lois de contrainte maintiennent le peuple ; mais, dans un système où tous les individus qui composent le peuple sont passifs et obéissent à un seul, placé au-dessus d'eux, les sujets ne sont plus des *citoyens*. Quant à cette espérance, dont on veut que le peuple se contente, à savoir que la monarchie (qui est ici proprement l'autocratie) est le meilleur de tous les gouvernements, *quand le monarque est bon* (c'est-à-dire quand il n'a pas seulement la volonté, mais aussi les lumières nécessaires pour cela), il faut la ranger parmi les maximes tautologiques, car elle ne signifie rien autre chose, sinon que la meilleure constitution est celle qui fait du chef de l'État [2] le meilleur régent, c'est-à-dire celle qui est la meilleure.

§ LII.

Il est *inutile* de rechercher les *origines historiques* [1] de ce mécanisme, c'est-à-dire qu'il est impossible de remonter au point de départ de la société civile (car les sauvages ne dressent aucun acte de leur soumission à la loi, et la nature même de ces hommes grossiers donne à croire qu'ils y ont été soumis d'abord par la

---

[1] *Handhabung des Rechts.* — [2] *Staatsverwalter.* — [3] *Geschichtsurkunde.*

violence). Mais il est criminel d'entreprendre cette recherche, dans l'intention de changer ensuite par la force la constitution actuellement existante; car ce changement ne pourrait être opéré que par le peuple se soulevant à cet effet, et par conséquent il ne serait pas l'ouvrage de la législation. Or l'insurrection, dans une constitution déjà existante, est un renversement de tous les rapports de juridiction civile, par conséquent de tout droit, c'est-à-dire que ce n'est pas un changement de la constitution civile, mais une dissolution de cette constitution, et que le passage à une meilleure constitution n'est pas une métamorphose, mais une palingénésie, qui exige un nouveau contrat social, sur lequel le précédent (maintenant détruit) n'a aucune influence. — Toutefois il doit être permis au souverain de changer la constitution existante, lorsquelle ne s'accorde pas avec l'idée d'un contrat originaire, et d'y introduire la forme qui convient essentiellement au but que le peuple se propose en constituant l'État. Mais ce changement ne peut aller jusqu'à faire passer l'État de l'une de ses trois formes possibles à l'une des deux autres, par exemple jusqu'à exiger de l'aristocratie qu'elle se soumette à l'autocratie ou qu'elle se fonde dans la démocratie, ou réciproquement, comme s'il dépendait du libre choix et du bon plaisir du souverain de soumettre le peuple à telle ou telle constitution. En effet, alors même qu'il voudrait introduire la démocratie, il pourrait porter préjudice au peuple, puisque celui-ci pourrait bien ne pas vouloir de cette forme de gouvernement et trouver l'une des deux autres préférable.

Les formes de gouvernement ne sont que la *lettre* (*littera*) de la législation originaire sur laquelle repose l'état civil, et elles peuvent par conséquent subsister, tant que, par suite d'une ancienne et longue habitude (à un point de vue purement subjectif par conséquent), elles sont regardées comme nécessaires au mécanisme de la constitution civile. Mais l'esprit de ce pacte originaire (*anima pacti originarii*) contient l'obligation pour le pouvoir constituant d'adapter à cette idée le *mode de gouvernement*, et, si cela ne se peut faire tout d'un coup, de le modifier insensiblement et continuellement, de façon à le mettre en harmonie, *quant à ses effets*, avec la seule constitution juste, c'est-à-dire celle d'une pure république, et à atteindre enfin ce résultat, même quant à la lettre, en travaillant à résoudre les anciennes formes empiriques (les anciens statuts), qui ont servi uniquement à opérer la *soumission*[1] du peuple, en la forme originaire (rationnelle), qui seule prend la *liberté* pour principe, et en fait même la condition de la *contrainte* nécessaire à une constitution civile ou à ce qu'on appelle proprement l'État. — La seule constitution permanente est celle où la *loi* est souveraine[2] et ne dépend d'aucune personne particulière; c'est là le dernier but de tout droit public, le seul état où puisse être attribué *péremptoirement* à chacun le sien. Au contraire, tant que ces formes de gouvernement seront représentées, quant à la lettre, par autant de personnes morales différentes, revêtues du pouvoir suprême, il ne peut y avoir qu'un droit

---

[1] *Unterthaenigkeit.* — [2] *Selbstherrschend.*

intérieur *provisoire*, mais non un état de société civile absolument juridique.

Toute vraie république n'est et ne peut être autre chose qu'un *système représentatif* du peuple, institué pour protéger ses droits en son nom, c'est-à-dire au nom de tous les citoyens réunis, et au moyen de ses délégués (de ses députés). Mais, dès qu'un chef d'État en personne (que ce soit le roi, la noblesse ou le peuple entier, l'union démocratique) se fait représenter, alors le peuple réuni ne représente plus seulement le souverain, il *est* lui-même le souverain; car c'est en lui (dans le peuple) que réside originairement le pouvoir suprême, duquel doivent émaner tous les droits des individus comme simples sujets (en tous cas comme serviteurs de l'État), et la république, une foi établie, n'a plus besoin d'abandonner les rênes du gouvernement, et de se remettre entre les mains de ceux qui les avaient tenues auparavant, et qui pourraient maintenant anéantir par leur volonté absolue toutes les nouvelles institutions.

Ce fut donc une grande faute de jugement de la part d'un puissant souverain de notre temps, d'avoir, pour se tirer de l'embarras que lui causaient les dettes publiques, remis au peuple le soin de prendre sur lui et de partager ce fardeau suivant son bon vouloir; car le peuple reçut ainsi naturellement le pouvoir législatif, non-seulement pour lever des impôts sur les sujets, mais aussi pour surveiller le gouvernement, c'est-à-dire pour empêcher que celui-ci, par ses prodigalités ou pour les besoins de la guerre, ne fît de nouvelles dettes; et par conséquent le souverain pouvoir du monarque disparut tout à fait (ne fut pas seulement suspendu) et passa au peuple, à la volonté législative duquel le mien et le tien furent soumis dans tous les sujets. Et que

l'on ne dise pas qu'il faut admettre là un engagement tacite, mais conventionnel, de l'assemblée nationale de ne pas se constituer en pouvoir souverain, mais de se borner à administrer les affaires du souverain, et, cette besogne faite, de remettre les rênes du gouvernement entre les mains du monarque; car un tel contrat est en soi nul et de nul effet. Le droit de la législation suprême dans l'État n'est pas un droit aliénable, mais c'est de tous le plus personnel. Celui qui l'a peut, par le moyen de la volonté collective du peuple, disposer du peuple, mais non pas de cette volonté collective elle-même, qui est le fondement de tous les contrats publics. Un contrat, qui obligerait le peuple à restituer son pouvoir, ne s'appliquerait pas à lui comme à un pouvoir législatif, et l'obligation qu'il lui imposerait serait une contradiction, d'après ce principe que nul ne peut servir deux maîtres à la fois.

DEUXIÈME SECTION

DU DROIT PUBLIC.

DROIT DES GENS.

§ LIII.

Les hommes qui constituent un peuple peuvent être représentés en vertu de l'analogie d'origine, comme des indigènes issus d'une *souche* [1] commune (*congeniti*), encore qu'ils ne le soient pas ; en tous cas, dans un sens intellectuel et juridique, comme enfants d'une même mère (la république), ils constituent en quelque sorte une famille (*gens*, *natio*) dont les membres (les citoyens) sont tous parents, et regardent comme une mésalliance toute union avec ceux qui pourraient vivre à côté d'eux dans l'état de nature, quoique ceux-ci (les sauvages) se regardent de leur côté comme supérieurs aux autres, à cause de cette indépendance de toute loi qu'ils ont adoptée, et quoiqu'ils forment aussi non des États, mais des peuplades. Or le droit des *États* dans leurs rapports réciproques [2] est celui que nous avons à examiner sous le nom de droit des gens. C'est celui que

---

[1] *Elternstamm.*

[2] Kant ajoute ici entre parenthèses que l'expression allemande *Voelkerrecht* (proprement droit des peuples) ne désigne pas très-exactement cette espèce de droit, et qu'il vaudrait mieux l'appeler *Staatenrecht* (droit des États), suivant l'expression latine *jus publicum civitatum.*—Notre expression *droit des gens* (*gens*, du latin *gens*, signifiant ici nation), caractérise très-bien la branche du droit dont il s'agit ici. J. B.

possède, relativement à la guerre, un État considéré comme une personne morale, étant par rapport à une autre, dans un état de liberté naturelle, par conséquent aussi de guerre continuelle. Il comprend le droit de déclarer la guerre [1], le droit *pendant* la guerre et le droit de se contraindre réciproquement à sortir de cet état de guerre, par conséquent à établir une constitution qui fonde une paix durable, c'est-à-dire le droit *après* la guerre. Toute la différence entre le droit de l'état de nature des hommes ou des familles prises individuellement (dans leurs rapports réciproques) et le droit des peuples entre eux consiste en ce que, dans le droit des gens, on ne considère pas seulement le rapport d'un État avec les autres en général, mais encore celui des individus de l'un avec les individus de l'autre, en même temps qu'avec cet autre État tout entier; et cette différence qui le distingue du droit des individus dans le pur état de nature n'a pas besoin d'autres déterminations que celles qui se déduisent aisément du concept de cet état.

§ LIV.

Voici quels sont les éléments du droit des gens : 1° Les États, considérés dans leurs rapports extérieurs réciproques, sont naturellement dans un état non juridique (comme des sauvages sans lois). 2° Cet état est un *état de guerre* (le droit du plus fort), quoiqu'on ne se fasse pas toujours réellement la guerre, et qu'il ne soit pas nécessairement une hostilité ouverte et perma-

---

[1] *Zum Kriege.*

nente. Cet état (dans lequel vivent des peuples entre eux sans chercher rien de mieux) est en soi extrêmement injuste, alors même que l'un n'en profite pas pour commettre quelque injustice à l'égard de l'autre, et les États voisins les uns des autres sont obligés d'en sortir. 3° Il est nécessaire de fonder, d'après l'idée d'un contrat social originaire, une alliance des peuples [1], par laquelle ils s'engagent à ne pas s'immiscer dans les discordes intestines les uns des autres, mais à se protéger mutuellement contre les attaques du dehors. 4° Cette alliance ne suppose pas un souverain pouvoir (comme dans une constitution civile), mais seulement une confédération [2]; on peut y renoncer en tout temps, et par conséquent elle a besoin d'être de temps en temps renouvelée. — C'est un droit venant au secours (*in subsidium*) d'un autre droit qui est originaire, celui de s'empêcher réciproquement de tomber dans un état de guerre réelle (*fœdus amphyctionum*).

§ LV.

Ce droit originaire des États libres, vivant entre eux dans l'état de nature, à se faire la guerre (pour arriver peut-être à fonder un état approchant de l'état juridique), soulève d'abord la question de savoir quel droit a l'État de se servir de *ses propres sujets* pour faire la guerre à d'autres États, d'y employer et de mettre ainsi en jeu leurs biens et même leur vie, de telle sorte qu'il ne dépende plus de leur propre volonté

---

[1] *Voelkerbund.* — [2] *Genossenschaft* (*Foederalitaet*).

d'aller ou non à la guerre, mais que l'ordre suprême du souverain les y puisse envoyer.

Ce droit semble se déduire aisément de celui de faire du sien (de sa propriété) ce que l'on veut. Ce que quelqu'un a *fait* lui-même en substance est sa propriété incontestable. — Voici donc la déduction telle que la ferait un simple juriste.

Il y a dans un pays divers *produits naturels*[1] qu'on doit aussi considérer, sous le rapport de leur abondance, comme l'*ouvrage*[2] (*arte facta*) de l'État, parce que le pays ne les produirait pas en si grande abondance, s'il n'y avait pas un État et un gouvernement régulier et puissant, mais que les habitants de ce pays vécussent dans l'état de nature. — Les poules domestiques (l'espèce de volaille la plus utile), les moutons, les porcs, les bœufs, etc., soit faute de nourriture, soit à cause des animaux de proie, ou ne se trouveraient pas du tout dans le pays que j'habite, ou ne s'y trouveraient qu'en très-petite quantité, s'il n'y avait pas un gouvernement qui garantît aux habitants leurs acquisitions et leurs possessions. — Or on en pourrait dire autant, dans le même cas, du nombre des hommes : comme il arrive dans les déserts de l'Amérique, il serait très-peu considérable, alors même qu'ils seraient (ce qu'ils ne sont pas) très-industrieux. Les habitants seraient alors très-clair-semés, parce qu'aucun d'eux ne pourrait s'étendre bien loin avec toute sa suite sur un sol toujours exposé à être dévasté par les sauvages ou les bêtes féroces. Par la même raison, ce sol ne

---

[1] *Naturproducte.* — [2] *Gemaechsel.*

fournirait pas une nourriture suffisante pour un grand nombre d'hommes, comme celui qui couvre aujourd'hui le pays. — De même donc que l'on peut dire des plantes (par exemple des pommes de terre) et des animaux domestiques, qu'étant, sous le rapport de leur abondance, l'*œuvre* de l'homme[1], on peut les employer, les consommer, les détruire (les laisser périr) ; de même il semble que l'on puisse attribuer au pouvoir suprême dans l'État, au souverain, le droit de conduire ses sujets, qui sont en grande partie ses produits, à la guerre comme à une chasse, et au combat comme à une partie de plaisir.

Mais ce principe de droit (qui probablement se présente obscurément à l'esprit des monarques) n'a de valeur que relativement aux animaux, qui peuvent être une propriété de l'homme, et il ne s'applique nullement à l'homme, surtout comme citoyen. Celui-ci veut toujours être considéré dans l'État comme un membre du pouvoir législatif (comme n'étant pas seulement un moyen, mais en même temps aussi une fin en soi) ; par conséquent il doit pouvoir, par le moyen de ses représentants, donner son libre suffrage, non-seulement sur la guerre en général, mais encore sur chaque déclaration de guerre en particulier, et ce n'est qu'à cette condition que l'État peut exiger de lui un service aussi périlleux que le service militaire.

Nous dériverons donc ce droit du *devoir* du souverain envers le peuple (et non réciproquement). Il faut qu'on puisse considérer celui-ci comme ayant donné

---

[1] *Machwerk.*

son suffrage, car en cette qualité, quoiqu'il soit passif (qu'il laisse disposer de lui), il est actif aussi, et il représente le souverain lui-même.

§ LVI.

Dans l'état de nature des États le *droit de faire la guerre* (d'entreprendre les hostilités) est le moyen dont il est permis à un État de se servir pour défendre son droit par la *force*, quand il le croit lésé, attendu qu'il ne peut alors se faire rendre justice en intentant un *procès* (moyen de terminer les différends qui n'est possible que dans l'état juridique).—Outre l'attaque effective [1] (la première agression, qu'il faut distinguer de la première hostilité), il y a la *menace* [2]. Il faut y rattacher ces *préparatifs* [3] par lesquels un État prend les devants et sur lesquels se fonde le droit de *prévention* [4] (*jus præventionis*), et même le simple accroissement d'une puissance qui se rend *redoutable* (*potentia tremenda*) par l'agrandissement de son territoire. Cet accroissement est, par le *fait* même et antérieurement à tout autre *acte* de l'État qui augmente ainsi sa puissance, une lésion faite aux États moins puissants; et dans l'état de nature l'attaque est tout à fait juste. C'est là-dessus que se fonde le droit d'équilibre de tous les États qui peuvent avoir de l'action les uns sur les autres.

Quant à l'*attaque effective*, qui donne le *droit de faire la guerre*, il y faut rattacher la satisfaction qu'un

---

[1] *Thaetige Verletzung.* — [2] *Bedrohung.* — [3] *Zurüstung.* — [4] *Recht des Zuvorkommens.*

peuple tire d'une offense qu'il a reçue du peuple d'un autre État ou les *représailles*[1] (*retorsio*) dont il use envers lui, sans chercher à en obtenir une réparation (par des moyens pacifiques). Il y a, sous le rapport de la formalité, de la ressemblance entre ces représailles et une guerre qui éclate sans *déclaration*[2] préalable; car, si l'on veut trouver quelque droit dans l'état de guerre, il faut admettre quelque chose d'analogue à un contrat, à savoir l'*acceptation* de la déclaration de l'autre partie, de telle sorte qu'il soit bien constaté que les deux parties veulent chercher leur droit de cette manière.

§ LVII.

Le droit dans la guerre est justement celui qui, dans le droit des gens, présente le plus de difficultés, même lorsque l'on ne veut que s'en faire une idée, et concevoir, sans tomber en contradiction avec soi-même, une loi dans cet état en dehors des lois[3] (*inter arma silent leges*), cette loi fût-elle de faire la guerre d'après des principes tels qu'il soit toujours possible de sortir de cet état de nature des peuples (dans leurs rapports extérieurs) et d'entrer dans un état juridique.

Nulle guerre entre États indépendants ne peut avoir un caractère *pénal*[4] (*bellum punitivum*). En effet, la punition n'est possible que de la part d'un supérieur (*imperantis*) vis-à-vis d'un inférieur (*subditum*); or ce rapport n'est pas celui des États entre eux. La guerre

---

[1] *Widervergeltung.* — [2] *Kriegsankündigung.* — [3] *In diesem gesetzlosen Zustande.* — [4] *Strafkrieg.*

ne doit être non plus ni une *guerre d'extermination* [1] (*bellum internecinum*), ni une *guerre de conquête* [2] (*bellum subjugatorium*), qui aurait pour effet l'anéantissement moral d'un État (dont le peuple ou se fondrait dans la masse du peuple vainqueur, ou tomberait en esclavage). Non que ce moyen, qu'un État serait forcé d'employer pour arriver à la paix, soit contraire à son droit; mais l'idée du droit des gens implique celle d'un antagonisme qui, se fondant sur les principes de la liberté extérieure, a pour but de maintenir à chacun ce qui lui appartient, et non d'étendre ses possessions, car l'accroissement de la puissance d'un État peut être menaçant pour les autres.

Tous les moyens de défense sont permis à un État à qui l'on fait la guerre, excepté ceux dont l'emploi rendrait ses sujets indignes du rang de citoyens; car alors il se rendrait lui-même indigne de compter pour une personne (qui serait sur le pied de l'égalité des droits) dans les rapports des États, tels que les règle le droit des gens. Au nombre de ces moyens illégitimes, il faut ranger ceux qui consistent à se servir de ses sujets, ou même d'étrangers, comme d'espions, d'assassins, d'empoisonneurs (on peut très-bien aussi comprendre dans cette classe les tirailleurs qui épient les individus dans les embuscades), ou même seulement pour répandre de fausses nouvelles; en un mot, tous les moyens perfides qui détruiraient la confiance, sans laquelle il serait désormais impossible de fonder dans l'avenir une paix durable.

---

[1] *Ausrottungskrieg.* — [2] *Unterjochungskrieg.*

La guerre donne le droit d'imposer à l'ennemi vaincu des fournitures et des contributions, mais non de piller le peuple, c'est-à-dire d'arracher aux particuliers leurs biens (car ce serait une véritable rapine, puisque ce n'est pas le peuple vaincu, mais l'État, sous la domination duquel il était, qui a fait la *guerre par son entremise*), et l'on doit lui délivrer quittance de toutes les *réquisitions* auxquelles on le soumet, afin que, la paix une fois faite, la charge imposée au pays ou à la province puisse être proportionnellement répartie.

§ LVIII.

Le droit *après la guerre*, c'est-à-dire au moment du traité de paix et par rapport aux conséquences de la guerre, consiste dans la faculté qu'a le vainqueur de poser les conditions sur lesquelles le vaincu doit s'entendre avec lui, pour obtenir la paix en vertu des *traités*. A la vérité, il ne se conforme pas toujours au droit qu'il met en avant, en prétextant le dommage qu'il a reçu de son adversaire; mais, en se réservant la faculté de décider cette question, il s'appuie sur sa force. Le vainqueur ne peut exiger le remboursement des frais de la guerre, car il ferait alors passer pour injuste la guerre de son adversaire; et, s'il peut songer à cet argument, il ne saurait l'invoquer, puisqu'il donnerait à la guerre un caractère pénal et à son tour se rendrait ainsi coupable d'une offense. Il faut encore placer ici l'échange (sans rançon) des prisonniers, abstraction faite de l'égalité du nombre.

L'État vaincu ou les sujets de cet État ne perdent

pas par la conquête du pays leur liberté civile, à tel point que les uns puissent descendre au rang de colons et les autres à celui d'esclaves; car la guerre aurait alors un caractère pénal, ce qui est contradictoire en soi. — Une *colonie* ou province est un peuple qui a, il est vrai, sa constitution propre, sa législation, son territoire, sur lequel ceux qui appartiennent à un autre État ne sont que des étrangers, mais qui pourtant est soumis au suprême pouvoir *exécutif* d'un autre État. Ce dernier s'appelle la *métropole* [1]. L'État colonial [2] en reconnaît la souveraineté, mais il est cependant gouverné (*civitas hybrida*) par lui-même (par son propre parlement, tout au plus sous la présidence d'un vice-roi). Telles furent diverses îles par rapport à Athènes, et telle est aujourd'hui l'Irlande par rapport à la Grande-Bretagne.

L'*esclavage* peut bien moins encore être considéré comme la conséquence *légitime* de la victoire remportée sur un peuple dans la guerre, parce qu'il faudrait pour cela pouvoir donner à cette guerre un caractère pénal; et moins que tout le reste, l'esclavage héréditaire, le plus absurde de tous, parce que les fautes sont personnelles.

Il résulte de l'idée même d'un traité de paix que l'*amnistie* y doit être comprise.

§ LIX.

Le *droit de paix* [3] est : 1° le droit de rester en paix, quand il y a guerre dans le voisinage, ou le droit de

[1] *Mutterstaat.* — [2] *Tochterstaat.* — [3] *Recht des Friedens.*

neutralité; 2° celui de se faire assurer la durée de la paix conclue, c'est-à-dire le droit de *garantie*; 3° le droit d'*alliance* réciproque (de confédération [1]) entre plusieurs États, pour se *défendre* mutuellement contre toutes les attaques extérieures ou intérieures, mais non pour attaquer soi-même ou s'agrandir.

§ LX.

Le droit d'un État contre un ennemi *injuste* [2] n'a pas de limites (bien entendu quant à la qualité, mais non quant à la quantité, c'est-à-dire au degré); c'est-à-dire que, pour défendre ce qui lui appartient, l'État offensé peut se servir, non sans doute de *tous* les moyens en général, mais de tous ceux qui n'ont en soi rien d'illicite et qui sont en son pouvoir. — Mais qu'est-ce qu'un *ennemi injuste*, d'après les idées d'un droit des gens où chaque État est juge en sa propre cause, comme il arrive en général dans l'état de nature? C'est celui dont la volonté publiquement manifestée (soit par des paroles, soit par des actes) trahit une maxime qui, érigée en règle universelle, rendrait tout état de paix impossible parmi les peuples et perpétuerait l'état de nature. Telle est la violation des traités publics; on peut supposer qu'elle touche tous les peuples, car leur liberté se trouve par là menacée, et ils sont ainsi poussés à se coaliser contre un pareil désordre pour en empêcher le retour. — Mais leur droit *ne va pas jusqu'à se partager entre eux le pays* et à faire en quel-

---

1 *Bundsgenossenschaft.* — 2 *Ein ungerechter Feind.*

que sorte disparaître un État de la terre, car ce serait une véritable injustice à l'égard du peuple, qui ne peut perdre son droit briginaire à former un État; tout ce qu'ils peuvent faire, c'est de lui imposer une nouvelle constitution qui, par sa nature, réprime le penchant de ce peuple pour la guerre.

Au reste, l'expression d'ennemi injuste est un *pléonasme*, appliquée à l'état de nature; car l'état de nature est lui-même un état d'injustice. Un ennemi juste serait celui auquel je n'aurais pas le droit de résister de mon côté; mais alors il ne serait plus mon ennemi.

§ LXI.

Comme l'état de nature des peuples, ainsi que celui des hommes isolés, est un état dont on doit sortir pour entrer dans un état légal, avant l'établissement de celui-ci, tous les droits des peuples et tout le mien et le tien extérieurs que les États peuvent acquérir ou conserver par la guerre n'ont qu'une valeur *provisoire*; ils ne peuvent acquérir une valeur *péremptoire* et jouir d'un véritable *état de paix* qu'au moyen d'une *union générale des États* [1] (analogue à celle par laquelle un peuple devient un État). Mais, comme, à cause de la trop grande étendue d'une pareille union des peuples [2] qui couvrirait de vastes contrées, le gouvernement de cette sorte d'État et par conséquent aussi la protection de chacun de ses membres doivent être en définitive impossibles, une multitude de corporations de ce genre

---

[1] *Staatenverein.* — [2] *Voelkerstaat.*

ramène toujours l'état la guerre. La *paix* perpétuelle (ce dernier but de tout le droit des gens) est donc sans doute une idée impraticable. Mais les principes politiques qui tendent à ce but, c'est-à-dire ces alliances des États, qui servent à en rapprocher continuellement [1] les peuples, ne le sont pas; car, comme cette *approximation* est un problème fondé sur le devoir, et par conséquent aussi sur le droit des hommes et des États, elle est certainement possible.

On peut appeler cette sorte d'*alliance* [2] de quelques États, fondée pour le maintien de la paix, un *congrès permanent des États*, auquel il est permis à chaque État voisin de s'associer. Telle fut (du moins en ce qui concerne les formalités du droit des gens, relativement au maintien de la paix) l'assemblée des États généraux qui eut lieu à la Haye dans la première moitié de ce siècle, et où les ministres de la plupart des cours de l'Europe et même des plus petites républiques portèrent leurs plaintes sur les hostilités commises par les uns contre les autres, et firent ainsi de toute l'Europe comme un seul État fédéré, qu'ils prirent pour arbitre de leurs différends politiques. Mais plus tard le droit des gens resta enfoui dans les livres; il fut chassé des cabinets, ou, lorsqu'on avait déjà eu recours à la force, relégué, sous la forme de déductions, dans l'obscurité des archives.

Il ne faut d'ailleurs entendre ici par *congrès* qu'une espèce d'union volontaire et en tout temps *révocable* [3] de divers États, et non, comme celle des États d'Amé-

---

[1] *Zur continuirlichen Annaeherung.* — [2] *Verein.* — [3] *Abloesliche.*

rique, une union fondée sur une constitution publique, et par conséquent indissoluble. — C'est ainsi seulement que l'on peut réaliser l'idée d'un droit public des gens, qui termine les différends des peuples d'une manière civile, comme par un procès, et non d'une manière barbare (à la façon des sauvages), c'est-à-dire par la guerre.

TROISIÈME SECTION

DU DROIT PUBLIC.

DROIT COSMOPOLITIQUE.

§ LXII.

Cette idée rationnelle d'une association perpétuelle, sinon encore amicale, du moins *pacifique*, de tous les peuples de la terre entre lesquels il peut y avoir des rapports effectifs, n'est pas une idée en quelque sorte philanthropique (un principe de l'éthique), mais un principe *juridique*. La nature a renfermé tous les hommes ensemble dans des limites déterminées (au moyen de la forme sphérique qu'elle a donnée à leur domicile [*globus terraqueus*]); et, comme la possession du sol sur lequel peut vivre un habitant de la terre ne peut toujours être considérée que comme la possession d'une partie d'un tout déterminé, par conséquent comme une partie à laquelle chacun a originairement droit, tous les peuples sont *originairement* en communauté de sol, non pas en communauté *juridique* de possession (*communio*), et par là d'usage ou de propriété de ce sol, mais en communauté de *commerce*[1] (*commercium*) physique possible, c'est-à-dire dans un perpétuel

[1] *Wechselwirkung.*

rapport de chacun à tous les autres, qui fait que l'on *s'offre* à entrer en *relation*[1] réciproque et que l'on a le droit d'en faire l'essai, sans que l'étranger soit autorisé par là à vous traiter en ennemi. — Ce droit, en tant qu'il se rapporte à l'association possible de tous les peuples, en vue de certaines lois universelles présidant aux relations qui peuvent s'établir entre eux, peut être appelé le droit *cosmopolitique* (*jus cosmopoliticum.*)

Les mers semblent interdire aux peuples toute communauté; et pourtant, grâce à la navigation, il n'y a rien dans la nature qui favorise davantage leur commerce, lequel peut être d'autant plus vivant qu'il y a plus de côtes voisines les unes des autres, comme celles de la Méditerranée. A la vérité, l'exploration de ces mers, et surtout les colonies qu'on y peut vouloir fonder pour les rattacher à la métropole, sont cause que le mal et la violence, qui se font sentir sur un point de notre globe, se font sentir aussi dans tous les autres. Mais cet abus possible n'ôte pas au citoyen de la terre le droit de *tenter*[2] d'entrer en commerce avec tous et d'*explorer*[3] à cet effet toutes les contrées de la terre, quoiqu'il ne puisse avoir, sans un contrat particulier, celui de *colonisation*[4] sur le sol d'un autre peuple (*jus incolatus*).

On demande seulement, si, dans un pays nouvellement découvert, mais voisin d'un peuple qui a déjà pris place dans la même contrée, un autre peuple peut,

---

[1] *Verkehr.* — [2] *Zu versuchen.* — [3] *Zu besuchen.* — [4] *Recht der Ansiedelung.*

sans le consentement du premier, tenter de former un établissement (*incolatus*) et de prendre possession. —

Si cet établissement est tellement éloigné du lieu où réside le premier peuple qu'aucun des deux ne puisse porter préjudice à l'autre dans l'usage de son territoire, le droit alors n'est pas douteux. Que si l'on a affaire à des peuples pasteurs ou chasseurs (comme les Hottentots, les Tongouses et la plupart des nations américaines), dont le genre de vie exige des contrées vastes et désertes, on ne peut avoir recours à la violence, mais il faut obtenir un contrat, et même il n'est pas permis de profiter de l'ignorance de ces indigènes relativement à la cession de leurs terres. A la vérité, on semble justifier d'une manière assez spécieuse la violence employée en pareil cas, en disant qu'elle tourne à l'avantage du monde, soit qu'elle ait pour conséquence la culture de peuples sauvages (c'est le prétexte au moyen duquel *Busching* lui-même prétend justifier l'introduction sanglante de la religion chrétienne en Allemagne), soit qu'elle fournisse à son propre pays le moyen de se purger des hommes perdus qui lui sont à charge, et à ces hommes celui de se régénérer, eux ou leur postérité, en passant dans une autre partie du monde (comme dans la Nouvelle-Hollande); mais tous ces soi-disant bons desseins ne sauraient laver la tache faite par l'injustice des moyens qu'on y emploie. — Objectera-t-on qu'avec ce scrupule qui empêcherait d'employer la violence pour commencer à fonder un état légal, toute la terre serait peut-être encore à l'état de nature? Cette raison ne suspend pas plus le droit que ne le peut faire cette

maxime des révolutionnaires, à savoir que, quand la constitution est mauvaise, il appartient au peuple de la réformer par la force, et qu'en général il est permis d'être injuste une fois pour toutes, afin de fonder ensuite plus sûrement et de faire mieux fleurir le règne de la justice.

CONCLUSION

Lorsqu'on ne peut prouver qu'une chose est, on peut essayer de prouver qu'elle n'est pas. Que si l'on ne réussit ni dans l'un ni dans l'autre cas (ce qui arrive souvent), on peut encore se demander si l'on a quelque *intérêt à admettre* l'un ou l'autre (par hypothèse), et cela soit au point de vue théorétique, soit au point de vue pratique, c'est-à-dire soit pour s'expliquer un certain phénomène (comme, par exemple, en astronomie, le retour et la fixité des planètes), soit pour atteindre un certain but, lequel à son tour peut être ou *pragmatique* (purement technique [1]) ou *moral*, c'est-à-dire un but qu'il soit de notre devoir de prendre pour maxime. — Il est évident que ce n'est pas la *supposition* [2] (*suppositio*) de la possibilité d'atteindre cette fin, ce qui est l'objet d'un jugement purement théorétique et en outre problématique, qui est ici érigé en devoir, car il n'y a pas là d'obligation (on n'est pas obligé de croire quelque chose); ce à quoi le devoir nous oblige, c'est d'agir d'après l'idée de cette fin, encore qu'il n'y ait pas la moindre vraisemblance théorétique qu'elle puisse être atteinte, quoique l'impossibilité n'en soit pas davantage démontrée.

Or la raison moralement pratique nous adresse ce *veto* irrésistible : *il ne doit pas y avoir de guerre*, ni

---

[1] *Blosser Kuntszweck.* — [2] *Das Annehmen.*

entre toi et moi dans l'état de nature, ni entre nous comme États, constitués légalement à l'intérieur, mais affranchis de toute loi à l'extérieur (dans leurs rapports réciproques); — car ce n'est pas de cette façon que chacun doit chercher son droit. La question n'est donc plus de savoir si la paix perpétuelle est une chose réelle ou non [1], et si nous ne nous trompons pas dans notre jugement théorétique, quand nous supposons le premier cas ; mais nous devons agir comme si la chose, qui peut-être ne sera pas, était exécutable, et, en vue de ce but, établir la constitution (peut-être le républicanisme de tous les États ensemble et en particulier) qui nous semble la plus propre à y conduire et à mettre fin à ces guerres impies, vers lesquelles jusqu'ici tous les États, sans exception, ont dirigé leurs institutions intérieures, comme vers leur but suprême. Que si nous ne pouvons atteindre cette fin et si elle n'est toujours pour nous qu'un vœu pieux, du moins ne nous trompons-nous certainement pas en nous faisant une maxime d'y tendre sans relâche, car cela est un devoir. Quant à supposer que la loi morale est trompeuse, ce serait faire naître en soi le détestable désir d'être dépourvu de toute raison et de se voir, du côté de ses principes, confondu avec les autres classes d'animaux, sous le commun empire du mécanisme de la nature.

On peut dire que ce traité de paix universelle et perpétuelle ne constitue pas seulement une partie, mais tout le but final du Droit, considéré dans les limites de la seule raison. En effet, il n'y a d'état de paix

[1] *Ein Ding oder Unding.*

que celui où le mien et le tien sont garantis par des *lois*, au sein d'une multitude d'hommes voisins les uns des autres, et où par conséquent les hommes vivent réunis sous une constitution. Or la règle de cette constitution ne peut provenir de l'expérience de ceux qui s'en seraient bien trouvés jusque-là et qui fourniraient ainsi un modèle aux autres; mais elle doit être tirée en général *à priori* par la raison de l'idéal d'une association juridique des hommes sous des lois publiques. Tous les exemples (qui ne servent d'ailleurs qu'à expliquer, mais ne sauraient rien prouver) sont trompeurs, et ont ainsi absolument besoin d'une métaphysique. Ceux-là mêmes qui s'en moquent en avouent involontairement la nécessité, quand, par exemple, ils disent, comme ils le font souvent, que « la meilleure constitution est celle où la puissance n'est pas dans les hommes, mais dans les lois. » Car que peut-il y avoir de plus métaphysiquement sublime que cette idée même, qui a d'ailleurs, de leur propre aveu, la réalité objective la plus incontestable? Elle se fait aussi reconnaître aisément dans les cas qui se présentent; et, si l'on ne tente pas de l'introduire d'emblée par des moyens révolutionnaires, c'est-à-dire par le renversement violent d'une constitution défectueuse jusque-là en vigueur (car il y aurait dans l'intervalle un moment où tout état juridique aurait disparu), mais par une réforme insensible et suivant de fermes principes, seule, en rapprochant sans cesse les hommes du souverain bien politique, elle peut les conduire à la paix éternelle.

APPENDICE [1].

REMARQUES EXPLICATIVES

SUR

LES ÉLÉMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA DOCTRINE DU DROIT.

L'occasion de faire ces remarques m'est fournie en grande partie par l'examen qui a paru de ce livre dans le Journal de Gœttingue, n° 28, 18 février 1797, et qui, outre les vues et la sagacité qui le distinguent, annonce une certaine sympathie et « l'espérance que ces éléments resteront un bénéfice pour la science. » Je m'en servirai ici comme d'un fil conducteur pour guider mon jugement, et en outre pour étendre en quelques points ce système.

Presqu'au commencement de mon *introduction* à la Doctrine du droit, mon judicieux critique est arrêté par une définition. — Qu'est-ce que la *faculté de désirer ?* C'est, dit le texte, la faculté d'être cause, par ses représentations, des objets de ces représentations mêmes. — Contre cette définition il objecte « que cette faculté n'est plus rien, dès que l'on fait abstraction des conditions *extérieures* de la conséquence du désir. » — « Or, ajoute-t-il, la faculté de désirer est quelque

[1] Voyez plus haut la note de la page 161.

chose même pour l'idéaliste, quoique le monde extérieur ne soit rien pour lui. » — *Je réponds* : il n'y a pas de vif désir qui soit entièrement vain pour la conscience (fût-ce un désir comme celui-ci : plût à Dieu que cet homme vécût encore !); s'il n'entraîne pas d'*acte*[1], il n'est pourtant pas *sans conséquence*[2], et, quoiqu'il n'ait pas d'action sur le dehors, il agit puissamment dans l'intérieur du sujet même (il le rend malade). Un désir, en tant qu'*effort*[3] (*nisus*) tenté pour être *cause* par le moyen de ses représentations, est, même quand le sujet aperçoit l'insuffisance de cette cause relativement à l'effet désiré, une sorte de causalité, au moins dans l'intérieur du sujet. — Ce qui produit ici le malentendu, c'est que, comme (dans le cas dont il s'agit) la conscience de notre faculté *en général* est en même temps la conscience de notre *impuissance* à l'égard du monde extérieur, la définition n'est pas applicable à l'idéaliste, tandis que, comme il n'est ici question que du rapport d'une cause (la représentation) à l'effet (le sentiment) en général, la causalité de la représentation (qu'elle soit extérieure ou intérieure) par rapport à son objet doit être nécessairement comprise dans le concept de la faculté de désirer.

I.

Préparation logique à un concept du droit récemment proposé.

Si les philosophes jurisconsultes veulent s'élever jusqu'aux éléments métaphysiques de la doctrine du droit

---

[1] *Thatleer.* — [2] *Folgeleer.* — [3] *Bestreben.*

(sans laquelle toute leur science du droit ne serait qu'une collection de statuts [1]), ils ne peuvent se montrer indifférents sur ce qui peut assurer la perfection de leur *division* des concepts du droit ; autrement cette science ne serait plus un *système rationnel*, mais seulement un agrégat fortuit. — La *topique* des principes doit être parfaite, pour la forme du système, c'est-à-dire que l'on y doit pouvoir montrer le *lieu* qui convient à un concept (*locus communis*), d'après la forme synthétique de la division dans laquelle rentre ce concept; on démontrera aussi d'après cela que tel ou tel concept, qui serait placé en ce lieu, serait contradictoire en soi et devrait en être écarté.

Les jurisconsultes ont admis jusqu'ici deux lieux communs : celui du droit *réel* et celui du droit *personnel*. Or, puisqu'il y a encore, d'après la forme même que peut affecter la réunion de ces deux concepts en un seul, deux lieux possibles comme membres de la division *à priori*, savoir celui d'un droit réel d'espèce personnelle et celui d'un droit personnel d'espèce réelle, il est naturel de demander si un concept de ce genre ne pourrait pas être convenablement ajouté et ne devrait pas se rencontrer, ne fût-ce que sous une forme problématique, dans le tableau complet de la division. C'est ce qui ne souffre aucun doute. En effet, la division purement logique (celle qui fait abstraction du contenu de la connaissance—de l'objet—) est toujours *dichotomique;* par exemple, tout droit est ou n'est pas un droit réel. Mais la division dont il s'agit ici, c'est-

[1] *Blos statutarisch seyn würde.*

à-dire la division métaphysique, peut aussi être *tétrachotomique*[1], puisque, outre les deux membres simples de la division, il y a encore deux rapports dont la possibilité exige un examen particulier, savoir ceux qui résultent des conditions restrictives du droit, d'après lesquelles l'un s'unit à l'autre. — Le concept d'un droit *réel d'espèce personnelle* doit être éliminé sans autre information; car un droit d'une *chose* sur une *personne* ne se conçoit pas. La question maintenant est de savoir si le rapport inverse ne peut pas davantage être conçu, ou si le concept d'un *droit personnel d'espèce réelle* non-seulement ne renferme aucune contradiction, mais appartient nécessairement (comme concept donné *à priori* par la raison) au concept du mien et du tien extérieurs, c'est-à-dire si l'on peut, je ne dis pas *traiter* de toutes façons les personnes comme des choses, mais les *posséder* d'une manière analogue, et sous plusieurs rapports se conduire avec elles comme avec des choses.

II.

Justification du concept d'un droit personnel d'espèce réelle.

Une courte et bonne définition du droit personnel d'espèce réelle est celle-ci : « C'est le droit qu'a l'homme d'avoir comme chose sienne[2] une autre per-

---

[1] *Tetrachomie.*

[2] *Als das Seine*, littéralement *comme le sien.* — Kant explique dans la note suivante le sens qu'il attache ici à cette expression que je traduis par un équivalent, ne pouvant la traduire tout à fait littéralement:

« Je ne dis pas non plus ici : d'avoir une personne comme *die meinige* [comme mienne] (en prenant la forme adjective), mais comme *das Meine*

sonne que lui-même. » Je dis avec intention une *personne*, car on pourrait avoir, comme faisant partie du sien, un autre homme qui aurait perdu sa personnalité par sa faute (qui serait esclave); mais il n'est pas ici question de ce droit réel.

Or il nous faut maintenant rechercher si ce concept, « ce nouveau phénomène du ciel juridique, » est une *stella mirabilis* (un météore s'élevant aux proportions d'une étoile de première grandeur, qui n'avait jamais été vu jusque-là, mais qui doit insensiblement décliner, peut-être pour reparaître un jour), ou si c'est simplement une *étoile filante*.

III.

Exemples.

Avoir comme chose sienne [1] quelque objet extérieur, cela s'appelle posséder légitimement [2], et la possession est la condition de la possibilité de l'usage. Quand cette condition est conçue simplement comme physique, la possession s'appelle alors *détention* [3]. — La détention légitime n'est pas d'ailleurs le seul moyen

---

[le mien] (τὸ *meum*, avec la forme substantive). En effet je puis dire : cette personne est *mon père*, et cela ne signifie autre chose que le rapport qui me lie physiquement à lui en général, comme si je disais, par exemple : *j'ai* un père. Mais je ne puis pas dire que « je l'ai comme *das Meine* [*le mien*]. Au contraire, quand je dis ma femme, cela signifie un rapport particulier, c'est-à-dire un rapport juridique du possesseur à un objet (même à une personne) comme à une *chose*. Or la possession (*physique*) est la condition de la possibilité de la *détention* (*Handhabung*, *manipulatio*) d'un objet *comme* chose, quoique, sous un autre rapport, cet objet doive être traité en même temps comme une personne. »

[1] *Als das Seine.* — [2] *Rechtlich.* — [3] *Inhabung.*

suffisant de donner un objet pour chose sienne ou de le faire tel ; car si, à quelque titre que ce soit, je suis fondé à réclamer la détention d'un objet qui s'est dérobé à ma puissance ou m'a été enlevé, ce concept de droit est un signe (comme l'effet relativement à sa cause) que je me tiens pour fondé à traiter cet objet comme *chose mienne*, et moi-même, vis-à-vis de lui, comme en étant en possession *intelligible*, et comme pouvant m'en servir en conséquence.

Le mien ne signifie pas ici, à la vérité, la propriété de la personne d'autrui (car un homme ne peut pas même être considéré comme propriétaire de lui-même, à plus forte raison d'une autre personne), mais seulement le droit d'user [1] (*jus utendi*, *fruendi*) immédiatement de cette personne, *comme* d'une chose, comme d'un moyen pour ma propre fin, mais sans pourtant porter atteinte à sa personnalité.

Mais cette fin, comme condition de la légitimité de l'usage, doit être moralement nécessaire. L'homme ne peut désirer *jouir* de la femme comme d'une chose, c'est-à-dire éprouver le plaisir qui résulte directement d'un commerce purement charnel, et la femme ne peut se livrer à l'homme pour ce même but sans que les deux parties n'abdiquent leur personnalité (la cohabitation est alors charnelle ou animale) ; c'est-à-dire que cette union des deux sexes ne doit avoir lieu que sous la condition du *mariage*, dans lequel les deux personnes se donnent réciproquement l'une à l'autre, et qu'elles doivent le conclure *d'abord*, si elles ne veulent

---

[1] *Das Seine des Niessbrauchs.*

se dégrader [1] dans l'usage corporel qu'elles font l'une de l'autre.

Sans cette condition la jouissance charnelle est en principe (sinon toujours en effet) quelque chose de *sauvage* [2]. Que la femme se laisse consumer par les caresses de l'homme [3] et par les accouchements, mortels pour elle, qui en peuvent résulter, ou que l'homme se laisse épuiser par les trop nombreuses exigences de la femme, il n'y a de différence que dans la manière de jouir, et chaque partie est réellement par rapport à l'autre, dans cet usage réciproque des organes sexuels, un *objet de consommation* [4] (*res fungibilis*), chose à laquelle on ne peut s'engager au moyen d'un *contrat* légitime (car ce serait un *pactum turpe*).

De même l'homme ne peut procréer avec la femme un enfant, qui est leur commun *ouvrage* [5] (*res artificialis*), sans que les deux parties ne contractent vis-à-vis de cet enfant et l'une vis-à-vis de l'autre l'*obligation* de l'élever; de cette façon aussi elles acquièrent un homme *comme* une chose, mais seulement quant à la forme (conformément à un droit personnel d'espèce réelle). Les parents [6] ont un droit sur quiconque possède l'enfant qui a été soustrait à leur pouvoir (*jus in re*), et ils ont aussi le droit de contraindre leur enfant à tous les services et à l'exécution de tous les ordres qui ne sont pas contraires à une liberté légitimement

---

[1] *Sich zuentmenschen.* — [2] *Cannibalisch.* — [3] *Durch Schwaengerung.* — [4] *Eine erbrauchbare Sache.* — [5] *Machwerk.*

[6] *Die Eltern.* — « D'après l'orthographe allemande, *Aeltern* signifie *seniores*, et *Eltern*, *parentes*; et, quoi qu'il n'y ait pas de différence pour la prononciation, il y en a une très-grande pour le sens. » (Note de Kant.)

possible (*jus ad rem*), c'est-à-dire qu'ils ont sur lui un droit personnel.

Enfin, quand l'âge de la majorité a dégagé les parents du devoir d'élever leurs enfants, ils ont encore le droit de les employer au service des affaires domestiques[1], comme des habitants de la maison[2] soumis à leurs ordres, jusqu'à ce qu'ils les affranchissent définitivement[3], ce qui est un devoir des parents vis-à-vis de leurs enfants, résultant des limites naturelles de leur droit. Jusque-là les enfants sont sans doute habitants de la maison et appartiennent à la *famille*, mais à partir de ce moment ils se placent au rang de ses *serviteurs*[4] (*famulatus*), et par conséquent ils ne peuvent s'adjoindre à la possession du chef de famille[5] (comme ses domestiques) qu'en vertu d'un contrat. — De même le chef de famille peut faire siens des serviteurs *en dehors de la famille*, suivant un droit personnel d'espèce réelle, et les acquérir comme domestiques (*famulatus domesticus*) en vertu d'un contrat. Un contrat de ce genre n'est pas un simple marché[6] (*locatio, conductio operæ*), mais un acte par lequel on remet sa personne en la possession d'un autre, un *louage*[7] (*locatio, conductio personæ*), qui diffère du premier en ce que le domestique se prête à *toutes les choses permises*, qui sont dans l'intérêt de la maison, et qu'il ne les fait pas comme un ouvrage de commande et un travail spécifiquement déterminé, tandis que celui que

---

[1] *Des Hauswesens.* — [2] *Hausgenossen.* — [3] *Bis zur Entlassung derselben.* — [4] *Dienerschaft.* — [5] *Zu dem Seinem des Hausherrn hinzukommen.* — [6] *Verdingung.* — [7] *Vermiethung.*

l'on retient pour un travail déterminé ne se met pas en la possession d'un autre et n'est pas un habitant de la maison. — Comme ce dernier n'est point en la possession juridique de celui envers lequel il est obligé à certains services, le maître ne peut s'en *emparer* comme d'une chose (*via facti*), alors même que celui-ci occuperait sa maison (*inquilinus*); mais il doit, d'après le droit personnel, réclamer de lui l'accomplissement de ses promesses, comme une chose qu'il peut juridiquement (*via juris*) commander. —— En voilà assez pour expliquer et justifier un titre de droit qui paraît étrange, mais qui devait être introduit dans la doctrine du droit naturel, et qui a toujours été tacitement reconnu.

IV.

De la confusion du droit réel avec le droit personnel.

On m'a reproché en outre comme une hétérodoxie en matière de droit naturel privé cette proposition : *la vente rompt le louage* (§ XXXI, p. 134).

Que le propriétaire d'une maison puisse donner congé à son locataire avant l'expiration du temps convenu, et rompre ainsi, à ce qu'il semble, son engagement envers lui, tout en lui accordant le délai ordinaire, que les lois civiles ont coutume de fixer, c'est sans doute ce qui paraît au premier abord contraire à tous les droits acquis par un contrat. — Mais, s'il peut être prouvé que le locataire, en faisant son contrat, savait ou devait savoir que la promesse à lui faite par le propriétaire qui lui *louait* sa maison était naturellement

(sans que cela eût besoin d'être expressément indiqué dans le contrat), et par conséquent tacitement, subordonnée à cette condition, *que celui-ci ne vendrait pas sa maison dans l'intervalle* (ou qu'il ne serait pas forcé de l'abandonner à ses créanciers par suite d'une faillite où il serait entraîné), alors celui-ci n'a pas manqué à sa promesse, déjà soumise, aux yeux de la raison, à certaines conditions, et le locataire n'a point été lésé dans son droit par le congé qui lui a été donné avant l'expiration de son bail.

C'est que le droit que le dernier acquiert par le contrat de louage est un droit *personnel* sur ce qu'une certaine personne doit fournir à une autre (*jus ad rem*), et non un droit sur tout possesseur de la chose (*jus in re*), ou un droit *réel*.

Que si le locataire voulait prendre ses garanties dans son *contrat de louage* et se créer un droit réel sur la maison, il faudrait qu'il le fît inscrire[1] sur la maison du propriétaire, comme un droit attaché au fonds : alors ils ne pourrait être renvoyé de la maison, avant l'expiration de son bail, par aucun congé du propriétaire, ni même par sa mort (soit naturelle, soit civile, comme dans le cas d'une banqueroute). Mais, s'il ne le fait pas, soit parce qu'il désire rester libre de conclure ailleurs un autre bail à de meilleures conditions, soit parce que le propriétaire ne veut pas grever sa maison d'une pareille servitude (*onus*), on doit en conclure que chacun d'eux avait conscience d'avoir fait un contrat tacitement conditionnel relati-

---

[1] *Einschreiben* (*ingrossiren*).

vement au temps du congé (sauf le délai fixé pour ce congé par la loi civile), et pouvant être résilié suivant leur convenance. La confirmation du droit de rompre le bail par la vente se tire aussi de certaines conséquences juridiques qui dérivent d'un *nu* contrat de louage, comme celui dont il est ici question [1] : si le propriétaire vient à mourir, ses héritiers ne sont pas obligés de continuer la location, car cette location n'est une obligation que pour une certaine personne, et cette obligation cesse à la mort de cette personne (mais il faut toujours tenir compte du délai légalement exigé pour le congé). Le droit du locataire, comme tel, ne peut pas davantage passer à ses héritiers sans un contrat particulier. Il n'a pas non plus le droit de *sous-louer*, du vivant des deux parties, sans une convention expresse.

V.

Addition destinée à éclaircir les concepts du *droit pénal*.

L'idée seule d'un constitution civile parmi les *hommes* implique déjà le concept d'une justice pénale, appartenant à la puissance suprême. La question est seulement de savoir si les modes de punition sont indifférents au législateur, pourvu qu'ils soient des moyens de réprimer le crime (comme attentat à la sécurité sur laquelle chaque membre de l'État doit pouvoir compter dans la possession du sien), ou s'il faut encore avoir égard au respect de l'humanité dans la personne du malfaiteur (pour l'honneur de l'espèce), et cela simple-

---

[1] *Aus einem solchen nackten Miethscontracte.*

ment par des raisons de droit, car je tiens le *jus talionis*, quant à la forme, pour la seule idée qui puisse déterminer *à priori* le principe du droit pénal (sans tirer de l'expérience l'indication des moyens les plus puissants à cet effet) (1). — Mais que faut-il faire dans les cas qui ne permettent pas l'application du *talion*, soit parce qu'il serait naturellement impossible, soit parce qu'il serait lui-même un punissable attentat à l'*humanité* en général, comme par exemple dans les cas de viol, de pédérastie, ou de bestialité? Les deux premiers devraient être punis par la castration (comme celle des eunuques blancs ou noirs dans les sérails), et le troisième par l'expulsion à perpétuité de la société civile, car le coupable s'est lui-même rendu indigne de la société des hommes. — *Per quod quis peccat per idem punitur et idem.* — Les crimes dont il s'agit ici sont nommés contre nature, parce qu'ils se commettent sur l'humanité même. — Décréter des peines *arbi-*

---

(1) Il y a dans tout châtiment quelque chose qui humilie (à juste titre) l'amour-propre du coupable. En effet, il renferme une contrainte qui n'est pas réciproque *, et ainsi la dignité du citoyen, comme tel, se trouve au moins suspendue en lui dans un cas particulier : il se voit soumis à un devoir extérieur, auquel il ne peut de son côté opposer aucune résistance. Le grand ou le riche, qui est condamné à une amende, sent plus ce qu'il y a d'humiliant pour lui à se voir forcé de plier sous la volonté d'un inférieur que la perte d'argent. Il faut distinguer ici la *justice pénale* ** (*justitia punitiva*), où le fondement de la *pénalité* est *moral* (*quia peccatum est*), de la *prudence pénale* ***, où il est purement *pragmatique* (*ne peccetur*) et repose sur l'expérience des moyens les plus capables de réprimer le crime. La première occupe dans la topique des concepts du droit un tout autre lieu que la seconde : le *locus justi*, non le *locus conducibilis*, ou celui de ce qui est utile à certains égards ****, ni celui du simple honnête, *locus honesti*, qu'il faut chercher dans l'Éthique.

* *Einen blossen einseitigen Zwang.* — ** *Strafgerechtigkeit.* — *** *Strafklugheit.* — **** *Des Zutraeglichen in gewisser Absicht.*

traires pour ces crimes est chose littéralement contraire au concept d'une *justice pénale*. Seulement le coupable ne peut se plaindre qu'on agisse injustement à son égard, puisqu'il s'est mis lui-même dans ce mauvais cas, et qu'il lui arrive, sinon conformément à la lettre de la loi pénale, du moins conformément à son esprit, ce qu'il s'est permis à l'égard des autres.

VI.

Du droit d'usucapion.

« Le droit d'*usucapion* (*usucapio*) doit être fondé, d'après ce qui a été dit p. 135 et suiv., sur le droit naturel ; car, si l'on n'admettait pas qu'une *acquisition idéale*, comme je l'appelle ici, pût être fondée par une possession de bonne foi, il n'y aurait jamais d'acquisition péremptoire assurée. » (Mais M. Kant n'admet lui-même, dans l'état de nature, qu'une acquisition provisoire, et c'est pour cela qu'il insiste sur la nécessité juridique de la constitution civile. — « Je ne me dis possesseur de bonne foi qu'auprès de celui qui ne peut prouver qu'il était avant moi *possesseur de bonne foi* de la même chose, et qu'il n'a pas volontairement cessé de l'être. ») —— Ce n'est pas là la question : il s'agit de savoir si je puis me *dire* propriétaire, même dans le cas où quelqu'un prétendrait avoir été *auparavant* le véritable propriétaire de la chose, mais où il serait *absolument* impossible d'arriver à reconnaître son existence comme possesseur, et son état de possession [1] comme propriétaire. C'est ce qui arrive lorsque

[1] *Besitzstand.*

celui-ci n'a donné de lui-même[1] (que ce soit ou non sa faute) aucun signe, valable civilement, d'une possession non interrompue, comme par exemple son inscription sur les matricules ou le droit de suffrage qu'il a exercé sans conteste dans les assemblées publiques.

La question est ici en effet de savoir quel est celui qui doit prouver la légitimité de son acquisition. Cette obligation (*onus probandi*) ne peut être imposée au possesseur; car, aussi loin que peuvent aller les renseignements de son histoire, il est en possession de la chose. Le prétendu propriétaire antérieur de cette chose est entièrement séparé, d'après les principes du droit, de la série des possesseurs successifs par un intervalle de temps pendant lequel il n'a donné aucun signe, valable civilement, de sa possession. Cette discontinuation de tout acte public de possession en fait un prétendant sans titre. (Il en est ici comme en théologie : *conservatio est continua creatio.*) S'il se présentait un prétendant qui ne se fût pas encore révélé jusque-là, mais qui fût muni de titres retrouvés postérieurement, il y aurait encore lieu à douter si un prétendant encore plus ancien ne pourrait pas se présenter dans la suite et prouver ses prétentions à une possession antérieure. — La *longueur du temps* de la possession ne fait donc rien ici pour *acquérir* définitivement la chose *par usucapion*[2] (*acquirere per usucapionem*); car il est absurde d'admettre qu'une chose injuste devienne juste par la raison qu'elle a longtemps duré. L'*usage* (si long qu'il soit) suppose le droit sur la

---

[1] *Von sich.* — [2] *Um die Sache endlich zu ersitzen.*

chose; on ne saurait donc fonder celui-ci sur celui-là. L'*usucapion* (*usucapio*), comme *acquisition* d'une chose par un long usage, est donc un concept contradictoire. La prescription[1] des prétentions comme *titre de conservation*[2] (*conservatio possessionis meæ per præscriptionem*) ne l'est pas moins, quoique ce soit un concept différent du précédent, en ce qui touche le fondement de l'appropriation. C'est en effet un principe négatif, c'est-à-dire l'*absence* complète de l'*usage*[3] de votre droit, même de celui qui est nécessaire pour manifester la qualité de possesseur, prise pour une *renonciation*[4] (*derelictio*), laquelle est un acte juridique, c'est-à-dire l'usage de son droit vis-à-vis d'un autre, et servant à acquérir l'objet qui était vôtre en vous excluant de vos prétentions, ce qui est contradictoire.

J'acquiers donc sans production de preuve et sans aucun acte juridique; je n'ai pas besoin de prouver, mais j'acquiers par la loi (*lege*), quoi? L'affranchissement *public* de toute prétention, c'est-à-dire la *sécurité légale de ma possession;* je l'acquiers par la raison que je n'ai pas de preuve à produire et que je me fonde sur une possession non interrompue. Mais de ce que toute *acquisition* est purement provisoire dans l'état de nature, il n'en résulte rien pour la question de la sûreté de la *possession*, laquelle doit précéder la première.

---

[1] *Verjaehrung.* — [2] *Als Erhaltungsart.* — [3] *Der gaenzliche Nichtgebrauch seines Rechts.* — [4] *Verzichtthuung.*

VII

De la succession.

Pour ce qui est du droit de succession, mon censeur n'a pas montré cette fois sa sagacité ordinaire; le nœud de la preuve de mon assertion lui a échappé. Je ne dis pas, p. 140; « que tout homme accepte nécessairement une *chose* à lui *offerte*, quand, par l'acceptation de cette chose, il ne peut que gagner et ne saurait rien perdre » (car il n'y a pas de choses qui soient dans ce cas), mais que tout homme accepte toujours inévitablement et réellement, tacitement si l'on veut, mais d'une manière qui n'en est pas moins valable, *le droit de première offre* [1], au moment même où elle a lieu, quand la nature de la chose rend toute rétractation absolument impossible, c'est-à-dire au moment de la mort; car alors le promettant ne peut se dédire, et celui qui reçoit la promesse [2] est, dans le même moment et sans avoir besoin de faire aucun acte juridique, acceptant, non de l'héritage promis, mais du droit de l'accepter ou de le refuser. Dans ce moment il se voit, par l'ouverture du testament, même avant l'acceptation de l'héritage, plus riche qu'il n'était; car il a acquis exclusivement le *droit d'accepter* [3], qui est déjà une manière de fortune [4]. — Que s'il faut ici supposer un état civil qui permette de faire qu'une chose devienne *sienne* pour un *autre*, quand on n'est plus soi-

---

[1] *Das Recht des Angebots.* — [2] *Der Promissar.* — [3] *Die Befugniss zu acceptiren.* — [4] *Vermoegendsumstand.*

même, ce passage de la propriété d'une main à l'autre, opéré par la mort, ne change pas pour cela relativement à la possibilité d'acquisition qui se fonde sur les principes généraux du droit naturel, quoique l'application de ces principes au cas présent doive nécessairement avoir une constitution civile pour fondement. — Une chose qui est laissée à mon libre choix, sans condition d'acceptation ou de refus, s'appelle *res jacens*. Si le propriétaire d'une chose me l'offre gratuitement, s'il m'offre par exemple un meuble de la maison d'où je suis sur le point de sortir (s'il me promet de le faire mien), j'ai exclusivement droit, tant qu'il ne se rétracte pas (ce qui est impossible, quand il meurt auparavant), à l'acceptation de la chose offerte (*jus in re jacente*), c'est-à-dire que je puis seul accepter ou refuser comme il me plaît; et ce droit d'opter exclusivement, je ne l'acquiers pas au moyen d'un acte juridique particulier par lequel je déclare que je veux qu'il m'appartienne, mais indépendamment de cette condition (*lege*). — Je puis bien déclarer que je veux que *la chose ne m'appartienne pas* (parce que l'acceptation pourrait m'attirer des désagréments avec d'autres), mais je ne puis pas ne pas vouloir avoir exclusivement le choix sur ce point : *la chose m'appartiendra-t-elle ou non;* car ce droit (d'accepter ou de refuser), je le possède immédiatement par le fait même de l'offre et sans aucune déclaration de mon acceptation. Si, en effet, je pouvais refuser d'avoir le choix, je choisirais de ne pas choisir, ce qui est contradictoire. Je me trouve donc investi de ce droit de choisir au moment de la mort du testateur; je n'acquiers rien, il est vrai, par son testament (*insti-*

tutio hæredis) de son avoir et de son bien, mais j'acquiers la possession *purement juridique* (intelligible) de cet avoir ou d'une partie, dont je puis refuser l'acceptation au profit d'autres personnes. Cette possession n'est donc pas un moment interrompue, mais la succession, établissant comme une série continue, passe du mourant à l'héritier institué par l'acceptation de celui-ci, et ainsi est mise à l'abri de toute espèce de doute cette proposition : *testamenta sunt juris naturæ.*

VIII.

Du droit de l'État relativement aux fondations perpétuelles au profit de ses sujets.

Une *fondation* (*sanctio testamentaria beneficii perpetui*) est une disposition bienfaisante et volontaire, confirmée par l'État, au profit de quelques-uns de ses membres les uns après les autres, jusqu'à leur entière extinction. — On l'appelle *perpétuelle*, lorsque l'ordonnance relative à son exécution est liée à la constitution de l'État lui-même (car l'État doit être considéré comme perpétuel). Sa destination bienfaisante peut s'appliquer soit au *peuple* en général, soit à une partie du peuple formant une société fondée sur de certaines règles particulières, soit à une *profession*, soit à une famille et à ses descendants à perpétuité. Tels sont par exemple, dans le premier cas, les *hôpitaux*, dans le second les *églises*, dans le troisième les *ordres* (spirituels ou corporels), dans le quatrième les *majorats.*

Or on dit de ces corporations et de leur *droit* de succession qu'il est impossible de les abolir, attendu

que le *legs* est devenu la propriété de l'héritier institué, et que supprimer une disposition de ce genre (*corpus mysticum*) serait enlever à quelqu'un le sien.

A.

Les établissements de bienfaisance pour les pauvres, les invalides et les malades, qui ont été fondés surles finances de l'État (les hôpitaux) sont sans doute perpétuels[1]. Mais, si l'on consulte l'esprit plutôt que la lettre de la volonté du testateur, des circonstances peuvent se présenter qui conseillent la suppression des fondations de ce genre, du moins dans leur forme. — Ainsi l'on a trouvé que les pauvres et les malades (excepté ceux de l'hôpital des fous) étaient mieux soignés et à meilleur marché, lorsqu'on leur distribuait des secours (proportionnés aux besoins du moment), au moyen desquels ils pouvaient s'établir, comme il leur plaisait, chez leurs parents ou d'autres personnes de leur connaissance, que quand, — comme dans l'hôpital de *Greenwich*, — on les recueillait dans des établissements magnifiques, munis d'un personnel coûteux, mais où ils perdaient une partie de leur liberté. — Or on ne peut pas dire dans ce cas que l'État frustre le peuple qui a droit à la jouissance de cette fondation; il lui vient plutôt en aide, en choisissant des moyens plus sages pour la conservation de sa santé.

---

[1] *Unabloeslich.*

B.

La spiritualité, qui ne se propage point d'une façon charnelle (la catholique), possède, à la faveur de l'État, des terres et des sujets attachés à ces terres, qui appartiennent à un État spirituel (qu'on appelle l'Église), auquel les laïques se sont donnés comme en propriété, par testament, pour le salut de leur âme, de telle sorte que le clergé, formant comme un État particulier, a une propriété qui se transmet légalement d'un siècle à l'autre et qui est suffisamment documentée par des bulles papales. — Or peut-on admettre que, comme tentent de le faire les incrédules de la république française, le pouvoir temporel, dans sa toute-puissance, ait le droit de supprimer sans façon ce rapport du clergé aux laïques; et cela ne serait-il pas enlever par la force le sien à autrui?

La question est ici de savoir si l'État peut revendiquer l'Église comme chose sienne, ou l'Église, l'État; car deux pouvoirs suprêmes ne sauraient être, sans contradiction, subordonnés l'un à l'autre. — Or il est *évident* que la *constitution de l'État* (*politico-hierarchica*) doit subsister par elle-même; car toute constitution civile est de *ce monde*, puisqu'elle est une puissance terrestre (des hommes), qui se manifeste [1] avec toutes ses conséquences dans l'expérience. Les croyants, dont le royaume est dans le ciel et dans l'*autre monde*, doivent, en tant qu'on leur accorde une constitution qui se rapporte à celui-ci (*hierarchico-politica*), se soumettre

---

[1] *Sich documentiren laesst.*

aux souffrances du siècle, sous la puissance suprême des hommes du monde. — Il n'y a donc place que pour la constitution civile.

La religion (dans sa manifestation [1]), comme croyance aux dogmes de l'Église et à la puissance des prêtres, cette aristocratie de la constitution religieuse, laquelle peut être aussi monarchique (papale), ne peut être ni imposée ni enlevée au peuple par aucune puissance civile ; et l'on ne doit pas (comme cela se pratique dans la Grande-Bretagne à l'égard de la nation irlandaise) exclure les citoyens des services publics et des avantages qui en résultent, parce qu'ils ont une religion différente de celle de la cour.

Mais, quand certaines âmes croyantes et pieuses, pour participer à la grâce que l'Église leur promet, même après cette vie, font une fondation à perpétuité, au moyen de laquelle certaines terres doivent devenir, après leur mort, la propriété de l'Église, et que l'État prête foi et hommage à l'Église sur tel ou tel *point* ou même *en tout*, afin d'obtenir, par l'effet des prières, des indulgences et des expiations, le lot que promettent dans un autre monde les serviteurs de l'Église (les prêtres), institués pour cela, une fondation de ce genre, soi-disant faite à perpétuité, n'a en aucune façon un tel caractère, et l'État peut, quand il le veut, se débarrasser de ce fardeau que l'Église lui a imposé. En effet, l'Église n'est elle-même autre chose qu'une institution fondée sur la foi ; or, quand l'illusion qu'engendre cette opinion se dissipe aux yeux du peuple

[1] *In der Erscheinung.*

éclairé, la redoutable puissance du clergé qui s'y fonde tombe avec elle, et l'État s'empare de plein droit de la propriété que s'attribuait l'Église, c'est-à-dire des terres qui lui avaient été léguées. Seulement les porteurs du fief, dans l'institution jusque-là tolérée, ont le droit d'exiger d'être indemnisés pour le reste de leur vie.

Même les fondations à perpétuité pour les pauvres et les maisons d'instruction, dès qu'elles ont un certain caractère déterminé par le fondateur d'après ses propres idées, ne peuvent avoir en effet un caractère perpétuel et grever indéfiniment le sol ; mais l'État doit avoir la liberté de les approprier aux besoins du temps. — Personne ne doit s'étonner qu'il soit difficile de toujours réaliser ces idées (par exemple, qu'il faille que les enfants pauvres suppléent à l'insuffisance du fonds charitablement consacré au service de l'école, en mendiant au moyen de leurs chansons). A la vérité celui qui fait une fondation par bonté d'âme sans doute, mais aussi quelque peu par amour de la gloire, ne veut pas qu'un autre la modifie d'après ses idées, car il espère par là s'immortaliser ; mais cela ne change pas la nature de la chose et le droit et même le devoir qu'a l'État de modifier toute constitution qui est contraire à sa conservation et à ses progrès, et c'est pourquoi aucune ne doit être considérée comme établie à perpétuité.

C.

La noblesse d'un pays, soumis à une constitution non-seulement aristocratique, mais monarchique, peut bien être une institution permise pendant un certain

temps et nécessaire suivant les circonstances; mais que cet état doive être fondé à perpétuité et qu'un souverain ne puisse avoir la faculté d'abolir absolument cette distinction de rang, ou que, quand il le fait, on soit fondé à dire qu'il enlève à ses sujets (nobles) *ce qui leur appartient*[1] par droit d'héritage, c'est ce qu'il est tout à fait impossible de soutenir. La noblesse n'est qu'une corporation temporaire, autorisée par l'État; il faut qu'elle s'accommode aux circonstances du temps, et elle ne doit pas porter atteinte au droit universel de l'homme, si longtemps suspendu. En effet, le rang du noble dans l'État non-seulement dépend de la constitution elle-même, mais il n'en est qu'un accident qui ne peut exister que par elle (la noblesse ne peut se concevoir que dans la société civile et non dans l'état de nature). Quand donc l'État change sa constitution, celui qui perd par là ce titre et ce rang ne peut pas dire qu'on le frustre du sien, car il ne pouvait les appeler siens que sous la condition de la durée de cette forme politique, et l'État a bien le droit de la modifier (par exemple de prendre la forme républicaine). — Les ordres et le privilége d'en porter certains insignes ne donnent donc pas un droit *perpétuel* à cette possession.

D.

Enfin, pour ce qui est de la *fondation des majorats*, où un possesseur de biens ordonne par institution

---

[1] *Das Seine.*

d'hoirie[1] que, dans la série des héritiers successifs, le plus proche de la famille soit le maître des biens (par analogie avec cette constitution de l'État qu'on appelle la monarchie héréditaire, où c'est le *souverain*[2]), non-seulement une telle fondation peut toujours être abolie avec l'assentissement de tous les agnats, et ne peut durer éternellement comme si le droit d'héritage était attaché au sol, — et l'on ne peut dire que ce soit une violation de la fondation et de la volonté de celui qui le premier l'a instituée que de la faire disparaître; — mais en outre l'État a ici le droit et même le devoir, entre autres causes qui exigent insensiblement sa propre réforme, de ne plus tolérer davantage, lorsqu'il s'est une fois éteint, un pareil système fédératif de ses sujets, qui seraient comme des vice-rois (quelque chose d'analogue aux satrapes vis-à-vis des chefs de dynastie).

CONCLUSION.

Enfin mon critique a fait encore la remarque suivante au sujet des idées exposées sous la rubrique de *droit public*, « sur lesquelles, dit-il, l'espace ne lui permet pas de s'expliquer : » « Aucun philosophe, que nous sachions, n'a encore reconnu ce principe, la plus paradoxale de toutes les propositions paradoxales, à savoir que la simple *idée* de la souveraineté doit me forcer à obéir, comme à mon maître, à quiconque se

---

[1] *Durch Erbeseinsetzung.* — [2] *Landesherr.*

donne pour tel, sans que je puisse demander qui lui a donné le droit de me commander; qu'il faut bien reconnaître une souveraineté [1], et un souverain [2], et que peu importe de tenir *à priori* pour son maître celui-ci ou celui là, puisque l'existence de celui-là ou de celui-ci n'est nullement donnée *à priori.* » — Or, tout en reconnaissant que cette opinion est *paradoxale*, j'espère du moins qu'en l'examinant de plus près, on ne pourra plus la convaincre d'*hétérodoxie*, et qu'au contraire le critique pénétrant et solide qui me censure avec tant de discrétion (et qui, malgré les difficultés qui l'arrêtent, « regarde ces *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* comme étant en somme un bénéfice pour la science ») ne se repentira pas de les avoir pris sous sa protection, du moins comme un essai qui n'est pas indigne d'un second examen, contre les dédains superbes et vains des autres critiques.

Que ce soit un devoir, un devoir juridique absolu, d'obéir à celui qui se trouve en possession du commandement suprême et du pouvoir législatif sur le peuple; que même il soit punissable de *rechercher* publiquement et par conséquent de révoquer en doute le titre de son acquisition, afin de lui résister au cas où ce titre viendrait à manquer; que ce principe : *Obéissez à l'autorité qui a puissance sur vous* (dans tout ce qui n'est pas contraire au sens moral intérieur) soit un impératif catégorique, c'est là ce que l'on conteste comme une proposition malsonnante. — Mais ce n'est pas seulement ce principe, lequel donne un fait (celui

---

[1] *Oberherrschaft.* — [2] *Oberhaupt.*

de l'occupation) pour fondement et pour condition au droit, qui semble révolter la raison du critique; c'est aussi celui-ci, à savoir que *la seule idée* de la souveraineté sur un peuple me force, moi qui appartiens à ce peuple, à obéir sans examen préalable au droit que s'arroge le pouvoir existant.

Tout fait (toute chose de fait[1]) est un objet d'*expérience* (sensible)[2]; au contraire ce qui ne peut être représenté que par la raison pure, ce qui doit être renvoyé aux *idées*, auxquelles on ne peut trouver dans l'expérience d'objet adéquat, est une chose en soi[3]. Or telle est une *constitution juridique* parfaite parmi les hommes.

Quand donc il y a un peuple réuni par des lois sous une autorité, il est donné, comme objet d'expérience, conformément à l'idée de l'unité d'un peuple en *général* sous une volonté douée de la suprême puissance, c'est-à-dire qu'il y a une constitution juridique dans le sens général du mot; et, quoiqu'elle puisse contenir de graves imperfections et des vices grossiers et avoir besoin de recevoir peu à peu d'importantes améliorations, il est absolument défendu et punissable d'y résister. Car, si le peuple se croyait autorisé à employer la force contre cette constitution, si défectueuse qu'elle fût encore, et contre l'autorité suprême, il s'imaginerait avoir le droit de mettre la force à la place de tous les droits à la législation suprême, ce

---

[1] *Factum (Thatsache).* — [2] *Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne).*
[3] *Ding an sich selbst.*

qui produirait une volonté suprême se détruisant elle-même.

L'*idée* d'une constitution politique en général, qui est en même temps pour chaque peuple un ordre absolu de la raison pratique jugeant d'après les concepts du droit, est *sainte* et irrésistible ; et, quand même l'organisation de l'État serait défectueuse par elle-même, aucun pouvoir subalterne dans cet État ne peut opposer une résistance active au souverain qui en est le législateur ; mais les défauts qui s'y trouvent doivent être insensiblement corrigés par des réformes qu'il acccomplit de lui-même, puisque, avec la maxime contraire chez les sujets (celle de se conduire d'après leur autoritée privée), une bonne constitution elle-même ne devrait son succès qu'à l'aveugle hasard. — Le précepte : « Obéissez à l'autorité qui a puissance sur vous, » ne veut pas qu'on recherche comment elle a obtenu cette puissance (pour la miner au besoin) ; car l'autorité déjà existante, sous laquelle vous vivez, est déjà en possession de la législation, et si vous pouvez discuter publiquement cette législation, vous ne pouvez vous ériger vous-mêmes en législateurs opposants.

La soumission absolue de la volonté du peuple (qui est en soi sans lien et par conséquent sans loi) à une volonté *souveraine* (liant tous les individus par une loi unique) est un *fait* qui ne peut commencer que par l'occupation de la puissance suprême et fonde ainsi d'abord un *droit* public. — Permettre encore une résistance contre cette puissance suprême (une résistance qui la limiterait) est une contradiction ; car alors cette puissance (à laquelle on pourrait résister) ne

serait plus la suprême puissance législative, qui détermine d'abord ce qui doit être ou non publiquement juste; — et ce principe réside déjà *à priori* dans l'*idée* d'une constitution civile en général, c'est-à-dire dans un concept de la raison pratique, auquel à la vérité on ne peut trouver dans l'expérience d'exemple *adéquat*, mais aussi qu'aucun fait érigé en règle ne saurait contredire.

PETITS ÉCRITS

RELATIFS AU DROIT.

DE L'ESSAI

DE

G. HUFELAND

SUR LE PRINCIPE DU DROIT NATUREL.

1786.

Non-seulement remonter dans les sciences dont l'objet est nécessairement conçu au moyen de simples concepts rationnels, tels que ceux qui constituent la philosophie pratique, aux premiers concepts et aux premiers principes, mais encore, comme ces principes et ces concepts pourraient bien manquer d'autorité et de réalité objective, et que cette réalité n'est pas même suffisamment prouvée par leur facilité à répondre à tous les cas particuliers qui peuvent se présenter, en chercher la source dans la faculté même de la raison, c'est là une noble entreprise à laquelle s'est consacré ici M. *Hufeland*, relativement au droit naturel. Il expose en dix sections l'objet du droit naturel, le développement du concept du droit, les propriétés nécessaires de son principe, puis les différents systèmes qui se sont élevés à ce sujet et l'examen de ces systèmes, montrant là des connaissances historiques étendues et ici un esprit critique très-exact. On y retrouve les principes de *Grotius*, *Hobbes*, *Pufendorf*, *Thomasius*, *Heinrich* et *Sam. de Cocceji*, *Wolf*, *Gundling*, *Beyer*, *Treuer*, *Koehler*, *Klaproth*, *Schmauss*, *Achenwall*, *Sulzer*, *Feder*, *Eberhard*, *Platner*, *Mendelssohn*, *Garve*, *Hoepfner*, *Ulrich*, *Zoellner*, *Hamann*, *Selle*, *Flatt*, *Schlettwein*, et l'on ne citerait pas aisément un seul nom omis, ce qui est très-commode pour celui qui voudrait embrasser l'ensemble de tout ce qui a été fait jusqu'ici

dans cette branche et en entreprendre une revue générale. Il recherche les causes de cette *diversité dans les principes*, fixe ensuite les conditions formelles du droit naturel, en déduit le principe fondamental dans une théorie qui lui appartient, détermine l'obligation dans le droit naturel, et complète cette œuvre par les conséquences qui en dérivent; à quoi il ajoute encore, sous forme d'appendice, quelques applications particulières de ces concepts et de ces principes.

Faire, en une si grande variété de matières, des remarques sur des points particuliers, serait aussi long que peu opportun. Il suffira donc d'extraire de la huitième section le principe sur lequel se fonde le système particulier qui caractérise cette œuvre, et d'en montrer la source ainsi que la nature propre. L'auteur ne regarde pas les principes qui déterminent simplement la forme de la libre volonté, indépendamment de tout objet, comme suffisants à fonder la loi pratique et par conséquent l'obligation. C'est pourquoi il cherche à ces règles formelles une matière, c'est-à-dire un objet qui puisse être accepté comme un postulat, à titre de but suprême prescrit par la nature des choses à un être raisonnable; et cet objet, il le place dans le perfectionnement *de cet être*. De là ce principe pratique suprême : travaille au perfectionnement de tous les êtres sentants, surtout des êtres raisonnables — par conséquent aussi à ton propre perfectionnement; d'où sort également ce principe : empêche cette perfection de s'amoindrir chez les autres — surtout en toi-même (en tant que d'autres en pourraient être la cause), ce qui implique évidemment une résistance, et par conséquent une contrainte.

Le caractère propre du système de notre auteur est de placer le principe de tout droit naturel dans une obligation naturelle antérieure, et d'admettre que ce qui autorise l'homme à contraindre les autres, c'est qu'il y est obligé (d'après la seconde partie du principe); autrement, pense-t-il, on ne saurait expliquer le droit de contrainte. Mais, quoique toute la science des droits naturels repose sur des obligations, il avertit qu'il faut sous-entendre l'obligation des autres à respecter notre droit (*Hobbes* remarque déjà que là où la contrainte accompagne nos prétentions, on ne peut plus concevoir aucune obligation pour les autres de se soumettre à cette contrainte). Il en conclut que la doctrine des obligations dans le droit naturel est

superflue et peut souvent égarer. En cela le critique se joint volontiers à l'auteur; car la question ici est seulement de savoir à quelles conditions je puis exercer la contrainte sans contredire les principes universels du droit. Tant que l'on considère les choses au point de vue de l'état de nature, c'est l'affaire de l'autre de rechercher si, d'après les mêmes principes, il peut rester passif ou réagir; car dans l'état civil il y a toujours pour la partie adverse une obligation correspondante à la sentence du juge, qui reconnaît le droit de l'autre partie. Cette remarque a aussi dans le droit naturel la plus grande utilité, pour empêcher qu'on n'embrouille le principe propre du droit en y mêlant des questions d'éthique. Mais que le droit de contrainte ait nécessairement pour fondement une obligation à la contrainte, qui nous soit imposée par la nature même, c'est ce qui ne paraît pas clair au critique, surtout parce que le principe contient plus qu'il n'est nécessaire pour cette conséquence. Car il semble suivre de là qu'on ne peut même *rien abandonner* d'un droit au sujet duquel la contrainte est légitime, puisque la légitimité de cette contrainte repose sur une obligation intérieure, celle d'acquérir à tout prix, et par conséquent même à l'aide de la force, la perfection qu'on nous dispute. Il semble aussi que, d'après le *criterium* du droit ici adopté, la question de savoir ce sur quoi j'ai un droit soit si difficile à juger, jusque dans les cas les plus ordinaires de la vie, que même l'intelligence la plus exercée doive être dans un continuel embarras, sinon dans l'absolue impossibilité de décider avec certitude jusqu'où s'étend son droit. — L'auteur soutient que le droit à une *réparation* [1] ne se rencontre pas dans le pur état de nature comme droit de contrainte; cependant il avoue qu'il ne l'abandonne que parce qu'il ne pense pas pouvoir le prouver. Dans le même état il n'admet non plus aucune *responsabilité* [2], parce qu'il ne s'y trouve pas de juge. — Il donne pour l'application quelques indications dans l'appendice, où il traite de la première acquisition, de celle qui a lieu par le moyen d'un contrat, du droit civil et du droit des gens, et enfin il propose une nouvelle science nécessaire, qui puisse remplir la lacune entre le droit naturel et le droit positif. On ne peut con-

---

[1] *Zum Ersatz.* — [2] *Zurechnung.*

tester que cet ouvrage ne contienne beaucoup de choses neuves, profondément pensées et en même temps vraies, partout enfin quelque chose qui serve à préparer et à faciliter la découverte du *criterium* de la vérité dans les propositions du droit naturel et la détermination des limites du domaine qui lui est propre. Cependant le critique compte encore beaucoup sur l'usage que l'auteur continuera de faire à l'avenir de son principe dans ses leçons. En effet cette sorte d'expérimentation n'est, dans aucune espèce de connaissance dérivant de simples concepts, plus nécessaire et en même temps plus praticable que dans les questions relatives au droit, qui repose sur la seule raison; et personne ne peut faire un essai de ce genre avec plus de variété et d'étendue que celui qui a occasion d'éprouver son principe sur toutes les conséquences que lui présente tout le système qu'il doit souvent parcourir. Il serait peu convenable d'élever contre un écrit des objections fondées sur le système particulier que le critique a établi sur le même objet; son droit ne va qu'à examiner l'accord des propositions exposées soit entre elles soit avec des vérités qu'il peut considérer comme acceptées par l'auteur. C'est pourquoi nous n'avons plus rien à ajouter, sinon que le présent écrit atteste dans l'auteur un esprit vif et pénétrant, dont on peut beaucoup attendre dans la suite, et qu'un travail ayant ainsi pour but de vérifier soigneusement les principes dans cette science, aussi bien que dans les autres sciences rationnelles, est conforme au goût et peut-être à la destination de ce siècle, et par conséquent doit être universellement prisé.

DE L'ILLÉGITIMITÉ

DE

LA CONTREFAÇON DES LIVRES.

1785.

Ceux qui croient que la faculté d'éditer un livre découle de la propriété d'un exemplaire de ce livre (que cet exemplaire soit un manuscrit de l'auteur ou une copie imprimée par un précédent éditeur), et qui pensent en même temps que cette faculté peut être limitée par la réserve de certains droits, soit de l'auteur, soit de l'éditeur institué par lui, en ce sens que la contrefaçon en peut être interdite,—ceux-là n'arriveront jamais ainsi au but. Car la propriété qu'un auteur a de ses pensées (si l'on accorde qu'il y a une propriété de ce genre fondée sur des droits extérieurs) lui reste toujours acquise, indépendamment de l'impression; et, si les acquéreurs d'un livre ne peuvent donner un consentement *exprès* à une semblable restriction de leur propriété (1), à combien plus forte raison un consentement qui n'est que *présumé* est-il insuffisant à les lier !

Je crois être fondé à considérer une édition non comme le trafic que l'on ferait d'une marchandise *en son propre nom*, mais comme *une affaire gérée au nom d'un autre*, c'est-à-dire de l'auteur, et je pense pouvoir prouver aisément

---

(1) Si un éditeur essayait de soumettre quiconque voudrait acheter son édition à la condition de se voir poursuivi pour soustraction d'un bien étranger à lui confié, dans le cas où, soit par son propre fait, soit par l'effet de sa négligence, l'exemplaire qu'il aurait acheté aurait été livré à l'impression, on n'y consentirait pas volontiers, car on ne voudrait pas s'exposer à toutes les importunités des perquisitions et des justifications. L'édition resterait donc sur les bras de l'éditeur.

et clairement de cette manière l'illégitimité de la contrefaçon. Mon argument est contenu dans un raisonnement qui prouve le *droit de l'éditeur*, et que suit un second raisonnement destiné à réfuter la *prétention du contrefacteur*.

I.

Déduction du droit de l'éditeur envers le contrefacteur.

Celui qui conduit l'affaire d'un autre en son propre nom et contre la volonté de cet autre, est tenu d'abandonner à celui-ci ou à son mandataire tout le profit qu'il en peut retirer, et de dédommager l'un ou l'autre de tout le tort qu'il leur fait.

Or le contrefacteur est un homme qui conduit l'affaire d'un autre (de l'auteur), etc. *Donc il est tenu* d'abandonner à celui-ci ou à son mandataire (l'éditeur), etc.

PREUVE DE LA MAJEURE.

Comme celui qui se mêle d'une affaire dont on ne l'a pas chargé n'agit pas légitimement au nom d'un autre, il n'a aucun droit aux avantages qui résultent de cette affaire, mais celui au nom duquel il conduit l'affaire, ou un autre mandataire auquel celui-ci l'a confiée, possède le droit de revendiquer ces avantages comme le fruit de sa propriété; comme en outre cet homme porte atteinte au droit du propriétaire en se mêlant sans autorisation d'une affaire étrangère, il doit nécessairement réparation de tout dommage. Cela découle évidemment des idées élémentaires du droit naturel.

PREUVE DE LA MINEURE.

Le premier point de la mineure, *c'est que l'éditeur, par l'édition qu'il publie, conduit l'affaire d'un autre.* — Tout dépend ici de l'idée qu'il faut se faire d'un livre ou d'un écrit en général, considéré comme un travail de l'auteur, et de l'idée de l'éditeur en général (qu'il soit ou non le mandataire d'un auteur). Un livre est-il une marchandise que l'auteur puisse négocier avec le public, soit immédiatement, soit par l'intermé-

diaire d'un autre, et que par conséquent il puisse aliéner, avec ou sans la réserve de certains droits; ou bien n'est-il pas plutôt simplement un *usage de ses facultés* (*opera*) qu'il peut *concéder* [1] (*concedere*) à d'autres, mais jamais *aliéner* (*alienare*)? En outre, l'éditeur conduit-il son affaire en son nom, ou une affaire étrangère au nom d'un autre?

Dans un livre considéré comme un écrit, l'auteur *parle* à son lecteur, et celui qui a imprimé cet écrit *parle*, dans l'exemplaire qu'il en donne, non pour lui-même, mais uniquement au nom de l'auteur. Il produit l'auteur devant le public et n'est que l'intermédiaire qui transmet son discours. Quiconque possède un exemplaire de ce discours, soit manuscrit, soit imprimé, peut s'en servir pour lui-même ou en faire commerce; c'est une affaire que tout propriétaire d'un exemplaire peut faire *en son propre nom* et à son gré. Mais *faire parler* quelqu'un publiquement, produire son discours, comme tel, en public, c'est-à-dire parler en son nom et en quelque sorte dire au public : « Un écrivain vous communique littéralement ceci ou cela par mon intermédiaire, etc. Je ne suis responsable de rien, pas même de la liberté qu'il prend de s'adresser au public par mon intermédiaire; je ne suis que l'organe dont il se ser pour arriver jusqu'à vous; » c'est là sans aucun doute une affaire dont on ne peut se charger (comme éditeur) qu'au nom d'un autre, jamais en son propre nom. L'éditeur procure bien en son nom l'instrument muet qui sert à transmettre au public le discours d'un auteur (1); mais *produire en public* ce discours par le moyen de l'impression, et par conséquent se donner pour celui *par lequel l'auteur parle* au public, c'est ce qu'on ne peut faire qu'au nom d'autrui.

Le second point de la mineure, c'est que non-seulement le

---

[1] *Verwilligen.*

(1) Un livre est un instrument qui sert à transmettre au public un discours, et non pas simplement des pensées, comme par exemple un tableau, qui est la représentation symbolique de quelque idée ou de quelque événement. Le point le plus essentiel ici consiste en ce que ce n'est pas une *chose* qui est transmise par ce moyen, mais une *œuvre*, *opera*, c'est-à-dire un *discours*, et cela littéralement. Par cela même que c'est un instrument muet, je le distingue de ce qui transmet le discours au moyen du *son*, comme par exemple un porte-voix, ou même la *bouche* d'un autre.

contrefacteur se charge de l'affaire sans une permission du propriétaire (de l'auteur), mais même *contre sa volonté*. En effet, comme ce qui constitue la contrefaçon, c'est que l'on s'immisce dans une affaire dont un autre a reçu la *procuration* de l'auteur même, en obtenant l'autorisation d'éditer son ouvrage, la question est de savoir si l'auteur peut accorder encore à un autre la même autorisation. Or il est clair que, comme alors chacun des deux, le premier éditeur et celui qui entreprendrait ensuite une autre édition (le contrefacteur), traiterait l'affaire de l'auteur avec un seul et même public, le travail de l'un rendrait inutile celui de l'autre, et qu'ils se porteraient réciproquement préjudice; que par conséquent un traité de l'auteur avec un éditeur renfermant cette restriction, que l'auteur pourra encore accorder à tel ou tel la faculté d'éditer son ouvrage est impossible; qu'ainsi l'auteur n'a pas le droit d'accorder cette autorisation à un autre (comme contrefacteur), et qu'elle n'a même jamais pu être présumée; d'où il suit que la contrefaçon est une chose tout à fait contraire à *la volonté légitime* du propriétaire, encore qu'elle soit entreprise en son nom.

* * *

Il suit de là aussi que ce n'est pas l'auteur, mais l'éditeur chargé de ses pouvoirs, qui est lésé; car, comme le premier a entièrement abandonné au second son droit sur la gestion de son affaire et ne s'est point réservé d'en disposer encore de son côté, celui-ci est seul propriétaire de cette gestion d'affaire, et c'est à son droit que le contrefacteur porte atteinte, non à celui de l'auteur.

* * *

Mais, comme ce droit de la gestion d'une affaire, qui peut être tout aussi bien conduite par un autre avec une exactitude ponctuelle, — quand rien de particulier n'a été convenu à cet égard, ne saurait être considéré en soi comme *inaliénable*[1] (*jus personalissimum*), l'éditeur a le droit de concéder son droit d'éditeur à un autre, car il est propriétaire de la procuration de l'auteur; et, puisque celui-ci y doit nécessairement consentir, celui qui reçoit l'affaire de seconde main n'est pas un

[1] *Unveraeusserlich.*

contrefacteur, mais un éditeur régulièrement investi de son mandat, car il l'a reçu de celui auquel l'auteur l'avait octroyé.

II.

Réfutation du prétendu droit du contrefacteur envers l'éditeur.

Reste encore une question à résoudre : puisque l'éditeur *vend* [1] au public l'ouvrage de son auteur, et qu'en cédant la propriété d'un exemplaire il consent naturellement (et ce consentement représente aussi celui de l'auteur qui lui a remis ses pleins pouvoirs) à ce qu'on en fasse l'usage qu'on voudra, ne consent-il pas aussi par là même à ce que l'en réimprime, et cette réimpression peut-elle être considérée comme une atteinte portée à ses droits? Peut-être en effet a-t-il été séduit par l'avantage qu'il pouvait trouver à faire à ce risque l'office d'éditeur, sans écarter les acheteurs par une clause expresse, capable de faire échouer son entreprise. — Mais la propriété d'un exemplaire ne donne pas ce droit; c'est ce que je prouve par le raisonnement suivant :

Un droit personnel positif [2] *sur autrui ne peut jamais dériver de la seule propriété d'une chose.*

Or le droit d'éditer est un droit personnel positif.

Donc il ne peut jamais dériver de la seule propriété d'une chose (de l'exemplaire).

PREUVE DE LA MAJEURE.

La propriété d'une chose implique à la vérité un droit négatif, celui de résister à quiconque voudrait m'empêcher d'en faire l'usage qui me convient; mais un *droit positif sur une personne*, au nom duquel je puisse exiger d'elle qu'elle me fournisse quelque chose ou se mette à ma disposition, ne peut jamais dériver de la simple propriété d'une chose. Je puis sans doute, par une convention particulière, ajouter ce dernier droit au contrat par lequel j'acquiers de quelqu'un une propriété; par exemple je puis, en achetant une marchandise,

---

[1] *Veraeussert.* — [2] *Bejahendes.*

stipuler que le marchand l'enverra franche de port dans un certain endroit. Mais alors le droit que j'ai d'exiger de la personne qu'elle fasse quelque chose pour moi ne dérive pas de la simple propriété de la chose que j'ai achetée; il découle d'un contrat particulier.

PREUVE DE LA MINEURE.

Quand on peut disposer à son gré *en son propre nom* d'une certaine chose, on a un droit sur cette chose; mais, quand on agit *seulement au nom d'un autre*, l'affaire que l'on dirige engage la responsabilité de cet autre, comme s'il la conduisait lui-même. (*Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est.*) Mon droit de gérer une affaire au nom d'un autre est donc un droit personnel positif, à savoir le droit de contraindre l'auteur de l'affaire à faire certaines choses, c'est-à-dire à se porter garant de tout ce qu'il fait faire par moi, ou de tout ce à quoi il s'oblige par mon intermédiaire. Or une édition est un discours adressé au public (par le moyen de l'impression) au nom de l'auteur, par conséquent une affaire qui a lieu au nom d'un autre. Le droit de l'éditeur est donc un droit sur une personne : ce n'est pas seulement pour lui le droit de défendre contre elle l'usage qu'il lui plaît de faire de sa propriété, mais celui de la contraindre à reconnaître comme sienne et à prendre sous sa responsabilité une certaine affaire que l'éditeur conduit en son nom; — par conséquent c'est un droit personnel positif.

* * *

L'exemplaire que l'éditeur livre à l'impression est l'*œuvre* [1] (*opus*) de l'auteur; et, lorsqu'il l'a acheté ou manuscrit ou imprimé, il est tout à fait le maître d'en faire tout ce qu'il veut et tout ce qui peut être fait *en son propre nom*. Car c'est un avantage qui découle nécessairement du droit absolu sur une chose, c'est-à-dire de la propriété. Mais l'usage qu'il n'en peut faire qu'*au nom d'un autre* (c'est-à-dire au nom de l'auteur) est une *affaire* [2] (*opera*) que fait cet autre par l'intermé-

---

[1] *Werk.* — [2] *Geschaeft.*

diaire du propriétaire de l'exemplaire, ce qui, outre la propriété, exige encore un contrat particulier.

Or l'édition d'un livre est une affaire qui ne peut être faite qu'au nom d'un autre (c'est-à-dire de l'auteur, que l'éditeur représente s'adressant au public par son intermédiaire); donc le droit d'éditer ne peut faire partie des droits attachés à la propriété d'un exemplaire, et ne peut être légitime qu'en vertu d'un contrat particulier conclu avec l'auteur. Celui qui édite sans avoir conclu un contrat de ce genre avec l'auteur (ou, quand l'auteur a déjà concédé ce droit à un autre, comme à son véritable éditeur, sans avoir fait de contrat avec ce dernier) est un contrefacteur; il porte donc atteinte aux droits du véritable éditeur et doit le dédommager de tout le tort qu'il lui fait.

REMARQUE GÉNÉRALE.

Que l'éditeur ne remplisse pas seulement son office d'éditeur en son propre nom, mais au nom d'un autre (1) (c'est-à-dire de l'auteur), et qu'il ne puisse le remplir sans le consentement de celui-ci, c'est ce qu'attestent encore certaines obligations, qui, de l'aveu de tout le monde, lui sont imposées. Si l'auteur vient à mourir, après avoir livré son manuscrit à l'éditeur qui s'est engagé à le faire imprimer, celui-ci n'est pas libre de le supprimer comme sa propriété; mais, à défaut des héritiers, le public a le droit de le contraindre à l'éditer ou à céder le manuscrit à un autre qui s'offre comme éditeur; car c'était une affaire que l'auteur voulait traiter avec le public par le moyen de son éditeur, et dont celui-ci avait consenti à se charger. Le public n'avait pas même besoin de connaître et d'accepter cette promesse de l'auteur; il revendique, au seul nom de la loi, ce droit sur l'éditeur (le droit de le contraindre à faire une certaine chose). En effet, celui-ci ne possède le manuscrit qu'à la

(1) Lorsque l'éditeur est en même temps auteur, les deux affaires n'en sont pas moins distinctes; il édite en qualité de commerçant ce qu'il a écrit en qualité de savant. Mais nous pouvons mettre ce cas de côté et borner notre explication à celui où l'éditeur n'est pas en même temps auteur; il sera facile ensuite d'en étendre aussi les conséquences au premier cas.

condition de s'en servir pour traiter l'affaire de l'auteur avec le public; or cette obligation envers le public subsiste, encore que celle qui l'engageait vis-à-vis de l'auteur soit détruite par la mort de celui-ci. On ne part point ici d'un droit du public sur le manuscrit, mais sur une affaire avec l'auteur. Si l'éditeur, après la mort de l'auteur, publiait son œuvre tronquée ou altérée, ou s'il n'en faisait pas tirer un nombre d'exemplaires suffisant pour satisfaire aux demandes, le public aurait le droit de le contraindre à rendre son édition plus exacte ou à multiplier le nombre de ses exemplaires, et, dans le cas contraire, de la faire faire ailleurs. Tout cela serait impossible, si le droit de l'éditeur ne dérivait pas d'une affaire entre l'auteur et le public, conduite par l'éditeur *au nom de l'auteur.*

A cette obligation de l'éditeur, que l'on accordera sans doute, il faut encore ajouter un droit qui s'y fonde, c'est-à-dire le droit à tout ce sans quoi cette obligation ne pourrait être remplie. C'est-à-dire qu'il doit exercer exclusivement le droit d'éditeur, parce que la concurrence des autres lui rendrait pratiquement impossible la conduite de son affaire.

Les *œuvres d'art* [1], comme choses, peuvent être au contraire, sur les exemplaires qu'on en a légitimement acquis, copiées ou moulées, et ces copies publiquement vendues, sans que l'on ait besoin pour cela du consentement de l'auteur de l'original ou de ceux dont il s'est servi pour exécuter ses idées. Un dessin que quelqu'un a esquissé ou qu'il a fait graver par un autre, ou encore qu'il a fait exécuter en pierre, en métal ou en plâtre, peut être reproduit ou moulé par celui qui a acheté cette production, et vendu publiquement sous cette forme, comme tout ce que l'on peut faire *en son propre nom* d'une chose qui vous appartient, sans avoir besoin du consentement d'un autre. La *dactyliothèque* de *Lippert* peut être copiée et mise en vente par quiconque en est possesseur et s'y entend, sans que l'inventeur puisse se plaindre d'une atteinte portée à ses affaires. Car c'est une œuvre (*opus*, non *opera alterius*) que tous ceux qui en sont possesseurs peuvent, sans même indiquer le nom de l'auteur, vendre, par conséquent aussi copier et mettre dans le commerce en leur propre nom, comme une chose qui leur ap-

---

[1] *Kunstwerke.*

partient. Mais l'écrit d'un autre est un *discours* d'une personne (*opera*), et celui qui l'édite ne peut parler au public qu'au nom de cet autre, et il ne peut dire de lui-même autre chose sinon que l'auteur tient au public le discours suivant par son intermédiaire (*impensis bibliopolæ*). Il est en effet contradictoire de tenir *en son nom* un discours qui, d'après son propre avertissement et conformément aux informations du public, doit être le *discours d'un autre*. La raison pour laquelle les œuvres d'art peuvent être reproduites et livrées au public par d'autres que leurs auteurs, tandis que les livres, qui ont déjà leurs éditeurs, ne peuvent être contrefaits, c'est que les premières sont des *œuvres* [1] (*opera*), tandis que les seconds sont des *actes* [2] (*operæ*), et que celles-là sont des choses qui existent par elles-mêmes, tandis que ceux-ci n'ont d'existence que dans une personne. C'est pourquoi les derniers appartiennent exclusivement à la personne de l'auteur (1), et il a un droit inaliénable (*jus personalissimum*) de parler toujours *lui-même* par l'intermédiaire de tout autre, c'est-à-dire que personne ne peut tenir le même discours au public autrement qu'en son nom (au nom de l'auteur). Si cependant on modifie le livre d'un autre (si on le raccourcit ou l'augmente, ou si on le refond) de telle sorte qu'il ne serait plus juste de le publier sous le nom de l'auteur de l'original, cette refonte faite par l'éditeur *en son propre nom* ne constitue pas une contrefaçon, et par conséquent elle n'est pas défendue. Ici, en effet, un autre auteur entreprend par son éditeur une autre affaire que le premier, et par conséquent il ne porte pas atteinte aux droits de celui-ci dans ses affaires avec le public; il ne représente pas cet auteur, mais un autre,

---

[1] *Werke.* — [2] *Handlungen.*

(1) L'auteur d'un livre et le propriétaire d'un exemplaire de ce livre peuvent en dire tous deux avec un égal droit : c'est mon livre, mais en l'entendant dans des sens différents. Le premier considère le livre comme un écrit ou un discours; le second comme un instrument muet qui sert à lui transmettre ce discours, ou à le transmettre au public, c'est-à-dire comme un exemplaire. Ce droit de l'auteur n'est donc pas un droit sur une chose, c'est-à-dire sur l'exemplaire (le propriétaire peut donc le brûler devant les yeux de l'auteur), mais un droit inhérent à sa propre personne, c'est-à-dire le droit d'empêcher qu'un autre ne le fasse parler au public sans son consentement, consentement qui ne peut pas même être présumé, car il l'a déjà accordé exclusivement à un autre.

comme parlant par son intermédiaire. De même la traduction d'un ouvrage dans une langue étrangère ne peut passer pour une contrefaçon; car elle n'est pas le langage même de l'auteur, quoique les pensées puissent être exactement les mêmes.

Si l'idée, prise ici pour fondement, d'une édition d'un livre en général était bien comprise et traitée (comme je me flatte qu'il est possible de le faire) avec toute l'élégance qu'exige la science du droit romain, les plaintes élevées contre les contrefacteurs pourraient être portées devant les tribunaux, sans qu'il fût nécessaire de solliciter d'abord une nouvelle loi à ce sujet.

RÉPONSE A CETTE QUESTION :

QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES?

1784.

Les lumières[1] *sont ce qui fait sortir l'homme de la minorité*[2] *qu'il doit s'imputer à lui-même.* La *minorité* consiste dans l'incapacité où il est de se servir de son intelligence sans être dirigé par autrui. Il doit *s'imputer à lui-même* cette minorité, quand elle n'a pas pour cause le manque d'intelligence, mais l'absence de la résolution et du courage nécessaires pour user de son esprit sans être guidé par un autre. *Sapere aude*, aie le courage de te servir de ta *propre* intelligence! voilà donc la devise des lumières.

La paresse et la lâcheté sont les causes qui font qu'une si grande partie des hommes, après avoir été depuis longtemps affranchis par la nature de toute direction étrangère (*naturaliter majorennes*), restent volontiers mineurs toute leur vie, et qu'il est si facile aux autres de s'ériger en tuteurs. Il est si commode d'être mineur! J'ai un livre qui a de l'esprit pour moi, un directeur qui a de la conscience pour moi, un médecin qui juge pour moi du régime qui me convient, etc.; pourquoi me donnerais-je de la peine? Je n'ai pas besoin de penser, pourvu que je puisse payer; d'autres se chargeront pour moi de cette ennuyeuse occupation. Que la plus grande partie des hommes (et avec eux le beau sexe tout entier) tiennent pour difficile, même pour très-dangereux, le passage de la minorité à la majorité; c'est à quoi visent avant tout ces tuteurs qui se sont chargés avec tant de bonté de la haute surveillance de leurs semblables. Après les avoir d'abord abêtis en les traitant comme des animaux domestiques, et avoir pris toutes leurs précautions pour

---

[1] *Aufklaerung.* — [2] *Unmündigkeit.*

que ces paisibles créatures ne puissent tenter un seul pas hors de la charrette où ils les tiennent enfermés, ils leur montrent ensuite le danger qui les menace, s'ils essayent de marcher seuls. Or ce danger n'est pas sans doute aussi grand qu'ils veulent bien le dire, car, au prix de quelques chutes, on finirait bien par apprendre à marcher; mais un exemple de ce genre rend timide et dégoûte ordinairement de toute tentative ultérieure.

Il est donc difficile pour chaque individu en particulier de travailler à sortir de la minorité qui lui est presque devenue une seconde nature. Il en est même arrivé à l'aimer, et provisoirement il est tout à fait incapable de se servir de sa propre intelligence, parce qu'on ne lui permet jamais d'en faire l'essai. Les règles et les formules, ces instruments mécaniques de l'usage rationnel, ou plutôt de l'abus de nos facultés naturelles, sont les fers qui nous retiennent dans une éternelle minorité. Qui parviendrait à s'en débarrasser, ne franchirait encore que d'un saut mal assuré les fossés les plus étroits, car il n'est pas accoutumé à d'aussi libres mouvements. Aussi n'arrive-t-il qu'à bien peu d'hommes de s'affranchir de leur minorité par le travail de leur propre esprit, pour marcher ensuite d'un pas sûr.

Mais que le public s'éclaire lui-même, c'est ce qui est plutôt possible; cela même est presque inévitable, pourvu qu'on lui laisse la liberté. Car alors il se trouvera toujours quelques libres penseurs, même parmi les tuteurs officiels de la foule, qui, après avoir secoué eux-mêmes le joug de la minorité, répandront autour d'eux cet esprit qui fait estimer au poids de la raison la vocation de chaque homme à penser par lui-même et la valeur personnelle qu'il en retire. Mais il est curieux de voir le public, auquel ses tuteurs avaient d'abord imposé un tel joug, les contraindre ensuite eux-mêmes de continuer à le subir, quand il y est poussé par ceux d'entre eux qui sont incapables de toute lumière. Tant il est dangereux de semer des préjugés! car ils finissent par retomber sur leurs auteurs ou sur les successeurs de leurs auteurs. Le public ne peut donc arriver que lentement aux lumières. Une révolution peut bien amener la chute du despotisme d'un individu et de l'oppression d'un maître cupide ou ambitieux, mais jamais une véritable réforme dans la façon de penser; de nouveaux préjugés serviront, tout aussi bien que les anciens, à conduire les masses aveugles.

La diffusion des lumières n'exige autre chose que la *liberté*, et encore la plus inoffensive de toutes les libertés, celle de faire *publiquement usage* de sa raison en toutes choses. Mais j'entends crier de toutes parts : *ne raisonnez pas*. L'officier dit : ne raisonnez pas, mais exécutez; le financier : ne raisonnez pas, mais payez; le prêtre : ne raisonnez pas, mais croyez. (Il n'y a qu'un seul maître dans le monde qui dise : *raisonnez* tant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, *mais obéissez.*) Là est en général la limite de la liberté. Mais quelle limite est un obstacle pour les lumières? Quelle limite, loin de les entraver, les favorise? — Je réponds : l'usage *public* de sa raison doit toujours être libre, et seul il peut répandre les lumières parmi les hommes; mais l'usage *privé* peut souvent être très-étroitement limité, sans nuire beaucoup pour cela aux progrés des lumières. J'entends par usage public de sa raison celui qu'en fait quelqu'un, *à titre de savant* [1], devant le public entier des *lecteurs*. J'appelle au contraire usage privé celui qu'il peut faire de sa raison dans un certain *poste civil* ou une certaine fonction qui lui est confiée. Or il y a beaucoup de choses, intéressant la chose publique, qui veulent un certain mécanisme, ou qui exigent que quelques membres de la société se conduisent d'une manière purement passive, afin de concourir, en entrant pour leur part dans la savante harmonie du gouvernement, à certaines fins publiques, ou du moins pour ne pas les contrarier. Ici sans doute il n'est pas permis de raisonner, il faut obéir. Mais, en tant qu'ils se considèrent comme membres de toute une société, et même de la société générale des hommes, par conséquent en qualité de savants, s'adressant par des écrits à un public dans le sens propre du mot, ces mêmes hommes, qui font partie de la machine, peuvent raisonner, sans porter atteinte par là aux affaires auxquelles ils sont en partie dévolus, comme membres passifs. Il serait fort déplorable qu'un officier, ayant reçu un ordre de son supérieur, voulût raisonner tout haut, pendant son service, sur la convenance ou l'utilité de cet ordre; il doit obéir. Mais on ne peut équitablement lui défendre, comme savant, de faire ses remarques sur les fautes commises dans le service de la guerre, et de les soumettre au

---

[1] *Als Gelehrter.*

jugement de son public. Un citoyen ne peut refuser de payer les impôts dont il est frappé; on peut même punir comme un scandale (qui pourrait occasionner des résistances générales) un blâme intempestif des droits qui doivent être acquittés par lui. Mais pourtant il ne manque pas à son devoir de citoyen en publiant, à titre de savant, sa façon de penser sur l'inconvenance ou même l'iniquité de ces impositions. De même un ecclésiastique est obligé de suivre, en s'adressant aux élèves auxquels il enseigne le catéchisme, ou à ses paroissiens, le symbole de l'Église qu'il sert; car il n'a été nommé qu'à cette condition. Mais, comme savant, il a toute liberté, et c'est même sa vocation, de communiquer au public toutes les pensées qu'un examen sévère et consciencieux lui a suggérées sur les vices de ce symbole, ainsi que ses projets d'amélioration touchant les choses de la religion et de l'Église. Il n'y a rien là d'ailleurs qui puisse être un fardeau pour sa conscience. Car ce qu'il enseigne en vertu de sa charge, comme fonctionnaire de l'Église, il ne le présente pas comme quelque chose sur quoi il ait la libre faculté d'enseigner ce qui lui paraît bon, mais comme ce qu'il a la mission d'exposer d'après l'ordre et au nom d'autrui. Il dira : notre Église enseigne ceci ou cela; voilà les preuves dont elle se sert. Il montrera alors toute l'utilité pratique que ses paroissiens peuvent retirer d'institutions auxquelles il ne souscrirait pas lui-même avec une entière conviction, mais qu'il peut néanmoins s'engager à exposer, parce qu'il n'est pas du tout impossible qu'il n'y ait là quelque vérité cachée, et que dans tous tous les cas du moins on n'y trouve rien de contraire à la religion intérieure. Car, s'il croyait y trouver quelque chose de pareil, il ne pourrait remplir ses fonctions en conscience; il devrait les déposer. L'usage qu'un homme chargé d'enseigner fait de sa raison devant ses paroissiens est donc simplement un *usage privé*; car ceux-ci ne forment jamais qu'une assemblée domestique, si grande qu'elle puisse être, et sous ce rapport, comme prêtre, il n'est pas libre et ne peut pas l'être, puisqu'il exécute un ordre étranger. Au contraire, comme savant, s'adressant par des écrits au public proprement dit, c'est-à-dire au monde, ou *dans l'usage public de sa raison*, l'ecclésiastique jouit d'une liberté illimitée de se servir de sa propre raison et de parler en son propre nom. Car vouloir que les tuteurs du peuple (dans les choses spirituelles) restent eux-mêmes toujours

mineurs, c'est une absurdité qui tend à éterniser les absurdités.

Mais une société de prêtres, telle qu'une assemblée ecclésiastique, ou une classe vénérable (comme elle s'appelle[1] elle-même chez les Hollandais), n'aurait-elle donc pas le droit de s'engager par serment à rester fidèle à un certain symbole immuable, afin d'exercer ainsi sur chacun de ses membres, et, par leur intermédiaire, sur le peuple, une tutelle supérieure qui ne discontinuât point, et qui même fût éternelle? Je dis que cela est tout à fait impossible. Un pareil contrat, qui aurait pour but d'écarter à jamais de l'espèce humaine toute lumière ultérieure, serait nul et de nul effet, fût-il confirmé par le souverain pouvoir, par les diètes du royaume et par les traités de paix les plus solennels. Un siècle ne peut s'engager, sous la foi du serment, à transmettre au siècle suivant un état de choses qui interdise à celui-ci d'étendre ses connaissances (surtout quand elles sont si pressantes), de se débarrasser de ses erreurs, et en général d'avancer dans la voie des lumières. Ce serait un crime contre la nature humaine, dont la destination originelle consiste précisément dans ce progrès; et par conséquent les générations suivantes auraient parfaitement le droit de rejeter ces sortes de traités comme arbitraires et impies. La pierre de touche de tout ce que l'on peut ériger en loi pour un peuple est dans cette question : ce peuple pourrait-il bien s'imposer à lui-même une pareille loi? Or, en attendant en quelque sorte une loi meilleure, il pourrait bien adopter pour un temps court et déterminé une loi analogue à celle dont nous venons de parler, afin d'établir un certain ordre; encore faudrait-il que, pendant toute la durée de l'ordre établi, il laissât à chacun des citoyens, particulièrement aux ecclésiastiques, la liberté de faire publiquement, en qualité de savants, c'est-à-dire dans des écrits, leurs remarques sur les vices des institutions actuelles, jusqu'à ce que ces sortes d'idées eussent fait de tels progrès dans le public que l'on pût, en réunissant les suffrages (quand même ils ne seraient pas unanimes), soumettre à la couronne le projet de prendre sous sa protection, sans gêner en rien tous ceux qui voudraient s'en tenir à l'ancienne constitution religieuse, tous ceux qui s'accorderaient dans l'idée de la réformer. Mais

---

[1] *Ehrwürdige Classis.*

se concerter, ne fût-ce que pour la durée de la vie d'un homme, afin d'établir une constitution religieuse immuable que personne ne puisse mettre publiquement en doute, et enlever par là en quelque sorte un espace de temps au progrès de l'humanité dans la voie des améliorations, le rendre stérile et même funeste pour la postérité, c'est ce qui est absolument illégitime. Un homme peut bien différer quelque temps de s'éclairer personnellement sur ce qu'il est obligé de savoir; mais renoncer aux lumières, soit pour soi-même, soit surtout pour la postérité, c'est violer et fouler aux pieds les droits sacrés de l'humanité. Or ce qu'un peuple ne peut pas décider pour lui-même, un monarque le peut encore moins pour le peuple, car son autorité législative repose justement sur ce qu'il réunit dans sa volonté toute la volonté du peuple. Pourvu qu'il veille à ce qu'aucune amélioration véritable ou supposée ne trouble l'ordre civil, il peut d'ailleurs laisser ses sujets libres de faire eux-mêmes ce qu'ils croient nécessaire pour le salut de leur âme. Cela ne le regarde en rien, et la seule chose qui le doive occuper, c'est que les uns ne puissent empêcher violemment les autres de travailler de tout leur pouvoir à déterminer et à répandre leurs idées sur ces matières. Il fait même tort à sa majesté en se mêlant de ces sortes de choses, c'est-à-dire en jugeant dignes de ses augustes regards les écrits où ses sujets cherchent à mettre leurs connaissances en lumière, soit qu'il invoque en cela l'autorité souveraine de son propre esprit, auquel cas il s'expose à cette objection : *Cæsar non est suprà grammaticos*, soit surtout qu'il ravale sa puissance suprême jusqu'à protéger dans son État, contre le reste de ses sujets, le despotisme ecclésiastique de quelques tyrans.

Si donc on demande : vivons-nous aujourd'hui dans un *siècle éclairé*[1] ? je réponds : non, mais bien dans un *siècle de lumières*[2]. Il s'en faut de beaucoup encore que, dans le cours actuel des choses, les hommes, pris en général, soient déjà en état ou même puissent être mis en état de se servir sûrement et bien, sans être dirigés par autrui, de leur propre intelligence dans les choses de religion ; mais qu'il aient aujour-

---

[1] *In einem aufgeklaerten Zeitalter.* — [2] *In einem Zeitalter der Aufklaerung.*

d'hui le champ ouvert devant eux pour travailler librement à cette œuvre, et que les obstacles, qui empêchent la diffusion générale des lumières ou retiennent encore les esprits dans un état de minorité qu'ils doivent s'imputer à eux-mêmes, diminuent insensiblement, c'est ce dont nous voyons des signes manifestes. Sous ce rapport, ce siècle est le siècle des lumières; c'est le siècle de *Frédéric.*

Un prince qui ne croit pas indigne de lui de dire qu'il regarde *comme un devoir* de ne rien prescrire aux hommes dans les choses de religion, mais de leur laisser à cet égard une pleine liberté, et qui par conséquent ne repousse pas le noble mot de *tolérance*, est lui-même éclairé et mérite d'être loué par le monde et la postérité reconnaissante, comme celui qui le premier, du moins du côté du gouvernement, a affranchi l'espèce humaine de son état de minorité, et a laissé chacun libre de se servir de sa propre raison dans tout ce qui est affaire de conscience. Sous son règne, de vénérables ecclésiastiques, sans nuire aux devoirs de leur profession, et, à plus forte raison, tous les autres qui ne sont gênés par aucun devoir de ce genre, peuvent, en qualité de savants, soumettre librement et publiquement à l'examen du monde leurs jugements et leurs vues, bien qu'ils s'écartent sur tel ou tel point du symbole reçu. Cet esprit de liberté se répand aussi hors de chez nous, là même où il a à lutter contre les obstacles extérieurs d'un gouvernement qui entend mal son devoir; car le nôtre offre une preuve éclatante qu'il n'y a absolument rien à craindre de la liberté pour la paix publique et l'harmonie des citoyens. Les hommes travaillent d'eux-mêmes à sortir peu à peu de la barbarie, pourvu qu'on ne s'applique pas à les y retenir.

J'ai placé dans les *choses de religion* le point important des lumières, qui font sortir les hommes de l'état de minorité qu'ils se doivent à eux-mêmes, parce que, quant aux arts et aux sciences, notre souverain n'a aucun intérêt à exercer une tutelle sur ses sujets, et surtout parce que cet état de minorité est non-seulement le plus funeste, mais encore le plus avilissant de tous. Mais la façon de penser[1] d'un chef d'État, qui

---

[1] *Denkungsart.*

favorise les arts et sciences, va plus loin encore : il voit que, même pour sa *législation*, il n'y a aucun danger à permettre à ses sujets de faire *publiquement* usage de leur propre raison et de publier leurs pensées sur les améliorations qu'on y pourrait introduire, même de faire librement la critique des lois déjà promulguées; nous en avons aussi un éclatant exemple dans le monarque auquel nous rendons hommage, et qui ne s'est laissé devancer en cela par aucun autre.

Mais aussi celui-là seul, qui, en même temps qu'il est lui-même éclairé et n'a pas peur de son ombre, a sous la main pour garant de la paix publique une armée nombreuse et parfaitement disciplinée, celui-là peut dire ce que n'oserait pas dire une république [1] : *raisonnez tant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, seulement obéissez*. Les choses humaines suivent ici un cours étrange et inattendu, comme on le voit souvent d'ailleurs, quand on les envisage en grand, car presque tout y est paradoxal. Un degré supérieur de liberté civile semble favorable à la liberté de l'*esprit* du peuple, et pourtant lui oppose des bornes infranchissables; un degré inférieur, au contraire, lui ouvre un libre champ où il peut se développer tout à son aise. Lorsque la nature a développé, sous sa dure enveloppe, le germe sur lequel elle veille si tendrement, à savoir le penchant et la vocation de l'homme pour la *liberté de penser*, alors ce penchant réagit insensiblement sur les sentiments du peuple (qu'il rend peu à peu plus capable de la *liberté d'agir*), et enfin sur les principes mêmes du *gouvernement*, lequel trouve son propre avantage à traiter l'homme, qui *n'est plus alors une machine*, conformément à sa dignité.

---

[1] *Ein Freistaat.*

DE LA PAIX PERPÉTUELLE.

ESSAI PHILOSOPHIQUE.

1795. — SECONDE ÉDITION : 1796.

A LA PAIX PERPÉTUELLE.

Cette inscription satirique, qu'on lisait sur l'enseigne d'un aubergiste hollandais où était peint un cimetière, s'applique-t-elle aux *hommes* en général, ou particulièrement aux souverains, toujours insatiables de guerre, ou bien seulement aux philosophes qui se livrent à ce doux rêve? C'est ce qu'il est inutile d'examiner. Mais les politiques pratiques s'étant mis sur le pied de traiter du haut de leur dédain les politiques théoriciens comme des pédants à idées creuses, incapables de porter le moindre préjudice à l'État, qui doit tirer ses principes de l'expérience, ou comme des joueurs inexpérimentés auxquels, pour peu que l'on soit *habile*, on peut rendre presque tous les points, sans s'inquiéter du résultat, l'auteur de cet écrit demande que, dans le cas où les opinions qu'il se hasarde à publier ne conviendraient pas à ces politiques si dédaigneux, ils veuillent bien se montrer conséquents avec eux-mêmes, en n'y cherchant pas quelque danger pour l'État; — *clause de salut* (*clausula salvatoria*) par laquelle il prétend expressément se garantir, en bonne forme, de toute interprétation malveillante.

PREMIÈRE SECTION

CONTENANT LES ARTICLES PRÉLIMINAIRES D'UNE PAIX PERPÉTUELLE ENTRE LES ÉTATS.

I. « Nul traité de paix ne peut être considéré comme tel, si l'on s'y réserve secrètement quelque sujet de recommencer la guerre. »

Un pareil traité ne serait en effet qu'un simple armistice, une suspension d'armes, et non la *paix*, qui signifie la fin de toutes les hostilités, et à laquelle on ne peut ajouter l'épithète *perpétuelle* sans commettre par là même un pléonasme suspect. Le traité de paix anéantit tous les sujets de guerre qui peuvent s'offrir et qui peut-être même sont actuellement inconnus des parties contractantes, fussent-ils déterrés dans les documents des archives avec la plus merveilleuse habileté. — Se réserver méchamment de faire valoir plus tard, à la première occasion favorable, de vieilles prétentions, dont aucune partie ne peut faire actuellement mention, parce que toutes deux sont trop épuisées pour faire la guerre, c'est là une restriction mentale (*reservatio mentalis*) qu'il faut laisser à la casuistique des jésuites, et qui est au-dessous de la dignité des souverains, de même qu'il est au-dessous de celle de leurs ministres de se prêter à de semblables calculs. C'est ainsi qu'en jugera quiconque voudra bien voir la chose comme elle est. —

Mais, si, selon certaines idées qu'invoque la politique, la véritable gloire de l'État consiste à accroître continuellement sa puissance, par quelque moyen que ce soit, ce jugement n'est plus sans doute qu'une pédanterie scolastique.

II. « Aucun État indépendant (petit ou grand, cela ne fait rien ici) ne peut être acquis par un autre, par voie d'héritage, d'échange, d'achat ou de donation. »

Un État n'est pas en effet (comme le sol où il réside) un bien[1] (*patrimonium*); c'est une société d'hommes à laquelle ne peut commander et dont ne peut disposer personne, si ce n'est elle-même. Il a, comme une souche, ses propres racines; et l'incorporer, comme une greffe, à un autre État, c'est lui enlever son existence de personne morale pour en faire une chose, ce qui est contraire à l'idée du contrat originaire sans laquelle on ne saurait concevoir de droit sur un peuple (1). Chacun sait

---

[1] *Eine Habe.*

(1) Un royaume héréditaire n'est pas un État qui puisse passer par voie d'héritage à un autre État, mais où le droit de gouverner peut être transmis par cette voie à une autre personne physique. L'État acquiert alors un chef; mais celui-ci, comme tel (c'est-à-dire s'il possède déjà un autre royaume), n'acquiert pas l'État.

à quel danger l'Europe s'est vue exposée jusqu'à nos jours, par suite de ce préjugé auquel ont échappé les autres parties du monde, et qui permet aux États de s'épouser entre eux; nouveau genre d'industrie par lequel on peut, au moyen de pactes de famille et sans aucun déploiement de forces, acquérir une puissance démesurée ou étendre indéfiniment ses possessions. — Par la même raison un État ne doit pas mettre ses troupes à la solde d'un autre contre un ennemi qui n'est pas commun; car c'est employer les sujets comme des choses dont on peut user et abuser à son gré.

III. « Les armées permanentes (*miles perpetuus*) doivent entièrement disparaître avec le temps. »

Car, paraissant toujours prêtes pour le combat, elles menacent incessamment les autres puissances de la guerre, et elles excitent les États à se surpasser les uns les autres par la quantité de leurs troupes. Cette rivalité, qui ne connaît pas de bornes, est une source de dépenses qui finissent par rendre la paix plus onéreuse encore qu'une courte guerre, et elle pousse elle-même à entreprendre des hostilités pour se délivrer de cette charge. Ajoutez à cela que payer des hommes pour qu'ils tuent ou se fassent tuer, c'est, à ce qu'il semble, les traiter comme de pures machines ou comme des instruments entre les mains d'autrui (de l'État), ce qui ne s'accorde guère avec le droit de l'humanité qui réside en notre propre personne (1). Il en est tout autrement des exercices militaires auxquels se livrent volontairement et périodiquement les citoyens pour se garantir, eux et leur patrie, des agressions du dehors. — L'accumulation d'un trésor aurait le même effet qu'une armée permanente; considérée par les autres États comme une menace de guerre, elle les forcerait à prévenir par leurs attaques celles dont ils se verraient menacés (car de ces trois puissances, celle des *armées* [1], celle des *alliances* [2] et celle de l'*argent* [3], la dernière serait celle qui pousserait le plus certainement à

(1) Un prince bulgare répondit à un empereur grec qui lui proposait généreusement un combat singulier pour terminer leur différend sans verser le sang de leurs sujets : « Un forgeron qui a des tenailles ne retire pas avec ses mains le fer chaud du brasier. »

[1] *Heeresmacht.* — [2] *Bundesmacht.* — [3] *Geldmacht.*

la guerre, n'était la difficulté d'en connaître au juste la grandeur.

IV. « On ne doit point contracter de dettes nationales en vue des intérêts extérieurs de l'État. »

Chercher des ressources au dedans ou au dehors dans l'intérêt de l'économie du pays (pour l'amélioration des routes, la fondation de nouvelles colonies, l'établissement de magasins pour les années stériles, etc.) ne présente rien de suspect. Mais il n'en est pas de même de ce système de crédit, — invention ingénieuse d'une nation commerçante de ce siècle, — où les dettes croissent indéfiniment, sans qu'on soit jamais embarrassé du remboursement actuel (parce que les créanciers ne l'exigent pas tous à la fois) : comme moyen d'action d'un État sur les autres, c'est une puissance pécuniaire dangereuse; c'est en effet un trésor tout prêt pour la guerre, qui surpasse les trésors de tous les autres États ensemble et ne peut être épuisé que par la chute des taxes, dont il est menacé dans l'avenir (mais qui peut être retardée longtemps encore par la prospérité du commerce et la réaction qu'elle exerce sur l'industrie et le gain). Cette facilité de faire la guerre, jointe au penchant qui y pousse les souverains et qui semble inhérent à la nature humaine, est donc un grand obstacle à la paix perpétuelle; et il est d'autant plus urgent de faire de l'abolition de cet obstacle un article préliminaire de ce traité de paix perpétuelle, que tôt ou tard il en résulterait inévitablement une banqueroute nationale, où bien d'autres États se trouveraient innocemment enveloppés et qui leur causerait ainsi un dommage public. Ils ont donc au moins le droit de se liguer contre un État qui se permettrait pareille chose.

V. « Aucun État ne doit s'immiscer de force dans la constitution et le gouvernement d'un autre État. »

Car par quoi y peut-il être autorisé? Par le scandale donné à ses propres sujets? Mais ce scandale est bien plutôt de nature à lui servir de leçon, en lui donnant le spectacle des maux affreux qu'un peuple s'attire par une licence effrénée; et en général le mauvais exemple qu'une personne libre donne aux autres (comme *scandalum acceptum*) ne constitue pas pour elles une lésion. — Il n'en serait plus de même, à la vérité, si, par l'effet d'une discorde intérieure, un État se divisait en deux parties, dont chacune formerait un État particulier qui prétendrait dominer le tout; ce ne serait plus s'immiscer dans la con-

stitution d'un autre État (puisqu'il y aurait alors anarchie), que de prêter assistance à l'une des deux parties contre l'autre. Mais, tant que cette discorde intérieure n'en est pas venue là, les puissances extérieures ne sauraient s'immiscer dans les affaires d'un peuple indépendant de tout autre et luttant contre ses propres maux, sans violer ses droits, sans donner elles-mêmes par conséquent l'exemple du scandale, et sans mettre en péril l'autonomie de tous les États.

VI. « Nul État ne doit se permettre, dans une guerre avec un autre, des hostilités qui rendraient impossible, au retour de la paix, la confiance réciproque, comme, par exemple, l'emploi d'*assassins* (*percussores*), d'*empoisonneurs* (*venefici*), la *violation d'une capitulation*, l'*excitation à la trahison* (*perduellio*) dans l'État auquel il fait la guerre, etc. »

Ce sont là de honteux stratagèmes. Il faut qu'il reste encore, au milieu de la guerre, quelque confiance dans les sentiments de l'ennemi; autrement il n'y aurait plus de traité de paix possible, et les hostilités dégénéreraient en une guerre d'extermination (*bellum internecinum*), tandis que la guerre n'est que le triste moyen auquel on est condamné à recourir dans l'état de nature, pour soutenir son droit par la force (puisqu'il n'y a point de tribunal établi qui puisse juger juridiquement). Aucune des deux parties ne peut être tenue pour un ennemi injuste (puisque cela supposerait déjà une sentence juridique), mais l'*issue* du combat (comme dans ce que l'on appelait les jugements de Dieu) décide de quel côté est le droit. Une guerre de punition (*bellum punitivum*) entre les États ne saurait se concevoir (puisqu'il n'y a entre eux aucun rapport de supérieur à inférieur). — Il suit de là qu'une guerre d'extermination, pouvant entraîner la destruction des deux parties et avec elle celle de toute espèce de droit, ne laisserait de place à la paix perpétuelle que dans le vaste cimetière du genre humain. Il faut donc absolument interdire une pareille guerre, et par conséquent aussi l'emploi des moyens qui y conduisent. — Or il évident que les moyens indiqués tout à l'heure y mènent infailliblement; car, si l'on met une fois en usage ces pratiques infernales, qui sont infâmes par elles-mêmes, elles ne s'arrêteront pas avec la guerre, mais elles passeront jusque dans l'état de paix, et elles en détruiront absolument le but. Tel est, par exemple, l'emploi des espions (*uti exploratoribus*), où l'on

se sert de l'infamie des autres (infamie qu'on ne peut plus ensuite extirper entièrement).

* * *

Quoique les lois indiquées ne soient objectivement, c'est-à-dire dans l'intention des puissances, que des *lois prohibitives* [1] (*leges prohibitivæ*), il y en a cependant quelques-unes de *strictes* (*leges strictæ*), c'est-à-dire qui sont indépendantes de toutes les circonstances et qui veulent être observées *sur-le-champ* (telles sont celles des nos I, V, VI), tandis que d'autres (comme celles des nos II, III, IV), sans faire exception à la règle du droit, sont *subjectivement* larges (*leges latæ*), la faculté de les *exécuter* dépendant des circonstances, et souffrent quelque *ajournement* dans l'exécution, sans permettre toutefois qu'on perde de vue leur but et que l'on prolonge indéfiniment ce délai, par exemple que l'on ajourne indéfiniment (que l'on renvoie *ad calendas græcas*, comme avait coutume de dire Auguste) la *restitution* de leur liberté à certains États (conformément au n° II). Par conséquent il n'est pas permis de ne pas faire cette restitution; il est permis seulement de l'ajourner, de peur que, par trop de précipitation, on n'aille contre le but même qu'on se propose. La défense ne concerne ici que le *mode d'acquisition* à observer à l'avenir, et non pas l'*état de possession*, qui, sans avoir le titre de droit nécessaire, a été dans son temps (à l'époque de la prétendue acquisition), tenu pour légitime pour les autres États, suivant l'opinion publique d'alors (1).

---

[1] *Verbotgesetze.*

(1) Ce n'est pas sans fondement qu'on a jusqu'ici douté si, outre le commandement (*leges præceptivæ*) et la défense (*leges prohibitivæ*), il peut y avoir encore des *lois permissives* (*leges permissivæ*) de la raison pure. Car les lois en général contiennent le principe d'une nécessité pratique objective, tandis qu'une permission indique simplement la possibilité de faire certaines actions; une *loi permissive* impliquerait donc la contrainte de faire une action à laquelle chacun peut n'être pas contraint, ce qui serait une contradiction, si l'objet de la loi avait le même sens sous les deux rapports. — Mais, dans la loi permissive dont il s'agit ici, la défense ne se rapporte qu'au futur mode d'acquisition d'un droit (par exemple par héritage), tandis que l'exemption de cette défense, c'est-à-dire la permission, regarde l'état de possession actuelle. Or, dans le passage de l'état de nature à l'état civil, cette possession, quoiqu'elle ne soit pas légitime, peut être maintenue comme *loyale*, en vertu d'une loi permissive du

DEUXIÈME SECTION

CONTENANT LES ARTICLES DÉFINITIFS D'UN TRAITÉ DE PAIX PERPÉTUELLE ENTRE LES ÉTATS.

L'état de paix parmi les hommes vivant les uns à côté des autres n'est pas un état de nature (*status naturalis*), lequel est bien plutôt un état de guerre, sinon toujours déclarée, du moins toujours menaçante. Il a donc besoin d'être *établi;* car la cessation des hostilités n'est pas encore une garantie, et si un voisin n'obtient pas d'un autre cette garantie (ce qui ne peut avoir lieu que dans un état *légal*), il peut traiter en ennemi celui de qui il l'a vainement sollicitée (1).

---

droit naturel. Cependant une possession putative (*possessio putativa*), dès qu'elle est reconnue pour telle, est interdite dans l'état de nature, et il en est de même, dans l'état civil qui lui succède (le passage une fois fait), de ce mode d'acquisition. En effet, si une pareille acquisition avait lieu dans l'état civil, ce droit de possession durable n'existerait plus; car, l'illégitimité de cette possession découverte, elle devrait cesser aussitôt, comme une lésion du droit.

Je n'ai voulu par là qu'attirer en passant l'attention des docteurs en droit naturel sur l'idée d'une *lex permissiva*, qui s'offre d'elle-même à toute raison systématique, principalement parce qu'on en fait un usage fréquent, dans les lois civiles (positives), mais avec cette différence, que la loi prohivitive s'y montre seule, et que la permission n'y est pas insérée (ainsi qu'elle devrait l'être) comme condition restrictive, mais qu'elle est rejetée parmi les exceptions.—On dit : ceci ou cela est défendu, excepté 1°, 2°, 3°, et ainsi on ajoute indéfiniment les exceptions à la loi, non pas d'après un principe, mais au hasard et suivant les cas qui se présentent; car autrement les conditions seraient insérées *dans la formule de la loi prohibitive*, qui deviendrait alors une loi permissive.— Aussi est-il très-regrettable qu'on ait sitôt abandonné la question proposée par le sage et profond *comte de Windischgraetz*, qui avait précisément insisté sur ce dernier point, dans son problème ingénieux, mais resté sans solution. Tant qu'on n'aura pas établi la possibilité d'une semblable formule (analogue à celle des sciences mathématiques), on n'aura pas de véritable pierre de touche pour juger si une législation demeure conséquente avec elle-même, et ce que l'on appelle *jus certum* ne sera toujours qu'un vœu pieux.—On aura bien des lois *générales*, mais non des lois *universelles*, comme semble l'exiger l'idée même de loi.

(1) On admet communément qu'on ne peut agir hostilement contre quelqu'un, à moins qu'on en ait déjà été *lésé* en fait, et cela est tout à fait juste, lorsque tous deux vivent dans un état *légal* et *civil*. Car, en y entrant, celui-ci donne à celui-là la sûreté requise (au moyen du pouvoir souverain qui s'étend sur tous deux).—Mais l'homme (ou le peuple) qui

PREMIER ARTICLE DÉFINITIF D'UN TRAITÉ DE PAIX PERPÉTUELLE.

La constitution civile de chaque État doit être républicaine.

La seule constitution qui dérive de l'idée du contrat originaire, sur laquelle doit être fondée toute législation juridique d'un peuple, est la constitution *républicaine;* elle se fonde : 1° sur le principe de la *liberté* des membres d'une société (comme hommes); 2° sur celui de la *soumission* de tous (comme sujets) à une législation unique et commune; 3° sur la loi de l'*égalité* de tous les sujets (comme citoyens) (1). Cette con-

---

vit dans l'état de nature m'enlève cette sûreté, et je me trouve ainsi lésé par cet état même où il vit à côté de moi, sinon en fait (*facto*), du moins parce que l'absence de toute loi qui distingue cet état est pour moi une menace continuelle (*statu injusto*). Je puis donc le contraindre ou bien à entrer avec moi dans un état légal commun, ou bien à s'éloigner de mon voisinage.—Voici donc le postulat qui sert de fondement à tous les articles qui vont suivre, tous les hommes, qui peuvent agir les uns sur les autres, doivent appartenir à quelque constitution civile.

Mais toute constitution juridique, en ce qui touche les personnes qui y sont soumises : est fondée :

Ou 1° sur le *droit civil* des hommes formant un peuple (*jus civitatis*);

Ou 2° sur le *droit des gens*, qui règle les relations des États entre eux (*jus gentium*);

Ou 3° sur le *droit cosmopolitique*, en tant que l'on considère les hommes et les États, dans leurs relations extérieures et dans leur influence réciproque, comme citoyens d'un État universel de l'humanité (*jus cosmopoliticum*). — Cette division n'est pas arbitraire, mais elle est nécessaire pour l'idée de la paix perpétuelle. Car, si l'un d'eux restait dans l'état de nature, tout en ayant avec les autres un rapport d'influence physique, alors reparaitrait nécessairement l'état de guerre, c'est-à-dire justement ce dont il s'agit ici de se délivrer.

(1) On ne peut définir la *liberté juridique* (par conséquent extérieure), comme on le fait ordinairement, « la faculté de faire tout ce que l'on veut, pourvu qu'on ne fasse de tort à personne. » Car que signifie ici le mot *faculté* ? la possibilité d'une action, en tant qu'on ne fait par là de tort à personne. La définition de cette faculté reviendrait donc à ceci : « la liberté est la possibilité des actions par lesquelles on ne fait de tort à personne. On ne fait de tort à personne (quoi que l'on fasse d'ailleurs), quand on ne fait de tort à personne; » ce qui est une véritable tautologie. —Il faut bien plutôt définir la liberté extérieure (juridique), la faculté de n'obéir à d'autres lois extérieures qu'à celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment. — De même *l'égalité* extérieure (juridique) dans un État, est ce rapport des citoyens d'après lequel nul ne peut juridiquement obliger un autre à quelque chose, sans se soumettre en même temps à la

stitution est donc en soi, pour ce qui concerne le droit, celle qui sert originairement de base à toutes les espèces de constitution civile. Reste seulement à savoir si elle est la seule qui puisse amener une paix perpétuelle.

Or la constitution républicaine, outre la pureté qui distingue son origine, puisqu'elle dérive de la source pure de l'idée du droit, a encore l'avantage de nous montrer en perspective l'effet que nous souhaitons, c'est-à-dire la paix perpétuelle; en voici la raison. — Lorsque (comme cela doit nécessairement être dans une constitution républicaine) la question de savoir si la guerre aura lieu ou non ne peut être décidée que par le

---

loi, de *pouvoir* être obligé à son tour par celui-ci de la même manière. (Le principe de la soumission *juridique* étant déjà compris dans l'idée d'une constitution politique en général, n'a pas besoin de définition). — La valeur de ces droits innés, nécessairement inhérents à l'humanité et imprescriptibles, se trouve confirmée et devient plus éclatante encore, lorsque, concevant des êtres plus élevés, on songe aux rapports juridiques des hommes même avec ces êtres, ou lorsque, suivant les mêmes principes, on se représente l'homme comme citoyen d'un monde suprasensible. — En effet, pour ce qui concerne ma liberté, les lois divines, que je ne puis connaître que par ma raison, ne sont obligatoires pour moi qu'autant que j'ai pu y donner moi-même mon assentiment (car je ne me fais d'abord une idée de la volonté divine qu'au moyen de la loi que ma propre raison impose à ma liberté). Quant au principe de *l'égalité*, quand je supposerais l'être le plus élevé que je puisse concevoir après Dieu (un grand *Éon*), il n'y a pas de raison pour que, si je fais mon devoir à mon poste, comme lui au sien, j'aie simplement le devoir d'obéir, tandis qu'il aurait le droit de commander. — Ce qui fait que ce principe de *l'égalité* n'est pas (comme celui de la liberté) applicable à nos rapports avec Dieu, c'est que cet Être est le seul auquel ne s'applique plus l'idée du devoir.

Pour ce qui est du droit d'égalité de tous les citoyens, comme sujets, la reponse à la question de savoir si l'on peut tolérer une *noblesse héréditaire* revient à celle-ci : « Le rang accordé par l'État (à un sujet sur un » autre) doit-il passer avant le *mérite*, ou le mérite avant le rang? » — Il est évident que, si le rang est attaché à la naissance, il est tout à fait incertain que le mérite (l'aptitude et la fidélité à ses fonctions) l'accompagne; par conséquent autant vaudrait accorder le commandement à un favori sans aucun mérite. Or c'est ce que la volonté générale du peuple ne décrétera jamais dans un contrat originaire (lequel est pourtant le principe de tous les droits). Car un noble n'est pas pour cela un homme *noble*. — Quant à la *noblesse qui s'attache à la fonction* [1] (comme on pourrait appeler le rang d'une magistrature élevée, que l'on peut acquérir par son mérite), le rang ne tient pas, comme une propriété, à la personne, mais au poste, et l'égalité n'est point violée par là, puisqu'en déposant sa fonction, elle dépose aussi son rang et rentre dans le peuple. —

[1] *Amtsadel.*

suffrage des citoyens, il n'y a rien de plus naturel qu'ayant à décréter contre eux-mêmes toutes les calamités de la guerre, ils hésitent beaucoup à s'engager dans un jeu si périlleux (car il s'agit pour eux de combattre en personne; de payer de leur propre avoir les frais de la guerre; de réparer péniblement les dévastations qu'elle laisse après elle; enfin, pour comble de maux, de contracter une dette nationale, qui rendra amère la paix même et ne pourra jamais être acquittée, parce qu'il y aura toujours de nouvelles guerres). Au lieu que, dans une constitution où les sujets ne sont pas citoyens, et qui par conséquent n'est pas républicaine, une déclaration de guerre est la chose la plus aisée du monde, puisque le souverain, propriétaire et non pas membre de l'État [1], n'a rien à craindre pour sa table, sa chasse, ses maisons de plaisance, ses fêtes de cour, etc., et qu'il peut la décider comme une sorte de partie de plaisir, pour les raisons les plus frivoles, et en abandonner indifféremment la justification, exigée par la bienséance, au corps diplomatique, qui sera toujours prêt à la fournir.

* * *

Pour que l'on ne confonde pas (comme on le fait communément) la constitution républicaine avec la démocratique, je dois faire les remarques suivantes. Les formes d'un État (*civitas*) peuvent être divisées, soit d'après la différence des personnes qui jouissent du souverain pouvoir, soit d'après la *manière* dont le peuple est *gouverné* par son souverain, quel qu'il soit. La première est proprement la forme de la *souveraineté* [2] (*forma imperii*), et il ne peut y en avoir que trois: en effet, ou bien *un seul*, ou bien *quelques-uns* unis entre eux, ou bien *tous* ceux ensemble qui constituent la société civile possèdent le souverain pouvoir (*autocratie*, *aristocratie* et *démocratie*, pouvoir du prince, pouvoir de la noblesse et pouvoir du peuple). La seconde est la forme du gouvernement (*forma regiminis*); elle concerne le mode, fondé sur la constitution (sur l'acte de la volonté générale, qui fait d'une multitude un peuple), suivant lequel l'État fait usage de sa souve-

---

[1] *Nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigenthümer.* — [2] *Die form der Beherrschung.*

raine puissance, et elle est sous ce rapport ou *républicaine* ou *despotique*. Le *républicanisme* est le principe politique de la séparation du pouvoir exécutif (du gouvernement) et du pouvoir législatif; le *despotisme* est le gouvernement où le chef de l'État exécute arbitrairement les lois qu'il s'est données à lui-même, et où par conséquent il substitue sa volonté particulière à la volonté publique.—Parmi les trois formes politiques, indiquées plus haut, celle de la *démocratie*, dans le sens propre de ce mot, est nécessairement un *despotisme*, puisqu'elle établit un pouvoir exécutif, où tous décident sur et même contre un seul (qui ne donne pas son assentiment), et où par conséquent la volonté de tous n'est pas celle de tous, ce qui est une contradiction de la volonté générale avec elle-même et avec la liberté.

Toute forme de gouvernement, qui n'est pas *représentative*, n'en est pas proprement une [1], car le législateur ne peut être en une seule et même personne l'exécuteur de sa volonté (de même que dans un syllogisme l'universel de la majeure ne peut être en même temps dans la mineure la subsomption du particulier sous l'universel); et, quoique les deux autres formes politiques aient toujours l'inconvénient d'ouvrir la voie à ce mode de gouvernement, il leur est du moins possible d'admettre un mode de gouvernement conforme à l'esprit du système représentatif, comme Frédéric II le déclarait au moins, en disant qu'il n'était que le premier serviteur de l'État (1); au lieu que la *démocratie* rend ce mode de gouvernement impossible, puisque chacun y veut être maître. — On peut donc affirmer que plus est petit le personnel du pouvoir politique (le nombre des gouvernants), et plus au contraire est grande leur représentation, plus la constitution politique se

---

[1] *Ist eigentlich eine Unform.*

(1) On a plus d'une fois blâmé, mais sans raison, ce me semble, comme des flatteries grossières et enivrantes, les dénominations sublimes dont on décore souvent les souverains (celle d'envoyé de Dieu, d'exécuteur et de représentant de la volonté divine sur la terre). Loin d'enorgueillir un souverain, elles doivent au contraire lui inspirer intérieurement de l'humilité, s'il a de l'intelligence (comme il faut bien le supposer), et s'il songe qu'il s'est chargé d'une fonction supérieure aux forces d'un homme, savoir de protéger ce que Dieu a de plus sacré sur la terre, les *droits des hommes*, et il doit toujours craindre de porter quelque atteinte à cette prunelle de Dieu.

rapproche du républicanisme et peut espérer de s'y élever enfin par des réformes successives. C'est pour cette raison que dans l'aristocratie il est déjà plus difficile que dans la monarchie d'arriver à cette constitution juridique, la seule qui soit parfaite, et que dans la démocratie il est impossible d'y arriver autrement que par une révolution violente. Mais le mode de gouvernement (1) est, sans aucune comparaison, beaucoup plus important pour le peuple que la forme de l'État (quoique le plus ou moins d'harmonie de cette dernière avec le but que je viens d'indiquer ne soit pas du tout chose indifférente). Or, pour être conforme à l'idée du droit, la forme du gouvernement doit être représentative; c'est le seul système où un gouvernement républicain soit possible, et sans lui tout gouvernement (quelle qu'en soit d'ailleurs la constitution) est arbitraire et despotique. — Aucune des anciennes soi-disant républiques n'a connu ce système, et toutes ont dû nécessairement aboutir au despotisme, qui est encore le moins insupportable, quand il est celui d'un seul.

SECOND ARTICLE DÉFINITIF D'UN TRAITÉ DE PAIX PERPÉTUELLE.

Il faut que le droit des gens soit fondé sur une fédération d'États libres.

Il en est des peuples, en tant qu'États, comme des individus : dans l'état de nature (c'est-à-dire dans l'indépendance de toute loi extérieure), leur seul voisinage est déjà une lésion ré-

---

(1) Mallet Dupan, dans son langage pompeux, mais vide de sens, se vante d'être enfin parvenu, après une longue expérience, à se convaincre de la vérité de ce mot connu de *Pope :* « Laissez les sots disputer sur le meilleur gouvernement; le mieux administré est le meilleur. » Si cela veut dire que l'État le mieux administré est le mieux administré, il a, suivant l'expression de *Swift*, cassé une noix pour avoir un ver; mais, si cela signifie aussi que l'État le mieux administré est aussi le meilleur mode de gouvernement, la meilleure constitution politique, rien n'est plus faux; car l'exemple d'une bonne administration ne prouve rien en faveur du mode de gouvernement. — Qui a mieux gouverné que *Titus* et *Marc-Aurèle?* et pourtant le premier eut pour successeur un *Domitien*, et le second un *Commode;* ce qui n'aurait jamais pu arriver dans une bonne constitution, car leur inaptitude à ce poste eût été assez tôt reconnue, et le pouvoir du souverain eût suffi pour les exclure.

ciproque; et, pour garantir sa sûreté, chacun d'eux peut et doit exiger des autres qu'ils entrent avec lui dans une constitution analogue à la constitution civile, où les droits de chacun puissent être assurés. Ce serait-là une *fédération de peuples* [1], qui ne formeraient pas cependant un seul et même État. Il y aurait en effet contradiction dans cette idée; car, comme chaque État suppose le rapport d'un *supérieur* (le législateur) à un *inférieur* (celui qui obéit, c'est-à-dire le peuple), plusieurs peuples réunis en un État ne formeraient plus qu'un peuple, ce qui est contraire à la supposition (puisque nous avons à considérer ici le droit des *peuples* entre eux, en tant qu'ils constituent autant d'États différents et ne devant pas se confondre en un seul et même État).

Si l'on ne peut voir sans un profond mépris les sauvages, dans leur amour d'une indépendance sans règle, aimer mieux se battre continuellement que se soumettre à une contrainte légale, constituée par eux-mêmes, et préférer ainsi une folle liberté à une liberté raisonnable, et si l'on regarde cela comme de la barbarie, comme un manque de civilisation, comme une dégradation brutale de l'humanité; à combien plus forte raison des peuples civilisés (dont chacun forme un État constitué) ne devraient-ils pas se hâter de sortir d'une situation si dégradante? Loin de là, chaque *État* fait justement consister sa majesté (car il est absurde de parler de la majesté populaire [2]) à ne se soumettre à aucune contrainte légale extérieure, et le souverain met sa gloire à pouvoir disposer, sans avoir lui-même aucun péril à courir, de plusieurs milliers d'hommes qui se laissent sacrifier à une cause qui ne les concerne pas [3]. Toute la différence qui existe entre les sauvages de l'Amérique et ceux de l'Europe, c'est que les premiers ont déjà mangé plus d'une horde ennemie, tandis que les seconds savent tirer un meilleur parti des vaincus, et qu'ils préfèrent s'en servir pour augmenter le nombre de leurs sujets, et par conséquent aussi celui des instruments qu'ils destinent à de plus vastes conquêtes.

Quand on songe à la méchanceté de la nature humaine, qui se

---

1 *Voelkerbund.* — 2 *Volksmajestaet.*

3 C'est ici qu'est placée, dans la seconde édition du *Projet de paix perpétuelle*, la note que nous avons déjà donnée plus haut, (p. 292) et qui rappelle la réponse d'un prince bulgare à un empereur grec. J. B.

montre à nu dans les libres relations des peuples entre eux (tandis que dans l'état civil elle est très-voilée par l'intervention du gouvernement), il y a lieu de s'étonner que le mot *droit* n'ait pas encore été tout à fait banni de la politique de la guerre comme une expression pédantesque, et qu'il ne se soit pas trouvé d'État assez hardi pour professer ouvertement cette doctrine. Car, jusqu'à présent, on a toujours cité bonnement, pour *justifier* une déclaration de guerre, *Hugo, Grotius, Puffendorff, Vattel* et autres (tristes consolateurs), quoique leur code, rédigé dans un esprit philosophique ou diplomatique, n'ait ou ne puisse avoir la moindre force *légale* (puisque les États ne sont pas soumis, comme tels, à une contrainte extérieure et commune); mais il est sans exemple qu'un État se soit décidé, par des arguments appuyés sur des autorités aussi respectables, à se désister de ses prétentions. — Toutefois cet hommage que chaque État rend à l'idée du droit (du moins en paroles) ne laisse pas de prouver qu'il y a dans l'homme une disposition morale, plus forte encore, quoiqu'elle sommeille pour un temps, à se rendre maître un jour du mauvais principe qui est en lui (et qu'il ne peut nier). Autrement les États qui veulent se faire la guerre ne prononceraient jamais le mot *droit*, à moins que ce ne fût par ironie, et dans le sens où l'entendait ce prince gaulois, en le définissant : « l'avantage que la nature a donné au plus fort de se faire obéir par le plus faible. »

Les États ne peuvent jamais, pour défendre leur droit, engager un procès, comme on fait devant un tribunal extérieur, et ils n'ont d'autre recours que la guerre; mais la guerre et le succès de la guerre, la *victoire*, ne décide pas le moins du monde la question de droit; et, si par un *traité de paix* on met fin à la guerre actuelle, on ne met pas fin pour cela à l'état de guerre (pour lequel on peut toujours trouver quelque nouveau prétexte, que nul n'est fondé à déclarer injuste, puisque dans cet état chacun est juge en sa propre cause). D'un autre côté, il n'en est pas du droit des gens relativement aux États comme du droit naturel relativement aux individus qui vivent sans loi et qu'il oblige « à sortir de cet état » (puisque les États ont déjà en eux une constitution juridique, et que par conséquent ils échappent à toute contrainte de la part de ceux qui voudraient les soumettre, d'après leurs idées de droit, à une constitution juridique plus étendue). Cependant la raison, du haut de son

trône qui est la source suprême de toute législation morale, condamne absolument la guerre comme voie de droit, et elle fait de l'état de paix un devoir immédiat. Or, comme cet état ne peut être fondé et garanti sans un pacte des peuples entre eux, de là résulte la nécessité d'une alliance d'une espèce particulière, qu'on pourrait appeler *alliance de paix*[1] (*fœdus pacificum*), et qui différerait du *traité de paix*[2] (*pactum pacis*), en ce qu'elle terminerait à jamais toutes les guerres, tandis que celui-ci n'en finit qu'*une seule*. Cette alliance n'aurait pas pour but l'acquisition de quelque puissance de la part d'un État, mais simplement la conservation et la garantie de sa *liberté* et de celle des autres États alliés, sans qu'ils eussent besoin pour cela de se soumettre (comme les hommes dans l'état de nature) à des lois publiques et à une contrainte réciproque. — La possibilité de réaliser cette idée d'une *fédération*, qui doit s'étendre insensiblement à tous les États et les conduire ainsi à une paix perpétuelle (la réalité objective de cette idée) peut être démontrée. Car, si le bonheur voulait qu'un peuple puissant et éclairé se constituât en république (gouvernement qui, par sa nature, doit incliner à la paix perpétuelle), il y aurait dès lors un centre pour cette alliance fédérative : d'autres États pourraient s'y joindre, afin d'assurer leur liberté, conformément à l'idée du droit des gens, et elle s'étendrait chaque jour davantage par de nouvelles adjonctions.

Qu'un peuple dise : « Il ne doit point y avoir de guerre entre nous, car nous voulons nous constituer en État, c'est-à-dire nous donner à nous-mêmes un suprême pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, qui termine pacifiquement tous nos différends; » cela se comprend. — Mais si ce peuple dit : « Il ne doit point y avoir de guerre entre les autres États et moi, quoique je ne reconnaisse point de pouvoir législatif suprême, qui garantisse mon droit et à qui je garantisse le sien; » on ne comprend pas sur quoi je veux fonder alors la confiance en mon droit, si ce n'est sur ce libre fédéralisme, supplément du lien de la société civile, que la raison doit nécessairement joindre à l'idée du droit des gens, pour que ce terme ne soit pas absolument vide de sens.

---

[1] *Friedensbund.* — [2] *Friedensvertrag.*

L'idée du droit des gens, entendu dans le sens de droit *de guerre*, n'offre proprement aucun sens (puisque ce serait le droit de décider ce qui est juste, non pas d'après des lois extérieures ayant une valeur universelle et limitant la liberté de chaque individu, mais d'après des maximes particulières, c'est-à-dire par la force). A moins qu'on ne veuille faire entendre par là que les hommes qui pensent ainsi font bien de se détruire les uns les autres et de chercher la paix éternelle dans le vaste tombeau qui engloutit avec eux toutes les horreurs de la violence. — Il n'y a, aux yeux de la raison, pour les États considérés dans leurs relations réciproques, d'autre moyen de sortir de l'état de guerre où les retient l'absence de toute loi, que de renoncer, comme les individus, à leur liberté sauvage (déréglée), pour se soumettre à la contrainte de lois publiques et former ainsi un *État de nations* [1] (*civitas gentium*), qui croîtrait toujours et embrasserait à la fin tous les peuples de la terre. Mais, comme, d'après l'idée qu'ils se font du droit des gens, ils ne veulent point du tout employer ce moyen et qu'ils rejettent *in hypothesi* ce qui est vrai *in thesi*, à défaut de l'idée positive d'*une république universelle* [2], il n'y a (si l'on ne veut pas tout perdre), que le supplément négatif d'une alliance permanente et toujours plus étendue qui puisse détourner la guerre et arrêter le torrent de cette passion injuste et inhumaine; mais on sera toujours condamné à en craindre la rupture (*furor impius intus fremit horridus ore cruento* VIRGILE.) (1).

---

[1] *Voelkerstaat.* — [2] *Weltrepublick.*

(1) Il ne conviendrait pas mal à un peuple, une fois la guerre terminée et le traité de paix conclu, de s'imposer, à la suite du jour des actions de grâce, un jour de pénitence, pour demander pardon au ciel, au nom de l'État, du crime dont le genre humain continue de se rendre coupable, en refusant de se soumettre à une constitution légale qui règle les rapports des peuples entre eux, et en préférant employer, dans son amour d'une orgueilleuse indépendance, le moyen barbare de la guerre (qui ne décide pas pourtant ce que l'on cherche, savoir le droit de chaque État). Les actions de grâces que l'on rend à Dieu pendant la guerre au sujet d'une *victoire* remportée, les hymnes qu'on adresse (à la manière des Israélites) au *Seigneur des armées*, ne contrastent pas moins avec l'idée morale du Père de l'humanité; car, outre qu'elles attestent une indifférence (assez triste) touchant la façon dont les peuples poursuivent leur droit, elles expriment la joie d'avoir tué bien des hommes et anéanti leur bonheur.

TROISIÈME ARTICLE DÉFINITIF D'UN TRAITÉ DE PAIX PERPÉTUELLE.

Le DROIT COSMOPOLITIQUE doit se borner aux conditions d'une *hospitalité* universelle.

Ici, comme dans les articles précédents, il ne s'agit pas de philanthropie, mais de *droit*, et en ce sens *hospitalité* [1] signifie le droit qu'a tout étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive. On peut refuser de le recevoir, si l'on ne compromet point par là son existence; mais on ne peut agir hostilement contre lui, tant qu'il demeure pacifiquement à sa place. Il ne s'agit point d'un *droit d'être admis au foyer domestique* [2], auquel il pourrait prétendre (car il faudrait pour cela des conventions particulières, grâce auxquelles il serait généreusement admis à devenir pour un temps l'hôte de ce foyer), mais seulement du *droit de visite* [3] ou du droit de s'offrir à faire partie de la société, lequel appartient à tous les hommes, en vertu de celui de la possession commune de la surface de la terre. Car, à cause de la forme sphérique de cette surface, ils ne peuvent s'y disperser à l'infini, et ils sont forcés à la fin de se souffrir les uns à côté des autres; mais originairement personne n'a plus de droit qu'un autre à un bien de la terre. — Les parties inhabitables de cette surface, la mer et les déserts, divisent cette communauté; mais le *vaisseau* et le *chameau* (ce *vaisseau* du désert) permettent aux hommes de traverser ces régions sans maître, pour se rapprocher les uns des autres, et d'utiliser pour lier commerce entre eux le droit que possède en commun toute l'espèce humaine de jouir de la *surface* de la terre. L'inhospitalité des habitants des côtes (des côtes barbaresques, par exemple), qui s'emparent des vaisseaux naviguant dans les mers voisines ou réduisent les naufragés à l'esclavage, ou celle des habitants du désert (des Bédouins de l'Arabie), qui s'arrogent le droit de piller tous ceux qui approchent de leurs tribus nomades, est donc contraire au droit naturel; mais le droit d'hospitalité, c'est-à-dire la faculté d'être reçu sur une terre étrangère ne s'étend pas au delà des conditions qui permettent d'*essayer* de lier commerce avec les indigènes. — C'est de cette manière que des régions

---

[1] *Hospitalitaet* (*Wirthbarkeit*). — [2] *Gastrecht*. — [3] *Besuchsrecht*.

éloignées les unes des autres peuvent contracter des relations amicales, qui finissent par recevoir la sanction des lois publiques, et le genre humain se rapprocher insensiblement d'une constitution cosmopolitique.

Si maintenant on examine la conduite *inhospitalière* des États de l'Europe, particulièrement des États commerçants, on est épouvanté de l'injustice qu'ils montrent dans leur *visite* aux pays et aux peuples étrangers (visite qui est pour eux synonyme de *conquête*). L'Amérique, les pays habités par les nègres, les îles des épiceries, le Cap, etc., furent, pour ceux qui les découvrirent, des pays qui n'appartenaient à personne, car ils comptaient les habitants pour rien. Dans les Indes orientales (dans l'Indostan), sous prétexte de n'établir que des comptoirs de commerce, les Européens introduisirent des troupes étrangères, et par leur moyen opprimèrent les indigènes, allumèrent des guerres entre les différents États de cette vaste contrée, et y répandirent la famine, la rébellion, la perfidie et tout le déluge des maux qui peuvent affliger l'humanité.

La Chine (1) et le Japon, ayant fait l'essai de pareils hôtes,

---

(1) Si l'on veut appeler ce grand royaume du nom dont il se désigne lui-même (à savoir *China* et non *Sina*, ou quelque son analogue), on n'a qu'à consulter *Georgii Alphab. Tibet.*, p. 651-654, particulièrement *Nota b.* — Il n'y a pas proprement, d'après la remarque du professeur de Pétersbourg, *Fischer*, de nom déterminé par lequel il se désigne lui-même; le nom le plus usité est encore le mot *Kin*, c'est-à-dire *Or* (que les Tibétains appellent *Ser*), d'où le nom de roi de l'Or (c'est-à-dire du plus magnifique pays du monde) que l'on donne à l'empereur, et il est très-possible que ce mot, dans le royaume même, se prononce *Chin*, mais que les missionnaires italiens l'aient prononcé *Kin* à cause de la gutturale). — On voit par là que le pays appelé par les Romains pays des *Sères* était la Chine, mais que la soie arriva à l'Europe à travers le *Grand Tibet* (probablement par le petit Tibet et la Bucharie au delà de la Perse), ce qui conduit, au moyen des relations avec le Tibet et par le Tibet avec le Japon, à diverses considérations sur l'ancienneté de cet État extraordinaire, relativement à celle de l'Indostan, tandis que le nom de *Sina* ou de *Tschisna*, que les voisins doivent donner à ce pays, ne mène à rien. — Peut-être peut-on expliquer les relations fort anciennes, mais qui n'ont jamais été bien connues, de l'Europe avec le Tibet, par ce que *Hesychius* nous en a conservé, c'est-à-dire par le cri Κόγξ Ὄμπαξ (*Konx Ompax*) de l'hiérophante dans les mystères d'Éleusis (V. *Voyage du jeune Anacharsis*, v^e partie). En effet, d'après *Georgii Alph. Tibet.*, le mot *Concioa*, qui a de l'analogie avec *Konx*, signifie *Dieu*; et *Pah-cio* (ibid. p. 520), que les Grecs peuvent aisément avoir prononcé *pax*, le *promulgator legis*, la divinité répandue par toute la nature (on l'appelait aussi *Cencresi*, p. 177);

leur refusèrent sagement, sinon l'accès, du moins l'entrée de leur pays; ils n'accordèrent même cet accès qu'à un seul peuple de l'Europe, aux Hollandais, et encore en leur interdisant, comme à des captifs, toute société avec les indigènes. Le pire (ou, pour juger les choses au point de vue de la morale, le mieux), c'est que l'on ne jouit pas de toutes ces violences, que toutes les sociétés de commerce qui les commettent touchent au moment de leur ruine, que les îles à sucre, ce repaire de l'esclavage le plus cruel et le plus raffiné, ne produisent pas de revenu réel et ne profitent qu'indirectement, ne servant d'ailleurs qu'à des vues peu louables, c'est-à-dire à former des matelots pour les flottes et à entretenir ainsi des guerres en Europe, et cela entre les mains des États qui se piquent le plus de dévotion et qui, en s'abreuvant d'iniquités, veulent passer pour des élus en fait d'orthodoxie.

Les relations (plus ou moins étroites), qui se sont établies entre tous les peuples de la terre, ayant été portées au point qu'une violation du droit commise en *un* lieu se fait sentir dans *tous*, l'idée d'un droit cosmopolitique ne peut plus passer pour une exagération fantastique du droit; elle apparaît comme le complément nécessaire de ce code non écrit, qui, comprenant le droit civil et le droit des gens, doit s'élever jusqu'au droit public des hommes en général, et par là jusqu'à la paix perpétuelle, dont on peut se flatter, mais à cette seule condition, de se rapprocher continuellement.

---

mais *Om*, que *La Croze* traduit par *benedictus*, *béni*, ne peut guère, appliqué à la divinité, signifier autre chose que *bienheureux*, p. 507. Or, comme le père *Horace*, qui demandait souvent aux lamas du Tibet ce qu'ils entendaient par Dieu (*Concioa*), en recevait toujours cette réponse : « *c'est l'assemblée de tous les saints* » (c'est-à-dire des âmes bienheureuses, revenues enfin à l'état de divinité par le moyen de la régénération lamaïque, après beaucoup de passages à travers toutes sortes de corps, et changées en *Burchane*, c'est-à-dire en êtres dignes d'adoration, p. 223), cette expression mystérieuse, *Konx Ompax*, doit désigner l'Être suprême, *saint* (*Konx*) *bienheureux* (*Om*) et *sage* (*Pax*), répandu partout dans le monde (la nature personnifiée); et, dans les *mystères* grecs, elle devait signifier pour les initiés le monothéisme, par opposition au *polythéisme* du peuple, quoique le père *Horace* (a. a. O.) y soupçonne l'athéisme. — Mais comment cette expérience mystérieuse est-elle arrivée aux Grecs par le Tibet, c'est ce que l'on peut expliquer de la manière qu'on a vue plus haut, et réciproquement on peut rendre par là vraisemblables les relations plus récentes de l'Europe avec la Chine à travers le Tibet (relations qui sont peut-être plus anciennes que celles qu'elle a eues avec l'Indostan).

PREMIER SUPPLÉMENT.

DE LA GARANTIE DE LA PAIX PERPÉTUELLE.

Ce qui nous donne cette garantie n'est rien moins que cette grande artiste qu'on appelle la *nature* (*natura dædala rerum*) et dont le cours mécanique annonce manifestement qu'elle a pour fin de faire naître parmi les hommes, même contre leur volonté, l'harmonie de la discorde. Aussi, tandis que nous l'appelons *Destin*, en la regardant comme l'action nécessaire d'une cause, qui nous demeure inconnue quant aux lois de ses opérations; nous la nommons *Providence* (1), en considérant

---

(1) Dans le mécanisme de la nature, auquel l'homme appartient (comme être sensible), se montre une forme qui déjà sert de fondement à son existence et que nous ne pouvons nous rendre intelligible qu'en y supposant la fin d'un auteur du monde qui la prédétermine. Cette prédétermination, nous la nommons en général *Providence* (divine), et, en tant qu'elle est placée au *commencement* du monde, *Providence créatrice* (*Providentia conditrix; semel jussit, semper parent, Augustin.*); mais, dans le *cours* de la nature, en tant qu'il s'agit de maintenir cette nature d'après des lois générales de finalité, on l'appelle *Providence régulatrice* (*Providentia gubernatrix*); en tant qu'elle conduit à des fins particulières, mais que l'homme ne peut prévoir et qu'il ne peut que conjecturer d'après le résultat, *Providence directrice* (*Providentia directrix*); enfin, par rapport à des événements particuliers, considérés comme fins divines, nous ne la nommons plus providence, mais *direction* (*directio extraordinaria*). Mais vouloir la connaître dans ce sens (puisqu'en fait elle tient du miracle, quoique les événements ne s'appellent pas ainsi), c'est une folle prétention de la part de l'homme; car il y a beaucoup d'absurdité et de présomption, avec quelque piété et quelque humilité qu'on puisse d'ailleurs s'exprimer à ce sujet, à conclure d'un événement particulier à un principe particulier de la cause efficiente, en disant que cet événement est une fin et non simplement une suite naturelle et mécanique d'une autre fin qui nous est tout à fait inconnue. — De même encore la division de la providence, considérée (*matériellement*) dans son rapport avec des *objets* existants dans le monde, en providence *générale* et providence *particulière*, est fausse et contradictoire (comme quand on dit, par exemple, qu'elle prend soin des espèces de la création, mais qu'elle abandonne les individus au hasard); car on l'appelle générale, précisément afin de faire entendre qu'aucune chose particulière n'en est exceptée. — On a probablement songé ici à la division de la Providence, considérée (*formellement*) d'après le mode d'exécution de ses desseins : savoir en providence *ordinaire* (par exemple la mort et la résurrection annuelles de la nature, suivant le changement des saisons) et providence *extraordinaire* (par exemple le

la finalité qu'elle manifeste dans le cours du monde, et en l'envisageant comme la sagesse profonde d'une cause suprême qui prédétermine le cours des choses en vue du but dernier et objectif du genre humain. Nous ne *connaissons* pas, il est vrai, proprement cette providence par ces dispositions artistement combinées de la nature; nous ne saurions même *conclure* de ces dernières à la première; seulement (comme dans tous les cas où nous rapportons la forme des choses à des fins en général) nous pouvons et devons la supposer, afin de nous faire une idée de la possibilité de ces dispositions, par analogie aux opérations de l'art humain; mais, si l'idée du rapport de la nature et de son accord avec le but que la raison nous prescrit immédiatement (le but moral) est transcendante au point

---

chariage du bois par des courants maritimes sur des côtes de glace où il ne peut croître et dont les habitants ne pourraient vivre sans cela), auquel cas, quoique nous puissions bien nous expliquer la cause physico-mécanique de ces phénomènes (par exemple par les bois qui couvrent les rives des fleuves des pays tempérés, et qui, tombant dans ces fleuves, sont emportés plus loin par les courants), nous ne devons cependant pas omettre la cause téléologique, qui nous révèle la sollicitude d'une cause commandant à la nature. — Pour ce qui est de l'idée, usitée dans les écoles, d'une *assistance* divine, ou d'une coopération (*concursus*) à un effet dans le monde sensible, il faut la rejeter absolument. Car il est *d'abord* contradictoire en soi de prétendre accoupler des choses incompatibles (*grypes jungere equis*), et de vouloir que celui même qui est la cause absolue de tous les changements qui arrivent dans le monde, complète, pendant le cours du monde, sa propre providence prédéterminante (ce qui supposerait qu'elle aurait été défectueuse), de dire par exemple que le médecin a guéri le malade *après Dieu*, et qu'il n'a été que comme son aide. *Causa solitaria non juvat.* Dieu est l'auteur du médecin et de tous ses remèdes; et, si l'on veut remonter jusqu'au principe suprême, qui nous est d'ailleurs théorétiquement incompréhensible, il faut lui attribuer l'effet *tout entier*. On peut aussi l'attribuer *tout entier* au médecin, en considérant cet événement comme pouvant être expliqué par l'ordre de la nature dans la chaîne des causes du monde. *En second lieu*, une telle façon de penser fait disparaître tous les principes déterminés au moyen desquels nous jugeons un effet. Mais, sous le point de vue *moralement pratique* (qui est par conséquent tout à fait supra-sensible), par exemple dans la croyance que Dieu réparera, même par des moyens qui nous sont impénétrables, les défauts de notre propre justice, pourvu que notre intention ait été bonne; et que par conséquent nous ne devons rien négliger dans nos efforts vers le bien, l'idée du *Concursus* divin est tout à fait juste et même nécessaire; seulement il va sans dire que personne ne doit essayer *d'expliquer* par là une bonne action (comme événement du monde), car cette prétendue connaissance théorétique du supra-sensible est absurde.

de vue *théorétique*, au point de vue pratique (par exemple relativement à l'idée du devoir de la *paix perpétuelle*, vers laquelle il s'agit de tourner le mécanisme de la nature), elle a un fondement dogmatique qui en assure la réalité. — Le mot *nature*, d'ailleurs, lorsqu'il n'est question, comme ici, que de théorie, non de religion, est une expression qui convient mieux aux bornes de la raison humaine (laquelle, relativement au rapport des effets à leur cause, doit se renfermer dans les limites de l'expérience possible), et qui est plus *modeste* que celle de *providence*, laquelle désigne un être que nous pouvons connaître, et annonce, de notre part, une pensée aussi téméraire que la tentative d'Icare, celle de pénétrer l'impénétrable mystère de ses desseins.

Avant de déterminer avec plus de précision cette garantie, il est nécessaire de considérer la situation où la nature a placé les personnages qui doivent figurer sur son vaste théâtre et qui finit par leur rendre nécessaire cette garantie de la paix; — nous verrons ensuite comment elle la leur fournit.

Voici ses dispositions provisoires : 1° Elle a mis les hommes en état de vivre dans toutes les contrées de la terre; — 2° elle les a dispersés au moyen de la *guerre* dans toutes les régions, même les plus inhospitalières, afin de les peupler; — 3° elle les contraint par le même moyen à contracter des relations plus ou moins légales. — Que dans les froides plaines qui bordent la mer Glaciale croisse partout la mousse, que déterre sous la neige le *renne*, qui lui-même sert, soit à nourrir, soit à traîner l'Ostiaque ou le Samoyède; ou bien que les sables et le sel du désert soient rendus praticables par le moyen du *chameau*, qui semble avoir été créé tout exprès pour qu'on puisse les traverser, cela est déjà étonnant. Le but se montre plus clairement encore dans le soin qu'a pris la nature de placer, au rivage de la mer Glaciale, outre les animaux couverts de fourrure, des phoques, des vaches marines et des baleines, dont la chair et la graisse fournissent de la nourriture et du feu aux habitants. Mais ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est la précaution qu'elle a de fournir (sans qu'on sache trop comment) à ces contrées dépourvues de végétation le bois sans lequel il n'y aurait ni canots, ni armes, ni cabanes pour les habitants, lesquels sont d'ailleurs assez occupés à se défendre contre les animaux pour vivre paisiblement entre eux. — Mais il est probable que la guerre

seule les a *poussés* dans ces climats. Le premier *instrument de guerre*[1], parmi tous les animaux que l'homme a dû apprendre à dompter et à apprivoiser, dans le temps où la terre commençait à se peupler, c'est le *cheval* (car l'éléphant appartient à un temps postérieur; il a servi au luxe d'États déjà formés). De même l'art de cultiver certaines espèces de graminées ou de *céréales*, dont la nature primitive nous est aujourd'hui inconnue, celui de multiplier et d'améliorer les arbres *fruitiers* au moyen de la transplantation et de la greffe (peut-être n'y en eût-il d'abord en Europe que deux espèces, les pommiers et les poiriers sauvages), n'ont pu naître que dans des États déjà constitués, là où il pouvait y avoir des propriétés foncières assurées. Il fallut d'abord que les hommes, qui vivaient jusque-là dans un état de sauvage indépendance, passassent de la vie de chasse (1) ou de pêche et de la vie pastorale à la *vie agricole*, qu'ils découvrissent le *sel* et le *fer*, et peut-être qu'ils trouvassent, en les cherchant au loin, les premiers objets d'un commerce qui engageât d'abord les différents peuples dans des *relations pacifiques* et leur fit contracter, même avec les plus éloignés, des rapports de convention et de société.

La nature, en faisant en sorte que les hommes *pussent* vivre partout sur la terre, a voulu aussi despotiquement que cela fût pour eux une *nécessité*, à laquelle ils obéissent même contre leur penchant et sans que cette nécessité renfermât pour eux l'idée d'un devoir qui les obligeât au nom de la loi morale; — la guerre est le moyen qu'elle a choisi pour arriver à ce but. — Nous voyons, en effet, des peuples qui témoignent de l'identité de leur origine par celle de leur langage : les *Samoyèdes*,

---

[1] *Kriegswerkzeug.*

(1) De tous les genres de vie celui de la *chasse* est sans doute le plus contraire à l'état de civilisation; car les familles, qui sont alors forcées de s'isoler et de se disperser dans de vastes forêts, deviennent bientôt *étrangères* les unes aux autres et même *ennemies*, chacune d'elles ayant besoin de beaucoup d'espace pour se procurer sa nourriture et ses vêtements. — La *défense faite à Noé de s'abstenir du sang* (Gen. IX, 4-6), qui souvent renouvelée devint ensuite la condition imposée par les Juifs chrétiens aux païens pour leur admission dans le christianisme (Act. Apost. XV, 20; XXI, 25), semble n'avoir été dans le principe que la défense de la *vie de chasseur*, puisque le cas de manger de la chair crue doit se présenter souvent dans ce genre de vie, et qu'ainsi l'on ne peut défendre l'un sans défendre aussi l'autre.

par exemple, qui habitent les côtes de la mer Glaciale, parlent une langue semblable à celle d'un peuple qui habite les monts *Altaï*, situés à deux cents milles de là. Un autre peuple, un peuple *Mongole*, cavalier et partant belliqueux, s'est introduit au milieu d'eux et en a chassé une partie jusque dans des régions glaciales et inhospitalières, où elle n'aurait certainement pas pénétré de son propre mouvement (1). — Il en est de même des *Finlandais*, qui, à l'extrémité la plus septentrionale de l'Europe, s'appellent *Lapons;* ils ont été séparés par des peuples goths et sarmates, des *Hongrois*, qui, malgré leur éloignement, se rapprochent d'eux par la conformité de leur langue. Et qu'est-ce qui peut avoir poussé au nord de l'Amérique les *Esquimaux* (cette race d'hommes toute différente de tous les autres peuples de l'Amérique, et qui descend peut-être de quelques aventuriers européens), et au sud, les *Peschères*, jusque dans l'île de Feu, sinon la guerre, dont la nature se sert comme d'un moyen pour peupler toute la terre? Mais la guerre elle-même n'a besoin d'aucun motif particulier; elle semble avoir sa racine dans la nature humaine, et même elle passe pour une chose noble, à laquelle l'homme est porté par l'amour de la gloire, indépendamment de tout mobile intéressé. C'est ainsi que (parmi les sauvages de l'Amérique comme en Europe dans les temps de chevalerie) le *courage militaire*[1] est directement en grand honneur, non-seulement *pendant* la guerre (ce qui serait juste), mais aussi *en tant qu'il* y pousse, car on ne l'entreprend souvent que pour montrer cette qualité, en sorte qu'on attache à la guerre elle-même une sorte de *dignité*, et qu'il se trouve jusqu'à des philosophes pour en faire l'éloge, comme d'une

(1) Mais, pourrait-on demander : si la nature a voulu que ces côtes de glace ne restassent point inhabitées, que deviendraient ceux qui les habitent, si un jour (comme il faut s'y attendre) elle ne leur charriait plus de bois? Car il est à croire qu'avec le progrès de la culture les habitants des pays tempérés utiliseront mieux le bois qui croît sur le rivage de leurs fleuves et ne le laisseront plus tomber dans ces fleuves, qui le charrient à la mer. Je réponds que les peuples qui habitent les bords de l'*Obi*, de l'*Ienisey*, de la *Lena*, etc., leur en feraient parvenir par le commerce, et qu'ils en tireraient en échange les produits en matières animales dont la mer est si riche dans ces parages; il suffirait que la nature les eût forcés à faire la paix.

[1] *Kriegesmuth.*

noble prérogative de l'humanité, oubliant ce mot d'un Grec : « La guerre est mauvaise en ce qu'elle fait plus de méchants qu'elle n'en enlève. » En voilà assez sur les mesures que prend la nature pour arriver à *son propre but*, relativement au genre humain, comme classe animale.

La question qui se présente maintenant touche à ce qu'il y a d'essentiel dans la poursuite de la paix perpétuelle : c'est de savoir « ce que la nature fait dans ce dessein, pour conduire l'homme au but, dont sa propre raison lui fait un devoir, et par conséquent pour favoriser son *intention morale*, et par quelle espèce de garantie elle assure l'exécution de ce que l'homme *devrait* faire, mais ne fait pas, d'après les lois de sa liberté, de telle sorte qu'il soit *forcé* de le faire, nonobstant cette liberté, par une contrainte de la nature, qui s'étende aux trois relations du droit public, le *droit civil*, le *droit des gens* et le *droit cosmopolitique.* » — Quand je dis que la nature *veut* qu'une chose arrive, cela ne signifie pas qu'elle nous en fait un devoir (car il n'y a que la raison pratique qui, échappant elle-même à toute contrainte, puisse nous prescrire des devoirs), mais qu'elle le *fait* elle-même, que nous le voulions ou non (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).

I. Lors même qu'un peuple ne serait pas forcé par des discordes intestines à se soumettre à la contrainte des lois publiques, il y serait réduit par la guerre extérieure; car, d'après les dispositions de la nature dont nous avons parlé précédemment, chaque peuple trouve devant lui un voisin qui le presse et l'oblige de se constituer en *État*, pour former une *puissance* capable de lui résister. Or la constitution *républicaine*, la seule qui soit parfaitement conforme aux droits de l'homme, est aussi la plus difficile à établir et particulièrement à maintenir; aussi beaucoup soutiennent-ils qu'il faudrait pour cela un peuple d'anges, et que les hommes, avec leurs penchants égoïstes, sont incapables d'une forme de gouvernement aussi sublime. Mais la nature se sert justement de ces penchants intéressés, pour venir en aide à la volonté générale, qui se fonde sur la raison, et qui, si respectée qu'elle soit, se trouve impuissante dans la pratique. Aussi suffit-il pour la bonne organisation de l'État (laquelle est certainement au pouvoir des hommes) de combiner entre elles les forces humaines de telle sorte que l'une arrête les effets

désastreux des autres ou les annihile elles-mêmes, si bien que le résultat satisfait la raison, comme s'il n'y avait rien de pareil, et que chacun se voit contraint d'être, sinon un homme moralement bon, du moins un bon citoyen. Le problème de la constitution d'un État peut être résolu, même, si étrange que cela semble, pour un peuple de démons (pourvu qu'ils soient doués d'intelligence); et voici comment il peut être posé : « Ordonner de telle sorte une multitude d'êtres raisonnables, qui tous désirent pour leur conservation des lois universelles, mais dont chacun est enclin à s'en excepter soi-même secrètement, et leur donner une telle constitution, que, malgré l'antagonisme élevé entre eux par leurs penchants personnels, ces penchants se fassent si bien obstacle les uns aux autres que, dans la conduite publique, l'effet soit le même que si ces mauvaises dispositions n'existaient pas. » Un tel problème ne peut être *insoluble*. La question, en effet, n'est pas de savoir comment on peut améliorer moralement les hommes, mais comment on peut se servir du mécanisme de la nature pour diriger de telle façon l'antagonisme de leurs dispositions hostiles, que tous les individus qui composent un peuple s'obligent eux-mêmes entre eux à se soumettre à des lois de contrainte, et établissent ainsi un état pacifique où les lois soient en vigueur. C'est ce que l'on peut voir même dans les États actuellement existants, si imparfaitement organisés qu'ils soient : dans l'extérieur de leur conduite, ils se rapprochent déjà beaucoup de ce que prescrit l'idée du droit, quoique les principes essentiels de la moralité n'y contribuent assurément en rien (aussi bien n'est-ce pas à celle-ci qu'il faut demander la bonne constitution de l'État, car c'est plutôt de cette constitution même qu'on doit attendre la bonne culture morale d'un peuple). Cet exemple montre que le mécanisme de la nature, lequel se révèle par des penchants intéressés qui, par leur essence même, sont extérieurement opposés les uns aux autres, peut être employé par la raison comme un moyen d'arriver à son propre but, aux principes du droit, et par là aussi de favoriser et d'assurer, autant que cela dépend de l'État même, la paix intérieure et extérieure. Il est donc vrai de dire ici que la nature *veut* d'une manière irrésistible que la victoire reste enfin au droit. Ce que l'on néglige de faire, elle finit par le faire elle-même, mais par des moyens fort déplaisants. —

« Pliez trop un roseau, il se casse; qui veut trop ne veut rien. » *Bouterwek.*

II. L'idée du droit des gens suppose la *séparation* de plusieurs États voisins et indépendants les uns des autres; et, quoiqu'une telle situation soit déjà par elle-même un état de guerre (si une union fédérative ne prévient pas les hostilités) elle est cependant préférable, aux yeux de la raison, à la fusion de tous ces États entre les mains d'une puissance qui envahit toutes les autres et se transforme en monarchie universelle. En effet, les lois perdent toujours en vigueur ce que le gouvernement gagne en étendue; et un despotisme sans âme, après avoir étouffé les germes du bien, finit toujours par conduire à l'anarchie. Cependant il n'y a pas d'État (ou de souverain) qui ne désire s'assurer une paix durable, en dominant le monde entier, s'il était possible. Mais la *nature veut* d'autres moyens. — Elle en emploie deux, pour empêcher les peuples de se confondre et pour les tenir séparés, la diversité des *langues* et celle des *religions* (1). Cette diversité contient, il est vrai, le germe de haines réciproques et fournit un prétexte à la guerre; mais, par suite des progrès de la civilisation et à mesure que les hommes se rapprochent davantage dans leurs principes, elle conduit à s'entendre au sein d'une paix, qui n'est pas produite et garantie, comme celle du despotisme dont nous venons de parler (celle-là repose sur le tombeau de la liberté), par l'affaiblissement de toutes les forces, mais au contraire par leur équilibre au milieu de la plus vive opposition.

3. Si la nature sépare sagement les peuples que chaque État voudrait agglomérer, soit par ruse, soit par force, et cela d'après les principes mêmes du droit des gens, en revanche elle se sert de l'intérêt réciproque des différents peu-

---

(1) *Diversité des religions*, expression singulière! C'est comme si l'on parlait de *morales* diverses. Il peut bien y avoir diverses *espèces de foi*, non pas au point de vue de la religion, mais relativement à l'histoire des moyens qui ont servi à la propager et qui sont du ressort de l'érudition, et de même différents *livres de religion* (le Zendavesta, les Védas, le Coran, etc.); mais il n'y a qu'une seule *religion* vraie pour tous les hommes et dans tous les temps. Ce ne sont donc là que les véhicules de la religion, c'est-à-dire quelque chose de contingent et qui peut être très-différent suivant la différence des temps et des lieux.

ples pour opérer entre eux une union que l'idée seule du droit cosmopolitique n'aurait pas suffisamment garantie de la violence et des guerres. Je parle de l'*esprit de commerce*[1], qui s'empare tôt ou tard de chaque peuple et qui est incompatible avec la guerre. De tous les moyens dont peut disposer la puissance publique, le *pouvoir de l'argent* étant le plus sûr, les États se voient forcés (sans y être, il est vrai, déterminés par les mobiles de la moralité) de travailler au noble ouvrage de la paix, et, quelque part que la guerre menace d'éclater, de chercher à la détourner par des médiations, comme s'ils avaient contracté à cet effet une alliance perpétuelle; car les grandes associations pour la guerre ne peuvent avoir lieu que très-rarement et réussir plus rarement encore.——C'est ainsi que la nature garantit la paix perpétuelle par le mécanisme même des penchants naturels; et, quoique cette garantie ne soit pas suffisante pour qu'on en puisse *prédire* (théorétiquement) l'avénement, elle suffit au point de vue pratique, et elle nous fait un devoir de tendre à ce but (qui n'est pas purement chimérique).

DEUXIÈME SUPPLÉMENT (1).

ARTICLE SECRET D'UN PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE.

Un article secret dans les traités de droit public est objectivement, c'est-à-dire relativement à son contenu, une contradiction; mais il est possible subjectivement, c'est-à-dire relativement à la qualité de la personne qui le dicte, et qui craindrait de compromettre sa dignité, en s'en déclarant publiquement l'auteur.

Le seul article de ce genre est contenu dans la proposition suivante : « *Les maximes des philosophes sur les conditions*

---

[1] *Handelsgeist.*

(1) « Ce second supplément ne se trouve pas dans la première édition de cet écrit; il en est d'ailleurs la seule addition importante. » — Note de Schubert.

qui rendent possible la paix publique doivent être prises en considération par les États armés pour la guerre. »

Il paraît humiliant pour l'autorité législative d'un État, auquel on doit naturellement attribuer la plus grande sagesse, de chercher à s'instruire auprès de ses *sujets* (des philosophes) sur les principes de sa conduite à l'égard des autres États; pourtant il est très-sage de le faire. L'État les *provoquera* donc *secrètement* [1] (en faisant mystère de son dessein) à donner leur avis, c'est-à-dire qu'il les *laissera parler* librement et publiquement sur les maximes générales qui concernent la guerre ou la paix (car ils ne manqueront pas de le faire d'eux-mêmes dès qu'on ne le leur défendra pas); et il n'y a besoin à cet égard d'aucune convention particulière des États entre eux, car cela est déjà compris dans l'obligation imposée par la raison universelle (moralement législative). — On ne prétend point d'ailleurs pour cela que l'État doive accorder la préférence aux principes du philosophe sur les décisions du jurisconsulte (ce représentant de la puissance publique), mais seulement qu'il doit l'*entendre*. Le jurisconsulte, qui a pris pour symbole la *balance* du droit et le *glaive* de la justice, ne se sert pas toujours de celui-ci uniquement pour écarter de celle-là toute influence étrangère; mais, si l'un des bassins ne penche pas à son gré, il y place le glaive (*væ victis*). C'est là, en effet, une tentation à laquelle est exposé le jurisconsulte qui n'est pas en même temps philosophe (même quant à la moralité), parce que sa fonction consiste uniquement à appliquer les lois existantes, et non à chercher si elles n'auraient pas besoin d'être réformées, et que, quoique cette fonction soit en réalité inférieure, il lui assigne un des premiers rangs dans l'ordre des Facultés, parce qu'elle est revêtue d'un pouvoir (ce qui est aussi le cas pour les deux autres). — La Faculté philosophique se tient, au-dessous de ces puissances coalisées, à un degré très-inférieur. C'est ainsi, par exemple, qu'on dit de la philosophie qu'elle est la *servante* de la théologie (et les deux autres Facultés en disent autant). — Mais la question serait de savoir si elle précède sa dame le flambeau à la main, ou si elle lui porte la queue.

---

[1] *Stillschweigend.*

Que les rois deviennent philosophes ou les philosophes rois, on ne peut guère s'y attendre et l'on ne doit pas non plus le souhaiter, parce que la possession du pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la raison. Mais que les rois ou les peuples (c'est-à-dire les peuples qui se gouvernent eux-mêmes d'après des lois d'égalité) ne souffrent pas que la classe des philosophes disparaisse ou soit réduite au silence, mais qu'ils la laissent parler tout haut, c'est ce qui leur est indispensable pour s'éclairer sur leurs propres affaires. Cette classe est d'ailleurs, par sa nature même, incapable de former des rassemblements et des clubs, et par conséquent elle échappe au soupçon d'esprit de *propagande*.

APPENDICE.

I.

Sur l'opposition de la morale et de la politique, au sujet de la paix perpétuelle.

La morale est déjà par elle-même une science pratique [1], dans le sens objectif de ce mot, en tant qu'elle est l'ensemble des lois absolues d'après lesquelles nous *devons* agir; et c'est une évidente absurdité que d'accorder à cette idée du devoir l'autorité qui lui est due pour prétendre ensuite qu'on ne *peut* pas ce que l'on doit; car, s'il en était ainsi, il faudrait l'effacer de la morale (*ultra posse nemo obligatur*). Il ne peut donc y avoir d'opposition entre la politique, en tant qu'elle est la pratique du droit [2] et la morale, en tant qu'elle en est la théorie (entre la pratique et la théorie). A moins qu'on n'entende par morale l'ensemble des règles générales de la *prudence* [3], c'est-à-dire la théorie des maximes indiquant les moyens les plus propres à assurer l'avantage personnel; ce qui reviendrait à nier en général l'existence de toute morale.

La politique dit : «*Soyez prudents comme les serpents;*» la morale y ajoute (comme condition restrictive) « *et simples comme les colombes.*» Si l'un et l'autre sont incompatibles dans le même précepte, c'est qu'il y a réellement lutte entre la politique et la morale; mais, s'il est absolument nécessaire que les deux choses soient réunies, l'idée du contraire est absurde, et il n'y a même plus lieu de poser comme un problème la question de savoir comment on peut mettre fin à cette lutte. Quoique cette proposition : *l'honnêteté est la meilleure politique,* contienne une théorie trop souvent, hélas! démentie par la pratique, cette proposition, également théorétique : *l'honnêteté est meilleure que toute politique,* n'en est pas moins placée infiniment au-dessus de toute objection; elle est la con-

---

[1] *Eine Praxis.* — [2] *Als ausübender Rechtslehre.* — [3] *Eine allgemeine Klugheitslehre.*

dition absolue de la politique même. La divinité tutélaire de la morale [1] ne le cède pas à Jupiter (le dieu de la puissance), car celui-ci est lui-même soumis au destin ; c'est-à-dire que la raison n'est pas assez éclairée pour embrasser toute la série des causes déterminantes dont la connaissance la mettrait en état de prévoir avec certitude les suites heureuses ou malheureuses que le mécanisme de la nature fera résulter des actions humaines (quoique nous les connaissions assez pour espérer qu'elles seront conformes à nos vœux). Mais ce que nous avons à faire pour rester dans le sentier du devoir (conformément aux règles de la sagesse), c'est sur quoi elle ne manque jamais de nous fournir les lumières nécessaires, et par là elle nous montre clairement notre but final.

Or l'homme pratique (pour qui la morale n'est qu'une simple théorie) repousse cruellement notre généreuse espérance (tout en convenant du *devoir* et du *pouvoir* que nous avons de le remplir) ; telle est, selon lui, la nature de l'homme qu'elle ne *voudra* jamais ce qui est nécessaire pour atteindre le but de la paix perpétuelle. — Sans doute il ne suffit pas, pour atteindre ce but, que tous les hommes *individuellement* veuillent vivre, d'après des principes de liberté, dans une constitution légale (qu'il y ait unité *distributive* de la volonté de *tous*) ; il faut que *tous ensemble* veuillent cet état (qu'il y ait unité *collective* de la volonté générale). Telle est la condition qu'exige la solution du difficile problème de l'établissement d'une société civile entre les hommes ; et, comme, outre cette diversité des volontés particulières de tous, il est nécessaire d'admettre une cause capable de les réunir toutes pour en tirer une volonté commune, ce qu'aucune d'elles ne peut faire, on ne saurait espérer, quant à l'*exécution* de cette idée (dans la pratique), que l'état juridique commençât autrement que par la *force*, sur laquelle se fonde ensuite le droit public ; et par conséquent il faut s'attendre d'avance à voir l'expérience réelle s'écarter beaucoup de cette idée (car on ne peut guère espérer que le législateur aura assez de moralité pour laisser à un peuple qu'il aura formé d'une sauvage multitude, le soin de fonder sur la volonté générale une constitution juridique).

---

[1] *Der Grenzgott der Moral.*

Qu'est-ce à dire? que celui qui a une fois la puissance en mains ne se laisse pas dicter de lois par le peuple. Un État qui en est venu à ne connaître d'autre loi que la sienne ne se soumettra pas à la décision d'autres États sur la manière dont il doit soutenir son droit contre eux; et même si une partie du monde se sent supérieure à une autre, qui d'ailleurs ne lui fait point obstacle, elle ne laissera pas perdre l'occasion d'agrandir sa puissance en s'emparant de celle-ci ou en la soumettant à sa domination. Ainsi tous nos plans théoriques sur le droit civil, le droit des gens et le droit cosmopolitique, ne seraient en définitive qu'un idéal vide et impraticable; au contraire, une pratique fondée sur les principes empiriques de la nature humaine, et ne dédaignant pas de s'instruire de la façon dont les choses se passent dans le monde, pour en tirer ses maximes, pourrait seule espérer de trouver un fondement solide pour l'édifice de sa politique.

Sans doute, s'il n'y a point de liberté et de loi morale qui s'y fonde, et si tout ce qui arrive ou peut arriver n'est qu'un pur mécanisme de la nature, alors la politique (en tant qu'elle est l'art de se servir de ce mécanisme pour gouverner les autres) est toute la sagesse pratique, et l'idée du droit est une mot vide de sens. Mais si, au contraire, on trouve indispensable de joindre cette idée à la politique, et même d'en faire la condition restrictive de celle-ci, il faut bien admettre la possibilité de leur union. Or je puis bien concevoir un *politique moraliste*, c'est-à-dire un homme d'État n'admettant d'autres principes politiques que ceux que la morale peut avouer; mais je ne conçois pas un *moraliste politique*, qui se forge une morale d'après les intérêts de l'homme d'État.

Le politique moraliste aura pour principe que, s'il se trouve, dans la constitution d'un État ou dans les rapports de cet État avec les autres, des fautes que l'on n'a pu éviter, c'est un devoir, surtout pour les chefs d'État, dussent-ils y sacrifier leur intérêt personnel, de chercher les moyens d'y remédier autant que possible, et de se rapprocher du droit naturel comme du modèle idéal que la raison nous met devant les yeux. Comme il serait contraire à la sagesse politique, laquelle est ici d'accord avec la morale, de rompre les liens de la société civile ou cosmopolitique avant d'avoir une meilleure constitution à substituer immédiatement à l'ancienne, il serait

tout à fait absurde d'exiger que l'on corrige tout de suite et violemment cette imperfection; mais ce que l'on peut exiger des gouvernants, c'est qu'ils aient toujours devant les yeux la nécessité d'opérer des réformes de ce genre, afin de se rapprocher continuellement du but (de la meilleure constitution d'après les lois du droit). Un État peut même se *gouverner* républicainement, quoique, d'après la constitution existante, il soit encore sous l'empire du *pouvoir* despotique d'un *maître*[1], jusqu'à ce que le peuple soit insensiblement devenu capable de recevoir l'influence de la seule idée de l'autorité de la loi, et de concourir lui-même à sa propre législation (ce qui originairement est fondé sur le droit). Mais, quand même une *révolution*, produite par une mauvaise constitution, aurait arraché par des moyens violents et illégaux une constitution meilleure, il ne serait plus permis de ramener le peuple à l'ancienne, quoique l'on eût le droit de punir la rébellion de tous ceux qui auraient participé à cette révolution par violence ou par ruse. Quant aux relations extérieures des États, on ne saurait exiger d'un État qu'il renonce à sa constitution, fût-elle d'ailleurs despotique (s'il la regarde comme la meilleure relativement aux ennemis du dehors), aussi longtemps qu'il court le risque d'être absorbé par les autres; et par conséquent il doit lui être permis d'ajourner l'exécution de sa réforme jusqu'à une époque plus favorable (1).

Que les moralistes despotiques (se trompant dans la pratique) pèchent tant qu'on voudra contre la politique en prenant ou en conseillant certaines mesures avec trop de précipitation, l'expé-

---

1 *Despotische Herrschermacht.*

(1) C'est une conséquence des lois permissives de la raison, que l'on peut laisser subsister un droit public, entaché d'injustice, jusqu'à ce que tout se soit préparé de soi-même à une régénération complète, ou que la maturité soit amenée par des moyens pacifiques. C'est qu'une constitution *juridique* quelconque, quoiqu'elle ne soit que médiocrement conforme au droit, vaut encore mieux que l'absence de toute constitution, ou l'état d'anarchie qu'une réforme *précipitée* ne manquerait pas de produire. — La politique se fera donc un devoir de réformer l'état actuel des choses conformément à l'idéal du droit public; mais elle ne se servira point des révolutions qu'amène la nature des choses, pour s'autoriser à une oppression plus tyrannique encore; elle en profitera, au contraire, comme d'un avertissement de la nature, pour établir, par de solides réformes, une constitution fondée sur des principes de liberté, la seule qui soit durable.

rience, en leur faisant voir qu'ils ne sont point d'accord avec la nature, les ramènera peu à peu dans une voie meilleure; mais les politiques qui accommodent la morale à leurs desseins [1], ceux-là, en prétendant justifier des principes contraires au droit par ce prétexte que la nature humaine est *incapable* de réaliser l'idée du bien que la raison lui prescrit, rendent, autant qu'il dépend d'eux, toute amélioration impossible, et éternisent la violation du droit.

Au lieu de cette science pratique [2] dont ils se vantent, ces hommes politiques, uniquement occupés à encenser (dans leur propre intérêt) le pouvoir actuellement existant, descendent à des *manœuvres* [3] par lesquelles ils livrent le peuple et livreraient le monde entier, s'ils le pouvaient. C'est ce qui arrive aux purs juristes (aux juristes de profession; je ne parle pas de ceux qui font la *législation* [4]), quand ils s'élèvent jusqu'à la politique. En effet, comme ils n'ont pas pour fonction de raisonner sur la législation elle-même, mais d'exécuter les prescriptions actuelles du Code, la meilleure constitution pour eux doit toujours être la constitution actuellement existante, ou, lorsque celle-ci vient à être modifiée en haut lieu, celle qui lui succède, et rien ne saurait les faire sortir de l'ordre mécanique auquel ils sont accoutumés. Que si cette habileté, qui les rend propres à tout, leur inspire la vanité de croire qu'ils peuvent aussi juger les principes d'une *constitution politique* en général d'après les idées du droit (par conséquent *à priori*, non empiriquement); s'ils se vantent de connaître *les hommes* (ce qu'il faut à la vérité attendre d'eux, car ils ont affaire à beaucoup), quoiqu'ils ne connaissent pas *l'homme* et ce que l'on en peut faire (parce qu'il faudrait pour cela observer la nature humaine d'un point de vue plus élevé), et si, munis de ces idées, ils abordent le droit civil et le droit des gens, tels que la raison les prescrit, ils ne peuvent qu'y porter leur esprit de chicane et y appliquer leurs procédés ordinaires (le mécanisme qui se fonde sur des lois de contrainte dictées par une volonté despotique), tandis que les idées de la raison exigent que la contrainte juridique soit fondée uniquement sur

---

[1] *Dei moralisirenden Politiker.* — [2] *Praxis.* — [3] *Practiken.* — [4] *Vom Handwerke, nicht von der Gesetzgebung.*

des principes de liberté, et que c'est là seulement ce qui peut rendre justement durable une constitution politique. C'est à tort que l'homme soi-disant pratique croit pouvoir résoudre ce problème en négligeant cette idée et en demandant à l'expérience ce qu'ont été les meilleures constitutions qui ont existé jusque-là, quoique la plupart du temps elles aient violé le droit. — Les maximes dont il se sert dans ce dessein (sans cependant les avouer tout haut) peuvent se ramener aux sophismes suivants :

1. *Fac et excusa.* Saisis l'occasion favorable de prendre arbitrairement possession (d'un droit sur le peuple dont tu gouvernes l'État ou sur un État voisin); *après l'action*, la justification pourra se faire avec bien plus de facilité et d'élégance, et il sera bien plus aisé de pallier la violence (surtout dans le premier cas, où le pouvoir suprême est en même temps le souverain législateur, auquel il faut obéir sans raisonner), que si l'on voulait chercher d'abord des raisons convaincantes et écarter les objections. Cette hardiesse même annonce une sorte de conviction intérieure de la légitimité de l'action, et le dieu du succès, *bonus eventus*, est ensuite le meilleur avocat.

2. *Si fecisti, nega.* Ce que tu as fait toi-même, par exemple, pour pousser ton peuple au désespoir et par là à la révolte, nie que ce soit *ta* faute, mais soutiens que c'est celle de l'obstination de tes sujets; ou, s'il s'agit de la conquête d'un peuple voisin, rejette la faute sur la nature de l'homme, en disant que, si tu ne prévenais pas les autres par la force, tu ne pourrais certainement compter que ceux-ci ne te préviendraient pas de leur côté et ne s'empareraient pas de ce qui t'appartient.

3. *Divide et impera.* C'est-à-dire, y a-t-il dans ton peuple certains chefs privilégiés qui t'aient choisi pour leur souverain (*primus inter pares*), divise-les entre eux et brouille-les avec le peuple; flatte ce dernier en lui promettant une plus grande liberté, et bientôt tout dépendra absolument de ta volonté. Ou bien convoites-tu des États étrangers, excite entre eux des discordes; c'est un moyen assez sûr de te les assujettir les uns après les autres, sous prétexte de défendre toujours les plus faibles.

Personne, il est vrai, n'est plus la dupe de ces maximes politiques, car elles sont déjà toutes universellement connues; aussi bien n'y a-t-il plus lieu d'en rougir, comme si l'injustice en était par trop éclatante. Car, puisque de grands États

ne rougissent que du jugement qu'ils portent les uns des autres et non de celui du vulgaire, et que, quant à ces principes, ce dont ils rougissent, ce n'est pas de les laisser paraître, mais de les appliquer *sans succès* [1] (car, sous le rapport de la moralité des maximes, ils se valent tous), il leur reste toujours l'*honneur politique*, sur lequel ils peuvent sûrement compter, c'est-à-dire l'*agrandissement de leur puissance*, de quelque manière qu'ils y soient arrivés (1).

* * *

Tous ces détours où s'engage une politique immorale, sous prétexte de conduire les peuples de l'état de guerre, qui est l'état de nature, à l'état de paix, montrent du moins que, ni dans leurs relations privées, ni dans leurs relations publiques, les hommes ne peuvent se soustraire à l'idée du droit, et qu'ils

---

[1] *Nicht das Offenbarwerden, sondern nur dass Misslingen.*

(1) Si l'on peut douter qu'une certaine méchanceté soit enracinée dans la nature humaine, lorsqu'il s'agit d'*hommes* réunis en un État, et attribuer avec quelque apparence de raison à un défaut de culture (à un reste de barbarie) certains sentiments contraires au droit, cette méchanceté se montre à découvert et d'une façon irrécusable dans les relations extérieures des *États* entre eux. Dans l'intérieur de chaque État elle est voilée par la contrainte des lois civiles, car le penchant à des actes de violence réciproque se trouve puissamment combattu chez les citoyens par une puissance supérieure, celle du gouvernement; et ainsi non-seulement l'ensemble revêt une couleur morale (*causæ non causæ*), mais encore, par cela même qu'une barrière est opposée à l'effervescence des penchants illégitimes, le développement des dispositions morales, qui nous portent à respecter immédiatement le droit, devient réellement beaucoup plus facile. — En effet, chacun s'imagine qu'il tiendrait pour sacrée et qu'il observerait fidèlement l'idée du droit, s'il pouvait attendre la même chose de tous les autres; or le gouvernement lui donne en partie cette garantie, et (quoique ce ne soit pas encore un pas moral) il y a ainsi un grand pas de fait *vers* la moralité, laquelle consiste à se soumettre à l'idée du devoir pour elle-même et indépendamment de tout espoir de retour. Mais, comme chacun, nonobstant la bonne opinion qu'il a de lui-même, ne manque pas de supposer de mauvais sentiments chez les autres, de là ce jugement que tous portent les uns sur les autres, à savoir qu'*en fait* ils ne valent pas grand'chose (d'où vient ce fait, puisqu'on n'en peut accuser la *nature* de l'homme, comme être libre, c'est ce que nous n'avons pas besoin d'examiner ici). Mais aussi, comme le respect pour l'idée du droit, respect auquel l'homme ne peut absolument se soustraire, sanctionne de la manière la plus solennelle la théorie qui suppose le pouvoir de s'y conformer, chacun voit qu'il doit s'y conformer de son côté, quelle que soit d'ailleurs la conduite des autres.

ne se hasardent pas à fonder ouvertement leur politique sur de simples artifices de prudence, et par conséquent à refuser toute obéissance à l'idée du droit public (ce que l'on voit surtout dans le droit des gens), mais qu'ils lui rendent tous les honneurs qui lui sont dus, alors même qu'ils imaginent toutes sortes de subterfuges et de déguisements pour s'en écarter dans la pratique, et pour faire de la violence aidée de la ruse l'origine et le soutien de tout droit. — Pour mettre fin à ces sophismes (sinon à l'injustice qu'ils servent à déguiser) et forcer les faux *représentants* des puissances de la terre à avouer qu'ils ne plaident pas en faveur du droit, mais de la force, dont ils prennent le ton comme si elle leur donnait le droit de commander, il sera bon de dissiper l'illusion par laquelle ils s'abusent eux-mêmes et abusent les autres, de découvrir le principe suprême sur lequel se fonde le dessein d'arriver à la paix perpétuelle, et de montrer que tout le mal qui y met obstacle vient de ce que le moraliste politique commence là où finit naturellement le politique moraliste, et de ce que, en subordonnant ainsi les principes au but (c'est-à-dire en mettant la charrue avant les bœufs), il ruine son propre dessein, qui est de mettre la politique d'accord avec la morale.

Si l'on veut que la philosophie pratique soit partout conséquente avec elle-même, il faut d'abord résoudre la question de savoir si, dans les problèmes de la raison pratique, on doit débuter par le *principe matériel* de cette faculté, le *but* (comme objet de la volonté), ou bien par le principe *formel*, c'est-à-dire celui qui (concernant simplement la liberté dans les relations extérieures) s'énonce ainsi : agis de telle sorte que tu puisses vouloir que ta maxime devienne une loi générale (quel que soit le but que tu te proposes).

Il est indubitable qu'il faut commencer par ce dernier principe, car il renferme comme principe du droit une nécessité absolue, tandis que le premier n'est nécessitant que dans la supposition de certaines conditions empiriques, c'est-à-dire dans l'hypothèse d'un but que l'on se propose et qu'il s'agit d'atteindre par ce moyen; et, quand ce but (par exemple la paix perpétuelle) serait lui-même un devoir, encore faudrait-il qu'il eût été déduit du principe formel des maximes de nos actions extérieures. — Or le premier principe, celui du *moraliste politique* (le problème du droit civil, du droit des gens et du

droit cosmopolitique) est un problème purement technique [1] (*problema technicum*), tandis que le second, le principe du *politique moraliste*, est un *problème moral* (*problema morale*); celui-ci suppose que l'on tend par une route toute différente à la paix perpétuelle, que l'on ne souhaite pas seulement comme un bien physique, mais aussi comme un résultat que doit produire le respect du devoir.

La solution du premier, c'est-à-dire du problème de la prudence politique, exige une connaissance étendue de la nature, car il s'agit d'en appliquer le mécanisme au but que l'on se propose; et encore le résultat, en ce qui concerne la paix perpétuelle, sera-t-il toujours incertain, quelle que soit celle des trois divisions du droit public que l'on considère. Quel est le moyen le plus propre à maintenir le plus longtemps possible le peuple dans l'obéissance et la prospérité à la fois, de la sévérité ou de l'appât des distinctions qui flattent la vanité, de la puissance d'un seul ou de la réunion de plusieurs chefs, de la noblesse ou de la puissance populaire? C'est chose incertaine. L'histoire nous fournit des exemples contraires pour toutes les espèces de gouvernement (à l'exception du gouvernement vraiment républicain, qui aussi bien ne peut entrer que dans l'esprit du politique moraliste). — Le *droit des gens*, qui prétend se fonder sur des statuts rédigés d'après les plans des ministres plénipotentiaires, est encore plus incertain; il n'est même dans le fait qu'un mot vide de sens, car il repose sur des contrats contenant dans le même acte, à l'article des exceptions, la restriction mentale de leur violation. — Au contraire, la solution du second problème, c'est-à-dire du problème de la *sagesse politique* [2], s'offre pour ainsi dire d'elle-même à chacun; elle flétrit tous les artifices, et conduit directement au but, sans oublier cependant les conseils de la prudence, qui interdit la précipitation et la violence dans la poursuite de ce but, et qui veut qu'on s'en approche insensiblement en profitant de toutes les circonstances favorables.

Qu'est-ce à dire? «Cherchez avant tout le règne de la raison pure pratique et sa *justice*, et votre but (le bienfait de la paix

---

[1] *Eine blosse Kunstaufgabe.* — [2] *Staatsweisheitsproblem.*

perpétuelle) vous sera donné par surcroît. » Car la morale a cela de particulier, même relativement aux principes sur lesquels elle fonde le droit public (par conséquent relativement à cette partie de la politique qui peut être déterminée *à priori*) que, moins elle vise dans la conduite au but proposé, c'est-à-dire à l'avantage, soit physique, soit moral, qu'on a en vue, plus elle y conduit en général. Cela vient de ce que c'est justement la volonté générale donnée *à priori* (dans un peuple ou dans les relations de différents peuples entre eux) qui seule détermine ce qui est de droit parmi les hommes, et que cette union de toutes les volontés, pourvu qu'elle se montre conséquente dans la pratique, peut être en même temps, même d'après le mécanisme de la nature, une cause qui produise l'effet que l'on se propose et qui assure la réalisation de l'idée du droit. — C'est par exemple un principe de la politique morale qu'un peuple ne doit se constituer en État que d'après les idées juridiques de la liberté et de l'égalité, et ce principe ne se fonde pas sur la prudence, mais sur le devoir. Or les moralistes politiques ont beau raisonner sur le mécanisme naturel d'une multitude d'hommes se réunissant en société, lequel affaiblit ces principes et ruine ce dessein ; ils ont beau chercher à prouver leur dire par des exemples empruntés aux constitutions mal organisées des temps anciens et modernes (par exemple aux démocraties sans système représentatif), ils ne méritent pas d'être écoutés ; car ils produisent eux-mêmes le mal dont ils parlent par cette funeste théorie, qui confond l'homme dans une même classe avec les autres machines vivantes, auxquelles il ne manque pour se juger elles-mêmes les êtres les plus misérables du monde, que la conscience de n'être pas libres.

La maxime quelque peu emphatique [1], mais vraie, *fiat justitia, pereat mundus*, cette maxime, qui est passée en proverbe et qu'on peut traduire ainsi : « Que la justice règne, dussent périr tous les scélérats que renferme le monde, » est un principe de droit hardi et qui coupe tous les chemins tortueux tracés par la ruse ou la violence. Seulement il faut bien l'entendre : il ne nous autorise point à user de

---

[1] *Etwas renomistich klingende.*

notre propre droit avec une extrême rigueur (ce qui serait contraire au devoir de la vertu), mais il oblige les puissants à ne porter atteinte au droit de personne par aversion ou par commisération pour d'autres; ce qui exige avant tout une constitution intérieure de l'État, fondée sur de purs principes de droit, et ensuite une union établie entre cet État et les autres États voisins ou même éloignés pour terminer légalement leurs différends (quelque chose d'analogue à un État universel). — Cette proposition ne veut dire autre chose, sinon que les maximes politiques ne doivent pas se fonder sur le bien-être et le bonheur, que chaque État peut espérer en retirer, et par conséquent sur l'objet que chacun peut avoir pour but (sur le vouloir) comme principe suprême (mais empirique) de la politique, mais sur la pure idée du devoir de droit (dont le principe est donné *à priori* par la raison pure), quelles qu'en puissent être d'ailleurs les conséquences physiques. Le monde ne périra point parce qu'il y aura moins de méchants. Le mal moral a cette propriété inséparable de sa nature, qu'il se combat et se détruit lui-même en ses desseins (surtout dans les relations de ceux qui ont les mêmes dispositions) et qu'il fait ainsi place, mais par un progrès lent, au principe (moral) du bien.

* * *

Il n'y a donc pas *objectivement* (en théorie) d'opposition entre la morale et la politique. *Subjectivement*, au contraire (par une suite du penchant égoïste des hommes; je dirais dans la pratique, si cette expression ne supposait pas une conduite fondée sur les maximes de la raison), il y a et il y aura toujours une opposition de ce genre, car elle sert d'aiguillon à la vertu. Son vrai courage, dans le cas présent (selon la maxime : *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*), consiste moins à braver avec une ferme résolution les maux et les sacrifices qui peuvent nous être imposés qu'à attaquer et à vaincre au dedans de nous le mauvais principe, dont l'artificieux mensonge et les sophismes perfides tendent sans cesse à nous persuader que la fragilité humaine justifie tous les crimes.

Dans le fait le moraliste politique peut dire que le prince et le peuple ou le peuple et le peuple ne se font pas *réciproquement* tort quand ils emploient la force ou la ruse pour se combattre,

quoiqu'ils aient tort en général de refuser tout respect à l'idée du droit, qui seule pourrait fonder une paix éternelle. Car, puisque l'un viole son devoir envers l'autre, qui est tout aussi malintentionné à son égard, il leur *arrive* à tous deux une chose juste, quand ils s'entre-détruisent, mais de façon à ce qu'il reste encore assez de cette race pour faire durer ce jeu jusque dans les siècles les plus reculés et fournir ainsi à la postérité une effrayante leçon. La Providence qui règle le cours du monde est ici justifiée; car le principe moral ne s'éteint jamais dans l'homme, et les progrès sans cesse croissants de la raison le rendent pragmatiquement plus propre à réaliser, conformément à ce principe, les idées juridiques, mais aussi plus coupable quand il y manque. Pourtant la création qui a mis sur la terre une telle race d'hommes perdus en général ne semble pouvoir être justifiée par aucune théodicée (si l'on admet que le genre humain ne puisse jamais s'améliorer); mais le point de vue où devrait se placer notre jugement est beaucoup trop élevé pour que nous puissions appliquer, sous le rapport théorétique, nos idées (sur la sagesse) à la puissance infinie, laquelle nous est impénétrable. — Telles sont les déplorables conséquences auxquelles on est inévitablement conduit, quand on n'admet pas que les purs principes du droit aient de la réalité objective, c'est-à-dire qu'ils soient praticables. Quoi que puisse objecter la politique empirique, c'est d'après ces principes que doivent agir le peuple dans l'État et les divers États dans leurs rapports entre eux. La vraie politique ne peut donc faire un pas sans avoir auparavant rendu hommage à la morale; et, si la politique est par elle-même un art difficile, jointe à la morale, elle cesse d'être un art, car celle-ci tranche les nœuds que celle-là ne peut délier, aussitôt qu'elles ne sont plus d'accord. — Les droits de l'homme doivent être tenus pour sacrés, quelque grands sacrifices que cela puisse coûter au pouvoir qui gouverne. On ne saurait faire ici deux parts égales et imaginer le moyen terme d'un droit soumis à des conditions pragmatiques (tenant le milieu entre le droit et l'utilité); mais toute politique doit s'incliner devant le droit, et c'est ainsi seulement qu'elle peut espérer d'arriver, quoique lentement, à un degré où elle brille d'un éclat durable.

II.

De l'accord que le concept transcendental du droit public établit entre la politique et la morale.

Quand je conçois le droit public (suivant les différentes relations, données par l'expérience, des hommes entre eux dans l'État ou même des États entre eux), comme les jurisconsultes ont coutume de se le représenter, en faisant abstraction de toute *matière*, il me reste encore la *forme de la publicité*, dont toute prétention juridique suppose la possibilité, puisque sans elle il n'y aurait pas de justice (car la justice ne peut être conçue que comme *publique*), et par conséquent pas de droit, car le droit ne peut être rendu que par la justice.

Toute prétention juridique doit avoir ce caractère de publicité; et, comme il est très-aisé de juger si ce caractère se rencontre dans un cas qui se présente, c'est-à-dire si on peut ou non le concilier avec les principes de l'agent, il peut fournir ainsi un critérium venant *à priori* de la raison, et dont il est aisé de se servir pour reconnaître aussitôt, dans le dernier cas, au moyen d'une sorte d'expérimentation de la raison pure, la fausseté (l'injustice) de la prétention dont il s'agit (*prætensio juris*).

Quand on a fait ainsi abstraction de tout ce que l'idée du droit civil et du droit des gens peut contenir d'empirique (comme ce qu'il y a de mauvais dans la nature humaine ou ce qui rend la contrainte nécessaire), on a la proposition suivante, que l'on peut appeler la *formule transcendentale* du droit public :

« Toutes les actions relatives au droit d'autrui, dont la maxime n'est pas susceptible de publicité, sont injustes. »

Ce principe ne doit pas être seulement considéré comme un principe *éthique* (appartenant à la doctrine de la vertu), mais encore comme un principe *juridique* (concernant le droit des hommes). En effet, une maxime qu'on ne saurait *déclarer tout haut* sans renverser par là même le but que l'on poursuit, qu'il faut absolument tenir *secrète* sous peine de ne pas réussir, et que l'on ne pourrait *faire connaître publiquement* sans soulever inévitablement contre son dessein l'opposition de tous, une telle maxime ne peut devoir qu'à l'injustice dont elle me-

nace chacun cette résistance universelle et nécessaire, et qui par conséquent peut être aperçue *à priori*. — Ce principe est d'ailleurs purement *négatif*, c'est-à-dire qu'il ne sert qu'à reconnaître ce qui n'est *pas juste* à l'égard d'autrui. — Il a, comme un axiome, une certitude qui n'a pas besoin de démonstration, et il est en outre d'une application facile, comme on peut le voir par les exemples suivants, tirés du droit public.

I. *En ce qui concerne le droit civil (jus civitatis)*, c'est-à-dire le droit intérieur, nous rencontrons une question que beaucoup regardent comme difficile à résoudre et que le principe transcendental de la publicité résout très-aisément : c'est la question de savoir « si la révolte est pour un peuple un moyen légitime de renverser le pouvoir oppresseur de ce qu'on nomme un tyran (*non titulo*, *sed exercitio talis*). » Les droits du peuple sont violés, et l'on ne commet point d'injustice à l'égard du tyran en le détrônant ; cela est hors de doute. Il n'en est pas moins vrai que les sujets agissent très-injustement en poursuivant leur droit de cette manière, et qu'ils ne pourraient crier à l'injustice s'ils avaient le dessous dans cette lutte et s'ils se voyaient par suite frappés des plus durs châtiments.

Si l'on veut décider la question par une déduction dogmatique des principes du droit, on peut argumenter beaucoup pour et contre ; mais le principe transcendental de la publicité du droit public nous épargne toutes ces difficultés. D'après ce principe, qu'un peuple se demande si, avant l'institution du contrat social, il oserait bien *publier* la maxime d'après laquelle il se réserverait le droit à l'insurrection dans certains cas. On voit tout de suite que, si, en fondant une constitution, le peuple voulait se réserver la condition d'employer dans certains cas la violence contre le souverain, il s'arrogerait un pouvoir légitime sur lui. Mais alors celui-ci cesserait d'être le souverain ; ou, si l'on voulait faire de ces deux choses une condition de la constitution de l'État, il n'y aurait plus de constitution possible, ce qui serait contraire au but que se propose le peuple. L'injustice de la rébellion se manifeste donc en ce que la *publicité* de la maxime qui la permettrait rendrait son but même impossible. Il faudrait donc nécessairement la tenir secrète. — Mais cette dernière condition ne serait pas également nécessaire du côté du chef de l'État. Il peut déclarer publiquement

qu'il punira de mort tous les auteurs de révolte, quand même ceux-ci croiraient qu'il a le premier violé la loi fondamentale; car, s'il a conscience de posséder un pouvoir *irrésistible* (ce qu'il faut bien admettre dans toute constitution civile, puisque celui qui n'aurait pas assez de pouvoir pour protéger chacun contre les autres ne pourrait avoir le droit de commander à chacun), il ne peut craindre d'agir contre son propre but en publiant sa maxime. Une conséquence non moins évidente du même principe, c'est que, si le peuple réussit dans sa révolte, le souverain, rentrant dans la classe des sujets, ne doit pas renouveler la rébellion pour remonter sur le trône, mais qu'il ne doit pas non plus avoir à craindre d'être mis en jugement pour son administration antérieure.

II. *Droit des gens.* — Il ne peut être question d'un droit des gens que dans la supposition de quelque état juridique (c'est-à-dire de cette condition extérieure sans laquelle l'homme ne pourrait jouir réellement d'un droit). En effet, comme droit public, l'idée du droit des gens contient déjà celle de la publication d'une volonté universelle, attribuant à chacun le sien, et ce *status juridicus* doit procéder de quelque contrat, qui n'a pas besoin (comme celui d'où résulte un État) d'être fondé sur des lois de contrainte, mais qui en tous cas peut être celui d'une association *permanente* et *libre*, comme cette fédération de divers États dont il a été question plus haut. Car, en l'absence d'un *état juridique* qui unisse réellement les différentes personnes (physiques ou morales), par conséquent dans l'état de nature, il ne peut y avoir d'autre droit qu'un droit purement privé. — Or nous retrouvons encore ici une lutte de la politique avec la morale (considérée comme doctrine du droit), où le *critérium* de la publicité des maximes trouve une application également facile, mais à la condition que les États, en se réunissant au moyen d'un contrat, n'auront d'autre but que de se maintenir en paix les uns avec les autres et nullement d'entreprendre des conquêtes. — Voici les cas où s'élève cette antinomie entre la politique et la morale; j'y joins en même temps la solution.

A. « Si un État a promis à un autre soit des secours, soit la cession de quelque province, soit des subsides, etc., peut-il, dans le cas où le salut de l'État en dépend, s'exempter de tenir sa parole, par cette raison qu'il doit être considéré

sous un double point de vue, d'abord comme *souverain*, n'ayant sous ce rapport à répondre de sa conduite à personne, et ensuite simplement comme le premier *fonctionnaire de l'État* [1], devant, à ce titre, rendre des comptes à l'État; d'où il tire cette conséquence que, s'il s'est engagé à quelque chose en la première qualité, il peut s'en affranchir en la seconde? — Mais, si un État (ou son chef) donnait publiquement cette maxime pour sienne, il arriverait naturellement ou bien que tous les autres le fuieraient ou bien qu'ils se ligueraient entre eux pour résister à ses prétentions, ce qui prouve que sur ce pied (de la franchise), la politique, avec toute son habileté, manquerait le but qu'elle poursuit, et que par conséquent cette maxime doit être déclarée injuste.

B. « Si un État voisin devient une puissance redoutable (*potentia tremenda*) et inspire des inquiétudes, peut-on admettre qu'il *voudra* opprimer les autres parce qu'il le *peut*, et cela donne-t-il aux puissances inférieures le droit de se liguer entre elles pour l'attaquer, même avant d'en avoir reçu aucune offense? » — Un État qui *professerait publiquement* cette maxime ne ferait que s'attirer le mal plus sûrement et plus vite; car la puissance supérieure préviendrait les inférieures, et la coalition de ces dernières serait une bien faible défense contre celui qui saurait pratiquer le *divide et impera.* — Cette maxime de la politique, rendue publique, anéantit donc nécessairement elle-même son propre but, et par conséquent elle est injuste.

C. « Si un petit État interdit par sa position aux parties d'un État plus grand un rapprochement qui est cependant nécessaire à la conservation de celui-ci, ce dernier n'est-il pas fondé à soumettre le premier et à se l'incorporer? » — On voit aisément qu'il ne pourrait publier d'abord une pareille maxime, car ou bien les plus petits États s'uniraient de bonne heure contre lui, ou bien d'autres grandes puissances lui disputeraient cette proie, et par conséquent cette maxime se rendrait elle-même impraticable par sa publicité; preuve qu'elle est injuste. Elle peut même l'être à un très-haut degré, car l'objet d'une injustice a beau être petit, cela n'empêche pas que l'injustice commise à son égard ne puisse être très-grande.

---

[1] *Staatsbeamte.*

III. Pour ce qui est du *droit cosmopolitique*, je le passerai ici sous silence; car, à cause de son analogie avec le droit des gens, il est facile d'en indiquer et d'en apprécier les maximes.

* * *

Le principe de l'incompatibilité des maximes du droit des gens avec la publicité nous fournit donc ici un excellent critérium pour reconnaître les cas où la politique *ne s'accorde pas* avec la morale (comme doctrine du droit). Mais il faut savoir aussi à quelle condition ses maximes s'accordent avec le droit des gens. En effet, de ce qu'elles comportent la publicité, on ne peut pas conclure certainement qu'elles soient justes, car celui qui a une supériorité décidée n'a pas besoin de tenir ses maximes secrètes. — La condition de la possibilité d'un droit des gens en général, c'est qu'il existe d'abord un *état juridique*, car sans cela il n'y a pas de droit public; tout droit que l'on peut concevoir en dehors de cet état est un droit purement privé. Or nous avons déjà vu qu'une fédération de puissances, ayant simplement pour but d'écarter la guerre, était le seul état *juridique* compatible avec la *liberté* de ces puissances. L'accord de la politique avec la morale n'est donc possible qu'au moyen d'une union fédérative (cette union par conséquent, au point de vue des principes du droit, est donnée *à priori* et elle est nécessaire); et toute la politique a pour fondement juridique l'établissement d'une union de ce genre, dans sa plus grande extension; autrement toute son habileté n'est qu'imprudence et secrète injustice. — Cette basse politique [1] a sa *casuistique*, qui ne le cède en rien à celle des meilleurs jésuites : — la restriction mentale (*reservatio mentalis*) dont elle fait usage dans la rédaction des traités publics où elle a soin d'employer des expressions qu'elle puisse, selon l'occasion, interpréter à son avantage (par exemple la distinction du *statu quo de fait* et *de droit* [2]); — le *probabilisme* (*probabilismus*), qui consiste à imaginer dans les autres de mauvais desseins ou à chercher dans l'apparence d'une supériorité possible un motif légitime de miner des États pacifiques; enfin le *péché*

---

[1] *Afterpolitik.*

[2] Ce sont les expressions mêmes employées ici par Kant.

philosophique (*peccatum philosophicum*, *peccatillum*, *bagatelle*), qui consiste à regarder comme une peccadille très-pardonnable l'absorption d'un petit État par un plus grand, qui prétend agir en cela pour le plus grand bien du monde (1).

La duplicité de la politique qui accommode la morale à sa guise fournit le prétexte dont on a besoin pour tourner à ses fins l'une ou l'autre de ces sortes de maximes. — L'amour des hommes et le respect de leurs *droits* sont également un devoir; mais le premier devoir n'est que *conditionnel*, tandis que le second est *inconditionnel*, c'est-à-dire est un commandement absolu, qu'il faut d'abord être parfaitement sûr de ne pas transgresser, pour pouvoir se livrer au doux sentiment de la bienfaisance. La politique s'accorde aisément avec la morale dans le premier sens (dans le sens de l'éthique), pour livrer les droits des hommes à leurs supérieurs. Mais, quant à la morale entendue dans le second sens (comme doctrine du droit), au lieu de fléchir le genou devant elle comme elle le devrait, elle trouve plus commode de ne pas chercher à s'entendre avec elle, de lui refuser toute réalité et de réduire tous les devoirs à la pure bienveillance. Or cet artifice d'une politique ténébreuse serait bientôt démasqué par la publicité que la philosophie donnerait à ses maximes, si elle osait permettre aux philosophes de publier leurs principes.

Dans cette vue je propose ici un autre principe transcendental et affirmatif du droit public, dont la formule serait :

« Toutes les maximes qui *ont besoin* de publicité (pour ne pas manquer leur but) s'accordent avec le droit et la politique ensemble. »

En effet, si elles ne peuvent atteindre leur but que par la publicité, elles doivent être conformes au but général du public (au bonheur), avec lequel le problème propre de la politique consiste à se mettre en harmonie (de telle sorte que chacun soit content de son état). Mais, si l'on ne peut atteindre ce

(1) On trouvera des exemples de l'application de toutes ces maximes dans la dissertation de M. le conseiller *Garve* (*sur l'Union de la morale avec la politique*, 1788). Ce digne savant avoue presque dès le début ne pouvoir donner une solution satisfaisante à cette question. Mais déclarer bonne cette union et en même temps avouer qu'on ne peut lever entièrement les objections qu'elle soulève, n'est-ce pas accorder une trop grande facilité à ceux qui sont très-disposés à en abuser?

but qu'au moyen de la publicité des maximes, c'est-à-dire en repoussant loin d'elles tout sujet de défiance, il faut encore qu'elles s'accordent avec les droits du public, car il n'y a que le droit qui rende possible l'harmonie de toutes les fins. Je renvoie à une autre occasion le développement et l'éclaircissement de ce principe; qu'il me suffise ici de dire que c'est là une formule transcendentale, comme on le voit aisément en remarquant que toutes les conditions empiriques (de la doctrine du bonheur), comme matière de la loi, en sont écartées, et qu'on n'y a égard qu'à la forme de loi universelle.

* * *

Si c'est un devoir, auquel s'ajoute une espérance fondée, de réaliser le règne de droit public, mais par un progrès s'étendant à l'infini, la *paix perpétuelle*, qui doit succéder à ce que l'on a nommé faussement jusqu'ici des traités de paix (il serait plus juste de les appeler des *trêves*), n'est pas une idée vide, mais un problème qui, recevant peu à peu sa solution, se rapprochera toujours davantage de son but (car il faut espérer que les mêmes progrès se feront dans des temps de plus en plus courts).

DE CE PROVERBE :

CELA PEUT ÊTRE BON EN THÉORIE, MAIS NE VAUT RIEN EN PRATIQUE.

1793.

On appelle *théorie* un ensemble même de règles pratiques, lorsque ces règles sont conçues comme des principes ayant une certaine généralité, et que l'on y fait abstraction d'une foule de conditions qui pourtant exercent nécessairement de l'influence sur leur application. Réciproquement on ne donne pas le nom de *pratique* à toute espèce d'œuvre [1], mais seulement à la poursuite d'un but, quand on le considère comme l'observation de certains principes de conduite conçus d'une manière générale.

Il est évident qu'entre la théorie et la pratique il doit y avoir encore un intermédiaire qui forme le lien et le passage de l'une à l'autre, quelque complète d'ailleurs que puisse être la théorie. En effet, au concept de l'Entendement, qui contient la règle, doit se joindre un acte du Jugement par lequel le praticien discerne si la règle s'applique ou non au cas présent; et, comme on ne saurait toujours fournir au Jugement des règles qui lui servent à se diriger dans ses subsomptions (puisque cela irait à l'infini), on conçoit qu'il y ait des théoriciens qui ne puissent jamais devenir praticiens de leur vie, parce qu'ils manquent de Jugement : par exemple des médecins ou des jurisconsultes, qui ont fait d'excellentes études, mais qui, lorsqu'ils ont à donner un conseil, ne savent comment s'y prendre.—En revanche, chez ceux qui possèdent ce don de la nature, il peut y avoir défaut de prémisses, c'est-à-dire que la théorie peut être incomplète, car peut-être a-t-elle besoin, pour être complétée, d'essais et d'expériences qui restent encore à faire; c'est de là que le médecin

---

[1] *Handthierung.*

qui sort de son école, ou l'agriculteur, ou le financier, peut et doit abstraire de nouvelles règles pour compléter sa théorie. Ce n'est pas alors la faute de la théorie, si elle n'a encore que peu de valeur pour la pratique; cela vient de qu'on n'a *pas assez* de théorie, de celle que l'homme aurait dû apprendre de l'expérience, et qui est la véritable théorie, alors même que l'on n'est pas en état de la tirer de soi-même et de l'exposer systématiquement, comme un professeur, dans des propositions générales, et que par conséquent on ne saurait avoir aucune prétention au titre de médecin, d'agriculteur ou de financier théoricien. — Personne ne peut donc se donner pour un praticien exercé dans une science et mépriser la théorie sans faire preuve d'ignorance dans sa partie; car c'est être vraiment ignorant que de croire que l'on peut dépasser la théorie en tâtonnant dans la voie des essais et des expériences, sans recueillir certains principes (qui constituent proprement ce que l'on nomme théorie) et sans faire de tout ce travail un ensemble (qui, méthodiquement traité, prend le nom de système).

Cependant on souffrira plus patiemment encore un ignorant qui, fier de sa prétendue pratique, déclare la théorie inutile et superflue, qu'un présomptueux qui la proclame bonne pour les écoles (comme une manière d'exercer l'esprit), mais qui soutient qu'il en va tout autrement dans la pratique; que, quand on quitte l'école pour le monde, on s'aperçoit qu'on n'a poursuivi jusque-là que des idées vides et des rêves philosophiques; en un mot que ce qui peut être bon dans la théorie n'a aucune valeur dans la pratique. (C'est ce que l'on exprime souvent aussi de cette manière : telle ou telle proposition est bonne *in thesi*, mais non *in hypothesi*.) Or on ne ferait que rire d'un mécanicien ou d'un artilleur empirique qui trancherait sur la mécanique générale ou sur la théorie mathématique de la projection des bombes, en disant que cette théorie, si ingénieusement conçue qu'elle soit, ne vaut rien dans la pratique, parce que, dans l'application, l'expérience donne de tout autres résultats que la théorie. (En effet, si à la première on ajoute la théorie du frottement, et à la seconde celle de la résistance de l'air, c'est-à-dire en général plus de théorie encore, elles s'accorderont parfaitement avec l'expérience.) Mais autre chose est une théorie qui concerne des objets d'intuition, autre chose une théorie dont les objets ne sont représentés qu'au moyen

de concepts, comme les objets mathématiques et ceux de la philosophie. Peut-être ces derniers sont-ils susceptibles d'être *conçus* dans toute leur perfection [1] (du côté de la raison), mais ne le sont-ils pas d'être *donnés*, et n'offrent-ils ainsi que des idées vides dont on ne saurait faire dans la pratique aucun usage ou qu'un usage dangereux. Par conséquent le proverbe en question pourrait bien avoir sa vérité dans les cas de ce genre.

Mais dans une théorie qui est fondée sur le *concept du devoir*, il n'y a plus lieu de craindre l'idéalité vide de ce concept; car ce ne serait pas un devoir de se proposer un certain effet de notre volonté, si cet effet n'était pas possible dans l'expérience (quelque parfaite ou quelque rapprochée de la perfection qu'on pût la concevoir). Or il n'est question dans le présent traité que de cette espèce de théorie. Il n'est pas rare d'entendre soutenir, au grand scandale de la philosophie, que ce qu'elle peut avoir d'exact ne vaut rien dans la pratique; on dit cela sur un ton fort dédaigneux, en affichant la prétention de réformer la raison par l'expérience, même dans ce qui fait son principal titre de gloire, et en se flattant de voir plus loin et plus sûrement avec des yeux de taupe cloués sur la terre qu'avec ceux d'un être fait pour se tenir debout et regarder le ciel.

Cette maxime, qui est devenue très-générale dans notre temps, aussi riche en sentences que pauvre en actions, appliquée à quelque chose de moral (aux devoirs de vertu ou de droit), est extrêmement funeste. Il s'agit ici, en effet, du canon de la raison (dans la sphère pratique); or la valeur de la pratique, en ce cas, réside uniquement dans sa conformité avec la théorie qui lui est applicable, et tout est perdu lorsqu'on admet les conditions empiriques et par conséquent contingentes de l'exécution même de la loi, et qu'on donne ainsi à une *pratique*, qui se règle sur un résultat vraisemblable d'après l'expérience *antérieure*, le droit de juger une théorie qui existe par elle-même.

Je diviserai ce traité d'après les trois points de vue différents sous lesquels le brave homme, qui décide avec tant d'aplomb sur les théories et les systèmes, a coutume de juger son objet,

---

[1] *Ohne Tadel.*

c'est-à-dire d'après ces trois qualités : 1° d'*homme privé* [1], mais en même temps d'*homme d'affaires* [2], 2° d'*homme d'État* [3], 3° d'*homme du monde* [4] (ou de citoyen du monde [5] en général). Ces trois personnes s'accordent pour passer sur le corps de l'*homme d'école* [6], qui cultive la théorie pour eux tous et pour leur bien; du haut de la supériorité qu'elles s'attribuent, elles le renvoient de concert à son école (*illa se jactet in aula*) comme un pédant qui, perdu pour la pratique, entrave la sagesse qu'elles ont puisée dans l'expérience.

Nous présenterons donc le rapport de la théorie à la pratique sous trois numéros : 1° dans la *morale* en général (relativement au bien de chaque *homme*); 2° dans la *politique* (relativement au bien des États); 3° au point de vue *cosmopolitique* (relativement au bien de *l'espèce humaine* en général, en comprenant dans le progrès de l'espèce humaine vers ce bien toute la série des générations futures).—Le titre des numéros sera tiré du fond même du traité : savoir le rapport de la théorie à la pratique dans la *morale*, dans le *droit politique* et dans le *droit des gens*.

I.

Du rapport de la théorie à la pratique dans la morale en général.

(En réponse à quelques objections de M. le docteur *Garve*) (1).

Avant d'en venir au véritable point de la discussion, lequel porte sur ce qui peut être bon, soit simplement pour la théorie, soit pour la pratique, dans l'usage d'un seul et même concept, j'ai besoin de confronter ma théorie, telle que je l'ai exposée ailleurs, avec l'idée qu'en donne M. Garve, afin de voir d'abord si nous nous entendons bien.

---

[1] *Privatmann.* — [2] *Geschaeftmann.* — [3] *Staatsmann.* — [4] *Weltmann.* — [5] *Weltbürger.* — [6] *Schulmann.*

(1) *Essais sur divers sujets de morale et de littérature*, par *Ch. Garve*, première partie, p. 111-116. Je ne vois dans la polémique engagée par ce digne homme contre mes propositions que des *objections* sur des points sur lesquels il souhaite (à ce que j'espère) s'entendre avec moi, et non des *attaques*, qui, formulées en des assertions tranchantes, exigeraient une défense qui ne serait pas ici à sa place, et pour laquelle d'ailleurs je ne me sens aucune inclination.

A. J'avais défini la morale provisoirement, comme il convient dans une introduction, une science qui enseigne, non pas comment nous devons nous rendre heureux, mais dignes du bonheur (1). Je n'avais pas manqué de remarquer que cela ne voulait pas dire que l'homme doit, quand il s'agit de l'accomplissement du devoir, *renoncer* à sa fin naturelle, au bonheur, car il ne le peut pas, comme tout être raisonnable fini en général, mais qu'il doit, quand le devoir commande, *faire* entièrement *abstraction* de cette considération, et, loin d'y placer la *condition* de l'observation de la loi qui lui est prescrite par la raison, chercher, autant qu'il lui est possible, à s'assurer qu'aucun *mobile*, tiré de cette source, n'entre à son insu dans les déterminations qu'il prend conformément au devoir. Il y parviendra en envisageant plutôt dans le devoir les sacrifices qu'en coûte la pratique (la vertu) que les avantages qu'il nous apporte; car c'est ainsi qu'il se représentera le commandement du devoir dans toute son autorité, laquelle exige une obéissance absolue, se suffit à elle-même, et n'a besoin d'aucune autre influence.

a. Or M. *Garve* transforme ainsi cette proposition : « J'aurais soutenu que l'observation de la loi morale, sans aucun regard au bonheur, est pour l'homme *l'unique but final*, et qu'elle doit être regardée comme la seule fin de la créature. » (D'après ma théorie, ce n'est ni la moralité de l'homme toute seule, ni le bonheur tout seul, mais le souverain bien possible dans le monde, c'est-à-dire l'union et l'harmonie de ces deux choses, qui est le but unique de la créature.)

B. J'avais remarqué en outre que ce concept du devoir n'a besoin de prendre pour fondement aucune fin particulière, mais qu'au contraire il *apporte* une nouvelle fin à la volonté humaine, qui est de concourir de tout son pouvoir au *souve-*

---

(1) Ce qui rend digne d'être heureux, c'est cette qualité de la personne qui repose sur la volonté propre du sujet et avec laquelle une raison législative universelle (s'étendant à la nature aussi bien qu'aux volontés libres) ferait concorder toutes les fins de cette personne. Elle est donc tout à fait distincte de l'habileté à se procurer un heureux succès; car celui-là n'est pas même digne de cette habileté et du talent que la nature lui a donné dans ce genre, dont la volonté ne s'accorde pas avec ce qui seul peut être considéré comme faisant partie d'une législation universelle de la raison (c'est-à-dire est contraire à la moralité).

rain bien possible dans le monde (lequel n'est autre chose que le bonheur universellement lié dans l'ensemble des choses à la plus pure moralité et proportionné à cette moralité), ce qui, n'étant en notre pouvoir que d'un seul côté et non des deux, force la raison à admettre, *au point de vue pratique*, la foi en un maître moral du monde et en une vie future. Non que la supposition de ces deux choses donne au concept universel du devoir « de la consistance et de la solidité, » c'est-à-dire un fondement assuré et la force nécessaire à un *mobile;* seulement il y trouve un *objet* qui consiste dans un idéal de la raison pure (1). En effet, le devoir n'est pas autre chose en soi que la

---

(1) Le besoin d'admettre, comme but final de toutes choses, un *souverain* bien possible dans le monde même par notre concours, n'est pas un besoin qui dérive d'un manque de mobiles moraux, mais d'un manque de rapports extérieurs, d'après lesquels puisse être réalisé, conformément à ces mobiles, un objet comme fin en soi (comme *but final* moral). En effet, une *volonté* ne peut jamais être sans but, quoique, lorsqu'il s'agit simplement de la nécessité d'obéir à la loi morale, il en faille faire abstraction, et que la loi seule doive constituer le principe déterminant de la volonté. Mais tout but n'est pas moral (par exemple celui du bonheur personnel), tandis que celui-ci doit être désintéressé; et le besoin d'un but final fourni par la raison pure et comprenant sous un même principe l'ensemble de toutes les fins (un monde conçu comme le souverain bien possible même par notre concours) est un besoin d'une volonté désintéressée, s'*étendant* de l'observation de la loi formelle à la production d'un objet. — C'est une détermination de la volonté d'une espèce particulière, c'est-à-dire produite par l'idée de l'ensemble de toutes les fins, idée dont le principe est que, *si* nous étions avec les choses du monde dans de certains rapports moraux, nous obéirions toujours à la loi morale, et à laquelle s'ajoute le devoir de travailler de tout notre pouvoir à réaliser un rapport de ce genre (un monde conforme aux fins morales suprêmes). L'homme se conçoit ici par analogie avec la Divinité, qui, quoique n'ayant besoin subjectivement d'aucune chose extérieure, ne peut être conçue comme se renfermant en elle-même, mais comme déterminée, par la conscience même de son absolue indépendance, à produire hors d'elle le souverain bien; et cette nécessité (qui dans l'homme est devoir), *nous* ne pouvons *nous* la représenter dans l'Être suprême autrement que comme un besoin moral. Chez l'homme, le mobile qui réside dans l'idée du souverain bien possible dans le monde par son concours, n'est donc pas le bonheur personnel qu'il aurait en vue, mais cette idée même comme fin en soi et par conséquent l'accomplissement de cette idée comme devoir; car elle ne contient pas une vue sur le bonheur pris absolument, mais seulement une proportion entre le bonheur et la dignité du sujet, quel qu'il soit. Or une détermination de la volonté, qui se restreint elle-même à cette condition et y restreint son dessein d'appartenir à un ensemble de ce genre, *n'est pas intéressée.*

nécessité de limiter la volonté à la condition de n'adopter que des maximes compatibles avec une législation universelle, quelque objet d'ailleurs ou quelque but qu'on se puisse proposer (fût-ce même le bonheur), car on fait ici tout à fait abstraction de l'objet ou du but de la volonté. Dans la question du *principe* de la morale, on peut donc passer sous silence et mettre de côté (comme épisodique) la doctrine du *souverain bien*, ou du but dernier d'une volonté que la morale détermine et qui se conforme à ses lois; on voit d'ailleurs par la suite que, dans ce qui fait le point particulier du débat, ce n'est point à cela que l'on a égard, mais simplement à la morale générale.

b. M. *Grave* rapporte ces propositions de la manière suivante : « L'homme vertueux ne peut ni ne doit jamais négliger ce point de vue (du bonheur personnel), — parce qu'autrement il perdrait absolument le passage qui le conduit dans un monde invisible, c'est-à-dire à la conviction de l'existence de Dieu et de l'immortalité, conviction qui, d'après cette théorie, est absolument nécessaire *pour donner au système son soutien et sa solidité ;* » et il conclut en cherchant à résumer brièvement et exactement de cette manière l'ensemble de l'assertion qu'il m'attribue : « L'homme vertueux cherche incessamment, d'après ces principes, à être digne du bonheur; mais, *en tant* qu'il est véritablement vertueux, il ne cherche jamais à être heureux. » (L'expression *en tant que* fait ici une amphibologie qu'il faut d'abord dissiper. Elle peut signifier : *dans l'acte* par lequel il se soumet, *en homme* vertueux, à son devoir; et cette proposition concorde parfaitement avec ma théorie. Ou bien : *quand* il est en général vertueux, de telle sorte qu'alors même qu'il ne s'agit pas pour lui de devoir, et qu'il n'agit en rien contrairement au devoir, l'homme vertueux ne doit avoir aucun égard au bonheur; et cela est tout à fait contraire à mes assertions.)

Ces objections ne sont donc autre chose que des malentendus [1] (car je ne veux pas les tenir pour des interprétations fâcheuses [2]), et il y aurait lieu de s'en étonner si le penchant qu'ont les hommes à suivre, dans leur appréciation des idées d'autrui, le cours accoutumé de leur propre pensée, et à

---

[1] *Missverstaendnisse.* — [2] *Missdeutungen.*

porter ainsi celle-ci dans celles-là, n'expliquait suffisamment un pareil phénomène.

Cette façon de comprendre dans la polémique le principe moral dont il s'agit plus haut est suivie d'une assertion dogmatique du contraire. M. *Grave* conclut en effet analytiquement de cette manière : « Dans l'ordre des *concepts*, la perception et la distinction des états, au moyen desquels on donne la *préférence* à l'un sur les autres, doit précéder le choix de l'un d'entre eux, et par conséquent la prédétermination d'un certain but. Or un état qu'un être, doué de la conscience de lui-même et de son état, *préfère* à d'autres manières d'être, quand cet état est présent et qu'il est perçu par lui, est un *bon* état, et une série de bons états de ce genre est ce concept général qu'exprime le mot *bonheur*. » Plus loin : « Une loi suppose des motifs, mais des motifs supposent une différence antérieurement perçue entre un état pire et un état meilleur. Cette différence perçue est l'élément du concept du bonheur, etc. » Plus loin : « *Du bonheur*, dans le sens le plus général de ce mot, *résultent les motifs de chaque effort*, par conséquent aussi de l'accomplissement de la loi morale. Il est nécessaire que je sache d'abord en général qu'il y a quelque chose de bon pour pouvoir demander si l'accomplissement des devoirs moraux rentre sous la rubrique du bien; il faut que l'homme ait un mobile qui le mette en mouvement, pour qu'on puisse lui fixer un *but* (1) où tende ce mouvement.

Cet argument n'est autre chose qu'un jeu d'esprit sur l'équivoque du mot *bien* [1]; car ou il s'agit du bien en soi et absolu, par opposition au mal en soi, ou il s'agit du bien qui n'est jamais que conditionnel. Dans ce cas on compare un bien pire avec un bien meilleur, et l'état résultant du choix du dernier n'est qu'un état comparativement meilleur, mais

(1) C'est justement ce sur quoi j'insiste. Le mobile qu'un homme peut avoir, avant qu'un but lui soit fixé, ne peut évidemment être autre chose que la loi même, au moyen du respect qu'elle inspire (quel que soit le but que l'on puisse avoir, ou que l'on puisse atteindre par l'accomplissement de cette loi). En effet la loi relativement à la forme de la volonté* est la seule chose qui reste, quand on a mis hors de page la matière de la volonté (le but, comme l'appelle M. *Garve*).

[1] *Das Gute.*

* *Des formalen der Willkühr.*

qui peut être mauvais en lui-même. — La maxime qui consiste dans une observation inconditionnelle, n'ayant égard à aucun but posé en principe, d'une loi qui commande catégoriquement à la libre volonté (c'est-à-dire du devoir), est essentiellement, c'est-à-dire *spécifiquement*[1] distincte de celle qui consiste à tendre à un but qui nous est posé par la nature même, comme un motif d'agir d'une certaine manière (et qui en général s'appelle le bonheur). En effet, la première est bonne en soi, mais nullement la seconde; celle-ci peut être très-mauvaise dans les cas de collision avec le devoir. Au contraire, lorsqu'on prend pour principe un certain but, et que par conséquent il n'y a pas de loi qui commande absolument (mais seulement sous la condition de ce but), deux actions opposées peuvent être alors bonnes toutes deux conditionnellement, l'une étant seulement meilleure que l'autre (laquelle est ainsi comparativement mauvaise); car il n'y a pas entre elles une différence de *nature*, mais seulement de *degré*. Et il en est de même de toutes les actions dont le motif n'est pas la loi absolue de la raison (le devoir), mais un but que nous prenons arbitrairement pour principe; car celui-ci appartient à la somme de toutes les fins dont l'accomplissement s'appelle le bonheur, et selon que telle action contribuera plus ou moins que telle autre à mon bonheur, elle sera meilleure ou pire que l'autre. — Mais la *préférence* accordée à un état de la détermination de la volonté sur un autre est simplement un acte de liberté (*res meræ facultatis*, comme disent les jurisconsultes), où l'on ne considère pas du tout si cette détermination de la volonté est bonne ou mauvaise en soi, et qui par conséquent est indifférent à ces deux choses.

Un état qui consiste à être en rapport avec un certain *but donné*, et que je préfère à tout autre état *de la même espèce*, est un état meilleur comparativement, c'est-à-dire dans le champ du bonheur (lequel ne peut jamais être reconnu *par la raison* comme un *bien* que d'une manière purement conditionnelle, c'est-à-dire qu'autant qu'on en est digne). Mais l'état où, une collision s'engageant entre certaines de mes fins et la loi morale du devoir, j'ai conscience de préférer celle-ci à celles-là, n'est pas seulement un état meilleur, c'est le seul état

---

[1] *Der Art nach.*

bon en soi ; c'est un bien qui sort d'un tout autre champ, d'un champ où l'on ne prend pas du tout en considération les fins qui peuvent s'offrir (par conséquent aussi la somme de ces fins, le bonheur), et où la volonté ne puise pas son principe de détermination dans sa matière (dans un objet qui lui servirait de fondement), mais simplement dans la forme de lois universelles dont ses maximes sont susceptibles. — Aussi ne peut-on pas dire que je rapporte au bonheur cet état que je *préfère* à toute autre manière d'être. Il faut d'abord que je sois sûr de ne pas agir contrairement à mon devoir; il m'est toujours permis de chercher ensuite tout le bonheur que je puis concilier avec cet état moralement (je ne dis pas physiquement) bon (1).

Sans doute la volonté doit toujours avoir des *motifs*, mais ces motifs ne sont pas certains objets, relatifs au *sentiment physique*, qu'elle prendrait pour fins : ce n'est rien autre chose que la *loi* absolue elle-même ; et le sentiment qu'a la volonté d'être soumise à cette loi comme à une nécessité absolue, et que l'on appelle le *sentiment moral*, n'est pas la cause, mais l'effet de la détermination de la volonté; car nous n'en aurions pas la moindre perception, si cette nécessité intérieure ne précédait en nous. C'est pourquoi il faut *ranger parmi les badinages* sophistiques [1] cette vieille chanson, que la première cause de la détermination de la volonté est ce sentiment, c'est-à-dire un plaisir que nous prenons pour fin, et que par conséquent c'est le bonheur (dont ce plaisir est un élément) qui constitue le fondement de toute nécessité objective d'action, c'est-à-dire de toute obligation. Lorsqu'on ne peut s'arrêter dans la recherche de la cause

---

(1) Le bonheur contient tout (mais aussi rien de plus que) ce que la nature peut nous procurer ; la vertu, au contraire, ce que personne, si ce n'est l'homme, ne peut se donner ou s'ôter à lui-même. Dira-t-on qu'en s'écartant de la vertu l'homme peut s'attirer du moins les reproches de sa conscience et un blâme moral intérieur, par conséquent un mécontentement de lui-même qui le rende malheureux? on peut l'accorder en tous cas. Mais il n'y a que l'homme vertueux, ou sur le chemin de l'être, qui puisse ressentir ce mécontentement purement moral (qui ne vient pas des conséquences fâcheuses pour lui de sa conduite, mais de son manquement au devoir). Par conséquent ce sentiment n'est pas la cause qui le fait être vertueux, il n'en est que l'effet; et le principe déterminant de la vertu ne saurait être tiré de ce malheur (si l'on veut appeler ainsi la douleur que cause une mauvaise action).

[1] *Unter die vernünftelden Taendeleien.*

d'un certain effet, on finit par faire de l'effet la cause de lui-même.

J'arrive maintenant au point qui nous occupe ici particulièment. Il s'agit de justifier et de prouver par des exemples la prétendue contradiction des intérêts de la théorie et de la pratique en philosophie. M. *Garve* en donne la meilleure preuve dans son traité. Il dit d'abord (en parlant de la distinction que je trouve entre la doctrine qui enseigne les moyens d'être *heureux* et celle qui nous montre comment nous pouvons nous rendre *dignes* du bonheur) : « J'avoue pour ma part que je conçois très-bien dans ma *tête* cette division des idées, mais que je ne trouve pas dans mon *cœur* cette division des désirs et des efforts, et qu'il m'est même impossible de comprendre comment un homme peut avoir conscience d'avoir tout à fait mis de côté son désir de bonheur, et d'avoir ainsi pratiqué son devoir d'une manière parfaitement désintéressée. »

Je réponds d'abord à cette dernière observation. J'accorde volontiers qu'aucun homme ne peut avoir une conscience certaine *d'avoir pratiqué* son devoir d'une manière absolument désintéressée, car cela appartient à l'expérience intime. Or une pareille conscience de l'état de son âme exigerait une connaissance parfaitement claire de toutes les représentations et de toutes les considérations que l'imagination, l'habitude, les penchants peuvent mêler au concept du devoir, et en aucun cas on ne saurait demander cette connaissance. D'ailleurs, en général la non-existence de quelque chose (celle par conséquent d'un avantage secrètement conçu) ne peut être un objet d'expérience. Mais que l'homme *doive pratiquer* son devoir d'une manière entièrement désintéressée, et qu'il *doive* séparer absolument du concept du devoir son désir de bonheur afin d'en avoir une idée tout à fait pure, c'est ce dont il a la plus claire conscience. Que s'il ne croit pas l'avoir, on peut exiger de lui qu'il l'ait autant que cela est en son pouvoir, puisque c'est précisément dans cette pureté qu'il faut chercher la véritable valeur de la moralité, et que par conséquent il doit aussi avoir ce pouvoir. Il se peut que jamais homme n'ait pratiqué d'une manière parfaitement désintéressée (sans aucun mélange d'autres mobiles) ce qu'il reconnaissait et ce qu'il honorait même comme son devoir; il se peut même que jamais homme n'aille jusque-là, malgré les plus grands efforts. Mais autant

que l'homme peut voir en lui-même en s'examinant scrupuleusement, il est capable non-seulement de n'avoir conscience d'aucun motif concourant à sa détermination, mais même d'avoir conscience de son abnégation à l'endroit de plusieurs qui sont contraires à l'idée du devoir, et par conséquent de la maxime qu'il s'est faite de tendre à cette pureté. Voilà ce qu'il peut, et cela même suffit pour l'observation de son devoir. Au contraire, se faire une maxime d'encourager l'influence de semblables motifs, sous prétexte que la nature humaine ne comporte pas une pareille pureté (ce qu'on ne saurait d'ailleurs affirmer avec certitude), c'est la mort de toute moralité.

Quant à l'aveu, que fait auparavant M. *Garve*, de ne point trouver cette division (proprement cette séparation) *dans son cœur*, je ne me fais aucun scrupule de repousser la condamnation qu'il porte contre lui-même et de défendre son cœur contre sa tête. Un si honnête homme l'a certainement toujours trouvée dans son cœur (dans les déterminations de sa volonté); seulement elle ne pouvait s'accorder dans sa tête, au profit de la théorie et pour l'explication de ce qui est inexplicable (incompréhensible), c'est-à-dire de la possibilité d'impératifs catégoriques (tels que ceux du devoir), avec les principes ordinaires des explications psychologiques (qui toutes prennent pour fondement le mécanisme de la nécessité naturelle) (1).

Mais je dois m'empresser de contredire hautement M. *Garve*, lorqu'il dit à la fin : De subtiles différences d'idées comme celles-ci s'*obscurcissent* déjà, quand on *réfléchit* à des objets particuliers; mais elles *s'effacent entièrement*, quand *il s'agit de l'action*, quand il faut les appliquer à des désirs et à des in-

---

(1) M. P. *Garve* fait (dans ses remarques sur le livre des *Devoirs* de *Cicéron*, p. 69, édit. de 1783) cet aveu remarquable et digne de sa pénétration : « que, dans sa conviction la plus intime, la liberté restera toujours insoluble et qu'elle ne pourra jamais être expliquée. » Il est absolument impossible de trouver une preuve de sa réalité dans l'expérience immédiate ou médiate, et en l'absence de toute preuve on ne saurait l'admettre. Or, comme on ne peut la prouver par des raisons purement théorétiques (car il faudrait les chercher dans l'expérience), mais par des propositions rationnelles purement pratiques, non pas des propositions techniquement pratiques (car celles-ci exigeraient encore des principes empiriques), mais seulement des propositions moralement pratiques, il faut s'étonner que M. *Garve* n'ait pas recouru au concept de la liberté, pour sauver du moins la possibilité de cette sorte d'impératifs.

tentions. Plus est simple, rapide et *dépourvu de représentations claires* le pas qui nous conduit de la considération des motifs à l'action réelle, moins il est possible de connaître exactement et sûrement le poids déterminé que chaque motif a pu avoir pour diriger ce pas dans tel sens et non dans tel autre. »

Le concept du devoir, dans toute sa pureté, n'est pas seulement, sans comparaison aucune, plus simple, plus clair, plus saisissable et plus naturel pour chacun dans l'usage pratique que tout motif tiré du bonheur, ou auquel se mêlent le bonheur et la considération du bonheur (ce qui exige toujours beaucoup d'art et de réflexion); mais, au jugement même de la raison la plus vulgaire, s'il se présente à elle dégagé de tout mobile intéressé, si même il lutte devant la volonté de l'homme contre quelque mobile de ce genre, il est beaucoup plus *puissant*, plus insinuant, et promet plus de succès. — Supposez par exemple que quelqu'un ait dans les mains un dépôt (*depositum*) qui lui a été confié, et dont le propriétaire est mort sans que ses héritiers sachent ou puissent savoir quelque chose de ce dépôt, et exposez ce cas même à un enfant d'environ huit ou neuf ans. Ajoutez que le détenteur du dépôt est tombé vers le même temps (mais non par sa faute) dans une ruine complète, et qu'il voit autour de lui une femme et des enfants accablés de cette misère, dont il pourrait sortir à l'instant en s'appropriant ce dépôt. Ajoutez encore qu'il a le cœur bon et qu'il est bienfaisant, tandis que les héritiers, riches d'ailleurs, ont le cœur sec et vivent dans un tel luxe et avec une telle prodigalité qu'ajouter ce supplément à leur fortune serait comme le jeter à la mer. Demandez alors si, dans de telles circonstances, on peut regarder comme une chose permise de disposer de ce dépôt dans son propre intérêt. Sans aucun doute celui que vous interrogerez répondra : non! et pour toute raison il ne pourra que dire : *cela est injuste*, c'est-à-dire cela est contraire au devoir. Rien n'est plus clair que cela; mais ce qui l'est en vérité beaucoup moins, c'est que la restitution du dépôt sera favorable au *bonheur* de celui qui le remettra. Supposez en effet que celui-ci cherche dans cette dernière considération le principe déterminant de sa résolution, voici, par exemple, ce qu'il pourra se dire à lui-même : « Si je restitue aux véritables propriétaires le dépôt qui se trouve entre mes mains et qu'ils ne réclament pas, ils me récompenseront sans doute de mon hon-

nêteté; ou, s'ils ne le font pas, j'acquerrai par là une bonne réputation, qui pourra m'être très-utile. Mais tout cela est très-incertain. D'un autre côté, se dira-t-il aussi, si je détourne le dépôt qui m'a été confié pour me tirer tout d'un coup d'embarras, en faisant ainsi immédiatement usage de ce dépôt, j'attirerai les soupçons sur les moyens dont je me suis servi pour améliorer ainsi subitement ma position; si au contraire j'en use lentement, ma misère pourra bien dans l'intervalle s'accroître au point de devenir irremédiable. » — Quand donc on prend le bonheur pour maxime, la volonté, balancée par ses mobiles, hésite sur ce qu'elle doit résoudre, car elle regarde au résultat, et celui-ci est fort incertain; il faut une bonne tête pour sortir de l'embarras des raisons pour et contre et ne pas se tromper dans ses calculs. Si elle se demande au contraire ce qu'exige ici le devoir, elle n'est pas du tout embarrassée pour se répondre à elle-même, mais elle est immédiatement sûre de ce qu'elle a à faire. Même, lorsque le concept du devoir a quelque prix à ses yeux, elle sent de la répugnance à se livrer à l'évaluation des avantages qui pourraient résulter pour elle de la transgression du devoir, comme elle le pourrait faire si elle avait encore ici le choix.

Dire, avec M. *Garve*, que ces distinctions (qui ne sont pas, comme on l'a montré, aussi subtiles qu'il le pense, mais qui sont écrites dans l'âme humaine en très-gros et très-lisibles caractères) *s'évanouissent absolument quand on en vient à l'action*, c'est dire une chose contraire à l'expérience même. Je ne parle pas de cette expérience que nous offre l'*histoire* des maximes dérivées de tel ou tel principe, car celle-là prouve malheureusement que la plupart découlent du principe de l'intérêt, mais de cette expérience purement intérieure qui nous apprend qu'aucune idée n'élève davantage l'âme de l'homme et ne lui inspire plus d'enthousiasme que celle d'une intention purement morale, honorant le devoir par-dessus tout, luttant contre les maux innombrables et même contre les charmes et les séductions de la vie, et demeurant victorieuse (comme elle en a le pouvoir, ainsi qu'on a le droit de le penser). La conscience qu'a l'homme de pouvoir agir ainsi, puisqu'il le doit, lui révèle, dans les profondeurs de son être, un caractère divin qui lui inspire comme une sainte terreur pour la grandeur et la sublimité de sa véritable destination; et, si l'homme songeait plus souvent et s'ac-

coutumait à décharger entièrement la vertu de tout le riche butin des avantages qu'elle peut recueillir de l'observation du devoir et à l'envisager dans toute sa pureté; si cela était un principe dont on fît constamment usage dans les enseignements privés et publics, la moralité humaine s'en trouverait beaucoup mieux (malheureusement cette méthode pour inculquer les devoirs est presque toujours négligée). Si l'expérience de l'histoire n'a pu constater jusqu'à présent l'heureux succès des doctrines morales, cela vient justement de là : on a faussement supposé que le mobile tiré de l'idée du devoir en soi est beaucoup trop subtil pour le commun des esprits, et qu'au contraire le mobile plus grossier qui se tire de certains avantages à attendre, dans cette vie ou même dans une vie future, de l'accomplissement de la loi (sans qu'il soit besoin de faire de cette loi même le mobile de sa conduite), est de nature à agir plus efficacement sur l'âme; et , dans l'éducation et dans la chaire, on s'est fait un principe de placer l'aspiration au bonheur avant ce dont la raison fait la condition suprême du bonheur même, à savoir ce qui nous rend dignes d'être heureux. En effet, les *préceptes* qui nous enseignent les moyens d'être heureux, ou du moins d'éviter ce qui peut nous nuire, ne sont pas des *ordres*; ils n'obligent personne absolument, et chacun peut, après avoir été prévenu, prendre le parti qui lui semble bon, s'il lui plaît de souffrir ce qui peut lui arriver. Il n'a pas sujet de regarder comme des punitions les maux qui peuvent venir de ce qu'il a négligé le conseil qui lui avait été donné, car les punitions ne tombent que sur une volonté libre, mais contraire à la loi; or la nature et l'inclination ne peuvent donner des lois à la liberté. Il en est tout autrement de l'idée du devoir : la transgression du devoir, considérée même indépendamment des inconvénients qui peuvent en résulter, agit immédiatement sur l'âme et rend l'homme à ses propres yeux méprisable et digne de punition.

Il est donc clairement prouvé par là que tout ce qui, dans la morale, est bon en théorie est bon aussi en pratique. — En qualité d'homme soumis par sa propre raison à certains devoirs, chacun est *un homme d'affaires*[1]; et, comme, en qualité

---

[1] *Geschaeftsmann.*

d'homme, il ne sort jamais de l'école de la sagesse, il ne peut, se prétendant mieux instruit par l'expérience sur ce qu'est un homme et sur ce que l'on peut exiger de lui, renvoyer à l'école avec un superbe dédain le partisan de la théorie. Toute cette expérience en effet ne lui sert de rien pour se soustraire aux préceptes de la théorie, mais seulement pour savoir quel est le moyen le meilleur et le plus général de mettre en pratique la théorie, quand on l'a une fois adoptée en principe. Or il n'est pas ici question de cette habileté pragmatique, mais des seuls principes.

II.

Du rapport de la théorie à la pratique dans le droit politique.

(Contre Hobbes.)

Parmi tous les contrats par lesquels une multitude d'hommes s'unissent pour former une société (*pactum sociale*), celui qui a pour but de fonder une *société civile* (*pactum unionis civilis*) est d'une espèce si particulière que, quoique au point de vue de l'*exécution* il ait beaucoup de points communs avec tout autre contrat (fondé également sur quelque but que l'on se propose de poursuivre en commun), il s'en distingue essentiellement par le principe de sa constitution (*constitutionis civilis*). L'union d'un certain nombre d'hommes en vue d'une fin (commune, que tous *se proposent*) est le caractère de tous les contrats d'affaire; mais une union qui soit en elle-même une fin (que chacun *doive* se proposer), et qui par conséquent soit un devoir absolu et suprême dans tous les rapports extérieurs des hommes en général, qui ne peuvent s'empêcher d'exercer les uns sur les autres une influence réciproque, c'est ce que l'on ne peut trouver que dans une société civile, c'est-à-dire dans une société constituant une république [1]. Or la fin qui dans ces rapports extérieurs est un devoir en soi et même la condition formelle suprême (*conditio sine quâ non*) de tous les autres devoirs extérieurs, est le *droit* des hommes réglé et garanti *par*

---

[1] *Ein gemeines Wesen.*

des lois de contrainte publique qui déterminent à chacun le sien et le protégent contre les attaques de tout autre.

Mais le concept d'un droit extérieur en général dérive entièrement de celui de la *liberté* dans les rapports extérieurs des hommes entre eux, et il n'a rien à voir avec la fin que tous les hommes poursuivent naturellement (la considération du bonheur) et les moyens d'y arriver, de telle sorte que cette fin ne doit pas absolument se mêler à cette loi comme raison déterminante. Le *droit* est la condition restrictive imposée à la liberté de chacun, de s'accorder avec celle de tous, en tant que cela est possible suivant une loi générale; et le *droit public* est l'ensemble des *lois extérieures* qui rendent possible cet accord universel. Or, comme toute restriction apportée à la liberté par la volonté d'un autre s'appelle *contrainte*, il suit que la constitution civile est un rapport d'hommes *libres* qui (sans préjudice pour leur liberté dans la somme de leurs relations les uns avec les autres) se soumettent pourtant à des lois de contrainte, parce que ainsi le veut la raison même, la raison pure, qui donne des lois *à priori* et n'a égard à aucune fin empirique (comme sont toutes celles que l'on comprend sous le nom général de bonheur); car au sujet de ces fins et des choses où chacun peut les placer, les hommes pensent très-diversement, de telle sorte qu'il est impossible de ramener leur volonté à un principe commun et par conséquent aussi à une loi extérieure qui s'accorde avec la liberté de chacun.

L'état civil, considéré simplement comme état juridique, est donc fondé *à priori* sur les principes suivants :

I. La *liberté* de chaque membre de la société, comme *homme*.

II. L'*égalité* entre tous les autres et lui, comme *sujet*.

III. L'*indépendance* de chaque membre de la république, comme *citoyen*.

Ces principes sont moins des lois promulguées par un État déjà fondé que celles qui seules permettent de fonder un État, conformément aux principes purement rationnels du droit extérieur des hommes en général. Donc :

I. *Liberté* de tout membre de la société comme homme. J'exprime ainsi le principe qu'elle fournit à la constitution d'un État : nul ne peut me contraindre à être heureux d'une certaine manière (de la manière dont il comprend le bonheur des autres hommes); mais chacun doit pouvoir chercher son bon-

heur par le chemin qui lui semble bon, pourvu qu'il ne porte pas atteinte à la liberté qu'ont les autres de tendre également à leurs propres fins, en tant que cette liberté peut s'accorder avec celle de chacun suivant une loi générale (c'est-à-dire au même droit dans autrui). — Un gouvernement fondé sur le principe d'une bienveillance à l'égard du peuple semblable à celle d'un *père* à l'égard de ses enfants, c'est-à-dire un *gouvernement paternel* (*imperium paternale*), où les sujets, comme des enfants mineurs, qui ne peuvent distinguer ce qui leur est véritablement utile ou nuisible, sont réduits à un rôle purement passif, forcés qu'ils sont d'attendre du jugement de leur souverain, qu'il décide comment ils *doivent* être heureux, et de sa bonté, qu'il veuille bien s'occuper de leur bonheur : un tel gouvernement est le plus grand *despotisme* que l'on puisse concevoir (car il enlève aux sujets toute liberté, et ceux-ci n'ont plus aucune espèce de droits). Ce n'est pas le gouvernement *paternel* [1], mais le gouvernement *patriotique* [2] (*imperium non paternale, sed patrioticum*) qui seul convient à des hommes capables de droit, et en même temps à la bonté du souverain. J'appelle *patriotique* cette façon de penser qui fait que chacun dans l'État (sans en excepter le souverain) considère la chose publique comme le giron maternel, ou le pays comme le sol paternel, d'où il tire son origine et qu'il doit léguer à son tour comme un gage précieux, afin d'en défendre les droits par les seules lois de la volonté commune, et ne se croit pas autorisé à en disposer absolument selon son bon plaisir.—Ce droit de la liberté appartient au membre de l'État comme homme, c'est-à-dire en tant qu'il est un être en général capable de droits.

II. *Égalité* de tout membre de la société comme sujet. On peut la formuler de cette manière : chaque membre de l'État a des droits de contrainte sur tout autre, le souverain seul excepté, qui (n'en étant pas un membre, mais l'auteur ou le conservateur) a seul le droit de contraindre, sans être soumis lui-même à un droit de contrainte. Mais tout ce qui vit *sous* des lois est sujet d'un État et par conséquent est soumis au droit de contrainte, à l'égal de tous les autres membres de la république; il n'y a d'exception que pour une seule personne (physique ou morale), le souverain de l'État, par qui seul toute contrainte

---

[1] *Vaterliche.* — [2] *Vaterlaendische.*

juridique peut être exercée. Car, si celui-ci pouvait aussi être contraint, il ne serait pas le souverain de l'État, et la série de la subordination irait remontant à l'infini. Mais, s'il y en avait deux (deux personnes affranchies de toute contrainte), ni l'une ni l'autre ne pouvant être soumises à des lois de contrainte, l'unene pourrait commettre aucune injustice à l'égard de l'autre, ce, qui est impossible.

Cette égalité générale des hommes dans un État, comme sujets de cet État, s'accorde très-bien avec la plus grande inégalité quant au nombre et au degré des avantages qu'ils peuvent posséder, soit en fait de supériorité physique ou intellectuelle, soit en fait de biens de la fortune et de droits en général relativement à d'autres personnes (et il peut y en avoir de plusieurs espèces). C'est ainsi que le bien-être de l'un dépend de la volonté de l'autre (le bien-être du pauvre de la volonté du riche); que l'un doit obéir à l'autre (comme l'enfant à ses parents ou la femme à son mari), et que celui-ci doit lui commander; que l'un sert (en qualité de journalier) et que l'autre paye, etc. Mais quant au *droit* (lequel, comme expression de la volonté générale, doit être unique et ne concerne que la forme du droit et non la matière ou l'objet sur lequel j'ai un droit), les hommes sont tous égaux entre eux, comme sujets. Nul, en effet, ne peut contraindre quelqu'un qu'au moyen de la loi publique (et de l'exécuteur de cette loi, du souverain); chacun peut également résister par ce moyen aux attaques d'autrui, et personne ne peut perdre que par sa propre faute ce droit de contraindre (par conséquent ce droit sur autrui); on ne peut même le céder de soi-même, c'est-à-dire faire par un contrat, par conséquent par un acte juridique, qu'on n'ait plus de droits, mais simplement des devoirs, car on se priverait soi-même par là du droit de faire un contrat, et ainsi un pareil contrat se détruirait lui-même.

De cette égalité des hommes dans l'État comme sujets de cet État résulte encore cette formule : Tout membre de l'État doit pouvoir parvenir à toutes les positions (que peut occuper un sujet) où peuvent l'élever son talent, son activité et sa bonne fortune; et ses concitoyens ne peuvent lui faire obstacle par une prérogative *héréditaire* (comme privilégiés pour un certain rang) et le retenir éternellement au-dessous d'eux, lui et sa postérité.

En effet, comme tout droit consiste simplement dans cette restriction imposée à la liberté de tout autre, qu'elle puisse s'accorder avec la mienne suivant une loi générale, et comme le droit public (dans un État) est simplement le régime réel d'une législation conforme à ce principe et revêtue de la puissance nécessaire, en vertu du quel tous ceux qui font partie d'un peuple jouissent comme sujets d'un état juridique en général (*status juridicus*), c'est-à-dire d'un état d'égalité dans l'action et la réaction des volontés se limitant réciproquement, conformément à la loi de la liberté générale (ou ce que l'on appelle l'état civil) : le droit *inné*[1] de chacun dans cet état (c'est-à-dire le droit qu'il possède antérieurement à tout acte juridique de sa part, relativement à la faculté de contraindre tout autre à ne jamais faire usage de sa liberté que dans les limites où elle peut s'accorder avec la sienne, ce droit est absolument *égal* pour tous. Or, comme la naissance n'est nullement le *fait*[2] de celui qui naît, et que par conséquent elle n'entraîne pour lui aucune inégalité dans l'état juridique, et aucune soumission à des lois de contrainte autre que celle qu'il partage avec tous les autres comme sujet d'une unique et suprême puissance législative, elle ne peut donner à aucun membre de la république aucune prérogative innée sur tout autre concitoyen; et personne ne peut transmettre par voie de succession à ses descendants la prérogative du *rang* qu'il occupe dans l'État, et par conséquent, comme si sa naissance lui donnait la qualité de la noblesse, empêcher les autres par la force de s'élever par leur propre mérite aux degrés les plus élevés de la hiérarchie (du *superior* et de l'*inferior*, mais dont aucun n'est *imperans*, pendant que l'autre est *subjectus*). Il peut léguer du reste tout ce qui est chose (ne touche pas la personnalité), tout ce qui peut être acquis comme une propriété et aliéné par lui, et c'est ainsi que dans la postérité s'établit une notable inégalité de position de fortune entre les membres d'une république (comme entre le mercenaire et celui qui le paye, entre le propriétaire foncier et le valet de charrue, etc.); mais il ne peut empêcher personne, lorsque son talent, son activité ou sa bonne fortune le lui

---

[1] *Das angeborne Recht.* — [2] *Keine That.*

permet, de s'élever à la même position que lui. Car autrement il aurait la faculté de contraindre sans pouvoir être lui-même contraint à son tour par l'action des autres, et il sortirait du rang de concitoyen. — Aucun homme, vivant dans l'état juridique d'une société civile, ne peut non plus descendre de cette égalité que par sa propre faute, mais jamais par l'effet d'un contrat ou de la guerre (*occupatio bellica*) ; car nul acte juridique (soit personnel, soit étranger) ne peut faire qu'il cesse d'être lui-même et qu'il tombe au rang d'une sorte d'animal domestique, dont on se sert pour tous les usages que l'on veut, et que l'on garde, sans son consentement, aussi longtemps qu'on le désire, à la seule condition (laquelle est quelquefois d'ailleurs, comme chez les Indiens, sanctionnée par la religion même) qu'on ne l'estropiera pas et qu'on ne le tuera pas. Tout citoyen peut être heureux dans toute condition, pourvu qu'il sache qu'il dépend de lui-même (de son pouvoir ou de sa sérieuse volonté), ou de circonstances dont il ne peut rejeter la responsabilité sur personne, mais non de l'irrésistible volonté d'autrui, de s'élever au même degré que d'autres qui, étant sujets comme lui, n'ont, en ce qui concerne le droit, aucun avantage sur lui (1).

III. Indépendance (*sibisufficientia*) de tout membre de l'État

---

(1) Si l'on veut attacher au mot *gnaedig* * une idée déterminée (autre que celle de bon, bienfaisant, tutélaire, etc.), on ne peut l'appliquer qu'à celui à l'égard de qui il n'y a pas de *droit de contrainte*. Il n'y a donc que le chef suprême du *gouvernement de l'État*, lequel produit et répartit tout le bien qui est possible suivant des lois publiques (car le *souverain* qui donne ces lois est en quelque sorte invisible; il est la loi même personnifiée, il n'en est pas l'agent), qui puisse être appelé *gnaediger Herr* **, comme étant le seul à l'égard de qui il n'y a point de droit de contrainte. Ainsi, dans une aristocratie, comme par exemple à Venise, le *sénat* est le seul *gnaedige Herr;* les nobles, qui le constituent, sont tous, sans en excepter même le *doge* (car il n'y a pas d'autre souverain que le *grand conseil*), sujets, et, en ce qui concerne l'exercice du droit, égaux à tous les autres, c'est-à-dire que tout sujet a un droit de contrainte sur chacun d'eux. Les princes (c'est-à-dire les personnes qui ont un droit héréditaire au gouvernement) sont sans doute appelés à ce titre et à cause de cette prétention (*par courtoisie* ***) *gnaedige Herren;* mais dans la réalité ils ne sont que des sujets, sur lesquels même le dernier de leurs

* Épithète qui signifie proprement clément, gracieux, auguste, et que les Allemands emploient en s'adressant à un grand personnage ou à une femme de distinction. J. B.

** Littéralement, gracieux seigneur.

*** C'est l'expression même dont Kant se sert ici pour traduire *hofmaessig*.

comme *citoyen*, c'est-à-dire comme co-législateur. Au point de vue de la législation même tous ceux qui sont libres et égaux *sous* des lois publiques déjà existantes doivent être estimés égaux, quoiqu'ils ne le soient pas quant au droit de *donner* ces lois. Ceux qui ne sont pas susceptibles de posséder ce droit sont pourtant assujettis, comme membres de l'État, à l'accomplissement de ces lois, et ils participent ainsi à la protection qu'elles assurent, non pas comme *citoyens*, mais comme *associés pour une commune protection*[1]. — Tout droit, en effet, dépend des lois. Or une loi publique qui détermine pour tous ce qui doit être juridiquement permis ou défendu est l'acte d'une volonté publique, de laquelle découle tout droit, et qui par conséquent ne doit pouvoir faire elle-même d'injustice à personne. Mais il ne peut y avoir ici d'autre volonté que celle du peuple entier (où tous prononcent pour tous et par conséquent chacun pour soi-même), car personne ne peut se faire d'injustice à soi-même. Si l'on suppose en effet une autre volonté, la simple volonté d'une personne étrangère ne peut décider pour lui que ce qui pourrait n'être pas injuste, et par conséquent sa loi exigerait encore une autre loi qui limitât sa législation; il ne peut donc y avoir de volonté particulière qui donne des lois à un État. (A proprement parler, les idées de la liberté extérieure, de l'égalité et de l'*unité* de la volonté de *tous*, concourent à former celle de l'État, et la dernière, exigeant un vote, alors que les deux premières sont réunies, a pour condition l'indépendance. On nomme cette loi fondamentale, qui ne peut émaner que de la volonté générale (collective) du peuple, un *contrat originaire*.

Celui qui a le droit de suffrage dans cette législation est un *citoyen* et non pas seulement un *bourgeois*[2]. La seule qualité

---

serviteurs peut avoir un droit de contrainte par l'intermédiaire du chef suprême de l'État. Il ne peut donc y avoir dans l'État plus d'un seul *gnaedige Herr*. Quant à l'application du mot *gnaedig* aux femmes (particulièrement aux femmes de qualité), on peut dire que leur *état* ainsi que leur *sexe* (par opposition au sexe *masculin*) leur donne des droits à cette épithète, grâce à ce raffinement de mœurs (qu'on appelle la *galanterie*), qui fait que le sexe masculin croit s'honorer lui-même d'autant plus qu'il accorde au beau sexe plus d'avantages sur lui.

[1] *Nicht als Burger, sondern als Schutzgenossen.*

[2] C'est Kant lui-même qui me fournit ces expressions, qu'il rend en allemand par *Staatsbürger* et *Stadtbürger*. J. B.

nécessaire pour cela, outre la condition *naturelle* (qui exclut les enfants et les femmes), est qu'on soit *son propre maître* (*sui juris*), par conséquent qu'on ait quelque *propriété* [1] (ce qu'on peut étendre aussi à toute espèce d'art, de métier, de beaux-arts ou de sciences) qui vous nourrisse, c'est-à-dire que, dans tous les cas où il faut acquérir quelque chose d'autrui pour vivre, on l'acquière uniquement par l'*échange de ce qui est sien* (1), et non par la permission donnée à d'autres de faire usage de ses forces, en un mot que l'on ne *serve* que l'État dans le sens propre de ce terme. Or les artisans et les grands (ou petits) propriétaires de biens sont tous égaux entre eux, c'est-à-dire que chacun n'a droit qu'à une voix. En effet, pour ce qui est des derniers, sans soulever ici la question de savoir comment il a pu se faire justement que quelqu'un ait reçu en propre plus de terre qu'il n'en peut faire valoir lui-même de ses mains (car l'acquisition due à l'occupation militaire n'est pas une première acquisition), et comment il est arrivé que beaucoup d'hommes, qui tous auraient pu sans cela acquérir un état de possession durable, ont été conduits par là à se faire les simples serviteurs d'autrui pour pouvoir vivre, il serait déjà contraire au principe d'égalité précédemment indiqué qu'une loi accordât au rang de certains propriétaires un tel privilége, qu'ou bien leurs descendants dussent toujours rester de grands propriétaires de biens (féodaux), sans que ces biens

---

[1] *Irgend ein Eigenthum.*

(1) Celui qui exécute un *opus* peut, par le moyen de *l'échange*, le transmettre à un autre, comme si c'était sa propriété. Mais la *præstatio operæ* n'est pas un échange. Le domestique, le commis, le journalier, le coiffeur même sont de simples *operarii*, non des *artifices* (dans le sens large du mot), et ils n'ont pas qualité pour être membres de l'État, par conséquent citoyens. Quoique celui auquel je fais scier mon bois de chauffage et le tailleur auquel je livre mon drap, pour qu'il m'en fasse un habit, semblent se trouver vis-à-vis de moi dans des rapports tout à fait semblables, le premier est cependant distinct du second, comme le coiffeur, du fabricant de perruques (auquel je puis avoir donné les cheveux nécessaires), comme en général le journalier de l'artiste ou de l'artisan, qui fait un ouvrage qui lui appartient tant qu'il ne lui a pas été payé. Ce dernier, comme industriel, fait donc commerce de sa propriété avec un autre (*opus*), tandis que le premier vend l'usage de ses forces, qu'il met au service d'autrui (*opera*). — Il y a, je l'avoue, quelque difficulté à déterminer les conditions qui permettent de prétendre au rang d'un homme qui est son propre maître.

pussent être vendus ou partagés par voie de succession et devenir ainsi utiles à un plus grand nombre d'individus dans le peuple, ou bien qu'en cas de partage, personne ne pût en acquérir quelque chose, si ce n'est celui qui appartient à une certaine classe d'hommes doués pour cela d'un privilége arbitraire. Le grand propriétaire foncier anéantit autant de voix qu'il pourrait y avoir de petits propriétaires à sa place; il ne vote donc pas en leur nom et par conséquent il n'a que sa voix.—Comme ce doit être une chose qui dépende uniquement du talent, de l'activité et du bonheur de chaque membre de la république, que chacun puisse acquérir une partie des biens et tous le tout, mais que l'on ne saurait tenir compte de cette distinction dans la législation générale, il faut déterminer le nombre de ceux qui ont droit de suffrage en matière de législation, d'après les têtes de ceux qui sont en état de possession, et non d'après la grandeur des possessions.

Mais il faut aussi que ceux qui ont ce droit de suffrage s'accordent *tous* pour décréter cette loi de la justice publique, car autrement il s'élèverait entre ceux qui ne seraient pas d'accord là-dessus et les autres une querelle de droit qui, pour être vidée, aurait elle-même besoin d'un principe de droit plus élevé. Si donc on ne peut attendre cela de tout un peuple, et si par conséquent la pluralité des voix, et encore (comme il arrive dans un grand peuple) non pas directement des votants, mais de ceux qui sont délégués pour cela comme représentants du peuple, est la seule chose que l'on puisse espérer obtenir, le principe qui veut que l'on se contente de cette pluralité, doit être, comme une chose acceptée par le consentement universel et par conséquent par un contrat, le principe suprême de l'établissement d'une constitution civile.

COROLLAIRE.

Voilà donc un *contrat originaire*, et c'est sur lui seul qu'on peut fonder parmi les hommes une constitution civile et par conséquent entièrement juridique, et instituer un État.—Mais ce contrat (nommé *contractus originarius* ou *pactum sociale*), comme coalition de toutes les volontés particulières et privées d'un peuple en vue d'une volonté commune et publique (ayant pour but une législation purement juridique), il n'est nulle-

ment nécessaire de le présupposer comme un *fait* [1] (et cela même n'est pas possible), comme s'il était besoin avant tout de prouver par l'histoire qu'un peuple, dans les droits et les obligations duquel nous sommes entrés comme postérité, a réellement accompli *autrefois* un acte de ce genre et qu'il nous en a laissé, oralement ou par écrit, un avis certain ou un document, qui nous permet de nous croire liés à une constitution civile déjà existante. Ce n'est là qu'une *pure idée* de la raison, mais une idée qui a une réalité (pratique) incontestable, en ce sens qu'elle oblige tout législateur à dicter ses lois de telle sorte qu'elles aient *pu* émaner de la volonté collective de tout un peuple, et tout sujet, en tant qu'il veut être citoyen, à se considérer comme s'il avait concouru à former une volonté de ce genre. Car telle est la pierre de touche de la légitimité de toute loi publique. Si en effet la loi est de telle nature qu'il soit *impossible* d'admettre que tout un peuple *puisse* y donner son assentiment (comme si elle décide par exemple qu'une certaine classe de *sujets* devra posséder héréditairement les priviléges d'une *haute noblesse*), elle n'est pas juste; mais, dès qu'il est *possible* qu'un peuple y donne son assentiment, c'est alors un devoir de tenir la loi pour juste, quand même on supposerait que le peuple serait maintenant dans une telle situation ou dans une telle disposition d'esprit que, si on le consultait à cet égard, il refuserait vraisemblablement son adhésion (1).

Mais cette restriction n'a évidemment de valeur qu'au jugement du législateur et non au jugement du sujet. Si donc un peuple juge, non sans beaucoup de vraisemblance, qu'il

---

[1] *Als ein Factum.*

(1) Si par exemple on prescrivait, pour subvenir aux frais de la guerre, un impôt proportionné à tous les sujets, ceux-ci auraient beau le trouver lourd, ils ne pourraient pas dire qu'il est injuste, parce que, selon eux, la guerre n'était pas nécessaire; car ils n'ont pas le droit de la juger, et, comme il est toujours *possible* que cette guerre soit inévitable et l'impôt indispensable, celui-ci doit toujours passer pour juste dans le jugement des sujets. Mais, si certains propriétaires étaient chargés de certaines fournitures, tandis que d'autres citoyens du même rang en seraient exemptés, on voit tout de suite qu'un peuple entier ne peut donner son assentiment à une pareille loi, et il a le droit dans ce cas de faire au moins des représentations, car il ne peut tenir pour juste cette inégale distribution des charges.

perd son bonheur sous une certaine législation actuellement existante, qu'a-t-il à faire? Ne doit-il pas résister? La réponse ne peut être autre que celle-ci : il n'a autre chose à faire qu'à obéir. En effet, il ne s'agit pas ici du bonheur que les sujets peuvent attendre de l'établissement ou du gouvernement d'un État, mais d'abord simplement du droit qu'il doit garantir à chacun; c'est là le principe suprême d'où doivent découler toutes les maximes qui concernent un État, et ce principe n'est limité par aucun autre. Quant au bonheur, nul principe universellement valable ne peut être ici donné pour loi. En effet, les opinions très-contraires et en même temps toujours variables que les hommes se font de leur bonheur, que chacun place où il l'entend (où il doit le placer, c'est ce que l'on ne peut prescrire à personne), ainsi que les circonstances au milieu desquelles ils se trouvent, rendent impossible ici tout principe fixe et ne permettent pas de faire du bonheur tout seul un principe de législation. La proposition : *Salus publica suprema civitatis lex est,* conserve intacte sa valeur et son autorité; mais le salut public, qu'il faut prendre *d'abord* en considération, est justement cette constitution légale qui assure à chacun sa liberté au moyen des lois, et qui lui permet de chercher son bonheur par tous les moyens qui lui semblent bons, pourvu qu'il ne porte pas atteinte à la liberté légitime de tous les autres citoyens, et par conséquent à leur droit.

Lorsque le pouvoir suprême donne des lois qui ont directement pour but le bonheur (le bien-être des citoyens, la population, etc.), il ne les donne pas comme le but de l'établissement d'une constitution civile, mais simplement comme le moyen d'*assurer l'état juridique*, surtout contre les ennemis extérieurs du peuple. Le chef de l'État doit avoir le droit de juger lui-même et seul si la prospérité de la république exige qu'il prenne des mesures de ce genre, pour en assurer les forces et la vigueur aussi bien à l'intérieur que contre les ennemis extérieurs; il ne s'agit pas de rendre en quelque sorte le peuple heureux contre sa volonté, mais seulement de faire qu'il existe comme État (1). Dans cette sorte de jugements sur ce qu'il est

(1) Tel est le but de certaines défenses relatives à l'importation : on veut par là que les moyens d'industrie soient le plus favorables possibles aux sujets et ne tournent pas à l'avantage des étrangers, ou n'excitent

ou non *prudent* de faire en vue de cette règle, le législateur peut fort bien se tromper, mais non pas quand il se demande si la loi est conforme ou non au principe du droit, car il a ici un critérium infaillible, et cela *à priori*, dans cette idée du contrat originaire (et il n'a pas besoin, comme quand il s'agit du principe du bonheur, d'attendre que l'expérience commence par l'instruire sur la valeur de ses moyens). En effet, pourvu qu'on puisse admettre sans contradiction que tout un peuple s'accorde sur cette loi, elle a beau lui paraître dure, elle est conforme au droit. Or, dès qu'une loi est conforme au droit et que par conséquent elle est *irréprehensible* [1] de ce côté, elle implique le droit de contrainte, et, d'une autre part, la défense de résister de fait à la volonté du législateur; c'est-à-dire que le pouvoir de l'État, qui donne à la loi son effet, est *irrésistible* [2], et qu'il n'y a pas d'état juridique capable de subsister sans une pareille puissance, qui comprime toute résistance intérieure, car la maxime, d'après laquelle cette résistance aurait lieu, généralisée, détruirait toute constitution civile et anéantirait le seul état où les hommes puissent être en possession de leurs droits.

Il suit de là que toute résistance à la puissance législative suprême, toute révolte, traduisant en acte le mécontentement des sujets, tout soulèvement ayant le caractère d'une rébellion est le crime le plus grand et le plus condamnable que l'on puisse commettre dans un État, car il en ébranle les fondements. Et cette défense est *absolue;* aussi, quand même ce pouvoir ou son agent, le chef suprême de l'État, aurait été jusqu'à violer le contrat primitif, et se serait privé, aux yeux des sujets, du droit d'être législateur, en rendant le gouvernement tyrannique, aucune résistance ne serait encore permise aux sujets, à titre de représailles. La raison en est que, dans une constitution civile déjà existante, le peuple n'a plus, aux yeux de la loi, le droit de juger comment cette constitution doit être gérée. Car, si l'on suppose qu'il a ce droit et que son

---

point leur ardeur, parce que, sans le bien-être du peuple, l'État ne posséderait pas assez de forces, soit pour résister aux ennemis extérieurs, soit pour se conserver lui-même comme État.

[1] *Untadelig* (*irreprehensibel*). — [2] *Unwiderstehlich* (*irresistibel*).

jugement soit contraire à celui du chef réel de l'État, qui décidera de quel côté est le droit? Aucune des deux parties ne le peut faire, comme étant juge en sa propre cause. Il faudrait donc qu'il y eut encore, au-dessus du souverain, un souverain qui décidât entre lui et le peuple; ce qui est contradictoire. — On ne peut non plus invoquer ici une sorte de droit de nécessité (*jus in casu necessitatis*), qui d'ailleurs, comme prétendu *droit* de commettre une *injustice*, en cas d'urgence (physique) extrême, est un non-sens (1), et livrer au peuple la clef de la barrière qui arrête son pouvoir arbitraire. Car le chef de l'État peut chercher la justification de sa dure conduite à l'égard des sujets dans leur indocilité, tout comme ceux-ci peuvent croire justifier leur révolte contre lui en se plaignant de leurs injustes souffrances. Or qui décidera ici? Celui qui est en possession suprême de l'administration de la justice publique, et c'est justement le chef de l'État, celui-là seul peut le faire, et par conséquent personne dans l'État ne peut avoir le droit de lui disputer cette possession.

Pourtant je trouve des hommes respectables qui accordent dans certaines circonstances aux sujets le droit de résister à leur chef; je ne citerai parmi eux qu'un auteur extrêmement

---

(1) Il n'y a de *casus necessitatis* que dans le cas où il y a collision entre nos devoirs, c'est-à-dire entre des devoirs *absolus* et des devoirs (peut-être grands, mais) *conditionnels*, comme par exemple lorsqu'il s'agit de préserver l'État d'un malheur dont le menace la trahison de quelqu'un, avec lequel on est étroitement lié, comme un père ou un fils. Ce devoir de détourner le mal qui menace le premier est absolu, celui de détourner le mal qui menace le second est conditionnel, c'est-à-dire n'est un devoir qu'autant qu'il ne s'est rendu coupable d'aucun crime contre l'État). Ce ne sera sans doute qu'avec la plus grande répugnance que l'on dénoncera à l'autorité l'attentat dont l'État est menacé, mais on y est poussé par la nécessité (par une nécessité morale).—Mais, si quelqu'un, pour sauver sa propre vie, repousse un autre naufragé de sa planche, il est tout à fait faux de dire que la nécessité (physique) où il se trouvait lui en a donné le droit; car sauver sa vie n'est qu'un devoir conditionnel (n'est un devoir que quand on peut le faire sans crime), tandis que c'est un devoir absolu de ne pas l'enlever à un autre, qui ne m'offense pas, et qui même ne me *met* pas en danger de perdre la mienne. Pourtant les docteurs en droit civil général se montrent très-conséquents en reconnaissant un droit juridique dans ce cas de détresse. En effet l'autorité ne peut appliquer aucune *peine* à ce cas, car cette peine serait la mort, et ce serait une loi absurde que celle qui menacerait quelqu'un de la mort, parce qu'il ne se serait pas volontairement livré à la mort dans des circonstances dangereuses.

circonspect, réglé et réservé dans ses doctrines sur le droit naturel, *Achenwall* (1). Il dit : « Si le danger qu'on fait courir à l'État en souffrant trop longtemps l'injustice du souverain est plus grand que celui qu'on peut craindre d'un appel aux armes contre lui, alors le peuple peut lui résister, s'écarter, pour défendre son droit, de la soumission exigée par son contrat, et le détrôner comme un tyran. » Et il en conclut que le peuple retourne de cette manière (relativement à ses précédents) à l'état de nature.

Je croirais volontiers que ni *Achenwall*, ni aucun des hommes honnêtes qui ont raisonné sur ce sujet de la même manière que lui, n'auraient pas, le cas échéant, conseillé ou approuvé d'aussi périlleuses entreprises; et il ne me paraît guère douteux que, si les soulèvements auxquels la Suisse, les Pays-Bas ou même la Grande-Bretagne doivent leur constitution actuelle, qui passe pour si heureuse, avaient échoué, ceux qui en liraient l'histoire ne verraient dans le supplice de leurs auteurs, aujourd'hui si vantés, que le châtiment dû à de grands criminels d'État. C'est qu'en effet, la considération du résultat entre habituellement dans nos jugements sur les principes du droit, quoique le résultat soit chose incertaine, tandis que les principes du droit sont très-certains. Or il est clair que, en ce qui concerne ces principes, — quand même on admettrait que par un soulèvement de ce genre on ne commettrait aucune injustice à l'égard du souverain du pays (qui aurait violé un pacte réel, conclu avec le peuple dans une *joyeuse entrée*) [1], — le peuple par cette façon de revendiquer son droit, commet une très-grande injustice; car (érigée en maxime) elle rend incertaine toute constitution civile et ramène à l'état de pure nature (*status naturalis*), où tout droit cesse au moins d'avoir son effet. — Je veux seulement remarquer que ce penchant qui porte tant d'auteurs bien pensants à prendre la défense du peuple (à son détriment), vient en partie de l'illusion habituelle qui consiste, quand il est question du principe du droit, à y substituer dans ses jugements celui du bonheur, et en partie aussi de ce que, là où on ne peut trou-

(1) *Jus naturæ. Ed. Vta, pars posterior*, § 203-206.

[1] C'est l'expression même dont Kant se sert ici. J. B.

ver aucun acte d'un contrat réellement proposé au peuple, accepté par son souverain et sanctionné par tous les deux, on prend l'idée d'un contrat originaire, qui est toujours un principe de la raison, pour celle de quelque chose qui doit *réellement* avoir eu lieu, et l'on pense ainsi conserver toujours au peuple le droit de s'en écarter à son gré, lorsqu'il s'y croit autorisé par quelque violation grave, mais dont lui-même est juge (1).

On voit clairement ici que même dans le droit civil le principe du bonheur (à proprement parler, le bonheur n'est susceptible d'aucun principe déterminé) est tout aussi funeste que dans la morale, même en l'entendant dans le sens le plus favorable qu'aient en vue ceux qui l'enseignent. Le souverain veut rendre le peuple heureux d'après ses idées, et il devient despote; le peuple ne veut pas se laisser enlever le droit qu'ont tous les hommes d'être heureux à leur manière, et il devient rebelle. Si l'on avait demandé avant tout ce que veut le droit [1] (dont les principes sont établis *à priori* et où l'empirisme n'a rien à voir), l'idée du contrat social se serait montré avec son incontestable autorité, non pas comme un fait (sans lequel *Danton* veut que l'on tienne pour nuls et non avenus tous les droits qui se trouvent dans la constitution civile actuellement existante et toute propriété), mais seulement comme un principe rationnel, d'après lequel il faut juger toute constitution juridique et publique en général. Et l'on verrait alors que, avant que la volonté générale n'existe, le peuple ne possède aucun droit de contrainte vis-à-vis de son

---

(1) Le contrat réel du peuple avec le souverain a beau avoir été violé, il ne peut résister comme *État*, mais seulement par des soulèvements. Car, dès que la constitution jusque-là existante a été déchirée par le peuple, il faut encore procéder avant tout à l'organisation d'un nouvel État. Or c'est ici que se montre l'anarchie, avec toutes ses horreurs, qui sont au moins possibles par ce moyen; et le mal qui arrive alors, c'est celui que chacune des parties du peuple fait aux autres, comme on le voit par l'exemple même que j'ai cité et où les sujets révoltés voudraient à la fin imposer par la violence une constitution beaucoup plus oppressive que celle qu'ils ont abandonnée, car ils courent le risque d'être dévorés par les prêtres et les aristocrates, tandis que sous un souverain qui les dominait tous ils pouvaient attendre plus d'égalité dans la distribution des charges de l'État.

[1] *Was Rechstens ist.*

souverain, puisqu'il ne peut exercer de contrainte juridique que par son moyen, et que, dès que cette volonté existe, il n'a encore aucune contrainte à exercer contre lui, puisqu'il serait alors le souverain maître, et que par conséquent le peuple n'a jamais droit de contrainte (de résistance, soit en parole, soit en action), contre le chef suprême de l'État.

Nous voyons d'ailleurs cette théorie suffisamment confirmée par la pratique. Si nous consultons la constitution de la Grande-Bretagne, que le peuple estime un modèle pour tout le monde, nous trouvons qu'elle passe tout à fait sous silence le droit qu'aurait le peuple dans le cas où le monarque transgresserait le contrat de 1688, et que par conséquent, si elle se réserve la rébellion contre lui, dans le cas où il viendrait à la violer, c'est secrètement, puisqu'il n'y a point de loi à ce sujet. Car que la constitution contienne pour ce cas une loi qui autorise à renverser la constitution existante, d'où dérivent toutes les lois particulières (supposé même que le contrat soit violé), c'est là une évidente contradiction, puisqu'il faudrait alors qu'elle contînt un contre-pouvoir *publiquement constitué* (1), et que par conséquent il y eût encore un second chef de l'État, qui défendît les droits du peuple contre le premier, et ensuite un troisième qui décidât entre les deux de quel côté est le droit. — Aussi ces directeurs du peuple (ou, si l'on veut, ces tuteurs), craignant une pareille accusation, si leur entreprise venait à échouer, ont-ils mieux aimé *imputer faussement* [1] au monarque, effrayé par eux, une abdication volontaire que s'attribuer le droit de le déposer, ce qui eût mis la constitution en contradiction évidente avec elle-même.

Comme on ne me fera certainement pas, au sujet de ces assertions, le reproche de trop flatter les monarques, en leur attribuant cette inviolabilité, j'espère aussi qu'on m'épargnera celui de me montrer trop favorable au peuple, en disant qu'il

(1) Nul droit dans l'État ne peut être sous-entendu, en quelque sorte sournoisement, au moyen d'une restriction secrète, du moins celui que le peuple s'attribue comme inhérent à la constitution, car toutes les lois de cette constitution doivent être conçues comme émanant d'une volonté publique. Il faudrait donc, si la constitution permettait la résistance qu'elle définit clairement ce droit et la façon dont on peut en faire usage

[1] *Andichten.*

n'en a pas moins des droits inaliénables sur le souverain, quoique ces droits ne puissent être des droits de contrainte.

Hobbes est de l'opinion contraire. Suivant lui (*De cive, cap.* 7, § 14), le chef de l'État n'est obligé à rien envers le peuple par contrat, et il ne peut commettre d'injustice envers les citoyens (quoi qu'il décide à leur égard). — Cette proposition serait tout à fait exacte, si par injustice on entendait une lésion qui donnât à l'offensé un *droit de contrainte* contre celui qui commet une injustice à son égard; mais, prise ainsi en général, c'est une horrible proposition.

Le sujet qui n'est pas indocile doit pouvoir admettre que son souverain ne *veut* pas lui faire d'injustice. Par conséquent, comme tout homme a aussi ses droits imprescriptibles qu'il ne peut jamais abdiquer, quand même il le voudrait, et dont il a lui-même le droit de juger, mais que ce qu'il regarde comme une injustice qui lui est faite ne peut provenir, dans cette supposition, que d'une ignorance du souverain pouvoir sur certains effets des lois, il faut accorder au citoyen, et cela avec l'autorisation du souverain lui-même, la faculté de faire connaître publiquement ce qui, dans les décrets de ce pouvoir, lui semble être une injustice envers l'État. Car admettre que le souverain ne puisse pas même se tromper ou ignorer quelque chose, c'est en faire un être inspiré d'en haut et supérieur à l'humanité. La *liberté d'écrire*[1] — retenue dans les limites du respect et de l'amour pour la constitution sous laquelle on vit par les sentiments libéraux que cette constitution même inspire aux sujets (en telle sorte que les plumes se bornent réciproquement d'elles-mêmes, afin de ne pas perdre cette liberté), — voilà donc l'unique palladium des droits du peuple. Vouloir lui refuser même cette liberté, ce n'est pas seulement lui enlever tout droit relativement au souverain (comme le veut Hobbes), mais c'est enlever à ce dernier, dont la volonté, par cela seul qu'elle représente la volonté générale du peuple, donne des ordres aux sujets comme à des citoyens, toute connaissance de ce qu'il corrigerait lui-même, s'il était instruit, et c'est ainsi le mettre en contradiction avec lui-même. Mais inspirer au souverain la crainte que la liberté de dire hautement

---

[1] *Die Freiheit der Feder.*

sa pensée n'excite des troubles dans l'État, c'est éveiller en lui de la défiance à l'endroit de son propre pouvoir, ou même de la haine contre son peuple.

Le principe général, en vertu duquel un peuple a ce droit *négatif*, c'est-à-dire le droit de juger simplement ce qui, dans la législation suprême, pourrait être considéré comme n'étant pas *décrété* avec la meilleure volonté possible, est contenu dans cette proposition : *ce qu'un peuple ne peut pas décider pour lui-même, le législateur ne peut pas non plus le décider pour le peuple.*

S'agit-il par exemple de savoir si une loi, qui prescrit comme devant durer toujours une certaine constitution ecclésiastique une fois établie, peut être regardé comme émanant de la propre volonté du législateur (comme conforme à son intention). Qu'on se demande d'abord si un peuple *peut* se faire une loi décrétant que certains dogmes de foi et certaines formes extérieures de religion, une fois acceptées, doivent toujours subsister, et par conséquent s'il peut s'interdire à lui-même, dans sa postérité, de pousser plus avant ses idées religieuses ou de réformer ses anciennes erreurs. Or il est clair qu'un contrat originaire du peuple, qui érigerait cela en loi, serait de soi nul et non avenu, car il irait contre la destination et la fin de l'humanité. Donc une telle loi ne peut pas être considérée comme la volonté propre du monarque, et l'on peut par conséquent lui adresser des représentations à ce sujet. — Dans tous les cas, si quelque chose de pareil était décrété par la législation suprême, chacun pourrait sans doute le juger publiquement, mais sans jamais faire appel à une résistance qui se manifestât par des paroles ou par des actes.

Il doit y avoir dans toute république une *obéissance* au mécanisme de la constitution civile qui se fonde sur des lois de contrainte (lesquelles vont au tout), mais en même temps un *esprit de liberté*, puisque, en ce qui touche le devoir général des hommes, chacun a besoin d'être convaincu par la raison que cette contrainte est légitime, et qu'elle ne tombe pas en contradiction avec elle-même. L'obéissance sans la liberté est la cause occasionnelle de toutes les *sociétés secrètes*. Car c'est un penchant naturel chez les hommes de se communiquer leurs idées, surtout sur ce qui les concerne en général; ces sociétés tomberaient donc d'elles-mêmes, si cette liberté était favorisée.

Et par quel autre moyen le gouvernement peut-il acquérir la connaissance de ce qu'il a besoin de savoir pour remplir sa propre mission, s'il ne laisse pas se manifester l'esprit de liberté si respectable dans son origine et dans ses effets ?

* * *

Nulle part la pratique, qui néglige tous les principes de la raison pure, ne proclame avec plus d'arrogance sa supériorité sur la théorie que dans la question des conditions qu'exige une bonne constitution civile. La cause en est qu'une constitution légale, existant depuis longtemps, accoutume peu à peu le peuple à juger son bonheur ainsi que ses droits d'après l'état où tout a suivi jusque-là un paisible cours, au lieu de l'estimer lui-même d'après les idées que la raison nous donne de ces deux choses, et à préférer toujours cet état passif au danger d'en chercher un meilleur (car on peut appliquer ici ce qu'Hippocrate conseille aux médecins de prendre en considération : *judicium anceps, experimentum periculosum*). Or, comme toutes les constitutions existantes depuis assez longtemps, quelques défauts qu'elles puissent avoir d'ailleurs, donnent ici, malgré leur variété, le même résultat, c'est-à-dire que l'on est toujours satisfait de celle dans laquelle on vit, aucune théorie n'a de valeur, lorsque l'on considère le *bien-être du peuple* [1], mais tout dépend d'une pratique qui obéit à l'expérience.

Mais, s'il y a dans la raison quelque chose qui réponde à ce qu'exprime le mot *droit civil*, et si cette idée a pour les hommes, qui sont entre eux en antagonisme par leur liberté, une force obligatoire, par conséquent une réalité objective (pratique), indépendamment de toute considération du bien ou du mal physique qui en peut résulter pour eux (et dont la connaissance repose uniquement sur l'expérience), elle se fonde sur des principes *à priori* (car l'expérience ne peut enseigner ce que c'est que le droit), et il y a une *théorie* du droit civil, en dehors de laquelle toute pratique est sans valeur.

Or on ne peut rien opposer à cela, sinon que, quand même les hommes auraient dans l'esprit l'idée des droits qui leur ap-

---

[1] *Volkswohlergehen.*

partiennent, ils seraient incapables et indignes, à cause de la dureté de leur cœur, d'être traités d'après cette règle, et que par conséquent ils ont besoin d'être maintenus dans l'ordre par un pouvoir suprême qui se conduise uniquement d'après les règles de la prudence. Mais que l'on songe aux suites de ce coup de désespoir (*salto mortale*) : dès qu'il ne s'agit plus de droit, mais seulement de pouvoir, le peuple peut bien aussi faire sentir le sien et rendre ainsi incertaine toute constitution légale. S'il n'y a pas quelque chose qui oblige immédiatement au respect (comme les droits de l'homme), toutes les influences sur la volonté des hommes sont alors impuissantes à dompter leur liberté. Mais si, à côté de la bienveillance, le droit parle haut, la nature humaine n'est pas tellement dégradée qu'elle ne puisse entendre sa voix avec un profond respect.

Tum pietate gravem ac meritis si fortè virum quem
Conspexere, silent arectisque auribus adstant. VIRGILE.

III.

Du rapport de la théorie à la pratique dans le droit des gens, considéré sous le point de vue d'une philanthropie universelle, c'est-à-dire sous un point de vue cosmopolitique (1).

(Contre *Moses Mendelssohn*).

Faut-il aimer l'espèce humaine en général, ou bien est-ce un objet que l'on doive regarder avec défiance, auquel on souhaite sans doute (pour ne pas tomber dans la misanthropie) tout le bien possible, mais dont il n'y ait jamais aucun bien à attendre, et dont par conséquent il vaille mieux détourner les yeux? La réponse à cette question dépend elle-même de celle que l'on fera à cette autre : Y a-t-il dans la nature humaine des dispositions qui puissent faire espérer que l'espèce ira toujours s'a-

---

(1) On ne *voit* pas tout de suite comment la supposition d'une *philanthropie* universelle conduit à une constitution *cosmopolitique*, et celle-ci à l'établissement d'un *droit des gens*, comme au seul état où les dispositions de l'humanité, qui rendent aimable notre espèce, puissent être convenablement développées; — la conclusion de cet article mettra ce rapport en lumière.

méliorant et que le mal des temps présents et passés se perdra dans le bien de l'avenir? Car alors nous pouvons aimer l'espèce au moins pour son progrès continu vers le bien; autrement il faudrait la haïr et la mépriser, quoi qu'en puissent dire ceux qui affectent une philanthropie universelle (laquelle ne serait alors tout au plus que de la bienveillance, mais non pas de l'amour). En effet, ce qui est et reste mal, surtout lorsqu'il s'agit de la violation volontaire et réciproque des droits les plus saints de l'humanité, on ne peut s'empêcher de le haïr, — quelque effort que l'on fasse pour se contraindre à aimer les hommes, — non qu'on leur veuille pour cela du mal, mais on voudrait avoir affaire à eux le moins possible.

Moses Mendelssohn admet (*Jérusalem*, 2me section, p. 44-47) la dernière opinion, qu'il oppose à l'hypothèse de son ami *Lessing*, d'une éducation divine de l'espèce humaine. C'est, selon lui, une chimère de croire « que l'ensemble des hommes, que l'humanité ici-bas doive toujours marcher en avant et se perfectionner avec la suite des temps. — Nous voyons en somme, dit-il, l'espèce humaine avoir de légères oscillations; mais elle ne fait jamais quelques pas en avant sans retourner bientôt après à son état précédent avec une vitesse redoublée. » (Il en est de cela comme du rocher de Sisyphe; et, de cette manière, on regarde la terre, avec les Indiens, comme un lieu où l'on expie d'anciens péchés dont on ne se souvient même plus). — « L'homme progresse, mais l'humanité oscille constamment entre des bornes déterminées; et, prise en général, elle conserve à toutes les époques à peu près le même degré de moralité, la même mesure de religion et d'irréligion, de vertu et de vice, de bonheur (?) et de misère. » — Il prépare ces assertions (p. 46) en disant : « Voulez-vous deviner les desseins de la Providence sur l'humanité? Ne faites pas d'hypothèses (ce qu'il avait appelé d'abord de la théorie); regardez seulement autour de vous ce qui se passe réellement; et, si vous pouvez jeter un coup d'œil sur l'histoire de tous les temps, voyez ce qui est toujours arrivé. Ce sont là des choses de fait; elles doivent rentrer dans le dessein et avoir été approuvées ou du moins comprises dans le plan de la sagesse divine. »

Je suis d'une autre opinion. — Si c'est un spectacle digne de Dieu que celui d'un homme vertueux luttant contre l'adver-

sité et les tentations du mal sans se laisser vaincre, c'en est un souverainement indigne, je ne dirai pas de la divinité, mais même de l'homme le plus ordinaire, pourvu qu'il pense bien, de voir l'espèce humaine faire de période en période des progrès vers la vertu et bientôt après retomber aussi avant dans le vice et la misère. Il peut être émouvant et instructif de regarder un temps cette tragédie; mais il faut que le rideau tombe à la fin. Car à la longue la pièce dégénère en bouffonnerie; et, quoique les acteurs ne s'en lassent pas, parce qu'ils sont fous, il n'en est pas de même du spectateur, qui a assez de tel ou tel acte, quand il a quelque sujet d'admettre que la pièce, ne devant jamais avoir de dénoûment, est éternellement la même. La punition qui arrive au dénoûment peut bien, quand il s'agit d'un simple spectacle, corriger les sensations pénibles produites par le cours de la pièce. Mais que des vices sans nombre (même entremêlés de vertus) s'amoncèlent dans la réalité, pour qu'il y ait dans la suite un châtiment plus considérable, c'est ce qui, du moins d'après nos idées, est contraire à la moralité même d'un sage auteur et maître du monde.

J'admettrai donc que, comme l'espèce humaine est continuellement en progrès quant à la culture, qui est la fin naturelle de l'humanité, elle doit être aussi en progrès vers le bien quant à la fin morale de son existence, et que, si ce progrès peut être parfois *interrompu* [1], il ne peut jamais être entièrement *arrêté* [2]. Je n'ai pas besoin de prouver cette supposition; c'est à l'adversaire à faire la preuve. Je m'appuie, en effet, sur un devoir inné en moi, comme en chaque membre de la série des générations, — à laquelle j'appartiens (comme homme en général), sans être, sous le rapport des qualités morales exigées de moi, aussi bon que je le devrais et par conséquent que je le pourrais, — sur le devoir de travailler à rendre la postérité meilleure (ce dont il faut par conséquent aussi admettre la possibilité), de telle sorte que ce devoir puisse se transmettre régulièrement d'un membre de chaque génération à l'autre. Que l'on tire de l'histoire autant de doutes que l'on voudra contre mes espérances : si ces raisons étaient concluantes, elles pourraient me déterminer à renoncer à des

---

[1] *Unterbrochen.* — [2] *Abgebrochen.*

efforts vains en apparence; mais, tant que cela ne peut être rendu absolument certain, je ne puis convertir le devoir (c'est-à-dire quelque chose de *liquidum*) en cette règle de prudence qui me détournerait de travailler à une chose impraticable (ce qui est quelque chose d'*illiquidum*, car c'est là une pure hypothèse); et, si incertain que je puisse toujours être et rester sur la question de savoir s'il y a un mieux à espérer pour l'espèce humaine, cela ne peut nuire en rien à la maxime et par conséquent à la supposition qu'elle entraîne nécessairement au point de vue pratique, à savoir que ce mieux est possible.

Cette espérance de temps meilleurs, sans laquelle un sérieux désir de faire quelque chose d'avantageux pour le bien général n'aurait jamais échauffé le cœur de l'homme, a toujours eu de l'influence sur les travaux des esprits bien faits, et le bon *Mendelssohn* aurait dû y rapporter l'ardeur avec laquelle il a travaillé à l'instruction et à la postérité de la nation à laquelle il appartient. Car d'y travailler lui seul, sans que d'autres après lui pussent aller plus loin dans la même voie, c'est ce qu'il ne pouvait raisonnablement espérer. Au milieu du triste spectacle des maux que des causes naturelles répandent sur l'espèce humaine, et surtout de ceux que les hommes se font les uns aux autres, l'âme est rassérénée par l'espoir d'un meilleur avenir; pourtant cet espoir est bien désintéressé de notre part, car nous serons alors depuis longtemps dans la tombe et nous ne récolterons pas les fruits que nous aurons en partie semés nous-mêmes. Les arguments empiriques que l'on peut élever contre le succès des desseins que l'espérance fait entreprendre ne prouvent rien ici. Car de ce qu'une chose n'a pas réussi jusque-là, on ne peut en conclure qu'elle ne réussira jamais, et l'on n'est pas fondé pour cela à renoncer à un but pragmatique ou technique (comme par exemple de se diriger dans l'air au moyen des aérostats), encore moins à un but moral, qui est un devoir tant qu'on ne peut démontrer l'impossibilité de l'atteindre. D'ailleurs il y a maintes raisons de croire que l'espèce humaine, en somme, a réellement fait dans notre siècle, en comparaison même de tous les précédents, de remarquables progrès dans la voie du bien moral (de courts moments d'arrêt ne prouvent rien contre cela); et les plaintes que l'on fait entendre sur la décadence sans cesse croissante de l'espèce humaine viennent jus-

tement de ce que, à mesure qu'on s'élève d'un degré dans la moralité, on la voit encore plus loin de soi, et que les jugements que l'on porte sur ce que l'on est, en se comparant à ce que l'on devrait être, et par conséquent les reproches que l'on s'adresse sont d'autant plus sévères qu'on a déjà franchi, dans l'ensemble du cours des choses, tel que nous le connaissons, un plus grand nombre de degrés de moralité.

Que si l'on demande par quel moyen ce progrès continu vers le bien peut être obtenu et même accéléré, on verra aussitôt que ce résultat qui s'étend à l'infini dépend moins de ce que nous faisons (par exemple de l'éducation que nous donnons à la jeunesse) et de la méthode que nous devons suivre pour l'opérer, que de ce que la *nature* humaine peut faire en nous et avec nous, pour nous *contraindre* à entrer dans une voie dont nous ne nous accommoderions pas volontiers par nous-mêmes. En effet, c'est d'elle seule ou plutôt (puisque l'accomplissement de cette fin exige une souveraine sagesse) c'est de la *Providence* seule que nous pouvons attendre un résultat qui embrasse le tout et du tout descende aux parties, tandis que, au contraire, les hommes dans leurs *plans* ne procèdent que des parties et y demeurent constamment, et que, s'ils peuvent étendre leurs idées jusqu'au tout, ils ne sauraient étendre jusque-là leur influence, car c'est quelque chose de trop grand pour eux. Ajoutez surtout que, comme ils se contrarient les uns les autres dans leurs plans, ils parviendraient difficilement à s'accorder de leur plein gré pour ce but.

De même que la violence étrangère et les maux qu'elle amène finiraient par déterminer un peuple à se soumettre à la contrainte, que la raison même lui prescrit comme un moyen, c'est-à-dire à la loi publique, et à entrer dans une constitution *civile* [1], ainsi les maux qui résultent des guerres continuelles, au moyen desquelles les États à leur tour cherchent à empiéter ou à étendre leur domination les uns sur les autres, doit les conduire à la fin, même malgré eux, à entrer dans une constitution *cosmopolitique* [2]; ou, comme un tel état, en garantissant une paix universelle, est d'un autre côté (ainsi qu'on l'a vu plus d'une fois par l'exemple de puissances trop

---

[1] *Staatsbürgerliche.* — [2] *Weltbürgerliche.*

grandes) dangereux pour la liberté, car il amène le plus effroyable despotisme, cette nécessité doit les pousser, non pas à former une république cosmopolitique régie par un souverain, mais à fonder un état juridique de *fédération* sur un *droit des gens* stipulé en commun.

En effet, comme la culture croissante des États et avec elle le penchant toujours croissant aussi de s'agrandir aux dépens des autres par la ruse et la violence doivent multiplier les guerres et occasionner toujours des dépenses plus considérables, car ils exigent des armées toujours plus nombreuses (dont la solde est permanente), qu'il faut tenir sur pied, discipliner et munir d'une quantité toujours plus grande d'instruments de guerre, tandis que le prix de toutes les choses nécessaires à nos besoins va sans cesse croissant, sans que l'on puisse espérer un accroissement proportionnel dans le métal qui le représente; comme en outre il n'y a point de paix qui dure assez longtemps pour que les épargnes que l'on peut faire pendant ce temps balancent les dépenses qu'entraîne la prochaine guerre, et que, si l'invention de la dette publique est un expédient ingénieux, c'est aussi un moyen qui finit par se détruire lui-même, l'impuissance doit produire à la fin ce que la bonne volonté aurait dû faire, mais ce qu'elle ne fait pas : je veux dire une organisation intérieure de chaque État, telle que ce ne soit pas le souverain, auquel la guerre ne coûte rien personnellement (puisqu'il la fait aux dépens d'un autre, c'est-à-dire aux dépens du peuple), mais le peuple, lequel en paye les frais, qui ait le droit de décider par son suffrage si la guerre doit ou non avoir lieu (ce qui suppose nécessairement la réalisation de cette idée du contrat originaire). En effet, ce dernier cessera de s'exposer pour le plaisir de s'agrandir ou pour de prétendues offenses, purement verbales, à des maux dont lui seul souffrirait. Et de cette façon aussi la postérité (qui n'aura plus à supporter des dettes qu'elle n'a pas contractées) pourra toujours marcher en avant dans la voie des améliorations, même au sens moral, sans qu'il soit besoin de chercher dans l'amour des générations passées pour la postérité la cause d'un progrès que l'amour-propre de chaque siècle explique suffisamment. En effet, chaque État désormais incapable de nuire à un autre, en exerçant contre lui la violence, s'attachera uniquement au

droit, et il pourra espérer avec raison que les autres, façonnés comme lui, lui viendront en aide sur ce point.

Cependant ce n'est là qu'une opinion et une pure hypothèse, incertaine comme tous les jugements qui, lorsqu'il s'agit d'un effet que l'on a en vue et qui n'est pas absolument en notre pouvoir, veulent indiquer les causes naturelles qui l'expliquent entièrement; et même, à ce titre, il n'y faut pas voir un principe qui, dans un État déjà existant, autorise les sujets à l'obtenir par la force (comme on l'a montré précédemment), mais seulement une règle de conduite pour des souverains libres de toute contrainte. — Quoiqu'il ne soit pas sans doute dans la nature des hommes, d'après l'ordre ordinaire des choses, de renoncer volontairement à leur puissance, cela n'est pourtant pas impossible dans certaines circonstances urgentes, et l'on peut dire, sans employer une expression qui traduise mal les vœux et les espérances morales que nous formons (dans la conscience de notre impuissance), qu'il est permis d'attendre de la *Providence* les circonstances nécessaires pour cela. Il faut, en effet, pour que l'espèce humaine puisse remplir sa destination finale par le libre usage de ses forces poussées aussi loin que possible, que la Providence procure à la fin de l'*humanité*, dans l'ensemble de l'espèce, un succès auquel s'opposent les fins des *hommes*, considérés isolément. Car l'antagonisme des penchants, d'où résulte le mal, fournit à la raison l'occasion d'un libre jeu, qui consiste à les soumettre tous, et à faire dominer, à la place du mal qui se détruit lui-même, le bien qui, une fois qu'il existe, se conserve ensuite de lui-même.

* * *

La nature humaine ne se montre nulle part moins aimable que dans les relations de tous les peuples entre eux. Il n'y a pas d'État qui soit sûr de son indépendance ou de sa propriété en face des autres. La volonté de soumettre les autres États et de s'agrandir à leurs dépens est toujours là; et les préparatifs de défense, qui rendent souvent la paix plus oppressive et plus funeste à la prospérité intérieure que la guerre même, ne peuvent jamais être abandonnés. Or il n'y a pas ici d'autre remède possible qu'un droit des gens fondé sur des

lois publiques, investies d'une certaine puissance, auxquelles chaque État devrait se soumettre (un droit qui serait pour les États analogue à ce qu'est le droit *civil* pour les individus). — Car d'attendre une paix universelle et durable de ce que l'on appelle l'*équilibre des puissances européennes*, c'est une pure chimère, semblable à cette maison de *Swift*, qu'un architecte avait construite d'une façon si parfaitement conforme à toutes les lois de l'équilibre, qu'un moineau étant venu s'y poser, elle s'écroula aussitôt. — « Mais, dira-t-on, les États ne se soumettront jamais à ces lois de contrainte ; et la proposition d'une république universelle des peuples, sous l'autorité de laquelle tous les États particuliers doivent se ranger volontairement, en s'engageant à obéir à ses lois, peut faire un bon effet dans la théorie d'un abbé de *Saint-Pierre* ou d'un *Rousseau*, mais elle ne vaut rien en pratique. Aussi voit-on que les grands hommes d'État et plus encore les souverains s'en sont toujours moqués comme d'une idée pédantesque et puérile qui vient de l'école. »

Pour moi, j'ai confiance au contraire dans la théorie qui procède du principe du droit, prescrivant ce que *doivent être* les rapports des hommes et des États entre eux, et qui recommande aux dieux de la terre cette maxime, de se conduire toujours dans leurs différends de façon à préparer une république universelle des peuples, et par conséquent de la regarder comme une chose possible (*in praxi*), comme une chose qui *peut être*; mais en même temps aussi (*in subsidium*) j'ai confiance dans la nature des choses, qui conduit forcément là où l'on ne va pas toujours volontiers (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). Dans cette dernière il faut d'ailleurs comprendre la nature humaine : comme le respect du droit et du devoir y est toujours vivant, je ne puis ni ne veux la croire si enfoncée dans le mal que la raison moralement pratique, après beaucoup d'essais malheureux, ne doive finir par en triompher, et la rendre tout à fait digne d'amour. Il est donc vrai de dire, même au point de vue cosmopolitique, que ce qui est bon en théorie, en vertu de certains principes de la raison, est bon aussi en pratique.

DEUX LETTRES

A M. FRIEDRICH NICOLAI

(A PROPOS DE LA QUESTION DES RAPPORTS DE LA THÉORIE ET DE LA PRATIQUE).

1798.

PREMIÈRE LETTRE.

A M. FRIEDRICH NICOLAI,

L'AUTEUR.

Les savantes reliques de l'excellent *Moser* (qui souvent aussi a donné dans le genre comique et burlesque) tombèrent entre les mains de son ancien ami M. Friedrich *Nicolaï*. C'était une partie d'un traité fragmentaire, portant ce titre : *De la théorie et de la pratique*. Il fut communiqué en manuscrit à M. *Nicolaï*, et celui-ci pense que *Moser* le lui aurait lui-même communiqué, s'il l'eût entièrement achevé. Il remarque à ce propos « que Moser n'était pas seulement un royaliste, mais même, si l'on veut l'appeler ainsi, un aristocrate ou un défenseur de la noblesse héréditaire, au grand étonnement et au grand scandale de beaucoup de nouveaux politiques de l'Allemagne. » — « On a voulu soutenir entre autres (Voyez *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, 1re édition, p. 192) qu'un peuple n'accepterait jamais librement et de propos délibéré une pareille noblesse. » A ce sujet, *Moser*, suivant cette manière comique qu'on lui connaît, imagine un récit où figurent des personnages occupant de très-hautes fonctions, *comme celles de vice-roi, tout en restant les véritables sujets de l'État*, et il suppose douze cas : dans les six premiers, les fils du fonctionnaire mort sont *mis de côté*, ce dont les sujets se trouvent fort mal; dans les six derniers, au contraire, on les *choisit*, ce

dont le peuple se trouve beaucoup mieux. — Il prétend montrer clairement par là que tout un peuple peut *très-bien* consentir à une sujétion héréditaire sous un co-sujet supérieur, et, par cette *pratique*[1] palpable, dissiper comme une bulle de savon, à la satisfaction du lecteur, cette *théorie*, comme bien d'autres du même genre.

Telle est la nature de toute maxime qui *se calcule* sur l'intérêt du peuple, que, si prudent que le peuple semble être aux yeux de l'expérience, en *voulant se choisir* des maîtres subalternes, il peut *se tromper* et se trompera souvent grossièrement; car la méthode expérimentale, qui enseigne la prudence (le principe pragmatique), aura difficilement un autre cours que celui qui consiste à apprendre la prudence à ses dépens. — Mais il s'agit ici d'une méthode sûre, indiquée par la *raison*, qui ne s'occupe pas de savoir ce que le peuple *choisira* pour remplir chaque fois ses vues, mais ce qu'il *doit* choisir absolument, que cela lui soit avantageux ou non (ce qu'exige le principe moral); en d'autres termes, il s'agit de savoir ce que le peuple doit décider selon le *principe du droit*, lorsqu'il est dans la nécessité de choisir. Car tout ce problème, comme question appartenant à la *doctrine du droit* (voyez *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, p. 192), consiste à décider si le souverain *a le droit* de fonder une classe moyenne entre lui et les autres citoyens de l'État, et la solution est que le peuple ne peut pas consentir et ne consentira pas raisonnablement à un pareil pouvoir subordonné, parce que autrement il se soumettrait au caprice et au bon plaisir d'un sujet qui a lui-même besoin d'être gouverné, ce qui est contradictoire. — Le principe du jugement n'est pas ici empirique, mais *à priori*, comme tous ceux dont l'affirmation implique *nécessité*, et qui seuls donnent lieu à des *jugements rationnels*[2] (différents des jugements de l'entendement[3]). Une *doctrine empirique du droit*, au contraire, considérée comme une branche de la philosophie et non comme un code réglementaire, est quelque chose de contradictoire (1).

---

[1] *Praxis.* — [2] *Vernunfturtheile.* — [3] *Verstandesurtheile.*

(1) Suivant le principe de l'eudémonie (de la doctrine du bonheur), qui ne renferme aucune nécessité ni aucune universalité, comme il appartient à chaque individu de déterminer ce que, selon son penchant, il veut rattacher au bonheur, le peuple pourra sans doute choisir un gouverne-

C'était *bien;* mais — comme les vieilles tantes ont coutume de dire en contant leurs fables, — ce n'était pas encore *par trop bien*. La fiction va donc prendre un autre cours.

Après que, dans les six gouvernements suivants, le peuple eût choisi, dans l'intérêt général, le fils du prince précédent, alors, poursuit l'histoire fantastique, soit que le temps eût insensiblement apporté quelque fâcheuse *révélation*, soit que tout gouvernement fasse peser sur le peuple des charges dont il espère toujours être allégé par un nouveau changement de gouvernement, des *démagogues* parurent, et l'on proclama ce qui suit.

Dans le *septième* gouvernement le peuple choisit, il est vrai, le fils du prince précédent; mais celui-ci était déjà au niveau du siècle en fait de culture et de luxe, et il avait d'autant moins de goût à travailler à assurer le bien du peuple au moyen d'une bonne administration, qu'il avait plus de penchant pour les plaisirs. Il laissa donc tomber l'ancienne citadelle, et fit construire, pour sa propre satisfaction et pour celle du peuple, des maisons de plaisance et de chasse consacrées à des réjouissances solennelles et à de grandes parties. Le magnifique théâtre fut converti en une grande salle de danse, et l'ancien service de table, qui était d'argent, en un beau service de porcelaine, sous prétexte que l'argent, étant monnayé[1], promet au commerce du pays une meilleure circulation. — Dans le *huitième*, l'héritier du gouvernement, déjà consacré par le peuple, trouva plus sage d'abolir le droit de primogéniture jusque-là en usage, et même il obtint en cela l'assentiment du peuple, car celui-ci doit finir par comprendre que le premier né n'est pas pour cela le mieux né. — Dans le *neuvième*, le peuple se serait trouvé mieux et plus heureux d'instituer certains colléges nationaux dont le personnel dût se renouveler,

---

ment héréditaire de ce genre; mais, suivant le principe de l'éleutéronomie (dont la doctrine du droit est une partie), il n'établira pas de législateur extérieur *subalterne*, car il doit se considérer comme dictant lui-même des lois dont il est en même temps le sujet, et il faut par conséquent que la pratique (dans les choses de la raison) se règle absolument sur la théorie. — Il est *injuste* de prendre une pareille décision, quelque utile que cela puisse être à l'État, même dans beaucoup de cas, ce qui d'ailleurs n'est jamais certain.

[1] *Das Silber, als Geld.*

que de laisser le gouvernement entre les mains d'anciens conseillers permanents, qui finissent ordinairement par devenir des despotes; je ne parle pas du pasteur héréditaire, proposé comme moyen d'éterniser la caste obscurantiste[1] du clergé. — Dans le *dixième*, ainsi que dans le *onzième*, l'horreur des mésalliances est une fantaisie du régime féodal, qui tourne au préjudice de ceux que la nature même ennoblit; c'est au contraire un signe du développement des nobles sentiments dans le peuple que de le voir — comme cela est inévitable avec le progrès des lumières — mettre le talent et les bons sentiments bien au-dessus des titres et du rang héréditaires; — — de même dans le *douzième*, la bonté de la vieille tante peut bien sourire au jeune enfant, probablement destiné à devenir un jour prince, quoiqu'il ne comprenne pas encore ce que cela signifie; mais vouloir faire de cela un principe politique est une absurde prétention. Et c'est ainsi que les fantaisies du peuple, quand il peut se résoudre à se donner à lui-même un gouverneur héréditaire, qui reste encore sujet, aboutissent à des monstruosités tellement contraires à leur but (le bonheur) que l'on peut dire :

..... Turpiter atrum
Desinit in piscem mulier formosa superne.

On peut donc *parodier* et rendre ridicule toute constitution fondée sur le principe du bonheur, quand même il serait possible de prouver *à priori* avec certitude que le peuple la préférera à toute autre; et, en montrant le revers de la médaille, dans le choix du peuple qui veut se donner un maître, dire ce que ce Grec disait du mariage : « Quoi que tu fasses, tu t'en repentiras. »

M. Friedrich *Nicolaï* n'est donc pas heureux avec les explications et la défense qu'il entreprend dans le prétendu intérêt d'un *autre* (à savoir de *Moser*). — Mais cela ira déjà mieux, lorsque nous le verrons occupé de sa propre défense.

---

[1] *Obscurantenzunft.*

DEUXIÈME LETTRE.

A M. FRIEDRICH NICOLAI,

L'ÉDITEUR.

La *fabrication des livres*[1] n'est pas une branche d'industrie insignifiante dans un État dont la culture est déjà fort avancée et où la lecture est presque devenue un besoin indispensable et universel.— Mais cette partie de l'*industrie* d'un pays gagne singulièrement à être traitée *à la manière d'une fabrique*[2], ce qui ne peut être fait que par un *éditeur* capable de *juger* et de *calculer* le goût du public et l'habileté de chacun des fabricants qu'il y peut employer. — Il n'a pas besoin, pour faire vivre son commerce d'éditeur, de prendre en considération le contenu et la valeur intrinsèque de la marchandise qu'il édite, mais bien le goût du jour et le prix qui peuvent le mieux activer le commerce des productions, d'ailleurs éphémères, de la presse, et leur assurer un écoulement prompt, sinon durable.

Un connaisseur expert dans la librairie n'attendra pas, comme éditeur, que des écrivains féconds, toujours empressés, viennent lui offrir la marchandise qu'il doit mettre en vente; il s'ingéniera, comme directeur de fabrique, à chercher la matière ainsi que la façon qui vraisemblablement, — soit par leur nouveauté, soit même par leur bouffonnerie, en un mot par des qualités propres à piquer la curiosité du public des lecteurs ou à lui donner à rire, — seront le plus demandées ou auront le plus prompt débit. On ne s'inquiète guère en pareil cas de savoir par qui et combien a pu être travaillé un écrit consacré au persiflage, mais qui d'ailleurs n'est peut-être pas très-propre à atteindre son but, et pourtant le blâme d'un écrit de ce genre ne retombe pas sur l'éditeur, mais doit atteindre le faiseur salarié.

Celui qui, dans la fabrication et le commerce, exerce publiquement un métier compatible avec la liberté du peuple, est toujours un bon citoyen, n'importe qui cela contrarie. En effet,

---

[1] *Buchmacherei.* — [2] *Fabrikenmaessig.*

l'intérêt personnel, qui n'est pas contraire aux lois de la police, n'est pas un crime, et M. *Nicolaï*, l'éditeur, a au moins un avantage beaucoup plus certain en cette qualité qu'en celle d'auteur; car le mépris qu'excitent les grimaces de son *Sempronius Gundibert* et consorts, ces arlequins qu'il met en étalage, ne tombe pas sur celui qui a construit la loge, mais sur celui qui y joue le rôle de bouffon.

* * *

Que devient donc, à propos de la *qualité d'auteur*[1] de M. *Friedrich Nicolaï*, la malheureuse question de la *théorie* et de la *pratique*, qui a servi proprement d'occasion à la présente critique, et qui y est d'ailleurs si étroitement liée? — Le cas dont il s'agit maintenant, de l'*habileté dans les publications*[2], par opposition à leur *solidité*[3] (de la supériorité de l'apparence sur la vérité), peut être jugé d'après les mêmes principes que celui dont il s'agit dans la fiction de *Moser*, si ce n'est qu'au lieu du mot *pratique*[4], qui signifie un commerce public et loyal d'une édition, on emploie celui de *praticien*[5], et que l'on cherche à rendre ainsi toute théorie puérile et ridicule aux yeux d'un homme de commerce, ce qui ne manquera pas son but, suivant le principe : le monde veut être trompé, qu'il soit donc trompé.

Mais ce qui prouve la complète ignorance et l'incapacité de ces philosophes satiriques en matière de jugements rationnels, c'est qu'ils ne paraissent pas comprendre ce que veut dire proprement, par opposition à la connaissance *empirique*, la connaissance *à priori* (qu'ils appellent élégamment *connaissance antérieure*)[6]. La critique de la raison pure leur a pourtant dit assez souvent et assez clairement que ce sont des propositions que nous exprimons avec la conscience de leur *nécessité* essentielle et de leur *universalité* absolue (apodictique), que par conséquent nous ne reconnaissons pas comme dépendantes de l'expérience, et qui ne peuvent être ceci ou

---

[1] *Autorschaft.* — [2] *Verlagsklugheit.* — [3] *Verlagsgründlichkeit.* — [4] *Praxis.*
[5] *Praktiker*, — *mit langgezogener Penultima*, ajoute Kant, c'est-à-dire *en allongeant la pénultième.* — [6] *Vorvornerkentniss.*

cela, puisque autrement la division des jugement reviendrait à cet exemple burlesque : « les vaches de Pharaon étaient brunes, mais elles étaient aussi d'autres couleurs. » Mais il n'y a de pire aveugle que celui qui ne *veut* pas voir, et cette mauvaise volonté a ici un intérêt: c'est d'attirer beaucoup de curieux par la rareté du spectacle, où l'on change la position naturelle des choses que l'on montre marchant sur la tête, afin d'animer la place publique par une foule de spectateurs, (du moins pendant un court espace de temps) et de ne pas laisser s'endormir l'industrie et le commerce littéraires. Cela a d'ailleurs son utilité, bien que ce ne soit pas celle que l'on a en vue : le dégoût que ces farces finissent toujours par exciter fait que l'on s'applique ensuite plus sérieusement et plus solidement à l'étude des sciences.

FIN.

TABLE GÉNÉRALE.

DEUXIÈME PARTIE DE LA DOCTRINE DU DROIT.

DROIT PUBLIC.

PETITS ÉCRITS RELATIFS AU DROIT.

FIN DE LA TABLE.

Paris. — Imprimé par E. Thunot et Ce, rue Racine, 26.