Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1931)
Heft: 79

Artikel: Idée de droit catholicisme, protestantisme
Autor: Du Pasquier, Claude
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380195

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

IDÉE DE DROIT
CATHOLICISME, PROTESTANTISME [1]

Le jour de Noël 1913 s'agenouillait aux pieds du curé de Clichy un jeune écrivain qui, depuis lors, vécut en catholique fervent et qu'une mort prématurée arracha aux lettres françaises : Jacques Rivière. Prisonnier en Allemagne pendant la guerre, il rédigea des notes personnelles dont la publication posthume sous le titre de : *A la trace de Dieu* fut, en 1925, un véritable événement dans le monde de la pensée. Parmi ces pages, il en est une qui ne pouvait manquer de frapper un juriste :

« Toute la vie moderne repose sur l'idée de droit ; s'y intéresser, c'est s'intéresser à la reconnaissance extérieure et officielle de certains droits dont la conscience nous avertit que nous sommes pourvus ; c'est s'intéresser aussi sans doute à la fixation de certains devoirs, mais qui n'ont d'intérêt et d'importance que parce que l'accomplissement en est nécessaire pour assurer la protection de certains droits... Or cette notion de droit n'existe pas, n'a pas de sens pour un chrétien tant soit peu conséquent, tant soit peu imprégné du véritable esprit de l'Evangile. Il faut bien comprendre de quel regard il se voit lui-même ; au bout de peu de temps, lorsqu'il est bien pénétré de sa misère, je ne parle pas seulement de ses péchés, mais de son insuffisance radicale, de son manque d'être, de réalité, de perfection, il ne peut plus se prendre pour quelque chose. La seule idée qu'il peut avoir des droits lui semble quelque chose de tout fantastique, de presque risible. Ou, tout au moins, c'est une

(1) Discours d'installation du recteur de l'Université de Neuchâtel, le 28 octobre 1929.

idée à laquelle il ne s'arrête pas, qui n'a pas de prise sur son esprit, une idée d'un autre monde. »

« ...Que l'on mesure par la pensée l'intervalle qu'il y a entre le citoyen, au sens antique ou révolutionnaire du mot, armé de ses droits jusqu'aux dents... et le chrétien sans cesse acculé, sans cesse aux abois, ne voyant d'autre recours que le martyre, poussé jusqu'aux confins extrêmes de cette vie et prêt à chaque instant, sur le moindre signe de Dieu, à la quitter. Que l'on comprenne bien quel autre règne de préoccupations habite ce dernier. »

Ces réflexions de Jacques Rivière font monter à l'esprit un monde de questions. Tout d'abord l'on s'étonne de leur aspect paradoxal et l'on se demande si elles concordent vraiment avec les enseignements de l'Eglise catholique. Puis l'on en vient à envisager l'attitude du protestantisme en face du même problème.

La réponse à ces questions peut être recherchée à deux points de vue différents :

On peut se placer sur le terrain de la doctrine et examiner quel sort les dogmes catholiques, puis les dogmes protestants, réservent, en bonne logique, à l'idée de droit. Mais ce serait entreprendre une étude de théologie comparée qui échappe complètement à nos aptitudes.

On peut en second lieu embrasser les siècles passés pour examiner, dans l'histoire de l'idée de droit, l'apport du catholicisme et celui du protestantisme. C'est ce que nous voudrions tenter d'esquisser ici.

Mais auparavant, que faut-il entendre exactement par « idée de droit » ?

Dans le sens où l'emploie Jacques Rivière, il ne s'agit pas du droit objectif, de la règle juridique, mais du droit subjectif, des prérogatives auxquelles peut prétendre l'individu en vertu de la règle. Consacrer l'idée de droit, c'est dès lors reconnaître à tout homme, en sa qualité d'être humain, des droits primordiaux comme la liberté et la vie, dont la législation a pour mission d'assurer la sauvegarde.

Cette idée, qui trouve son couronnement en 1789 par la Déclaration des droits de l'homme et en 1804 par le Code civil, ne s'est dévoilée que progressivement. Nous allons rechercher si et dans quelle mesure l'Eglise et la Réforme y ont contribué. Vaste sujet, auquel un simple juriste est bien téméraire de s'attaquer, mais qui — j'insiste bien sur cette distinction — ne se confond, malgré ses points de contact, ni avec la question de l'égalité civile, ni avec celle de la démocratie.

*
* *

Le moyen âge est dominé par la pensée de saint Thomas d'Aquin. Avec un auteur aussi lucide, on peut être assuré que les questions sont nettement posées et clairement résolues. Tout d'abord celle de l'essence du droit. Le principe réside dans le droit naturel, qui correspond à la justice et qui reflète la loi divine en se révélant à l'homme à travers la nature par l'intermédiaire de la raison. La loi humaine, c'est-à-dire le droit positif, adapte le droit naturel aux nécessités pratiques et précise les détails ; elle doit tendre au bien commun de tous les hommes.

Si le gouvernement a édicté une loi positive contraire au droit naturel, qui l'emportera, dans l'âme chrétienne, du devoir de soumission à l'égard du pouvoir ou de la force impérative du droit naturel ? Saint Thomas se prononce résolument en faveur de ce dernier : une loi injuste ne saurait être obligatoire ; elle dépasse les bornes du pouvoir conféré par Dieu ; il est licite d'y résister, si du moins l'on ne cause pas de scandale ou de maux plus graves (1).

Et quels sont maintenant les droits de l'individu à l'égard de la société ? Ils sont, comme nous venons de le voir, sauvegardés par le principe de justice, qui a le pas sur les volontés gouvernementales. Mais c'est l'ensemble du système qui éclaire leur valeur ; saint Thomas ne les place pas sous une lumière particulière ; il en traite en même temps que des devoirs et les envisage comme une exception à l'obligation d'obéir plutôt que comme une juste revendication de la personnalité. De l'égalité (*æqualitas*) saint Thomas fait mention comme d'un élément inhérent à l'idée de justice ; mais il s'agit là de la loyauté qui nous interdit de favoriser l'une des parties au détriment de l'autre, et aussi de l'égalité dans les échanges, selon la notion aristotélicienne de la justice commutative ; il n'est pas question de l'égalité politique.

D'autre part, tout en déclarant que la fin suprême de l'homme est la vie éternelle, saint Thomas n'en fait pas, sur cette terre, l'unique préoccupation du chrétien ; il ne s'abstrait pas du monde selon l'idéal de Jacques Rivière. Il considère la propriété individuelle comme légitime, bien qu'elle ne soit pas une donnée du droit naturel,

(1) *Somme*, 1e partie de la IIe partie, quest. 96, art. 4.

mais résulte des conventions humaines [1] et il ne méprise pas à ce point notre propre vie qu'il interdise de tuer, pour la défendre, l'adversaire qui la menace [2].

* * *

Aucun courant vraiment nouveau n'est venu altérer la belle ordonnance de cette dogmatique lorsque se lève la Réforme.

Si, par sa fière intransigeance, Luther a affirmé l'indépendance religieuse de la conscience individuelle, il n'a cependant émis aucune théorie systématique de la liberté. Ses opinions sur le droit sont éparses dans de nombreux écrits dont aucun n'expose une conception d'ensemble [3]. Il n'avait d'ailleurs pour la science du droit aucune particulière estime, puisqu'on cite de lui ce mot tranchant : *Juristen : böse Christen.* Après avoir tout d'abord prêché la non-résistance à l'injustice par dédain des biens et de la vie de ce monde, Luther déclara plus tard qu'à souffrir les pires excès sans protester, on encourage les fripons ; il permit donc de se défendre contre la violence, mais avec le secours des autorités. Comme d'autre part il proclamait la pleine légitimité de l'Etat, il condamna sévèrement toute rebellion. Il admettait même si bien l'intervention du pouvoir civil pour régler les affaires religieuses qu'il voulut le mobiliser contre les anabaptistes. En matière de propriété, il se montre nettement conservateur.

Ainsi c'est derrière sa conviction de la vérité et non pas derrière une doctrine de la liberté que Luther entendit abriter son message. Nous ne trouvons chez lui, en matière sociale, aucune déclaration qui dresse l'individu contre l'autorité.

Calvin nous instruit plus clairement de son idée du droit dans un chapitre de l'*Institution* intitulé : « Du gouvernement civil ». Après avoir proclamé que les puissances civiles — donc les princes et les rois — sont établies par Dieu et que le chrétien leur doit obéissance, il se demande s'il est licite de « s'ayder des loix, des jugements et des magistrats ». Oui, répond-il, les magistrats sont ministres de Dieu et « nous entendons la volonté de Dieu être telle que soyons, par leur puissance et confort, défendus contre la mauvaiseté et

(1) 2e partie de la IIe partie, quest. 66, art. 1 et 2. — (2) 2e partie de la IIe partie, quest. 64, art. 7. — (3) Eug. Ehrhardt, *La notion de droit naturel chez Luther*, dans les Etudes de théologie et d'histoire, publiées par la Faculté de théologie de Paris, 1901.

injustice des iniques, et que, sous leur sauvegarde, nous vivions paisiblement ». « Mais il ne s'ensuit pas », ajoute-t-il, « que s'il est permis à quelqu'un de contraindre son prochain par jugement de faire raison, il lui soit pourtant licite de le haïr, de lui porter affection de nuisance, de le poursuivre obstinément sans miséricorde. Que telles gens donc apprennent cette maxime : que les jugements sont légitimes à ceux qui en usent droitement. » Si l'on objecte que Jésus-Christ défend de résister au mal et commande de présenter la joue droite à qui nous a frappé la gauche, Calvin admet bien que le devoir des chrétiens est d'endurer l'injure des méchants et de prier pour ses persécuteurs ; il développe même abondamment ce principe de résignation ; « néanmoins », poursuit-il, « cette douceur et modération de leurs courages n'empêchera point que, en gardant entière amitié envers leurs ennemis, ils ne s'aident du confort du magistrat à la conservation de leurs biens ou que, pour l'affection du bien public, ils ne demandent la punition des pervers et pestilents, lesquels on ne peut autrement corriger qu'en les punissant ». Et si l'on invoque encore les exhortations de saint Paul qui blame les procès entre frères, Calvin réplique qu'il s'agissait pour l'apôtre de réprimer chez les Corinthiens « une cupidité enragée de plaider ». Certes, les chrétiens doivent abandonner leurs droits plutôt qu'entamer un procès qui enflammera la haine. « Mais quand quelqu'un verra qu'il pourra défendre son bien sans offense ni dommage de charité, s'il le fait ainsi, il ne commet rien contre la sentence de Paul. Principalement si c'est une chose de grande importance et dont le dommage lui soit grief à porter. En somme, charité donnera très bon conseil à un chacun : laquelle est tellement nécessaire en tout plaidoyer que tous ceux par lesquels elle est violée ou blessée sont iniques et maudits. »

Ainsi Calvin légitime aussi bien le pouvoir politique que le recours à l'autorité judiciaire. Il insère ses disciples dans la société et ne leur enjoint nullement de s'offrir en perpétuel holocauste. Mais il n'exalte en rien le sentiment de leurs droits. Bien au contraire, c'est sous l'empire des devoirs moraux qu'il place les rapports du chrétien et de l'autorité. En présence d'un gouvernement tyrannique, il commande même l'obéissance, sous une seule exception : que cette soumission ne détourne pas des voies de Dieu.

On sait d'autre part avec quelle énergie consciente du prestige de l'autorité Calvin gouverna Genève pendant de longues années.

*
* *

Si les réformateurs — révolutionnaires en matière religieuse et ecclésiastique — appuient cependant en bons loyalistes le pouvoir des princes et des gouvernements, en revanche le dernier quart du seizième siècle et les premières années du dix-septième voient surgir une pléiade d'écrivains politiques qui entendent fonder l'autorité royale sur le consentement populaire ; ils sont connus sous le nom de « monarchomaques ». Ils expliquent l'origine des monarchies par une convention conclue entre le peuple et le roi, qui reçoit la mission de gouverner en vue du bien général ; c'est là un *pactum subjectionis* par lequel le peuple, envisagé comme collectivité, déclare se soumettre au monarque ; il ne faut pas le confondre avec le *pactum societatis*, contrat social conclu entre les membres de la société. On se représente aisément ce que cette thèse avait alors de subversif. Sans doute les monarchomaques admettaient en général que les pouvoirs accordés originairement au roi par le peuple n'étaient plus révocables. Il n'en reste pas moins que la notion de consentement populaire placée à la base du système monarchique devait naturellement ébranler la majesté des trônes.

De ces monarchomaques, les uns étaient protestants, notamment Hotman, professeur à l'Académie de Lausanne, qui se plaça surtout sur le terrain de l'histoire de France et, en Allemagne, Althusius, qui invoque au contraire des principes généraux ; mais il y en eut aussi de catholiques et, parmi eux le Jésuite espagnol Suarez qui n'abaissa les rois au profit des peuples que pour mieux justifier la suprématie du pape.

Comme ce sont les droits du peuple que les monarchomaques mettent en évidence et non pas ceux des individus, ils n'intéressent pas directement notre étude. Il fallait cependant les signaler comme marquant une étape de la pensée politique entre l'époque des réformateurs et l'école du droit naturel.

*
* *

1625. Date mémorable dans l'histoire de la théorie juridique ! Grotius publie son *Droit de la guerre et de la paix*. Ce savant est un protestant authentique et se rattache au calvinisme hollandais. Les

dogmes religieux le passionnent puisqu'il est l'auteur d'un traité *De la vérité de la religion chrétienne* et que, dans la querelle des gomaristes, théologiens affirmant la prédestination, et des arminiens, adeptes de la liberté dans l'acceptation de la grâce, il se rangea résolument du côté de ces derniers. Ces convictions lui valurent d'ailleurs un emprisonnement prolongé. Vers la fin de sa vie, lassé peut-être de tant de stériles disputes, il s'éloigna de la Réforme sans cependant embrasser le catholicisme. Comme cette évolution est postérieure à la publication du *De jure belli ac pacis*, c'est bien la pensée d'un protestant qu'il faut envisager dans cet ouvrage.

Au cours des premiers chapitres, Grotius expose ses idées générales sur le droit et particulièrement sa célèbre théorie du droit naturel ; ce qu'il appelle ainsi, c'est l'ensemble des règles que la raison déduit de la nature essentiellement sociable de l'homme et qui découlent d'ailleurs de la volonté divine, puisque Dieu est l'auteur de la nature. Le droit naturel est ainsi le guide du droit positif. Cette conception n'est pas nouvelle ; saint Thomas, nous l'avons vu, l'avait déjà empruntée à l'antiquité ; mais Grotius lui donne une ampleur imprévue en l'appliquant au droit international. De plus il l'a « laïcisée » en l'édifiant à l'aide de la seule raison humaine et en ne faisant intervenir la divinité qu'à titre confirmatif.

J'ai hâte d'en arriver au point qui nous intéresse spécialement ici. Y a-t-il un individualisme grotien ? Or je n'en vois aucun. Assurément lorsqu'il définit les diverses significations du mot « droit », Grotius s'arrête bien au sens subjectif, « faculté », dit-il, « qui embrasse la puissance tant sur soi-même — qu'on appelle liberté — que sur les autres, telle que la puissance paternelle, la puissance dominicale »(1). Mais il s'empresse d'opposer ensuite les droits du pouvoir public à ceux des individus pour en arriver à cette conclusion : « La puissance royale a sous elle les pouvoirs du père et ceux du maître ; le monarque a, pour le bien commun, un droit de propriété plus étendu sur la fortune des particuliers que les particuliers eux-mêmes ; chaque citoyen est plus obligé vis-à-vis de l'Etat pour les besoins publics qu'il n'est lié envers son créancier »(2). On ne saurait affirmer plus nettement la prééminence de l'Etat sur les individus.

Ailleurs Grotius rejette catégoriquement l'opinion de ceux qui

(1) Livre I, chap. I, v. — (2) Livre I, chap. I, vi.

font résider la souveraineté dans le peuple ; il refuse aux sujets le droit de s'insurger contre le roi qui les gouverne mal, n'admettant la désobéissance que si le roi a commandé « un acte manifestement injuste»(1). Il y a ici une réaction marquée contre les monarchomaques dans le sens des principes calviniens.

*
* *

Au temps même ou Grotius dissertait gravement de la situation de l'homme dans le milieu social, d'autres fondaient des sociétés nouvelles en reconnaissant à l'individu des droits que ne lui accordaient pas encore les juristes et les philosophes européens. En 1620 un groupe de puritains anglais s'embarque sur le Mayflower pour fuir les persécutions et établir la première colonie de l'Amérique du nord. Le pacte par lequel ils se lient est célèbre : c'est un véritable contrat social. « Devant Dieu et en présence les uns des autres » ils promettent d'instituer « telles lois justes, telles constitutions qu'il pourrait être jugé opportun pour le bien général de la colonie, de s'y soumettre et d'y obéir. »

Les divers groupements puritains qui s'organisent en Amérique au cours des années ultérieures se constituent également en régime républicain. Remarquable est la fondation de Providence en 1641 par le prédicateur Roger Williams, qui y fait régner la pleine liberté de conscience ; en 1647, les colons y adoptent une sorte de déclaration des droits où figure l'article suivant :

> Nul, dans cette colonie, ne sera arrêté, emprisonné, dépouillé de ses biens ou de ses droits, molesté en aucune manière, ou privé de sa vie, si ce n'est en vertu d'un jugement légalement rendu par ses pairs ou de l'application stricte d'une loi connue, ratifiée et confirmée par la majorité de l'assemblée générale légalement réunie et régulièrement connue.(2)

C'est la parfaite formule du légalisme individualiste.

Alors que, parmi les puritains britanniques, les uns s'expatrient, les autres restent dans leur île et combattent pour leur foi. Alliés tout d'abord aux presbytériens qui, comme eux, rejettent toute hiérarchie ecclésiastique et ne concèdent qu'à l'assemblée des fidèles le droit de

(1) Livre I, chap. III, IX. — (2) Ces renseignements sont empruntés à deux études de M. le professeur Charles BORGEAUD, parues dans les Annales de l'Ecole libre des sciences politiques, 1890 et 1891 : *Premiers programmes de la démocratie moderne en Angleterre* et *Premières constitutions de la démocratie américaine.*

gouverner la communauté, ils soutiennent la lutte du Parlement contre le roi. Le mouvement religieux prend alors une allure politique. Un premier document de leurs revendications nous est fourni par la *Pétition des droits* dont l'acceptation fut obtenue, non sans peine, de Charles Ier : elle remet en vigueur d'anciennes ordonnances interdisant les emprisonnements arbitraires, les taxes illégales, les confiscations irrégulières. Bientôt après éclate la guerre civile qui occasionne plusieurs manifestes présentés par les troupes puritaines pour réclamer des institutions démocratiques et des garanties individuelles.

Après l'intermède de Cromwell et la Restauration, voici la deuxième révolution, qui installe Guillaume III d'Orange sur un trône étroitement assujetti à la *Déclaration des droits* de 1689 ; une fois de plus sont confirmées les traditionnelles garanties contre les excès fiscaux ; l'indépendance des électeurs est désormais assurée.

Ces événements tumultueux se reflétèrent fort diversement dans la philosophie anglaise du dix-septième siècle. Hobbes, excédé des désordres dont il avait été le témoin, préconisa un absolutisme rigoureux, expliquant que les hommes avaient, en fondant la société, abandonné au bénéfice du pouvoir les droits qu'ils tenaient de la nature. Il ne concerne d'ailleurs pas notre sujet puisqu'il ne professa d'autre religion qu'un déisme hostile à la fois aux catholiques et aux presbytériens.

Locke au contraire, grandi dans un milieu puritain, érigea en système les conquêtes des deux révolutions anglaises, et, le premier, posa la théorie des droits subjectifs. Dans son *Traité du gouvernement civil*, paru en 1690, il représente le passage de l'état de nature à l'état social comme un contrat auquel adhère non pas le peuple in globo, mais chaque particulier individuellement. Le citoyen n'aliène d'ailleurs pas entre les mains du pouvoir la totalité de ses droits naturels, mais seulement la proportion nécessaire à la réalisation du bien commun, seul but de la société. Les conseils législatifs eux-mêmes sont limités par les droits individuels, qui tendent principalement à une égale et stricte application de la loi et à la protection des biens contre les taxes abusives. La propriété remonte plus haut que les conventions sociales ; elle est en quelque sorte congénitale à l'humanité.

*
* *

L'Allemagne, malgré la guerre de Trente ans, n'avait pas, comme l'Angleterre, souffert de convulsions. Aussi est-ce une doctrine plus sereine que développa Pufendorf, dont les œuvres jouirent à l'époque d'une grande faveur et dont le gros ouvrage *Le droit de la nature et des gens* parut en 1672. C'est un disciple de Grotius que ce fils de pasteur protestant. Comme lui, il édifie sur le terrain de la loi naturelle une théorie qui n'est en réalité qu'une morale. Il ne formule encore aucune notion des droits individuels permanents et reste bien en deçà de Locke. L'idée que tout devoir a pour corrélatif un droit de celui qui en bénéficie n'apparaît encore qu'à de rares intermittences ; l'obligation reste toujours au premier plan, comme le montre le titre de l'opuscule qui résume son traité : *Des devoirs de l'homme et du citoyen.* De même, il envisage la légitime défense non pas comme un droit, mais comme une exception au devoir. Question de mots, me direz-vous. Je le veux bien, mais ces habitudes verbales reflètent une mentalité.

L'égalité naturelle forme le sujet d'un chapitre, ce qui est sans doute une innovation. Mais écoutez le titre de ce chapitre et vous comprendrez immédiatement qu'il s'agit là moins d'une revendication que d'une exhortation : « De l'obligation où sont tous les hommes de se regarder les uns comme naturellement égaux, second devoir général de chacun par rapport à tout autre »(1).

Quant à la propriété, Pufendorf ne l'érige pas davantage en droit naturel et inviolable. Comme Grotius, il y voit un dérivé des institutions humaines, la conséquence d'un partage conventionnel.

*
* *

En France, où régnait le despotisme hautain de Louis XIV et où toute littérature politique était tenue en bride, on conçoit que le subjectivisme juridique ne pût éclore. Tout absolutiste qu'il fût, Bossuet n'osa cependant pas enseigner au Dauphin, son élève, que les ordres des rois se confondent nécessairement avec la justice. Il rend au contraire hommage « à la première de toutes les lois, celle de la nature»(2). Mais ce n'est pas aux sujets qu'il incombe de la faire respecter par les princes ; ceux-ci n'ont de comptes à rendre qu'à

(1) *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, livre I, chap. VII. — (2) *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, livre I, art. 4, 2e proposition.

Dieu. Si le gouvernement opprime le peuple, on ne saurait lui opposer que des remontrances et des prières. Toutefois « il n'y a qu'une exception à l'obéissance qu'on doit aux princes, c'est quand ils commandent contre Dieu », car « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes»(1). Le droit de propriété est légitime et inviolable. Si les particuliers ont à souffrir de violences, le prince est leur protecteur naturel (2).

Bossuet eut un adversaire redoutable en Pierre Jurieu, pasteur fugitif qui, du fond de l'exil, mena en faveur des protestants une polémique ardente. S'il fut tout d'abord un royaliste convaincu, la révocation de l'édit de Nantes le rejeta parmi les plus violents adversaires du régime. Il épousa alors les idées qu'avaient fait triompher les révolutions d'Angleterre et les étaya par celles des monarchomaques. « Les peuples », proclame-t-il dans une de ses *Lettres pastorales*, « ne donnent à leurs souverains la souveraineté que pour la conservation de leurs biens, de leurs vies, de leur liberté et de leur religion. » L'obéissance au monarque est un devoir dans la mesure où lui-même respecte les lois fondamentales de l'Etat et la volonté divine. S'il les viole, la résistance est légitime, mais non pas celle d'un particulier, ni même celle du peuple intervenant en faveur de quelques particuliers, uniquement celle du peuple envisagé collectivement et se levant pour la défense de sa propre sécurité.

Pouvons-nous quitter le siècle de Louis XIV sans interroger brièvement Pascal ? Son opinion sur le droit est celle d'un sceptique désabusé. Il faudrait pouvoir citer tout le passage étincelant où il disloque la conception d'un droit naturel, permanent et immuable. A ses yeux, la croyance du peuple en la justice n'est qu'illusion : « la coutume fait toute l'équité » ; et l'on connaît cette boutade célèbre : « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité ; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà »(3).

Bien entendu, ce pyrrhonisme est incompatible avec l'idée d'un droit propre à la personnalité. S'il est vrai que l'homme a une dignité — qui consiste en la pensée —, elle ne se développe que dans sa vie

(1) Liv. 6, art. 2, 2e proposition. — (2) Liv. I, art. 3, 5e proposition. — (3) *Pensées*, section V, n° 294 (éd. Brunschvicg).

intérieure et non point à l'égard d'autrui. Loin d'opposer aux autres notre « moi haïssable », il faut l'effacer. « La pente vers soi est le commencement de tout désordre. »(1) Aussi doit-on « n'aimer que Dieu et ne haïr que soi ». Et sa conviction s'exhale en cette magnifique apostrophe : « Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile ; apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Ecoutez Dieu »(2).

*
* *

Malgré les sarcasmes de Pascal, l'Ecole dite du droit naturel, appelée aussi l'Ecole juridique protestante, continua à fleurir ; ses effluves, si je puis dire, flottèrent dans l'atmosphère du dix-huitième siècle. Grotius et Pufendorf trouvèrent un continuateur illustre dans la personne du philosophe allemand Wolf qui fut aussi, à certains égards, un disciple de Leibniz. Je ne veux pas reprendre ici sa théorie du droit naturel. Qu'il me soit permis simplement de noter sinon dans les fondements de sa doctrine, du moins dans ses formules, un subjectivisme plus accusé que chez ses devanciers. « Tout droit naturel », nous dit-il, « est un droit universel que l'homme n'a point acquis, mais qu'il apporte avec lui en venant au monde Tel est le droit de se défendre ; il ne faut point demander qui nous l'a donné ; il est en nous essentiellement. »(3) Et plus loin : « La liberté des particuliers dans l'Etat est restreinte par rapport à tout ce qui intéresse le bien public ; mais par rapport à tout le reste, elle demeure en son entier »(4). Néanmoins Wolf ne considère pas ces droits comme inaliénables et exige une obéissance absolue aux ordres émis par le monarque dans le cadre des compétences que lui a accordées le peuple.

Le Neuchâtelois Emer de Vattel, sur qui mon savant collègue M. Edouard Béguelin vient de jeter une lumière nouvelle (5), accentue encore la tendance subjectiviste — sans doute au souvenir des événements d'Angleterre — en prévoyant la mise en jugement du prince qui, en violation des lois fondamentales de l'Etat, attaque les libertés

(1) *Pensées*, section VII, nº 477. — (2) Section VII, nº 434. — (3) *Principes du droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. I, XI. — (4) *Op. cit.*, liv. VIII, chap. I, XXIV. — (5) *En souvenir de Vattel*, dans le Recueil de travaux de la Faculté de droit de l'Université de Neuchâtel, 1929.

et les droits de ses sujets ; toutefois il désapprouve toute condamnation à mort[1].

Dans l'œuvre de Burlamaqui, le « moi » juridique se précise encore. Avec lui l'on est en marche vers l'inaliénabilité des droits naturels, car, au rebours des auteurs antérieurs, il n'estime pas qu'en entrant dans la société civile, l'individu perde tous ses droits naturels.

Burlamaqui était protestant et bon protestant, puisqu'il professa à l'Académie de Genève. C'est là que J.-J. Rousseau le connut.

*
* *

J'ai lâché le nom de Rousseau. Tout aussitôt s'élève en tourbillon un essaim de controverses. Et d'abord était-il protestant ? Sans doute son enfance fut calviniste, mais à seize ans, à Turin, il abjura pour embrasser le catholicisme. Plus tard pourtant, il rentra avec émotion dans le giron de l'Eglise de Genève qui, dans la suite, le condamna et soutint contre lui les plus vives polémiques. Mais ce sont là de simples faits. Ce qu'il faut savoir, c'est si vraiment la Réforme avait modelé son esprit. Gaspard Vallette[2] et Faguet[3] prétendent trouver en lui la marque indélébile du calvinisme. M. le professeur Neeser, au contraire, dans un remarquable article qu'a publié la Revue de théologie et de philosophie[4], le considère comme plus païen que protestant et M. Gillouin caractérise ainsi sa doctrine : « Le vrai nom de cette incontestable hérésie est le naturisme mystique »[5].

Juger ce procès, c'est remuer toute l'œuvre de Rousseau ; le dossier est trop gros. Remarquons simplement, après beaucoup de critiques plus éclairés, que la bonté naturelle de l'homme — l'idée essentielle de Jean-Jacques — est en opposition flagrante avec le dogme chrétien du péché originel et que la personnalité de Rousseau était si puissante qu'elle a fait refluer l'apport du protestantisme. S'il est vrai qu'il porte des empreintes protestantes, néanmoins Rousseau est avant tout rousseauiste.

Et puis — deuxième controverse — est-il vraiment individualiste ? Déchiquetant le *Contrat social*, les uns font valoir les pages où il

(1) *Le droit des gens*, liv. I, chap. IV, § 51. — (2) *Jean-Jacques Rousseau genevois.* — (3) *Rousseau penseur*, chap. VIII ; *Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, chap. II et III. — (4) Tome XVI, 1928, p. 213. — (5) *Le problème de l'Occident*, Nouvelle revue française, 1929, p. 522.

exalte les vertus de la « volonté générale » ; ils y dénoncent la tyrannie du nombre et l'étouffement de l'individu ; ils y voient les prémisses du jacobinisme, l'annonce de 1793. Les autres rappellent l'apophtegme initial : « l'homme est né libre et partout il est dans les fers » ; ils soulignent le passage qui restreint l'aliénation de la liberté, lors du pacte social, à la mesure « qui importe à la communauté » ; ils mettent en lumière l'hommage ainsi rendu par Rousseau aux droits individuels ; ils saluent en lui l'idéalisme juridique et l'aurore de 1789.

Pour décider entre ces antagonistes, je ne saurais entreprendre ici aucune exégèse ; je me borne à formuler brièvement mon sentiment. Dans l'esprit de Rousseau, sa république idéale devait sans doute protéger la liberté et les biens des citoyens ; mais le système qu'il propose, faussé par une sorte de sanctification gratuite de la volonté générale, y est foncièrement inapte. L'idée de droit subjectif est sous-jacente à son inspiration, mais elle se fane avant que de s'épanouir.

*
* *

Et voilà que, sans y prendre garde, j'ai effleuré un problème autrement vaste : l'origine de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.* Point n'est besoin de rappeler ce solennel énoncé des principes que la Révolution de 1789 mettait à la base de la nouvelle organisation nationale ; c'est par excellence la charte de l'individualisme politique. On y lit, entre autres, à l'article 2 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ». L'article 4 définit la liberté et n'admet comme limite aux droits naturels de chaque homme que ceux d'autrui. L'article 5 contient cette curieuse formule qui implique clairement l'asservissement du législateur au droit naturel : « La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. »

Or donc la paternité de ce document a mis les historiens en effervescence, non pas sans doute la paternité immédiate du texte, mais celle, plus lointaine, de la substance. Voici d'abord ceux qui s'arrêtent à son style tout imprégné de Rousseau ; puis ceux qui, comme Faguet, le rattachent surtout au libéralisme de Montesquieu ; les amateurs de synthèse l'imputent à l'esprit du dix-huitième siècle, à la marche des idées sous la commune impulsion des Encyclopédistes

de Rousseau et des libéraux. Mais il en est aussi qui remontent plus loin dans le passé et qui découvrent dans le Réforme le premier ébranlement de l'autorité, la première affirmation de la personnalité. Certains de ces derniers, en particulier le professeur allemand Jellinek(1), considèrent même la *Déclaration* comme inspirée par les *Bills of rights* qu'avaient adoptés au dix-huitième siècle divers Etats d'Amérique et, par conséquent, comme une transfusion du puritanisme anglo-américain.

Nous dirons plus loin ce que nous en pensons.

*
* *

La *Méthaphysique des mœurs*, où Kant expose sa philosophie du droit, est de huit ans postérieure au début de la révolution française. On sait combien le philosophe de Kœnigsberg avait de sympathie pour l'idéal révolutionnaire. Aussi peut-on dire qu'il a formulé en profondeur la philosophie de l'individualisme de 1789 comme Locke avait formulé celle du libéralisme anglais de 1688.

Chez Kant la notion de liberté irradie celle de droit. Le rôle du droit consiste à délimiter les libertés individuelles l'une par l'autre afin de les mieux sauvegarder. C'est donc dans la personnalité humaine et non dans la société que réside le centre de gravité du droit. Mais on sait que, d'autre part, Kant, par sa morale, dirige l'usage de cette liberté non pas vers l'individu lui-même, mais vers l'universel ; et dans sa politique il soumet étroitement le sujet à l'autorité.

Or la formation protestante de Kant est indéniable ; il fut élevé par sa mère dans le piétisme, mouvement qui accentuait le caractère individualiste de la religion tout en insistant sur la rigueur du devoir moral.

Ainsi s'est implantée, sous la double influence de la proclamation des droits de l'homme et de la philosophie kantienne, la conception que l'on a appelée l'idéalisme juridique et qui fonde le droit sur « l'éminente dignité de la personnalité humaine ». Cette doctrine désormais classique rayonne sur tout le dix-neuvième siècle malgré les attaques convergentes de l'Ecole historique et du positivisme. C'est elle qui s'exprime dans de nombreuses constitutions modernes, et particulièrement dans notre Constitution fédérale, par l'affirmation

(1) *La déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*, trad. Fardis.

de l'égalité devant la loi et de diverses libertés comme celle de la pensée et de la presse.

Si on néglige les nuances, on peut y rattacher deux grands penseurs protestants, Vinet et Secrétan. Le premier, comme Kant, fait de la liberté le pivot de la notion de droit, mais l'appuie sur la dignité de la conscience chrétienne(1). Secrétan suit la même direction ; il voit aussi le droit sous l'angle subjectif puisqu'il le définit : « une sphère d'action dans laquelle chaque individualité soit respectée ». Mais il précise : « La foi sans liberté ne peut nous suffire ; la liberté sans foi se détruit de ses propres mains. Reste la liberté dans la foi » (2).

*
* *

Quant au catholicisme, il a fourni à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, un grand effort pour fixer sa philosophie juridique et opposer au chaos des discussions contemporaines les arêtes vives d'une doctrine cohérente. On trouve sa position définie dans divers traités de droit naturel et surtout dans plusieurs encycliques du pape Léon XIII.

D'une manière générale, il s'en tient à un thomisme élargi. La colonne maîtresse du système est le droit naturel gravé par Dieu dans la raison et le cœur de l'homme, mais manifeste pour l'esprit humain même sans le secours de la religion. C'est le droit naturel qui enjoint à l'homme de se soumettre à l'autorité politique, mais c'est lui aussi qui l'autorise à résister si les ordres du pouvoir civil heurtent la loi naturelle et divine.

Les gouvernements, quelle qu'en soit la forme, sont investis de leur autorité par Dieu ; l'idée que tout pouvoir vient du peuple est une dangereuse erreur éclose au seizième siècle. Pour maintenir les puissances politiques dans leur devoir et assurer ainsi la tranquillité des peuples, il n'est que l'Eglise, forte des principes chrétiens.

A l'encontre de cette saine doctrine, ajoute Léon XIII, s'est développée un *jus novum*, un tissu de prétentions modernes aussi blâmables que pernicieuses : l'on se targue d'égalité et l'on ne veut relever que de soi-même ; on invoque la liberté de la parole et celle

(1) Philippe BRIDEL, *La philosophie sociale et politique d'Alexandre Vinet*, Lausanne 1929. — (2) *Philosophie de la liberté*, leçon XXXVI. Cf. *Les idées sociales et politiques de Ch. Secrétan*, article de M. Jean DE LA HARPE, professeur à l'Université de Neuchâtel, dans les Cahiers protestants 1927, p. 194 et suiv.

de la presse qui, bien vite, dégénèrent en licence ; on établit une liberté d'enseignement qui ruine l'éducation morale de la jeunesse ; on proclame une liberté de conscience et de culte qui place sur le même pied l'erreur et la vérité. Tout en reconnaissant que, dans certaines situations, la tolérance peut être opportune, le souverain pontife répudie le libéralisme laïciste.

Mais il ne s'ensuit pas que l'Eglise condamne la liberté. Bien au contraire, elle se regarde comme le plus ferme soutien de la « vraie liberté », de celle qui nous affranchit de nos erreurs et de nos passions. « La liberté », dit l'encyclique *Libertas præstantissimum* en une fort belle définition, « consiste en ce que, par le secours des lois civiles, nous puissions plus aisément vivre selon les prescriptions de la loi éternelle. » Il y a donc des droits individuels ; l'Etat doit les assurer à tous les citoyens, en prévenir ou en venger la violation ; il doit aussi protéger les faibles et les indigents. La propriété est un droit naturel inné. Ni la famille, ni l'individu ne doivent être absorbés par l'Etat. Mais ces libertés sont bornées par les lois naturelles que Dieu a établies. « Une liberté ne doit être réputée légitime qu'en tant qu'elle accroît notre faculté d'agir honnêtement ; hors de là, jamais. »

*
* *

Après cette rapide revue, il est temps d'en confronter les résultats avec la question que nous posions en commençant.

Constatons d'abord que l'attitude contemplative et détachée décrite par Jacques Rivière n'est point celle de l'Eglise romaine. Il a d'ailleurs pris soin de nous en avertir. Tout en analysant les conséquences extrêmes que peut produire la foi dans les âmes éprises de renoncement, il en reconnaît le caractère anti-social et il montre comment l'Eglise romaine, mettant en valeur certains autres préceptes de l'Evangile, a neutralisé ces tendances pour faire du chrétien un membre actif de la société.

Aussi, parmi les auteurs catholiques dont nous nous sommes occupés, n'avons-nous trouvé que Pascal qui se rencontre avec Jacques Rivière. C'est que l'un et l'autre ont embrassé l'idéal monastique qui n'est qu'une des faces de la piété catholique. L'Eglise se devait d'y donner un contrepoids si elle voulait accomplir sa mission régulatrice dans le monde.

Loin d'afficher à l'égard du droit une pieuse indifférence, l'Eglise

a donc édifié la philosophie du droit que nous résumions à l'instant et dont plusieurs racines, par l'intermédiaire de saint Thomas, plongent dans Aristote.

La Réforme est-elle venue jeter dans ce système la bombe d'un individualisme explosif? Il suffit de se reporter à Luther et à Calvin tels que nous les avons présentés tout à l'heure pour se convaincre du contraire. Si, en se séparant de l'Eglise romaine, ils ont institué la religion personnelle, ils se sont tenus sur le terrain spirituel et n'ont bouleversé en rien les rapports entre l'homme et la société[1]. La manière dont ils harmonisent les deux préceptes apostoliques « Tout pouvoir vient de Dieu »[2] et « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes »[3], est conforme à la théorie de saint Thomas et du catholicisme contemporain.

On objecte alors le mouvement puritain, qui a allumé la torche du fanatisme individualiste. Je ne saurais contester le caractère religieux des deux révolutions d'Angleterre. Mais il ne faut pas oublier que dans ce pays, certains principes individualistes étaient dès longtemps implantés dans la vie nationale. Au rebours de la Révolution française, la première révolution anglaise — question religieuse mise à part — n'a pas prétendu innover ; elle réclamait seulement la remise en vigueur d'anciennes coutumes ou ordonnances protégeant les sujets contre divers abus de la royauté. Déjà la Grande Charte de 1215 n'avait-elle pas été obtenue pour limiter l'omnipotence des agents royaux, pour couper court aux arrestations illégales, pour assurer aux marchands la libre circulation ? Et le principe de l'*habeas corpus* n'est-il pas bien antérieur à la Réforme ? J'attribue donc à l'esprit d'indépendance personnelle qui pénètre toute l'histoire d'Angleterre la part prépondérante dans l'élaboration de l'idée de droit instaurée par les deux révolutions anglaises.

Et puis — mais ici je m'exprime avec prudence, n'étant pas historien — même sur le continent, le moyen âge n'a-t-il pas entretenu certains foyers d'individualisme ? Il me semble que ce vif sentiment de leurs droits dont M. de Reynold nous montre la vivacité

(1) Dans la conférence qu'il a publiée sous le titre : *Le démocratie et le protestantisme*, Nath. Weiss nous semble faire la part trop large au caractère novateur de la Réforme en matière politique. C'est ainsi qu'au sujet de Calvin, il met en lumière le passage de l'*Institution chrétienne* qui autorise la désobéissance à l'autorité dont les ordres se dressent contre les voies de Dieu, mais il passe sous silence les passages beaucoup plus étendus où Calvin recommande le respect de l'ordre légal. — (2) Romains XIII, 1. — (3) Actes IV, 19.

chez les paysans des Waldstætten au treizième siècle[1], cette constante aspiration vers des franchises écrites garantissant les sujets contre l'arbitraire des seigneurs, ces efforts des villes vers l'émancipation manifestent fermement une idée de droit subjectif. Et la notion de contrat entre peuple et souverain, sur laquelle les monarchomaques et l'Ecole du droit naturel ont assis leurs thèses, n'a-t-elle pas son origine dans l'hommage féodal par lequel un vassal offrait son épée à son suzerain en échange de sa protection ? Ne la retrouve-t-on d'ailleurs pas dans de nombreuses chartes comme celle d'Ulrich et de Berthold de Neuchâtel, dont le préambule mentionne spécialement « l'aveu et le consentement des bourgeois » ?

On voudra peut-être attribuer à l'Ecole juridique protestante de Grotius et de ses disciples l'éclosion de l'individualisme. Ce sont pourtant des gens bien assimilés à leur milieu ! Graves et emperruqués, ils prêchent une doctrine de tout repos, préoccupés de maintenir les sujets dans l'obéissance et ne consacrant qu'une seule exception à ce devoir, toujours la même, celle qu'admet aussi l'Eglise : le cas de tyrannie manifeste. Il est vrai que, de Grotius à Burlamaqui, une évolution se marque vers une affirmation plus nette des droits individuels ; mais il faut l'attribuer au mouvement provoqué dans les esprits par les événements d'Angleterre plus qu'à une emprise du protestantisme continental.

Cette influence anglaise est plus évidente encore lorsqu'on lit les *Lettres pastorales* de Jurieu, qui ne se cache nullement de préférer le constitutionnalisme britannique à la théorie française du droit divin.

Où que nous regardions, nous ne voyons donc, avant la Révolution anglaise, aucun individualisme doctrinal et, après elle, aucune mention des garanties individuelles qui ne porte son reflet. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard que les deux premiers auteurs qui aient formulé la théorie des droits individuels — Locke en philosophie, Blackstone en jurisprudence[2] — soient précisément des Anglais.

Dirons-nous alors que l'idéal de 1789 est lui aussi d'origine anglaise ? Non, pas directement. D'abord je ne crois pas, comme Jellinek, à la germination américaine de la *Déclaration des droits de l'homme*. Il paraît bien artificiel d'imaginer ce voyage aller et retour de l'individualisme puritain à travers l'Atlantique, comme ces pièces de gramophone que l'on fabrique à Sainte-Croix pour les exporter

(1) *La démocratie et la Suisse*, p. 108. — (2) *Commentaires sur les lois anglaises.*

en Amérique et qui reviennent ensuite en Europe avec la marque : « Made in U. S. A. » Pour déterminer la part anglaise de la mentalité révolutionnaire, il me paraît beaucoup plus juste de rappeler la grande admiration que Montesquieu et les Encyclopédistes nourissaient pour les institutions britanniques et le rôle qu'ils jouèrent dans l'éveil des aspirations novatrices.

Seulement, en passant la Manche, le libéralisme anglais s'est dépouillé de son ambiance religieuse, car ses apôtres français étaient libres penseurs. En même temps, l'exaltation de Rousseau entourait les idées nouvelles d'un nimbe mystique. Ainsi se substitua à l'individualisme chrétien un subjectivisme humanitaire et sentimental.

Cette transformation a projeté une ombre qui, aujourd'hui encore, n'est pas dissipée. Le sentiment du droit subjectif ne tarda pas à s'enfler et celui de l'obligation à s'affaisser. Le décret du 18 floréal an II mettait au premier rang des devoirs de l'homme «la haine de la mauvaise foi et de la tyrannie, la punition des tyrans et des traîtres » ; ensuite seulement venaient les devoirs de charité et de solidarité. C'était déjà un symptôme du renversement des valeurs.

Le mal dont souffrent aujourd'hui plusieurs nations n'a pas d'autre cause. Il est d'autant plus aigü que les masses sont plus déchristianisées. L'Angleterre, berceau de l'individualisme, y résiste peut-être mieux que d'autres parce que l'élasticité des consciences y est encore limitée. Partout la revendication des droits a pris une ampleur nouvelle. Ne légitime-t-on pas les pires débordements par le droit au bonheur, le droit à l'amour ?

Je m'excuse de ces banalités. Mais en présence des efforts que font quelques-uns pour établir un lien entre la Réforme d'une part et le relâchement actuel des mœurs publiques et privées, voire même les tendances ploutocratiques de notre civilisation d'autre part, il fallait bien rattacher les effets à ce qui, selon nous, constitue leur cause véritable.

Je ne songe pas à nier que la Réforme n'ait eu une influence indirecte sur la transformation des esprits du seizième à la fin du dix-huitième siècle et n'ait ainsi contribué à la mise en vedette de la dignité personnelle dans le droit. Mais ce que je tiens à relever c'est que, tant chez les réformateurs que chez les jurisconsultes protestants et chez Kant, la pensée juridique a toujours été imprégnée

d'un certain ascétisme moral, apte à maintenir en respect les tendances égocentristes de notre pauvre humanité.

C'est à cet équilibre qu'il nous faut revenir. La jeune génération l'a si bien senti qu'elle a vu dans un retour à l'autorité l'unique moyen de raffermir les vertèbres de la vie politique. Je ne veux pas examiner ici ce problème complexe. J'entends simplement présenter en terminant quelques observations d'une philosophie toute pratique sur l'idée de droit dans la société contemporaine.

C'est sous l'angle du devoir qu'il convient d'envisager désormais les besoins de la société et c'est à l'idée d'obligation morale que nous avons à nous assujettir. La jeunesse universitaire en a d'ailleurs l'occasion bienvenue dans un milieu où les devoirs l'emportent sur les droits et dont on méconnaît trop souvent l'austère grandeur : notre armée.

Le dix-huitième et le dix-neuvième siècle ont assuré la victoire des droits individuels et réalisé ainsi un incontestable progrès. Cette œuvre est accomplie ; il n'y a plus, en Suisse, de conquête à entreprendre dans ce domaine. Certes les libertés individuelles restent incorporées à notre idéal dans la mesure où elles s'harmonisent avec les intérêts supérieurs de l'ensemble. Assurément nos organismes publics ont encore à bénéficier d'améliorations ; mais c'est le sentiment de solidarité et non la poussée des appétits qui devrait en être l'artisan. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici d'un programme politique, mais uniquement de l'orientation des esprits. Or ce qu'il faut restaurer pour que les bienfaits de l'individualisme soient réels, c'est l'idée de la règle objective imposée non pas tant par l'Etat que par la conscience. Servir, disons-nous, et non jouir. Le catholicisme et le protestantisme peuvent s'unir à cet effet sans faillir aucunement à leurs traditions. L'idée de droit subjectif a sa place dans leurs systèmes, mais non pas son hypertrophie.

Claude DU PASQUIER.