

PRINCIPES

D U

DROIT DE LA NATURE

ET DES GENS.

LOTTIN DE S.-GERMAIN, IMPRIMEUR DU ROI.

PRINCIPES

DU

DROIT DE LA NATURE

ET DES GENS,

PAR J.-J. BURLAMAQUI,

Avec la suite du DROIT DE LA NATURE, qui n'avait point encore paru ; le tout considérablement augmenté, par M. le professeur DE FÉLICE.

NOUVELLE ÉDITION, REVUE, CORRIGÉE,

Et augmentée d'une Table générale analytique et raisonnée :

PAR M. DUPIN,

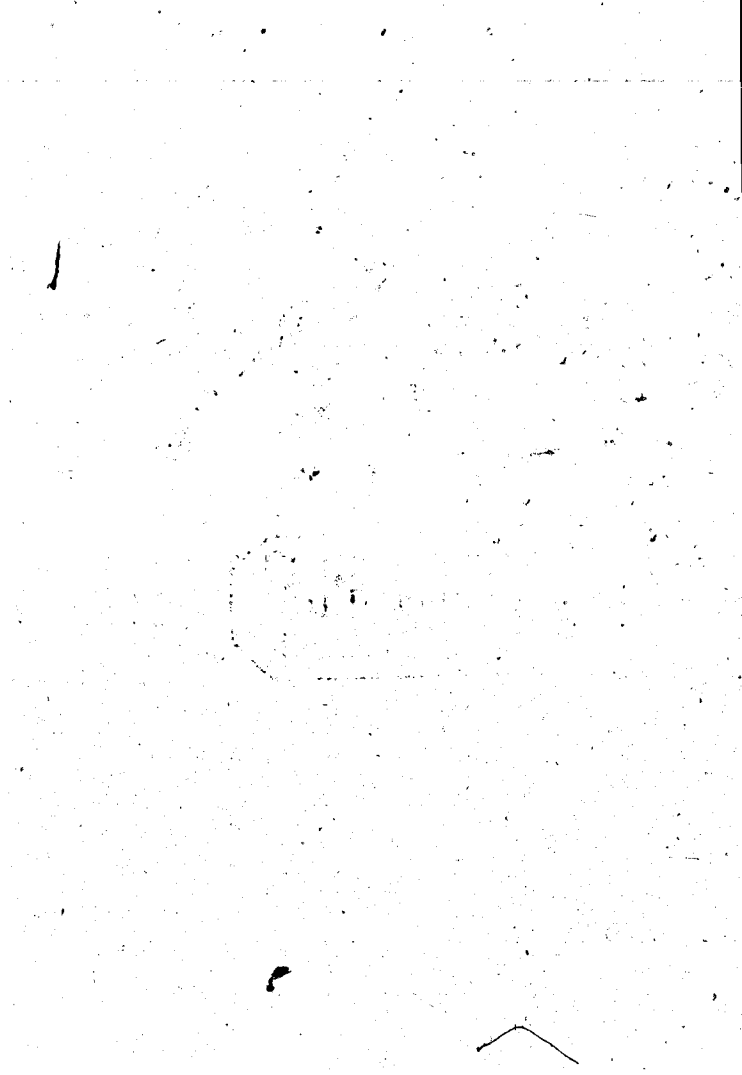
Docteur en Droit, et Avocat à la Cour Royale de Paris.

.....
TOME I.
.....

A PARIS,

CHEZ B. WARÉE, ONCLE, LIBRAIRE DE LA COUR ROYALE,
AU PALAIS DE JUSTICE.

.....
M. DCCC. XX.



AVERTISSEMENT

SUR

CETTE NOUVELLE ÉDITION.

A une époque et sous un Gouvernement où chacun est appelé à connaître l'étendue et les limites de ses droits et de ses devoirs, les esprits se trouvent naturellement dirigés vers les hautes sciences qui ont pour objet de déterminer les uns et les autres; et l'étude du Droit naturel qui remonte à ces principes immuables antérieurs à toutes les lois, s'offre la première à nos méditations.

Ce serait se faire une bien fautive idée du Droit naturel que de l'envisager comme une science purement spéculative, uniquement occupée de théories vagues et sans application possible. Il a pour but de considérer l'homme dans l'état de société, le seul qui soit conforme à notre nature. Antérieurement à toute convention, à tout pacte social, les hommes durent vivre réunis; c'est ce qu'on nomme la *société naturelle*. Bientôt, la réunion des volontés et des forces, forma la *société civile et politique*, indispensable pour la conservation de la première. Le Droit naturel règle les divers rapports qui naissent de ces différentes situations; et l'objet qu'il se propose est toujours de maintenir l'état social, de le soumettre à des lois appropriées à la nature de l'homme, de déterminer le principe de nos

actions et de donner une base certaine à nos devoirs.

On conçoit cependant, qu'il est des temps où cette étude sera décriée, parce qu'on pourra la croire dangereuse et redouter la comparaison de ce qui est avec ce qui devrait être ; des lois existantes avec les lois éternelles, qui doivent servir de type à toutes les autres.

Mais, sous un Gouvernement représentatif, qui, par les plus heureuses combinaisons, associe deux choses trop long-temps regardées comme inconciliables, le pouvoir et la liberté, sous un Gouvernement dont le but est de ne laisser à l'autorité que ce qu'il faut pour protéger sans devenir oppressive, et de n'enlever à la liberté que ce qu'elle ne pourrait conserver sans troubler l'ordre et se nuire à elle-même : l'étude du Droit naturel et du Droit public général, devient la base de toutes les autres ; la constitution même de l'Etat, n'en doit être qu'une application modifiée par les circonstances qui tiennent aux temps et aux lieux.

Nécessaire pour remonter à la source des droits, elle ne l'est pas moins pour déterminer les devoirs ; et si elle fixe les limites que le pouvoir ne peut dépasser sans devenir tyrannique, elle mesure aussi la juste étendue qu'il doit avoir dans l'intérêt même de la société qui ne saurait subsister sans lui.

Quand bien même on pourrait admettre que l'ignorance et l'erreur sont quelquefois utiles aux hommes, cette maxime serait bien fautive, elle

irait bien directement contre le but de ceux qui se croiraient intéressés à la propager, à une époque où l'on n'a plus à choisir qu'entre les fausses lumières et les véritables. On ne replonge pas les hommes dans cette ignorance absolue qui les fait penser uniquement d'après ceux qui les dirigent. Certaines questions une fois élevées, ne retombent pas dans l'oubli; quoiqu'il arrive, elles agiteront les esprits. Qui les garantira ces esprits livrés désormais à une inquiétude qui leur devient naturelle, de la fausse direction qu'ils se donneront eux-mêmes ou qu'ils recevront d'ailleurs? Comment sans les éclairer, les prémunir contre l'égarement? Quand les Nations murissent, la pensée est un instrument nouveau pour elles; il faut leur apprendre à s'en servir; aucune puissance humaine ne serait assez forte pour le leur enlever.

Si l'on observe sans passion les discussions qui s'agitent au milieu de nous, peut-être reconnaîtra-t-on facilement que les sophismes qui les éternisent viennent de l'abus, souvent même de l'oubli complet de ces vérités primitives, méconnues quelquefois aux époques où l'on en parle le plus, faute de les avoir assez sérieusement méditées.

Quand une certaine irapulsion est donnée, les écrits des grands hommes qui apparaissent au milieu des Nations la favorisent; les événemens, la forme du Gouvernement qui lui-même en est le résultat, l'entretiennent et l'augmentent; alors, un siècle raisonneur, poussé par le haut intérêt

des questions qui se présentent à lui et par l'appât de la nouveauté, veut tout remuer, tout approfondir, et soumet à l'analyse ce que la discrétion ou la timidité des siècles précédents avait placé hors de tout examen. Une génération nouvelle s'élève; elle est douée de cette ardeur, de ces dispositions passionnées nécessaires pour vaincre les obstacles qui s'opposent à la découverte de la vérité : mais trop fière peut-être de connaissances encore imparfaites, trop présomptueuse pour s'avouer à elle-même qu'elle ne fait qu'entrevoir ce qu'elle n'a pas assez médité, il est à craindre qu'elle ne dépasse le but. Le remède à ce mal est dans les études sérieuses qui, la ramenant à la réflexion, la font douter d'elle-même à mesure qu'elles la rendent plus véritablement éclairée, et lui apprennent à ne pas prendre les mots pour les choses, et à ne pas dédaigner les leçons de l'expérience.

Ces vérités ont été senties par le Gouvernement. Une sage ordonnance, en reconstituant l'École de Droit, a créé une chaire de Droit naturel, et en même-temps, des chaires de Droit public et administratif, d'économie politique et d'histoire philosophique du Droit. Ainsi, les études se trouvent établies sur un plan approprié aux besoins du siècle et à la constitution de l'État.

Mais la science du Droit naturel, comme toutes les autres, n'a pas pris naissance à notre époque. Des hommes justement célèbres, ont depuis long-temps, consacré leur vie à en développer les principes. Reproduire leurs ouvrages, c'est

inviter les jeunes-gens appelés à une étude nouvelle pour eux, comme pour beaucoup d'hommes faits, à y chercher des règles qui servent à les diriger dans une carrière qu'il serait dangereux de parcourir sans guide. C'est dans cette vue, que nous offrons au Public, une nouvelle édition des *Principes du Droit de la nature et des gens* de Burlamaqui.

Sans le choc des passions et des intérêts, et l'empire des préjugés que le temps fortifie et rend presque indestructibles, le Droit naturel ne serait pas une science. Il serait comme l'évidence, il frapperait tous les yeux; il suffirait pour le connaître, de consulter la lumière primitive qui éclaire la conscience de tous les hommes. Mais par une dégénération inévitable sans doute, puisqu'elle s'est constamment opérée, l'évidence s'est affaiblie, et les vérités premières une fois obscurcies, les hommes se sont trouvés exposés à toutes les erreurs. Dès-lors, pour retrouver ce que nous avons reçu de la nature, et convaincre la raison de ceux chez lesquels le sentiment naturel avait perdu sa force, il a fallu soumettre à l'analyse, et réduire en système les principes de cette loi innée et non écrite, *nata non scripta lex*, dont Cicéron fait un si magnifique éloge.

Depuis les Philosophes grecs jusqu'à nos écrivains modernes, que de vérités et d'erreurs l'esprit humain n'a-t-il pas produites! Nous connaissons peut-être le plus haut point d'élevation qu'il puisse atteindre, et les plus grands égaremens où il puisse descendre.

De grands génies ont éclairé l'humanité, des génies non moins étonnants l'ont égarée. Défions-nous des écrivains entraînés par la fougue de l'imagination et l'amour de l'extraordinaire; leurs erreurs sont d'autant plus dangereuses qu'elles sont revêtues de tous les charmes d'une éloquence passionnée. Il est plus sûr de suivre les hommes d'un esprit droit sans cesser d'être pénétrant, qui, marchant pas à pas, appuyés sur des raisonnemens exacts, nous instruisent d'autant plus qu'ils paraissent ne nous rien dire de nouveau. C'est après y avoir puisé des notions justes qu'on peut prendre un essor plus élevé, et affronter ces brillants paradoxes, dont on est désormais capable de découvrir l'illusion.

Parmi les auteurs qui ont publié des *traités* sur le *Droit naturel*, Burlamaqui est peut-être celui qui réunit le plus de conditions nécessaires pour un ouvrage élémentaire. Les différentes parties de son système paraissent bien liées, et forment un ensemble capable de satisfaire la raison. Nous allons en donner une légère idée.

Il fait consister la science du Droit naturel, dans l'examen des règles que la raison prescrit aux hommes, en les déduisant de leur nature, de leur constitution et de leur état. Pour connaître la nature de l'homme, il faut examiner d'abord les facultés de l'âme; l'entendement et ses diverses opérations qui nous mènent à la découverte de la vérité; la volonté qui nous détermine à agir après l'examen fait par l'enten-

dement ; la liberté qui consiste à prendre ou à repousser cette détermination.

Nous sommes libres , puisque nous avons le sentiment intime de notre liberté ; et l'obscurité de tous les raisonnemens sur cette matière , semble nous avertir que toute autre preuve nous est interdite. Si nous sommes libres de nos actions , nous en sommes comptables : de-là , la moralité des actions.

Ces actions sont différentes suivant les divers états de l'homme. Il faut le considérer vis-à-vis Dieu , vis-à-vis ses semblables , vis-à-vis lui-même ; c'est l'état purement naturel ou primitif ; le placer ensuite dans la famille , dans l'état civil et politique ; ce sont les états accessoires dépendants du premier.

L'homme doit avoir un but ; c'est d'agir en vue de son bonheur. Mais son bonheur dépend de la raison , puisque la raison elle-même est le résultat de sa nature. Il a donc droit de faire ce que la raison lui enseigne pour parvenir au bonheur. Voilà le *Droit* ou pouvoir moral qui appartient à chacun ; de-là naît pour les autres , l'*obligation* , de le respecter. C'est ainsi , que ce qu'on appelle la liberté naturelle , est restreinte conformément à la nature même de l'homme. Le fondement du Droit et de l'obligation se trouve établi de cette manière.

Le Droit existant , suppose l'existence d'une loi ; ce sont deux choses qui se confondent. La fin de la loi est le bonheur de ceux qui y sont soumis ; ses caractères , la possibilité , l'utilité , la

justice ; une fois qu'elle est connue ; les actions sont justes ou injustes , suivant qu'elles lui sont conformes ou opposées.

La loi naturelle est donc celle que la raison seule enseigne aux hommes.

Or, la raison nous révèle l'existence d'un être intelligent, distinct de la matière. Par sa nature, il a le droit de commander et de faire naître l'obligation. Il a pu nous donner des lois ; il l'a voulu : car nous les sentons au dedans de nous-mêmes ; elles nous sont révélées par l'instinct moral et le raisonnement , à moins de nous supposer dans un état de corruption.

Ces lois dérivent encore de la nature de l'homme, considéré dans les divers états où nous l'avons déjà placé.

De ses rapports avec Dieu, résultent la nécessité d'une religion, l'obligation de lui rendre un culte, le droit de choisir celui que nous croyons le meilleur, ou la liberté de conscience.

En considérant l'homme par rapport à lui-même, on trouve pour principe de ses actions, l'amour de soi ; éclairé, raisonnable, qui conduit au bonheur par le perfectionnement. Sur ce principe reposent la juste défense de soi-même, la liberté, la nullité de toutes les conventions par lesquelles on l'aurait entièrement aliénée, et l'impossibilité morale de l'esclavage.

Enfin de l'état de sociabilité dérivent la propriété, les différents contrats, l'obligation de tenir ses engagements, le mariage et les devoirs de famille qui en sont une suite.

Ces lois naturelles ont pour sanction le bonheur qui est attaché à leur observation , le désordre que leur violation entraîne , et la vie future fondée sur le dogme de l'immortalité de l'âme.

Telle est la société naturelle dans laquelle règne une parfaite égalité. Mais pour sa conservation même , elle doit être modifiée : la société civile se forme , et l'égalité est détruite par l'établissement de la souveraineté.

Burlamaqui , place l'origine de la souveraineté dans la convention : elle n'est de droit divin que parce qu'elle est dans les vues de la Providence. Elle résidait originairement dans le peuple ; et c'est ce qu'il faut bien admettre , à moins de la considérer comme l'effet de la violence , ce qui détruirait toute idée de droit et d'obligation. Mais la souveraineté , placée originairement dans le peuple , n'y réside plus au même degré , du moins , quand le souverain est établi. Soutenir qu'il la retient encore dans toute sa plénitude , lorsqu'il s'en est dessaisi , ce serait , suivant notre auteur , émettre une idée absurde et dangereuse.

La souveraineté se modifie suivant les différentes formes de Gouvernement , sans pouvoir être arbitraire et despotique. La concession d'une semblable autorité serait nulle ; elle irait contre le but qui l'a fait établir.

Les droits et les devoirs des souverains et des sujets sont les conséquences de la souveraineté. ~~Les souverains sont inviolables , indépendants~~ du caprice et de l'inconstance des peuples. Mais

ils doivent gouverner pour le bien général, et suivant la constitution de l'État. Il est des droits qui sont hors de leur puissance.

L'étude du Droit naturel serait incomplète, si l'on n'y joignait celle du Droit des gens, qui est un conséquence immédiate de la première.

Il existe des rapports entre tous les hommes. La formation des sociétés civiles et politiques en crée de plus intimes entre les citoyens d'une même nation; mais elle ne détruit pas les rapports généraux. Seulement elle les modifie; elle les fait envisager sous un point de vue nouveau. Ainsi, les hommes des différentes contrées seront toujours régis entre eux par le Droit naturel. Mais, chaque réunion d'hommes soumis à la même autorité, représentée par ceux que sa constitution lui donne pour chefs, aura des droits et des devoirs qui naîtront de ses rapports avec les autres peuples.

Les règles du Droit des gens, ne sont pas plus arbitraires que celles du Droit de la nature; on peut même dire, qu'elles n'en sont qu'une application nouvelle. Car, il faut considérer les nations l'une à l'égard de l'autre, comme on a considéré les individus entre eux.

Leurs droits et leurs devoirs existent, indépendamment de tous les traités, de même qu'il y a eu, pour les individus, des droits et des devoirs, antérieurement à toute convention. Elles peuvent y ajouter par des stipulations réciproques, ainsi que dans chaque association particulière, les hommes ont pu modifier leur état

primitif. Dès-lors, on aperçoit la liaison intime du Droit des gens avec le Droit naturel ; les principes sont les mêmes ; il n'y a de changé que l'objet auquel on les applique.

Un des points les plus importants du Droit des gens, c'est le droit de la guerre et de la paix : il ne pouvait manquer de trouver place dans un ouvrage tel que celui de Burlamaqui. Il traite ce sujet avec toute l'étendue qu'il comporte.

C'est ainsi qu'on peut réunir dans un même cadre, tout ce qui tient à la constitution de l'homme et à l'organisation des sociétés, au bonheur des particuliers et à la prospérité des nations. Sans doute, notre imperfection ne permet pas de jeter une lumière également vive sur toutes les parties de ce vaste tableau ; mais nous n'en considérerons pas moins comme de beaux monumens de l'esprit humain, les ouvrages des hommes qui consacrent leurs veilles à méditer sur des sujets aussi élevés, et qui, en nous transmettant leurs utiles réflexions, nous éclairent de leurs pensées, en même temps qu'ils nous font penser nous-mêmes.

L'édition de Burlamaqui est accompagnée des nombreuses observations du professeur de Felice, qui en sont devenues inséparables. Souvent il développe les raisons de son auteur et leur donne une nouvelle force : quelquefois il les combat. Il a fait précéder l'ouvrage d'une introduction qui renferme l'histoire et l'examen des différents systèmes suivis par les philosophes et les auteurs les plus célèbres.

PERSUADÉS de l'utilité de l'Ouvrage que nous réimprimons, nous avons été surtout déterminés à le faire, par sa rareté et le prix élevé des exemplaires qui se trouvent, de loin en loin, dans les ventes publiques ou dans le commerce.

L'ancienne édition était en huit volumes : nous réduisons la notre à cinq ; et nous obtenons cette réduction sans aucun retranchement ; mais par une économie typographique bien entendue, qui, sans nuire à la beauté de l'édition, permet de fixer le prix à plus de moitié moins que celui auquel il était porté.

Un grand avantage qu'offrira notre édition, c'est l'addition d'une *Table générale, analytique et raisonnée*, dont l'utilité se faisait sentir. Dans la foule de choses que comprend un ouvrage de ce genre, quel que soit d'ailleurs l'ordre que l'auteur ait su y mettre, il est bien difficile de trouver sans des recherches fatigantes et une grande perte de temps, le passage qu'on veut consulter, ou la question qu'on désire voir éclaircie, et qui n'a quelquefois qu'un rapport éloigné avec le sujet auquel elle se trouve rattachée. On sent à chaque instant, combien une bonne table des matières manque aux ouvrages qui n'en sont pas pourvus, et combien elle rend l'usage de ceux où elle se trouve plus commode et plus utile.

MONSIEUR LE PROFESSEUR

FORMEY,

SECRÉTAIRE PERPÉTUEL,

De l'Académie des Sciences et Belles-Lettres de Berlin, etc.

MONSIEUR,

Nos pensées nous plaisent jamais d'avantage, que quand nous avons occasion de les communiquer à un ami savant, judicieux, en état d'en juger sainement, qui prend intérêt à la matière que l'on examine, et sur la bienveillance duquel nous pouvons compter avec raison. Voilà, MONSIEUR, les raisons qui m'ont déterminé de vous adresser les pensées que l'ouvrage du célèbre BURLAMAQUI ont fait naître chez moi. Permettez-moi de vous en faire part, et de dérober pour cela quelques momens à vos occupations.

Il n'est point de moyen plus propre à disposer un peuple à la vertu que l'éducation. Cependant la plupart des législateurs n'ont pas donné à cet important objet toute l'attention

Tome I.

b

qu'il mérite. Lycurgue est, pour ainsi dire, le seul qui l'ait pris en considération ; et encore a-t-il manqué son but, en prescrivant une éducation trop dure.

La législation forme les mœurs générales d'une nation : et, si l'on remarque dans un pays quelques coutumes qui ne semblent pas liées aux lois présentes, on entrevoit leur origine dans des statuts anciens qui sont aujourd'hui négligés ou même abolis.

On l'a dit avant moi : c'est aux législateurs primitifs que doit être attribué ce qui constitue le fond du caractère d'un peuple. Ce qui n'empêche pas qu'il ne s'y glisse de temps en temps quelques opinions étrangères, et des coutumes qui, apportées d'ailleurs, s'y établissent. On voit encore par le relâchement des corps de magistrature, s'introduire des usages qui s'écartent des lois et qui même quelquefois les contraignent.

Quels reproches ne doivent donc pas se faire ceux qui, préposés au maintien des lois, ne veillent pas à leur observation, et ceux qui, chargés de l'administration publique, ne changent pas quelques-unes des anciennes lois, lorsque le changement des circonstances l'exige ?

Veulent-ils se mettre à couvert les uns et les autres de pareils reproches ? qu'ils travaillent à corriger et à perfectionner l'éducation nationale : alors on verra les anciennes mœurs se maintenir et même s'améliorer. Pour accrédi-
ter un nouveau système, d'apercevoir et de juger,

il suffit de l'enseigner dans les écoles. L'esprit de la jeunesse est susceptible de toutes les impressions ; et dès que l'éducation sera sous l'inspection du Gouvernement, l'Etat sera fixe, et les lois invariables. Tout marchera ensemble et du même pas.

Indépendamment de toute hypothèse, l'éducation est la base la plus solide du bonheur. Des soins bien entendus, sont capables de déraciner les vices qu'on appelle de tempérament, ou du moins de les corriger assez pour les rendre supportables ; mais le temps de l'entreprendre est décisif.

Sont-ce là cependant les attentions qu'on a pour les jeunes gens ? Nous les laissons dans un collège une dizaine d'années, pour y apprendre, dit-on, le latin, l'éloquence, la géographie, l'histoire, le calcul, etc. La seule raison dont on étaye cet usage très-pernicieux à la société civile, c'est, dit-on, qu'il faut occuper la jeunesse, et la dérober à l'esprit de dissipation. Le principe est vrai, sans doute ; le désœuvrement et la dissipation sont très-funestes ; mais pour en garantir la jeunesse, ne connaît-on que ce jargon de latin, ce catalogue de mots, qu'on appelle Géographie, ce fatras de préceptes stériles, qu'on nomme Eloquence, ces dates entassées qui sont décorées du nom d'Histoire ? Ne comprend-t-on pas, que des études si mal dirigées, étouffent le génie de la jeunesse, lui font perdre le seul temps propre à lui former le caractère ; et l'empêchent de

s'appliquer à des études qui influent directement sur le bonheur de la société ?

Si l'on me demande, quelle est donc l'étude que je crois la plus convenable à la jeunesse, et la plus propre à procurer l'utilité générale et particulière ; je répondrai avec HORACE :

Quid deceat, quid non, quo virtus, quo ferat error.

On dit que la conception n'est pas assez ouverte dans ce premier âge de la vie, pour comprendre les conséquences du bien et du mal ; et que les enfants ne sont capables que de routine. Mais si cela est, pourquoi ne travaille-t-on pas de bonne heure à profiter de la disposition qu'ils ont à contracter les habitudes ? L'habitude n'est-elle pas le plus excellent de tous les docteurs de l'humanité ? Le raisonnement a-t-il quelque part dans les leçons de latin, d'arithmétique, de géographie, d'éloquence, de danse, de dessin, d'écriture, de musique, etc., qu'on fait prendre à la jeunesse ? Ne fait-elle pas toutes ces leçons par habitude ? Or, pourquoi ne formerait-on pas chez eux les habitudes à la vertu, et ne déracinerait-on pas celles qui les entraînent au vice ? Que celui qui n'est occupé que de soi, soit contraint de faire tout pour les autres : que l'on oblige le glorieux et l'opiniâtre à céder toujours, et qu'il soit récompensé quand il le fera de bonne grace ; que le menteur et le traître, soient l'opprobre et le jouet de la petite république, qu'on les force de ré-

véter leur honte publiquement, qu'ils soient applaudis lorsqu'ils parleront et qu'ils agiront avec candeur; que l'on condamne le vindicatif à pardonner, et à rendre des services à celui qu'il aura choqué; que le fainéant soit privé des plaisirs dont on jouit sans travail; que l'intéressé donne toujours; que le prodigue soit sans ressources et manqué de tout, sans qu'on en ait pitié. Le temps amènera des changemens sensibles.

Mais comment ose-t-on dire que la jeunesse n'a pas assez de conception pour comprendre les conséquences du bien et du mal, et que les enfans ne sont capables que de routine? Ceux qui parlent de cette manière, entendent-ils bien ce qu'ils disent! ont-ils réfléchi sérieusement sur les principes de la Morale ou du Droit naturel? Est-ce d'après un examen approfondi de la nature de l'homme et de ses forces; est-ce de leur comparaison avec les maximes de la morale qu'ils décident? Je ne saurais me le persuader, parce qu'un pareil examen devrait produire des conséquences entièrement opposées.

En effet, aurons-nous bien de la peine à faire comprendre à un enfant, que tout être raisonnable et libre, est comptable de ce qu'il fait; que par la nature, tous les hommes sont égaux: qu'entre les égaux, les obligations sont reciproques; que personne ne doit faire aux autres ce qu'il ne voudrait pas qu'il lui fissent: que chacun a droit de jouir de tous les dons que la nature lui a faits; que aucun peut s'appro-

prier ce qui n'est à personne ; qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient ; que chacun peut user de toute sa liberté quand il n'est entré dans aucun engagement qui puisse la restreindre : que tout bienfait oblige à la gratitude ; que tout supérieur a droit à la soumission de la part de son inférieur ; que la volonté de celui qui m'a créé doit être ma règle , etc. Ces vérités et plusieurs autres semblables, sont des vérités de sentiment qui font sur l'esprit des enfants , une impression même plus forte, que les axiômes de mathématiques dont l'évidence est simplement aperçue de tous ceux qui entendent les termes, tandis qu'à l'évidence des principes de la morale, se joint le sentiment de l'intérêt que nous avons à leur observation. Oui, la conscience parle à la jeunesse plus clairement et plus sûrement qu'aux hommes faits qui en ont laissé étouffer les principes par les passions ou les préjugés. Ils sentent et il n'y a point ici d'équivoque, qu'ils ont mal fait dans toutes les occasions où la voix de la conscience leur dit que si quelque autre en eût fait autant, ils l'auraient trouvé mauvais.

Qui le croirait cependant ? Ce sont pour l'ordinaire ces vérités si intéressantes, qu'on examine très-légalement, et auxquelles on ne ^{doit} que très-peu d'attention. « La philosophie, » dit J. B. ingénieusement M. DE FONTENELLE, n'a » affaire qu'aux hommes et nullement au reste » de l'univers. Mais parce qu'elle les incommo- » derait, si elle se mêlait de leurs affaires, et si

» elle demeurait auprès d'eux à régler leurs
 » passions , ils l'ont envoyée dans le ciel , ar-
 » ranger les planètes et en mesurer les mou-
 » vemens ; ou bien ils la promènent sur la
 » terre pour lui faire examiner tout de qu'ils
 » voient. Enfin, ils l'occupent toujours le plus
 » loin d'eux qu'il leur est possible (1)».

Faut-il donc s'étonner qu'il y ait même parmi ceux qui sont destinés à tenir quelque rang dans le monde , soit par leur naissance, soit par leurs talens , des hommes si stupides qu'ils paraissent avoir à peine quelque idée de la nature et des perfections adorables de l'Être suprême ? Mais surtout combien n'y en a-t-il pas, qui, négligeant de s'informer de bonne foi de sa volonté , ne font pas les efforts, dont ils sont capables, pour la remplir ? Plusieurs vivent ainsi dans l'indifférence à l'égard de la distinction immuable et essentielle qu'il y a entre le bien et le mal, ils ne sentent point assez l'obligation indispensable où ils sont de faire ce qui est bien , et d'éviter ce qui est mal : ils ne réfléchissent pas sérieusement sur la grandeur des récompenses et des peines attachées à la vertu et au vice déjà dans cette vie , mais particulièrement dans la vie à venir. C'est sans doute, cette même cause qui fait que l'on trouve, suivant le récit des voyageurs, des nations entières qui ne paraissent avoir presque aucune idée de Dieu ,

(1) Dialogues des Morts anciens avec les modernes, 1^{re} partie, dialogue IV.

ou qui n'en ont que des idées basses et obscures, qui, n'ayant qu'une connaissance très-superficielle des devoirs de la morale, croupissent dans une crasse ignorance, sur la vie à venir.

On aurait tort d'en conclure que Dieu s'est laissé parmi eux entièrement sans témoignage, ou qu'il ait créé certains êtres raisonnables dans l'incapacité de discerner le bien d'avec le mal, ou qu'il y ait eu ni siècle ni nation, où les hommes aient pu croire distinctement et généralement leur anéantissement après la mort.

Tout ce qu'on en peut conclure, c'est qu'il y a des gens qui, plongés dans une stupide ignorance, ferment l'oreille à la voix de la raison, et qui, semblables aux bêtes brutes, sont uniquement attachés aux choses sensibles, ne s'élèvent jamais au dessus des objets terrestres et ne s'occupent que de leur intérêt temporel⁽¹⁾.

Mais plût à Dieu, MONSIEUR, que cette stupidité ne pût être reprochée qu'aux barbares du nouveau monde! Il y a tout lieu de craindre que dans les nations même les plus policées, ce reproche, ne tombe sur un grand nombre de gens entièrement abandonnés à eux-mêmes, et laissés sans instruction particulière. En effet, parcourons les villes de ces nations; examinons les instructions qu'on y donne à la jeunesse, nous y trouverons bien des maîtres de latin, d'arithmétique, de géographie, d'écriture et

(1) Multis signis natura declarat quid velit..... Obsurdescimus tamen, nec in quomodocumque, nec audimus. Cicero, de Amicitia.

d'autres semblables instructions , qui ont pour objet , l'intérêt temporel : mais nous aurons bien de la peine, et il faudra courir bien des villes , avant què de trouver un homme destiné à y instruire la jeunesse dans les devoirs les plus sacrés, qui, seuls, peuvent former la créature, l'homme et le citoyen. Cicéron nous donne une description élégante de cette source de corruption.

« Si, en entrant dans le monde , dit-il , nous
 » pouvions connaître à fond, la nature, et la
 » voir à découvert, nous n'aurions pas besoin
 » de maître pour nous apprendre notre devoir.
 » Mais, la nature ne nous donne que quelques
 » faibles étincelles de raison , qui s'éteignent
 » bientôt à force de vices et d'erreurs , telle-
 » ment que sa lumière demeure cachée. Dès
 » le moment que nous entrons dans le monde,
 » nous devenons le jouet des mauvaises habi-
 » tudes, et de toutes sortes d'opinions erro-
 » nées, de sorte que, l'on dirait que nous avons
 » sucé l'erreur avec le lait des nourrices. Au
 » sortir de là, revenus dans la maison pater-
 » nelle, et mis entre les mains de nos précep-
 » teurs, ils nous remplissent tellement l'esprit
 » d'erreurs de toutes les espèces, que la faus-
 » seté l'emporte sur la vérité, et que la nature
 » elle-même, se trouve trop faible contre des
 » opinions enracinées. Le commerce du monde,
 » enfin, et l'exemple de la multitude qui est
 » ordinairement pour le vice, achèvent de tout
 » gâter. C'est alors, que l'erreur s'empare en-
 » tièrement de nous, et que nous nous revoltions,

» si je puis m'exprimer ainsi, contre la nature
 » elle-même (1) ». A peine trouvera-t-on,
 ailleurs, une peinture plus naïve, de la cor-
 ruption qui règne aujourd'hui.

Ce n'est donc que par une éducation sage et
 raisonnable que nous pouvons espérer de for-
 mer les hommes à la vertu ; ce n'est que par
 des instructions sensées et données à temps,
 qu'on peut imprimer dans l'esprit et dans le
 cœur de la jeunesse, une idée claire de Dieu,
 de ses perfections et de sa volonté, comme vous
 l'avez avec tant de force et d'élégance, démontré,
 MONSIEUR, dans votre Discours sur l'éduca-
 tion, couronné par une société littéraire, dont
 le zèle pour le bonheur de l'humanité, égale les
 lumières. La jeunesse aura par là toujours de-
 vant les yeux, les devoirs qu'elle doit remplir,
 devoirs dont personne ne saurait prétexter
 l'ignorance.

Je sais que tout le monde n'est pas né pour les
 sciences spéculatives, moins encore pour y
 exceller ; mais lorsqu'il s'agit de la science
 des mœurs, il n'y a personne qui puisse, avec
 raison, s'excuser sur le manque de génie et de
 facultés. « Ne peux-tu, disait un Empereur
 » philosophe, ne peux-tu te rendre recom-
 » mandable et te faire admirer par ton esprit ?
 » à la bonne heure. Mais il y a plusieurs au-
 » tres choses sur lesquelles tu ne saurais dire

(1) Tuscul., lib. II.

» je ne suis pas propre à cela. Fais donc pa-
 » raître ce qui dépend entièrement de toi : la
 » sincérité, la gravité, la douceur, la patience
 » dans le travail, la haine des voluptés ; sois
 » content de ta condition ; aie besoin de peu ;
 » fuis le luxe, la bagatelle et les vains discours,
 » aie l'ame saine, libre et grande. Ne vois-tu
 » pas que , pouvant t'élever par tant de vertus,
 » sans avoir aucun prétexte d'incapacité na-
 » turelle, tu demeures pourtant dans la bassesse,
 » parce que tu le veux?... Souviens-toi tou-
 » jours que tout le bonheur de cette vie, dépend
 » de très-peu de chose. Parce que tu désespères
 » de pouvoir jamais être un grand dialecticien,
 » ou un grand physicien , renonceras-tu à être
 » libre , sociable , et soumis aux ordres de
 » Dieu » ?

Nous avons depuis plus d'un siècle divers
 excellents ouvrages , qui aident à promener ,
 pour ainsi dire , notre raison dans le dévelop-
 pement des différents devoirs de l'homme , et
 qui exposent avec beaucoup de force et de
 netteté, les principes du Droit naturel ; mais si
 l'on veut avoir égard à la précision , à l'ordre,
 à la méthode , à la clarté , on tirera sûrement
 de la foule , les Principes du Droit naturel , de
 M. BURLAMAQUI , professeur à Genève. Ce livre
 est clair sans être prolix , précis sans être dé-
 fectueux , et simple dans toute la force du rai-
 sonnement. Mais on regrettaut , avec raison , que
 l'auteur n'eût pas achevé son ouvrage ; parce
 que n'ayant donné que les principe généraux du

Droit naturel, il laissait encore à souhaiter l'application de ces principes aux différents devoirs de l'homme à l'égard de Dieu, à l'égard de soi-même, et à l'égard des autres hommes : application qui, dans bien des cas, est difficile à faire.

Il y a quelque temps que le manuscrit de l'auteur qui contient cette importante suite, est tombé entre mes mains. Mais comme c'est celui-là même dont M. BURLAMAQUI, se servait pour faire ses leçons ; il est fort abrégé et n'est nullement assorti au reste de l'ouvrage.

Persuadé de l'utilité dont pouvait être à la jeunesse que j'instruis, cette continuation, je m'étais presque déterminé de la mettre sous presse, telle que je l'avais reçue ; mais après une mûre délibération, j'ai pensé qu'il convenait de remplir moi-même ce manuscrit, en suivant les principes généraux de l'auteur. J'ai senti le risque auquel je m'exposais, en mettant mes observations à côté de cet excellent ouvrage. Mais le désir de me rendre utile à mes disciples, l'a emporté : et il m'a paru que je leur rendrais service ; en accompagnant l'original des principales remarques que j'y ai faites pendant plusieurs années que je l'ai expliqué. Voici donc, MONSIEUR, ce que j'ai fait dans cette première édition du Droit de la nature et des Gens, de BURLAMAQUI, que j'ai l'honneur de vous présenter.

La connaissance de la façon de penser des anciens et des modernes, sur les lois naturelles,

et leurs différents systèmes de morale, est très-utile à la jeunesse ; l'érudition qu'elle lui donne peut lui inspirer du goût pour la lecture de leurs ouvrages, lorsqu'après avoir fini les premières institutions élémentaires, elle souhaite de consulter les sources, pour y puiser des connaissances plus approfondies et mieux développées des règles qu'elle doit avoir devant les yeux toute sa vie. Dans ce but, j'ai commencé par donner une Histoire abrégée des principaux auteurs anciens et modernes, avec un petit détail de leurs systèmes. La connaissance des meilleurs auteurs sur une matière, me paraît d'une utilité très-considérable pour la jeunesse, qui possède quelquefois passablement une science, sans en connaître les véritables sources, et même souvent, en ignorant les auteurs les plus communs.

En lisant les écrits de BURLAMAQUI, j'ai rencontré plusieurs idées qui n'étaient pas conformes aux miennes ; j'ai cru ne devoir pas les passer, sans mettre sous les yeux des lecteurs ce que j'y ai trouvé à redire. Quelques articles m'ont semblé susceptibles d'un plus grand développement : je l'ai fait ; enfin, lorsqu'il s'est agi de maximes propres à former le cœur des jeunes gens, j'ai cru ne pouvoir jamais m'étendre assez, vu que mon dessein était de leur fournir un cours complet de Droit naturel, propre à les former à la vertu. On trouvera peut être quelques-unes de mes remarques diffuses, j'aurais pu aisément les abréger, et donner par là matière

de réfléchir. Mais, connaissant par expérience la paresse des jeunes gens, j'ai cru devoir leur montrer la manière dont ils doivent s'y prendre. Car, avant de prétendre que la jeunesse pense, par elle-même, il faut lui faire bien comprendre les principes qui doivent la guider dans ses pensées. Sans cela, il est fort à craindre qu'elle ne s'écarte du vrai. Ainsi, le Droit de la guerre et de la paix, est un ouvrage qui donne à penser : mais, suivant moi, c'est précisément une des raisons pour en défendre la lecture à un jeune homme, et pour ne pas le mettre au rang des livres élémentaires. Quelquefois ses raisonnemens ne sont ni assez appuyés, ni suffisamment développés : et tandis que PUFFENDORF pèche par un excès de longueur, GROTIUS, en certains endroits, pèche par un excès de précision. Mais ce défaut, si c'en est un, beaucoup plus aisé à supporter que le premier, est quelquefois une perfection pour un lecteur éclairé, qu'il instruit par les choses qu'il lui présente, et qui l'engage à travailler de lui-même sur ce qu'il n'a fait que de lui indiquer. Mais ce serait trop attendre de la jeunesse, et la connaître fort peu, que de prétendre que son premier coup d'essai dans les sciences, soit un vrai coup de maître.

Le chapitre VI, de la II^e. partie des principes du Droit naturel, intitulé : du Droit des Gens, m'a semblé entièrement déplacé, n'ayant aucune liaison avec les chapitres précédents, ni avec ceux qui les suivent, mais appartenant

proprement au Droit des Gens : je l'ai retranché ; et comme dans le premier chapitre du Droit des Gens , intitulé : Quelques réflexions générales et préliminaires qui servent d'introduction à cette première partie et aux suivantes , l'auteur répète presque tout ce qui se trouve dans ce chapitre VI supprimé , j'ai refondu ces deux chapitres ensemble , en conservant ce qui ne se trouvait pas répété dans les deux chapitres , et retranchant toutes les répétitions. Je me suis d'autant plus facilement déterminé à supprimer ce chapitre , que d'abord je n'ai trouvé d'autre raison qui eût engagé BURLAMAQUI , à traiter dans l'endroit marqué du Droit des Gens , si ce n'est parce que PUFFENDORF qui a été presque toujours son guide , en a traité aussi dans le même endroit ; et que , d'ailleurs , les idées de l'auteur sur le Droit des Gens , ayant besoin d'être en partie rectifiées , en partie mieux développées , je n'ai pas trouvé à propos d'en parler dans le milieu du Droit naturel.

Le second ouvrage de BURLAMAQUI , est intitulé : Principes du Droit Politique. J'ai trouvé que ce titre ne lui convenait point. On appelle aujourd'hui , Droit Politique , cette science qui contient la connaissance des moyens les plus propres pour rendre un Etat formidable et ses citoyens heureux ; ou pour dire la même chose , en d'autres termes : c'est l'art de gouverner un Etat , et de diriger les affaires publiques. Et le Droit des Gens , est la science du Droit qui a lieu entre les nations ou les Etats , et qui traite des

obligations relatives à ce Droit. « *En effet, dit*
 » *BURLAMAQUI lui-même, du moment que les*
 » *Etats sont formés, ils acquièrent, en quel-*
 » *que manière, des propriétés personnelles, et*
 » *on peut, en conséquence, leur attribuer les*
 » *mêmes droits et les mêmes obligations que*
 » *l'on attribue aux particuliers, considérés*
 » *comme membres de la société humaine. Et il*
 » *est bien évident que si la raison impose aux*
 » *particuliers certains devoirs les uns envers*
 » *les autres, elle prescrit aussi ces mêmes*
 » *règles de conduite aux nations, qui ne sont*
 » *que des composés d'hommes, dans les affaires*
 » *qu'elles peuvent avoir les unes avec les autres.*
 » *On peut donc appliquer aux peuples et aux*
 » *nations, toutes les maximes du Droit naturel.*
 » *Et la même loi qui s'appelle naturelle, lors-*
 » *qu'on parle des particuliers, s'appelle Droit*
 » *des Gens, ou Droit des Nations, lorsqu'on en fait*
 » *l'application aux hommes considérés comme*
 » *formant ces différents corps que l'on nomme*
 » *Etats ou Nations (1) ». Or, c'est cette même*
 » *application de la loi naturelle aux différents*
 » *corps politiques ou sociétés, qui fait le sujet*
 » *de l'ouvrage que BURLAMAQUI a appelé Droit Po-*
 » *litique, et que j'ai changé en celui de Droit des*
 » *Gens.*

J'ai cru devoir m'écarter de la coutume or-
dinaire de placer les notes au bas des pages.

(1) Droit Politique, chap. I, §. V, des éditions précédentes.

Comme mon but, par ces remarques, a été de rendre l'ouvrage complet dans son genre : il était nécessaire qu'elles fussent luës. Or, les remarques au bas des pages, rompent trop le fil de la lecture. Ajoutez à cela, que la petitesse du caractère dont on les exécute ordinairement, rebute le commun des lecteurs, et surtout la jeunesse paresseuse. Je les ai donc insérées dans le texte, en les séparant simplement par des mains (1) qui les renferment, et me suis servi du même caractère que celui du texte, en tâchant, autant qu'il m'a été possible, de faire suivre les remarques au texte, de manière que la lecture n'en soit presque point coupée.

Je suis enfin fort éloigné de m'attribuer toutes les remarques dont j'ai augmenté l'ouvrage du célèbre professeur de Genève. Je les ai puisées dans la lecture de plusieurs auteurs dont les principaux sont, les suivants :

- LOCKE, Essai sur l'entendement humain.
 ——— Du Gouvernement civil.
 MALLEBRANCHE, Recherche de la vérité.
 BONNET, Essai analytique des facultés de l'ame.
 CONDILLAC, Traité des sensations.
 ——— Essai sur l'origine des connaissances humaines.
 ——— Traité des Animaux.
 PUFFENDORF, Droit de la Nature et des Gens.
 ——— Devoirs de l'homme et du citoyen.
 GROTIUS, Droit de la guerre et de la paix.
 CUMBERLAND, Traité philosophique des lois naturelles.
 BARBEYRAC, dans ses notes aux trois derniers auteurs.

(1) Elles sont séparées par des crochets dans cette nouvelle édition.

HOBBS, de *Civ.*

ESPRIT DES LOIS.

CORPS POLITIQUES.

VATTEL, Droit des Gens.

— Pièces diverses.

LA RÈGLE DES DEVOIRS, que la nature inspire à tous les hommes.

BIELFELD, Institutions du droit Politique.

ORIGINE DES LOIS, DES SCIENCES ET DES ARTS.

WOLFFIUS, *Jus Naturæ.*

— *Jus Gentium.*

BUDEI, *Selecta juris Gentium.*

HUBNER, Essai d'histoire du Droit Naturel.

TRUBLET, Essais sur différents sujets.

BRUCKER, *Historia Philosophiæ.*

DE RÉAL, la Science du Gouvernement (1).

WOLLASTON, Ebauche de la Religion Naturelle.

LES MOEURS.

L'ENCYCLOPÉDIE.

DOMAT, Lois civiles dans leur ordre naturel.

CLARKE, Traité de l'existence et des attributs de Dieu.

LE LAND, The advantage and necessity of the Christian revelation, etc., etc.

Votre approbation, MONSIEUR, sera pour moi un gage sûr de celle du public éclairé. Agréez les témoignages de la considération distinguée et de l'estime respectueuse avec lesquels je suis,

MONSIEUR,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

F. DE FÉLICE.

(1) En citant ce livre, je ne veux pas marquer par là qu'il m'ait été d'un grand secours : mais seulement de vous faire remarquer ma patience de lire huit grands volumes in-quarto, sans en tirer une seule idée. C'est avec une si énorme masse de mots que l'on en impose au public, au milieu du XVIII^e siècle.

AV-ERTISSEMENT

DE L'AUTEUR.

CE *Traité des Principes du Droit naturel*, est le commencement d'un ouvrage plus étendu, ou d'un système complet sur le **Droit de la Nature et des Gens**, que je me proposais de publier un jour. (1) Mais ayant été traversé depuis quelque temps dans ce dessein, soit par d'autres occupations, soit principalement par la faiblesse de ma santé, je l'avais comme perdu de vue. Cependant, apprenant que des copies manuscrites de cahiers que j'avais dressées pour mon usage particulier, lorsque j'enseignais la jurisprudence, s'étaient multipliées et répandues d'une manière à me faire craindre que cet ouvrage ne vît le jour malgré moi, et trop défiguré; cette raison, jointe aux sollicitations de plusieurs personnes, m'a enfin déterminé à publier ce premier morceau.

(1) Auquel nous tâchons de suppléer aujourd'hui, avec le manuscrit de l'Auteur et nos remarques.

Incertain, si le reste pourra suivre, j'ai tâché de donner à ces principes assez d'étendue, pour que mon livre pût être de quelque utilité à ceux qui commencent à s'instruire du Droit de la Nature ; car ce n'est pas pour les personnes déjà éclairées que je l'ai fait : et mes vues seront remplies, s'il peut être en effet de quelque usage, aux jeunes gens, dans l'étude de cette importante science.

INTRODUCTION

HISTORIQUE ET CRITIQUE

AU DROIT NATUREL.

On voit dans les progrès que les hommes ont faits dans les sciences et dans les arts, dès le commencement du monde, des gradations qui marquent en même temps, et le degré d'importance de ces objets de nos recherches, et la bonté du Créateur, qui les a mis à notre portée, et nous en a facilité la découverte, à proportion de leur influence sur notre bonheur.

Plusieurs arts, plusieurs sciences, n'ont été connus que tard parmi les hommes, et n'y ont fait que des progrès fort lents. L'astronomie, les mathématiques, l'art de la guerre, les raffinemens de la politique, l'architecture, la peinture, la musique, la navigation, n'ont pas été les premières productions de l'esprit humain. Ces connaissances ne sont pas essentiellement nécessaires aux hommes, tous ne peuvent pas s'y appliquer; nous pouvons être heureux, et répondre aux vues du Créateur sans leur secours; peut-être, n'en a-t-on dû la découverte, qu'à une nécessité factice, fruit de la dégénération morale de la nature humaine, et de la perte funeste de la première sim-

plicité des mortels. Ce n'a été qu'à la longue, et après de nombreux essais qu'on y a fait quelques progrès.

Il n'en fut pas de même des sciences et des arts, sans lesquels les hommes ne pouvaient ni conserver leur vie, ni vivre agréablement entre eux. Êtres animés, il leur fallait des aliments; êtres raisonnables, libres, doués de volonté et de sentiment, appelés à agir, pouvant diversifier en mille manières leurs actions, et trouver dans les suites de ces actions du plaisir ou de la peine, l'art de bien agir, ou la science des mœurs leur fut nécessaire dès qu'ils existèrent. Aussi, soit intérêt, soit raisonnement, soit leçon surnaturelle du Créateur, ces deux arts, celui de vivre et celui d'agir, leur furent connus suffisamment, pour pouvoir, dès que le besoin le requérait, agir de la manière la plus convenable, et répondre aux desseins de celui qui les avait formés.

Mais on se tromperait étrangement, si l'on s'imaginait, que ces premiers hommes, ceux même qui se sont rendus illustres par la perfection de leur vertu, fussent des philosophes proprement ainsi nommés, je veux dire des savants qui, ayant fait des cours réglés d'étude, proposaient avec méthode leurs connaissances. Cette science des mœurs, cet art de bien vivre qu'ils enseignaient, ne ressemblaient point, pour la forme, à ce que nous nommons aujourd'hui une science, un système raisonné, un cours de philosophie morale, un corps de Droit naturel. Ces systèmes complets ou scientifiques n'ont été connus que fort tard.

Dans les premiers âges du monde, un guide plus sûr que tous nos traités les dirigeait. Certains faits bien avérés, certaines vérités regardées comme indubitables, et confirmées fréquemment par des faits nouveaux, étaient pour eux des principes évidents, des axiomes sur lesquels le sophisme ne s'était pas encore exercé, et qu'une fausse philosophie n'avait point encore rendus douteux. De ces principes, comme d'une source féconde, sans beaucoup de raisonnemens, mais comme par un seul coup-d'œil, chacun tirait par des conséquences certaines dont l'ame sentait la justesse, des règles sûres de conduite, des directions pour les démarches que l'occasion requérait. Un père sans philosopher donnait ces préceptes de vertu à ses enfants, un chef de peuple à ceux qu'il gouvernait. Toute la morale consistait dans ces préceptes, que l'on exprimait simplement, avec brièveté, avec clarté, en forme d'axiomes incontestables, dont personne ne s'avisait de penser qu'il fût permis de s'écarter. Sans prouver l'existence de Dieu, que personne ne révoquait en doute, on disait qu'il fallait le respecter; sans raisonner sur son autorité, et ses droits, on disait qu'il fallait lui obéir; sans rechercher ce que c'était que la conscience, on demandait que l'on se conformât à ses décisions; sans agiter aucune question sur la distinction du juste et de l'injuste, on ne les confondait point, on estimait et l'on recommandait l'un comme la volonté de Dieu, on blâmait et l'on défendait l'autre comme une désobéissance à l'Être suprême; sans disputer sur

l'immortalité de l'ame, sur sa spiritualité, sur une vie à venir, sur la nature des peines et des récompenses, on craignait d'offenser par le crime, un Dieu qui le déteste et qui ne le laissera pas impuni, on pensait qu'il fallait s'appliquer à la vertu, qui était sûre de l'approbation et de la bénédiction du ciel.

Telle fut, en général, la méthode des premiers écrivains inspirés ou non inspirés : telle est l'idée qu'ils nous donnent de la morale de leur temps et des temps qui les ont précédés.

Leurs principes sont, l'existence d'un Dieu, une Providence qui prend garde à ce que font les hommes, une autorité céleste qui impose aux hommes l'obligation d'obéir, une volonté divine qui exige la vertu et qui défend le crime, une justice qui punit l'un et récompense l'autre tôt ou tard, une connaissance commune à tous et suffisante pour distinguer toujours le vice de la vertu.

Ils font usage de ces principes, comme autant d'axiomes de mathématique, que l'on ne s'arrête pas à démontrer, mais que l'on suppose connus et reçus de tout le monde. Leur morale ne consistait que dans des préceptes ou des règles de conduite proposés sans raisonnemens spéculatifs et philosophiques, pour en faire sentir la justesse ; ils se contentent d'y joindre des motifs tirés de la crainte de Dieu, et de l'utilité présente.

Il suffit de lire les livres sacrés du Vieux Testament, pour s'assurer de la vérité de ce que nous venons de dire, et pour reconnaître qu'il ne faut

chercher dans ces ouvrages divins, ni de traité suivi, ni de système exposé suivant la méthode scientifique des philosophes modernes, ni enfin parmi les auteurs de ces écrits, aucun philosophe. C'est à la mémoire, pour les faits, à la conscience, pour les préceptes, au sentiment, pour les motifs qu'ils s'adressent simplement, sans entrer dans aucune discussion, dans aucune recherche, dans aucune controverse spéculative.

Les auteurs non inspirés, ne portent pas à cet égard un autre caractère. Historiens, poètes, moralistes, jusques à la fondation des écoles philosophiques, chez les Grecs, aucun ne donne de traité raisonné de morale. Cependant on ne laisse pas de trouver chez eux tous les fondemens de l'art de bien vivre, tous les principes de la morale, tous les motifs réels à la vertu, et la plupart des préceptes essentiels d'une vie réglée et estimable.

Les deux plus anciens poètes, dont les ouvrages soient parvenus jusqu'à nous, HOMÈRE et HÉSIODE, qui ont vécu à peu près dans le même temps, si nous en croyons AULU-GELLE, et qui ont été, selon quelques auteurs, contemporains d'Ozias roi des Hébreux, et d'Arbacès roi des Mèdes, qui vivaient environ l'an 3200 du monde, près de 800 ans avant Jésus-Christ, ces deux anciens poètes, dis-je, nous fournissent pour les auteurs non inspirés un exemple, qui confirme l'idée que nous avons donnée de l'état de la morale avant l'établissement des écoles des philosophes Grecs.

Sans citer HOMÈRE comme moraliste, je puis cependant l'alléguer comme témoin de l'existence des principes alors recus comme fondemens de la morale, et sources de l'obligation où sont les hommes d'être justes. Quelque étrange, quelque absurde que soit le système de théologie qu'il paraît admettre, et qui influe sur la forme de ses deux poèmes, surtout de l'Iliade, il pose toujours pour base et sans s'arrêter à le prouver, l'existence des dieux, leur providence, leur attention aux vices et aux vertus des humains, et leur résolution à les punir de leurs crimes, la nécessité de la vertu en général pour leur plaire, et l'impossibilité d'en être protégé longtemps, lorsqu'on est injuste. « Jupiter (1), suivant lui, s'irrite contre » ceux qui, sans respect pour les dieux, osent » abuser de leur autorité dans les tribunaux et » qui prononcent d'injustes sentences. Il (2) » examine, dit-il autre part, la conduite des » hommes, et il punit tous ceux qui pèchent. » Les dieux n'aiment point les actions impies, » mais ils aiment le droit et les bonnes actions » des hommes (3). »

HÉSIOÏDE, dont le poème *des Travaux et des Jours*, ou plutôt comme on pourrait l'intituler, *De l'Employ du temps ou du travail journalier*, est, non un ouvrage historique comme celui d'HOMÈRE, mais un poème moral et économique,

(1) Homère, *Iliad.* XVI, vers 586.

(2) Homère, *Odissée* XIII, vers 213.

(3) *Ibidem.* XIV, vers 85.

qui ne contient que des préceptes et dont le premier livre en particulier, ne donne presque autre chose que des leçons de vertu et de sagesse, le commence par cette belle description de Jupiter :

« Assistez-moi (1), vous Muses, qui célébrez
 » votre père, selon la volonté de qui les hommes
 » mortels sont obscurs ou illustres, nobles ou
 » roturiers : il élève sans peine, il abaisse aussi
 » avec facilité celui qui est élevé ; il obscurcit
 » celui qui a de la gloire, il donne de l'éclat à ce-
 » lui qui est obscur, il corrige ce qui est contre la
 » droiture, et il réprime l'orgueilleux. O Perse !
 » dit-il plus bas (2), écoute la justice et ne fa-
 » vorise pas l'injustice, car l'injustice est funeste
 » au mortel misérable, la justice l'emporte à la
 » fin sur l'injustice, le fou apprend la sagesse par
 » les maux qu'il essuie.

» Pour ceux, dit-il ailleurs, qui rendent la
 » justice aux étrangers comme à leurs citoyens,
 » et qui ne s'écartent jamais de la droiture, leur
 » ville est puissante et leur peuple fleurit, la
 » paix favorable règne dans leur terre, et jamais
 » Jupiter, dont les yeux découvrent tout, ne
 » leur envoie la guerre funeste (3).

» Mais à ceux qui se livrent à la méchanceté
 » et à l'injustice, qui font des œuvres mauvaises,
 » Jupiter qui voit tout, prépare des châtimens.
 » Souvent même, toute une ville est punie à cause

(1) Hésiod. *Opera et dies*, vers. 1 et seq.

(2) Ibid., vers. 211 et seq.

(3) Vers. 223 et seq.

» d'un méchant homme qui pêche, et qui com-
» met des iniquités, car, Jupiter leur envoie
» des cieus de grands maux, la famine, la
» peste, etc. (1).

» O Roi, ajoute-t-il, quelques vers plus bas,
» attachez-vous à cette justice, car les dieux,
» qui se tiennent auprès des hommes, voient
» tous les jugemens iniques par lesquels ils s'op-
» priment, lorsqu'ils n'ont pas la crainte des
» Dieux. L'œil (2) de Jupiter qui voit tout et
» qui comprend tout, voit très-bien quelle jus-
» tice une ville exerce dans ses murs, non il
» ne l'ignore pas. Est-ce donc, direz-vous, que
» ni moi, ni mon fils, ne sommes justes, puisque
» je ne retire aucun avantage de ma justice, et
» que le plus injuste a le plus de privilèges ? Mais
» non, je ne me persuade point que Jupiter qui
» est le maître de la foudre, souffre jamais que
» cela ait lieu. Car (3), c'est lui qui a donné cette
» loi aux hommes. Les poissons, les bêtes fé-
» roces et les oiseaux se dévorent les uns les
» autres, parce qu'ils ne sont pas capables de
» justice. Mais il a doué les hommes, de justice,
» qui est de tous les biens le plus précieux. Le
» chemin qui mène à la méchanceté est court,
» elle est tout près de nous ; mais les dieux im-
» mortels ont placé le travail entre nous et la
» vertu, la route qui y mène est longue, rapide,

(1) Vers. 256 et seq.

(2) Vers. 265.

(3) Vers. 274.

» difficile à l'entrée , mais parvenus une fois au
» haut , elle est aisée pour la suite , quelles
» qu'aient été d'abord ses difficultés. Celui-là
» est le meilleur qui , en toute occasion est sage
» envers lui-même , et qui pense toujours qu'est-
» ce qui pour la suite , et jusques à la fin , est le
» meilleur (1) ?

» Rends aux dieux immortels tes hommages
» et le matin et le soir , afin qu'ils soient tou-
» jours bien disposés en ta faveur. » Je pour-
rais citer encore un grand nombre de passages
aussi exprès que ceux-là , mais ceux que je viens
d'offrir aux lecteurs , suffisent pour donner une
idée de la manière simple , de traiter la morale
dans ces temps reculés , et pour montrer les prin-
cipes sur lesquels ils établissaient la nécessité de la
vertu. Suivant eux , les lois de la justice avaient
Dieu pour auteur , son autorité donnait à ces
lois leur force obligatoire , et la justice distri-
butive du ciel , était le motif à l'obéissance (2).

Telle était aussi la morale chez les Indiens ,
chez les Persans , chez les Phéniciens , chez les
Egyptiens plus éclairés encore que les autres
peuples , chez les Grecs , chez les Gaulois , chez
les Latins et les autres nations alors subsistantes.
Chez tous , on a eu l'idée d'une autre vie , où les
bons seraient récompensés et les méchants punis.
Orphée , dit-on , apporta cette idée d'Egypte en
Grèce , et Homère l'a suivie. On ne finirait pas ,

(1) Vers. 286.

(2) Vers. 334.

si l'on rapportait tout ce qui se trouve sur ce sujet dans les poètes, qui ont été pendant longtemps les seuls maîtres de morale, et qui, dans leurs ouvrages, conservaient avec soin les idées anciennes et les principes des générations précédentes.

La morale perdit cette utile simplicité, lorsque les philosophes, comme on les appelait, se mirent à la traiter. Une curiosité poussée trop loin, leur fit agiter diverses questions incidentelles à ces principes lumineux et efficaces, qui avaient suffi jusques alors ; l'orgueil qui veut décider de tout, devint un dangereux aiguillon pour cette curiosité. Ce qui était auparavant un art tout pratique, devint une pure science de spéculation, un sujet de controverse : le système de l'un fut combattu par les partisans d'un nouveau système. Les uns pour attaquer, les autres pour se défendre, tous pour l'honneur de la victoire, affirmèrent et nièrent les propositions, suivant qu'elles leur étaient favorables ou contraires : on rendit douteux les principes, on en vint même à les nier absolument, et les passions gênées par les préceptes, les vices enfin, qui voyaient des ennemis dans les lois de la vertu, profitèrent de ces désordres, et les augmentèrent par l'intérêt qu'ils trouvèrent à obscurcir, ou même à rejeter la vérité ? La voix de la conscience fut étouffée chez plusieurs, par des sophismes de toute espèce. Il fallut de nouvelles recherches, des études plus approfondies pour juger de ces controverses, et après bien du tra-

vail et de l'application, on se trouvait encore incertain à bien des égards. Heureusement pour le genre humain, que le gros du peuple trop ignorant pour prendre part à ces disputes, les laissa aux philosophes et continua à agir plus ou moins par l'impulsion de la conscience, et à respecter les antiques maximes, quand nulle passion forte ne s'y opposait. Il se trouva cependant quelques philosophes sages qui s'appliquèrent à fortifier les lois de la vertu, plutôt qu'à étayer leur système.

Un des premiers et des plus illustres des philosophes qui traitèrent (1) la morale, fut Pythagore, fondateur de la secte Italique. Ses idées théologiques, dont la sublimité a fait croire à quelques-uns, qu'il les avait puisées dans les livres des Juifs, présentaient les vrais principes d'une saine morale, dont il inculquait les préceptes par ses leçons et par son exemple. L'existence d'un Dieu tout parfait, qu'il fallait imiter en s'attachant à la vérité et à la bienfaisance, vertus qui font, enseignait-il, les plus beaux présens que Dieu ait faits à l'homme; une Providence qui dirige tout, et qui voit tout; une vie à venir où toutes les actions criminelles sont punies, et les bonnes récompensées, étaient ses principes moraux. Le but que l'homme se propose en tout suivant lui, c'est le bonheur, et la sentence de ce sage à cet égard, est que le bonheur consiste dans notre ressemblance avec Dieu.

(1) Justinus. Diog. Laert. Plutar.

Thalès, contemporain de Pythagore, et fondateur de la secte Ionique, illustre par sa sagesse, ne paraît pas avoir traité directement de la morale — ses successeurs, jusques à Socrate, ont été plutôt physiciens, métaphysiciens, mathématiciens, que moralistes. Sous cette dernière dénomination ils se contentèrent de donner quelques apophtegmes, ou sentences subtiles pour servir de règle de conduite. Mais Socrate trouvant que le grand but de la philosophie, et ce qui seul pouvait la rendre recommandable, était d'apprendre aux hommes à bien vivre, se tourna tout entier du côté de la morale, il en donna publiquement des leçons, et en opposition aux autres philosophes, vains de leur savoir en toute autre chose, il faisait profession de ne savoir rien. Il (1) enseignait l'existence d'un Dieu, dont il donnait des idées plus pures que celles qui avaient alors la vogue, même chez les gens les plus éclairés; une Providence qui voit tout, et qui dirige tout; l'immortalité de l'ame; le bonheur des gens de bien après la mort. Diogène (2) Laerce nous apprend que Socrate faisait consister le souverain bien dans la connaissance, et le mal dans l'ignorance, mais il entendait par cette science celle de bien vivre; ou la sagesse, l'homme n'étant appelé à éclairer son esprit que pour régler sa volonté; c'est en cela

(1) Xenoph., *lib. Memor.*, Socratis, lib. IV. Plato. in *Phæd.*

(2) Diogène Laerce, liv. II.

qu'il faisait consister la vertu, c'est à cela qu'il attachait la volupté.

Aristippe (1), disciple de Socrate, et fondateur de la secte Cyrénaïque, ne suivit pas les traces vertueuses de son maître. Ce nouveau chef de secte et ses disciples renversaient tous les principes de la morale, en enseignant que l'homme ne saurait être assuré d'aucune vérité; que nos sens nous trompent; qu'il n'y a de réel pour nous que le sentiment du plaisir ou de la douleur; que le souverain bien de l'homme est la volupté corporelle, actuelle et présente; ils préféraient le corps à l'esprit, et ils disaient que la vertu ne mérite notre estime qu'autant qu'elle nous procure la volupté; que rien en soi et par sa nature n'est juste et honnête, injuste et honteux. Etrange effet de la subtilité des raisonnemens, de la curiosité immodérée, de l'orgueil qui veut se distinguer, et du cœur corrompu par les passions et les vices.

Quant aux autres sectes formées par les disciples de Socrate, il est difficile de donner une idée de leur système de morale. Phædon, chef de la secte Eléaïque, paraît avoir suivi assez exactement son maître, en enseignant, au rapport de Diogène Laërce, que le souverain bien de l'homme est la vertu et la seule vertu (2).

(1) Diogène Laërce, liv. II. Cicéron, *Quest. acad.* IV, Athénée, liv. XII. Cicér., *de Off.*, lib. III.

(2) Diog. Laert. II.

La secte Mégarique, dont le fondateur fut Euclide, ne s'attacha pas à la morale, mais il donna toute son application à la logique. Et ses sectateurs furent les philosophes les plus disputeurs de tous.

Entre les disciples de Socrate, Platon est sans doute le plus illustre. Il fut le fondateur de l'école des académiciens. Comme il a beaucoup écrit, et que ses écrits sont parvenus jusques à nous, il est plus facile de donner une idée de son système de morale.

Platon, suivant les traces de Socrate son maître, admet pour principe certain, l'existence d'un Dieu (1); il ne peut même croire qu'aucun homme puisse vieillir dans l'opinion contraire (2). Il croit cet être la cause première de tout, l'être souverainement parfait, spirituel dans son essence; le corps, suivant lui, étant une marque d'imperfection (3). Il ne reconnaît qu'un seul Dieu, éternel, qui a fait tous les êtres: il l'appelle Dieu, auteur et père de toutes choses (4); il soutient qu'il est impossible que rien lui soit caché. Ses disciples ont soutenu la toute-puissance de Dieu, et Xénophon fait dire à Cléarque que tout est soumis aux dieux, et que leur pouvoir s'étend à tout (5). Il enseigne expressément la

(1) Plato, *de Legibus*, lib. X.

(2) Plato, *de Repub.*, lib. II, in *Timæo*.

(3) Plutar. *Platon*, *Quæst.*, cap. IX.

(4) Plato, *de Repub.*, lib. II, et *de Legibus*, lib. V.

(5) Xénoph., *de Cyræ expeditione*, lib. II.

doctrine de la Providence divine qui s'étend à tout, aux petites choses, comme aux grandes, et que même les dieux dirigent toutes choses par une Providence singulière et particulière. Son système de théologie aurait été bien imparfait, si entre les vertus qu'il attribue à l'Être suprême, il avait ignoré sa justice qui punit et qui récompense, suivant que l'on observe ou qu'on viole les lois qui viennent de lui. Aussi, dans son livre des lois (1), il enseigne expressément que la justice est toujours avec Dieu, pour punir ceux qui violent la loi divine : ce qui est reconnaître Dieu, pour auteur des lois, son autorité, pour fondement d'obligation et sa justice, pour mobile déterminant à s'y soumettre. S'il parle des punitions, il n'oublie pas non plus les récompenses (2), « quel que soit, dit-il, le lieu destiné » à la vie des bienheureux, que ce soit dans un » continent ou dans une île que vive l'homme » heureux, cette vie consistera dans une éternelle félicité, soit qu'il ait gouverné un État, » soit qu'il ait été simple particulier » (3). Soyez persuadés, fait-il dire à Socrate, que j'espère d'aller joindre les gens de bien (4). Cette loi existait déjà du temps de Saturne, dit-il autre part, et elle subsiste toujours chez les dieux : que si un mortel a vécu avec piété et avec jus-

(1) *De Legibus*, lib. IV.

(2) Plato, *Epin.*

(3) Plato, *in Phad.*

(4) Plato, *Gorgias.*

tic, il va, lorsqu'il sort de la vie, dans l'île des bienheureux : là, jouissant de tout le bonheur imaginable, il vit exempt et libre de tous maux. Les supplices des criminels, dit-il, dans son livre des lois (1), doivent ressembler autant qu'il se peut, à ceux qui sont réservés aux scélérats dans les enfers. Il faut croire (2) ce que l'ancienne tradition nous apprend, que les âmes sont immortelles, et qu'il y a des juges dont les sentences assignent des supplices ou des récompenses aux hommes suivant leurs mérites.

Dans son *Traité de la République*, ce philosophe suppose et établit partout la distinction réelle et éternelle du juste et de l'injuste, distinction qui étant fondée sur la nature des choses dont Dieu est l'auteur, ne peut venir que de Dieu et être l'effet prévu et préféré de cette volonté. Si à ces principes de Platon vous joignez le recueil des préceptes de morale qu'il donne, vous aurez un système assez lié d'une bonne morale. Il faut convenir cependant, que c'est moins sur l'autorité divine que ce philosophe fonde la nécessité ou l'obligation de vivre vertueusement, que sur l'approbation que la raison donne à une conduite juste ; sur les avantages que l'homme de bien en retire dans la société ; sur la satisfaction intérieure qu'il éprouve en faisant bien, et enfin sur les récompenses d'une autre vie qui lui sont réservées par les

(1) *Plato, de Legibus, IX.*

(2) *Plato, Epist. VII.*

Dieux. Je ne puis à cette occasion m'empêcher de rapporter quelques passages qui servent de conclusion au *Traité de la république* de ce philosophe. C'est Socrate qui parle dans ce dialogue (1).

« Vous m'accorderez donc en premier lieu ,
» fait-il dire à son maître, que les vertueux et les
» méchants sont connus des Dieux pour ce qu'ils
» sont , et que la chose étant ainsi , l'un est
» chéri, l'autre haï des Dieux , comme nous en
» sommes convenus dès le commencement. Ne
» m'accorderez-vous, pas aussi, que ceux qui
» sont chéris des Dieux, n'ont que des biens à
» attendre de leur part , et que s'ils en reçoivent
» quelquefois des maux , c'est en expiation des
» péchés de leur vie passée. Il faut donc recon-
» naître à l'égard de l'homme juste, que soit
» qu'il se trouve dans l'indigence ou dans la
» maladie , ou dans quelque autre situation, que
» le commun des hommes regarde comme mal-
» heureuse , ces maux prétendus tourneront à
» son avantage durant cette vie ou après la
» mort, parce que la providence des Dieux est
» attentive aux intérêts de celui qui travaille à
» devenir juste , et à parvenir par la pratique
» de la vertu à la plus parfaite ressemblance que
» l'homme puisse avoir avec Dieu. Il n'est pas
» naturel , répond Glaucon , qu'un homme de
» ce caractère soit négligé de celui à qui il s'ef-

(1) *Lib. X, ad finem.* Traduction publiée à Paris en 1762.

» force de ressembler. Ne faut-il pas, continue
 » Socrate, penser tout le contraire du méchant !
 » Sans doute, répond Glaucon. Ainsi, ajoute
 » Socrate, du côté de Dieu la victoire demeure
 » toute entière au juste. »

Après avoir ensuite détaillé les avantages présents de la vertu et les désavantages du vice pendant cette vie, Socrate poursuit ainsi. « Tels
 » sont les avantages, le salaire et les récompenses
 » que le juste reçoit pendant la vie de la part des hommes et des dieux, outre les
 » biens qu'il trouve dans la pratique même de la justice, avantages également glorieux et
 » solides. Mais ils ne sont rien ni pour le nombre ni pour la grandeur, en comparaison des
 » biens et des maux réservés dans l'autre vie à la vertu et au vice. »

Les disciples de Platon suivirent assez longtemps le dogme et le système de leur illustre maître, sans les altérer. Mais Arcesilaus s'en écartant, fonda une école connue sous le nom de *Seconde Académie*, ou d'*Académie moyenne*. On ne saurait donner d'idée de la morale de ce philosophe ni de ses disciples. Quel système de morale auraient pu dresser des gens qui n'admettaient pour principe que l'incertitude universelle, qui doutaient de tout, et qui n'accordaient, même par grâce, que le droit de suivre dans le cours ordinaire de la vie, la plus grande probabilité. Nous devons en dire autant de la *Troisième* et de la *Quatrième Académie*. La logique, ou pour mieux dire l'art de disputer et de révoquer

tout en doute, a été plutôt leur objet que toute autre partie de la philosophie. ^

Parmi les disciples de Platon, le plus illustre sans doute par ses connaissances et par ses ouvrages philosophiques, c'est Aristote de Stagire, de qui, entre autres écrits, il nous reste un *Traité de morale* assez médiocre, qui a le défaut de ses autres ouvrages, une très-grande obscurité, et qui suivant les apparences n'est pas parvenu entier jusqu'à nous; en sorte qu'il serait fort difficile d'en extraire un système complet sur l'art de bien vivre.

Quoiqu'il croie la matière éternelle et même le monde éternel, il enseigne cependant expressément l'existence de Dieu, premier moteur de l'univers, cause par conséquent de sa forme et de son état actuel. Il regarde même l'idée de Dieu, comme naturelle et innée chez tous les hommes. *Tous les hommes*, dit-il, (1) *ont l'idée de Dieu*, et le premier moteur est, suivant lui, un Être éternel, et vivant, l'Être des êtres; entièrement dégagé de la matière, sans étendue, sans parties indivisibles. Il admettait la Providence, puisqu'il écrivait à Alexandre-le-Grand, son élève, dans une lettre que Stobée nous a conservée : *Ce que le capitaine est dans un vaisseau, le cocher sur un chariot, le maître de chapelle dans un concert, la loi dans une ville, le général dans une armée, Dieu l'est dans le monde.*

(1) Aristotel., *de Colo.*, lib. I, cap. III; id. *de Natur. princip.*, lib. VIII, cap. XV; id. *Metaph.*, lib. XIV, cap. VII.

L'ordre et l'arrangement de toutes choses, dit-il autre part, dépendent de Dieu, et c'est Dieu qui les conserve (1). Il enseigne dans la morale que Dieu s'intéresse à tout ce qui concerne les hommes. L'immortalité de l'entendement humain et même son éternité, et par cela même une autre vie humaine pour les bons, étaient des dogmes de sa philosophie (2). Il faisait consister la félicité morale, non dans les voluptés corporelles, dans les richesses, la gloire, la puissance, la noblesse, les idées contemplatives; mais dans les mouvemens, les opérations et les actes de l'esprit, conformes à la parfaite vertu. Une vie réglée exactement sur les lois de la vertu, était une source de félicité entière, les biens extérieurs ne sont que des instrumens pour la vertu, ainsi le souverain bien se trouvait dans la vertu, et s'acquerrait par la pratique de la vertu: la vertu morale s'acquerrait par l'usage, par la fréquente répétition des mêmes actes, ou par l'habitude des actions. La vertu consistait dans l'habitude constante de se tenir également éloigné des extrêmes, suivant le conseil et le jugement des hommes prudents; la vertu avait son principe dans la réflexion et dans la volonté, et nous trouvons en nous-mêmes le principe de nos actions, nous le perfectionnons par la nature, par l'habitude et par la raison. La première vertu est suivant lui la force ou le courage, c'est-à-dire

(1) Aristotel, *Ethic.*, lib. X, cap. IX.

(2) *Vid.* *Libros moralium ad Nicomachum.*

cette fermeté d'ame qui nous rend inébranlables dans les résolutions vertueuses que nous avons prises : il mettait ensuite comme suivant en dignité, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la modestie, la douceur, l'affabilité, l'intégrité, la politesse, la décence, la justice universelle et particulière, distributive et commutative. Il nomme ces vertus-là, pratiques ; il donnait le nom d'intellectuelles ou de théorétiques aux cinq suivantes ; la science, l'art, la prudence, l'intelligence et la sagesse. Il mettait la vertu simple, la vertu héroïque, et la continence en opposition avec les mœurs vicieuses ; à la vertu, il joignait l'amitié, qui lie les égaux et qui fait la douceur de la vie, les voluptés ou les plaisirs deshonnêtes étaient indignes du nom de plaisir ; mais la vraie volupté était celle qui naissait d'une action vertueuse. La félicité se divisait en contemplative et active, la première était préférable à la seconde, et la vraie sagesse consistait à la rechercher et à l'atteindre.

Il est arrivé à Aristote comme à tous les autres philosophes ; leurs principes n'étant guère fondés que sur des probabilités, n'étant appuyés que sur leur parole, manquant d'autorité suffisante pour être à l'abri d'attaque, furent suivis en partie, rejetés en partie, quelquefois même en tout par leurs disciples. Théophraste, son disciple chéri, ne le suivit pas en tout : Straton de Lampsaque, qui vint ensuite, rejeta presque tout le système de son maître. Il paraît nier un Dieu et une Providence, attribuant tout à la

force de la matière, dès-là, on peut comprendre que sa morale fut indigne d'être transmise à la postérité.

La secte des Cyniques, dont l'origine est due à Antisthène, qui avait été disciple de Socrate, ne nous offre pas une morale digne du maître de son fondateur. Les sectateurs de cette école, rejetant la philosophie raisonnée et théorique, s'attachèrent uniquement à la pratique ou à la morale. Ils placent le souverain bien (1) dans la liberté ou dans l'indépendance. Mais comme les vices étaient un obstacle intérieur à cette liberté, et qu'elle trouvait des obstacles extérieurs dans les lois civiles, dans la différence des conditions et dans les ordres des princes, ils opposaient aux vices capitaux, la nudité, la pauvreté volontaire, la patience à supporter les injures; ils se soustrayaient aux lois civiles; en vivant hors des sociétés; à la différence des conditions, en se dépouillant de toute parure; à la volonté des princes, par une opiniâtreté inflexible, et en cas d'extrémité, ils se soustrayaient à tout par une mort volontaire. Il est étonnant qu'une telle morale ait eu pour auteur un disciple de Socrate, qui recommandait avec tant de zèle la vertu, l'obéissance aux supérieurs, les égards pour les hommes, la décence des mœurs et la résignation aux ordres du ciel.

Remarquons cependant, qu'on peut se former

(1) Diog. Laert, lib. VI.

des cyniques, une idée moins désavantageuse, en consultant Diogène Laërce, qui nous indique les principes de la morale de cette école, principes excellents, si dans la pratique, les cyniques ne les avaient pas outrés. Voici ceux qu'il attribue à Antisthène et à Diogène. Il faut exercer l'ame et le corps, l'exercice de l'une est imparfait sans celui de l'autre : l'on acquiert facilement la vertu par l'exercice, et par l'étude; ils disaient que la vertu suffit pour être heureux, qu'elle consiste en actions et non en paroles; que c'est être fou que de prêcher la vertu, et ne la pratiquer pas; que tout appartient au sage, comme à un ami de Dieu. Qu'il faut plutôt obéir à la nature qu'à la loi; que le but de la philosophie est de vaincre les passions et les cupidités; que le sage devait vivre dans la société, non selon les lois, mais selon la vertu. Qu'il n'y avait de vrais biens que les biens honnêtes; que l'on devait regarder tous les maux comme une chose étrangère, et que le sage devait s'attendre à tout et ne s'étonner de rien. Si, en donnant ces principes, les cyniques avaient défini exactement la vertu, ils n'auraient pas outré les conséquences, que l'on sent bien que des caractères mélancoliques pouvaient tirer de ces principes.

De cette secte qui n'eut pas beaucoup de partisans, et qui fut bientôt méprisée à cause de l'indécence, de la grossièreté et de la mal-propreté qui la caractérisaient, on vit naître celle des Stoïciens qui eut Zénon de Cytium, dans l'île de Chypre, pour chef. La Grèce et l'Italie la reçurent.

rent avec empressement, les plus grands hommes parmi les Romains en firent profession. Zénon composa son système des principes de la physique, de la métaphysique et de la logique de Pythagore, d'Heractète et de Platon. Pour la morale, il suivit celle des Cyniques en ce qu'elle avait de plus austère, rejetant leurs excès dans la pratique. La vertu exacte dont les Stoïciens faisaient profession, leur attira l'estime des gens de bien (1).

Un Dieu existant de toute éternité, immortel, intelligent, et parfait, d'une nature innée, contenant en lui les formes génératrices de tout, et étant l'ame du monde, et le monde même, dirigeant chaque chose par sa Providence, auteur suprême des lois de la vertu, qui consistait à remplir son devoir dans toutes les vocations. Une ame immortelle capable de ressembler à Dieu, et qui lui devenait égale par la vertu réelle, et qui réservait une éternelle félicité aux gens de bien. Que Dieu était le principe de tout le bien, tandis que les défauts et les imperfections, ou l'incapacité de la matière, que Dieu ne pouvait pas changer, était le principe du mal; voilà leurs principes théologiques.

Leur morale avait pour but d'apprendre aux hommes à vivre conformément ou convenablement à la nature des choses; en suivant la pente naturelle de l'ame, de cette particule divine, qui veut naturellement, en premier lieu, sa conserva-

(1) *Vide Seneca* Opuscula. Cicerro de Nat. Deor., lib. II. Diog. Laert. VII, Plutarch. de Placitis phil. I.

tion, en second lieu, le souverain bien. Le souverain bien est la vertu, le vice est le souverain mal, toute autre chose est indifférente. Mais entre ces choses indifférentes, les unes sont préférables aux autres, et quelques-unes sont absolument indifférentes, il faut donc avant de se déterminer, voir si l'action est vertueuse et la faire, si elle est vicieuse et l'éviter, sans se mettre en peine des suites; il faut suivre la volonté de Dieu, dont notre âme est une partie. Il faut se mettre au-dessus de toutes les émotions, ne s'étonner de rien, traiter durement le corps d'où dérive le mal, et le soumettre à l'âme seule capable de vertu, quelquefois même rompre, par une mort volontaire, cette prison par laquelle l'âme est gênée; la mort ne peut, pour l'homme de bien, être autre chose que la fin des maux ou le commencement de la félicité; n'étant pas possible que Dieu rende malheureux un être qui lui ressemble.

On sent aisément combien il était difficile de former un système de morale bien solide, quand il a de tels principes pour appui, puisqu'on pourrait toujours imputer à Dieu ou à la matière, les crimes que l'on commettrait. Ils durent ainsi leurs succès plutôt aux magnifiques éloges qu'ils donnaient à la vertu, à la conformité de ces éloges avec le sentiment de la conscience, à l'idée flatteuse de devenir égal à Dieu par la vertu, dont ils repaissaient l'orgueil humain, qu'à la force des raisonnemens qui établissaient la nécessité de la vertu.

La secte Eleatique, ainsi nommée de la ville d'Elia, dans la grande Grèce, est sortie de la secte de Pythagore, et a eu pour fondateur Xenophanes de Colophon, qui étudia, dit-on, sous Telauges, fils de Pythagore. Aristote (1) nous apprend que Xenophanes enseignait, que rien ne se faisait de rien, tout était éternel, infini, unique, semblable dans toutes ses parties, immobile, immuable. Que Dieu est un être incorporel, éternel, globuleux dans sa substance, ne pouvant être comparé ni au corps, ni à l'esprit de l'homme, n'ayant rien de commun avec les humains, voyant tout, entendant tout, et étant à la fois toutes choses. Un tel système de théologie n'en saurait produire un de morale. Aussi n'avons-nous rien de lui ni de ses disciples sur ce sujet jusques à Démocrite d'Abdère, qui a tracé le système des atomes, dont la conjonction fortuite a formé ce monde tel qu'il est, sans l'intervention de Dieu; car il ne paraît pas qu'il crût l'existence de cet Etre: il enseigna que l'ame de l'homme est une sorte de feu et de chaleur, qu'elle est mortelle, et périt avec le corps, mais qu'elle revivra avec le corps. Il disait que le souverain bien consistait dans le repos, ou dans l'absence de tout trouble, que pour cela il fallait se conserver dans un état de gaîté, qu'on y réussirait en ne s'attachant à rien de périssable, en se tenant à la modicité, en ne se permettant point d'excès, et

(1) Aristot. Meth. I.

en n'entreprenant rien au-dessus de ses forces. Tous les disciples de Démocrite suivirent son système des atomes et apparemment sa morale, dont il ne nous reste aucun monument. Epicure d'Athènes, sectateur de la doctrine de Démocrite, y apporta quelques changemens. Il (1) enseignait des Dieux heureux, immortels, oisifs, de forme humaine, et corporels. Il ne concevait pas de substance spirituelle. Le monde suivant lui était formé par les atomes, et devait son existence actuelle au concours et à la jonction fortuite de ces corpuscules. Sa théologie ne pouvait ainsi lui fournir aucun principe de morale. Il en donna cependant des préceptes sur lesquels on a beaucoup disputé : ils revenaient à ceux-ci (2).

Tous les hommes, par un consentement tacite, recherchent et doivent rechercher la félicité, non pas cette félicité parfaite que les Dieux seuls peuvent obtenir ; mais une félicité subalterne, qui peut être augmentée ou diminuée, qui consiste dans la volupté, et cette volupté consiste dans le repos et la tranquillité d'ame, et on se la procure par la tempérance et par la pratique de toutes les vertus. Mais il ôtait à sa morale toute son efficacité, en la dépouillant des tous ses motifs.

Si des Grecs nous passons aux Romains, nous trouverons bien moins de variété. Leur morale ne souffrit point toutes ces altérations et ces révolutions. Les Romains ne s'étaient pas appliqués

(1) Diog. Laert. X, Plutar. Plac. Phil. I.

(2) Diog. Laert. X.

à la philosophie et furent plus vertueux. Porcius Caton, surnommé l'aîné, regardait cette science disputeuse, comme une ennemie dangereuse pour la simplicité, et pour la pureté des mœurs. Aussi lorsque les Athéniens envoyèrent Diogène le Stoïcien, Critolans et Carnéades, tous trois philosophes, en députation à Rome (1), Caton s'apercevant que les jeunes Romains se plaisaient à aller entendre raisonner Carnéades qui joignait une éloquence admirable à la philosophie, il engagea le sénat à congédier honnêtement ces députés, à ordonner que les jeunes gens allassent, comme auparavant, entendre les lois de la bouche des magistrats ; et comme on s'apercevait qu'il restait encore quelque goût pour les philosophes grecs, dans le cœur des jeunes Romains, il fut ordonné peu de temps après, par un décret du sénat, qu'aucun philosophe ne demeurât à Rome, ordonnance qui ensuite fut étendue aux rhéteurs, tant les Romains redoutaient ces nouveaux systèmes de philosophie, et cette éloquence bahillarde qui avaient énervé le courage des Grecs. L'amour des bonnes mœurs fut le principe de ces réglemens, heureux si rien ne les avait altérées chez ce peuple, personne chez eux ne s'avisait de nier ou de révoquer en doute, avant les temps de Cicéron, les principes et les conséquences de la morale, l'existence des Dieux créateurs et pères des hommes, justes,

1) Plutar., in Cato. Maj. Gellius I. XV. Sueton. de Claris. Rhet.

saints, bons, dirigeant tout par la Providence, qu'il fallait craindre, honorer, servir, qui réservaient des récompenses aux gens de bien dans l'Elysée, et des punitions aux méchants dans le Tartare, après la mort, qui laissait l'ame vivante, sensible, capable d'être toujours heureuse ou malheureuse, et qui le serait suivant qu'elle avait bien ou mal vécu. Que la vertu était la volonté des Dieux, que la négliger était leur désobéir, leur déplaire, et offenser leur autorité et leur justice sainte, qui ne laisserait pas le crime impuni (1). Que la règle de la vertu se trouvait gravée dans l'ame d'un chacun, et existait avant toutes les lois écrites. Que l'impiété, le sacrilège, le parjure, le meurtre, l'adultère, le vol, la révolte contre les lois et les magistrats, la trahison publique et particulière, l'infidélité à la patrie, le manque de parole, le mensonge, la désobéissance aux parents, étaient des crimes que les dieux et les hommes puniraient; que l'avarice, l'orgueil, la colère, la vengeance, l'envie, la jalousie étaient des vices qui rendaient méestimables et blâmables; que les vertus opposées à ces vices et à ces crimes, étaient sûres de l'estime des hommes, de l'approbation et des récompenses des Dieux.

Tels ont été avant que Rome fut philosophe, les principes de morale généralement reçus chez

(1) Voyez sur ce sujet, tous les Historiens anciens de la république romaine.

les Romains, et consacrés en quelque sorte par les instituts religieux de Numa. Mais lorsqu'environ le VI^e. siècle, depuis la fondation de cette république, elle commença à s'enrichir, les mœurs s'altérèrent; les guerres étrangères mirent les généraux et les officiers à portée, pendant que les armées étaient en Grèce, de commercer avec les philosophes grecs. Scipion l'Africain, Lælius, Furius, et quelques autres, commencèrent à s'appliquer à la philosophie. Le premier s'attacha à Panælius, les autres à Diogène le Stoïcien, et par un effet du caractère plus sérieux et plus solide des Romains, de leur goût pour la morale et la jurisprudence, ils suivirent par préférence, la philosophie Stoïcienne, dans laquelle ils firent assez de progrès. Enfin, Lucullus attira, à Rome, beaucoup de philosophes. Il en vint de diverses sectes, on forma des bibliothèques, on lut les ouvrages d'Aristote, on eût des rhéteurs qui disputèrent pour et contre. Les principes de la vertu devinrent douteux chez les uns, objet de dissertation chez les autres; la vertu chez le plus grand nombre fut plutôt une affaire de raisonnement qu'une habitude, un penchant naturel, et une inclination au bien. Cependant, on est forcé de reconnaître que c'est aux Romains éclairés par l'étude de la philosophie Grecque, qu'ils tournèrent plus que leurs maîtres vers la morale, que nous devons les meilleurs traités sur les devoirs des hommes.

Plusieurs grands hommes chez les Romains réunirent les principes de l'Académie avec ceux

du Portique ; Marcus Brutus vécut et mourut en philosophe Platonico-stoïcien , Marcus Terentius Varron suivit aussi la même méthode, mais comme leurs ouvrages ne sont pas parvenus jusques à nous, nous n'en parlerons pas en détail. Un auteur plus célèbre va nous fournir dans ses écrits excellents, de quoi suppléer à ce que nous aurions pu dire des autres, qui, comme lui, ne s'attachèrent à aucune secte exclusivement, mais qui prirent de chacune ce qui leur agréait davantage, en suivant pourtant, par préférence, l'Académie et le Portique (1).

Cicéron regarde l'existence d'un Dieu comme une vérité si certaine, qu'il n'est pas possible de la révoquer en doute. « Quand on considère ce » monde, dit-il, au premier livre de ses Questions Tusculanes, et tout ce qu'il renferme, » pouvons-nous douter qu'il n'y ait un Etre qui » en est le maître, comme Créateur, si ces choses » ont commencé d'être comme l'enseigne Platon? » ou, si elles ont toujours été comme le pense » Aristote, qu'il n'y ait un Etre qui dirige un » si grand et si immense ouvrage. Ainsi vous » croyez l'existence de l'ame, quoique vous ne » la voyez pas, comme vous ne voyez pas Dieu; » cependant, comme vous connaissez Dieu par » ses ouvrages, de même vous devez reconnaître » l'existence de l'ame par sa mémoire, qui rappelle les choses, par son imagination qui les

(1) Plutar., in Bruto.

» invente, par la rapidité de ses opérations, et
 » par la beauté divine des vertus dont elle est
 » capable. C'est, *dit-il*, *autre part dans le*
 » *même livre*, une preuve bien forte de ce que
 » nous disons que nous croyons des Dieux, qu'il
 » n'est aucune nation, quelque cruelle qu'elle
 » soit, qu'il n'est aucun homme quelque barbare
 » qu'il soit, dont l'ame ne soit pas imbue de
 » l'idée des Dieux. Plusieurs ont de Dieu des
 » idées vicieuses, et cela vient des mauvaises
 » mœurs, mais tous, cependant, reconnaissent
 » la force et la nature divine; et ce n'est point
 » le commerce que les hommes ont entre eux,
 » ou leur accord qui fournit ces idées; cette
 » opinion n'est point le fruit de l'éducation ou
 » des lois. Mais en toutes choses, le consentement
 » de toutes les nations doit être regardé comme
 » la voix de la nature (1) ».

Voici l'idée qu'il donne de Dieu dans le même
 livre, « le Dieu dont nous avons l'idée, ne peut
 » être conçu par notre intelligence, autrement
 » que comme un esprit libre, et que rien ne
 » gêne, séparé de toute concrétion mortelle,
 » apercevant et mouvant tout, doué par lui-
 » même d'un principe éternel d'activité (2). Dieu
 » étant tel, nous devons comprendre, *dit-il*
 » *encore ailleurs*, premièrement qu'il est un
 » être aimé, et ensuite qu'il n'y a rien de plus

(1) Tuscul. I.

(2) Cicero, de Nat. Deor., lib. II.

» parfait dans la nature (1). Il le croit si bon,
 » qu'il dit que ce n'est qu'en se faisant du bien
 » les uns aux autres, que les hommes ressem-
 » blent à Dieu. Que les hommes, dit-il, dans
 » son *Traité des Lois*, soient bien persuadés de
 » cette vérité; que les Dieux sont les seigneurs
 » et les conducteurs de tout; que tout ce qui se
 » fait, s'exécute sous leur autorité, et leur pro-
 » tection, et que les hommes leur ont obliga-
 » tion de tous les biens (2) ».

Posant ainsi pour principe l'existence de la Divinité, souveraine de l'univers, ses perfections, sa Providence, il fallait établir aussi l'immortalité de l'âme, et c'est ce qu'il fait dans le premier livre de ses *Questions Tusculanes*, et dans son livre de la *Vieillesse*, dans lequel, en particulier, il employe des argumens mis en usage avec succès de nos jours, par ceux qui traitent ces matières. Il rend aussi dans le même ouvrage, tout le discours que Xénophon met dans la bouche de Cyrus mourant, et faisant profession de croire l'âme immortelle, sans cependant enseigner qu'il y ait des peines pour les méchants, il paraît croire qu'il y a des récompenses pour les gens de bien, et c'est là un des plus grands vides que l'on trouve dans son système, vide d'autant plus frappant, que dans son livre de la *Vieillesse*, il dit qu'il ne vaudrait pas la peine de se donner tant de mouvement pour

(1) Cic. Pro Ligario.

(2) Cic., de Legibus, LXXIII.

faire beaucoup d'actions grandes et utiles, si l'on n'avait l'espoir d'une vie plus heureuse, et d'aller joindre les grands hommes qui sont morts. Il ne nie pas que les méchants n'aient rien à craindre, mais il rejette les fables des poètes sur le Tartare; il semble même n'admettre que ces deux cas, ou d'être heureux après la mort ou de n'être rien, en cela son système manque d'un de ses plus forts soutiens. Mais s'il s'affaiblit de ce côté là, il est certain qu'il se fortifie de tout ce que la raison peut fournir de plus puissant, à tout autre égard: c'est ce qui paraîtra par les réflexions qu'il fait sur les lois de la morale, sur leur origine, sur leur autorité.

« Il n'est aucun cas, dit-il, ni dans la politique, ou le gouvernement public, ni dans les intérêts particuliers, ni dans les affaires domestiques, ni dans ce qui se traite au barreau, ni quand on agit envers soi-même, ni quand on traite avec les autres hommes, où il n'y ait des devoirs à remplir; c'est à remplir ces devoirs que consiste l'honnêteté de la vie, c'est leur négligence qui rend deshonnête. Ce doit être la l'objet sur lequel tous les philosophes doivent s'exercer; car, qui oserait se parer de ce nom, et ne penser à donner aucune leçon sur les devoirs de la morale? *Et pour découvrir cette loi, voici comment il s'exprime* (1). » Il y a dans l'homme une puissance qui porte

(1) De Offic., lib. I, cap. II.

» au bien, et qui détourne du mal, non seule-
» ment antérieure à la naissance des peuples et
» des villes, mais aussi ancienne que ce
» Dieu par qui le ciel et la terre subsistent,
» car, la raison est un attribut essentiel de l'in-
» telligence divine, et cette raison qui est en
» Dieu, détermine nécessairement ce qui est
» vice ou vertu. Ainsi, quoique du temps de
» Tarquin, la loi contre l'adultère ne fût pas
» encore écrite, il ne s'ensuit pas que le fils de
» ce Roi, en faisant violence à Lucrece, n'ait
» péché contre cette loi éternelle; car, l'homme
» avait la raison, qui naît de la nature des
» choses, qui l'exhorte à faire le bien, et qui
» le détourne du mal; et cette raison a eu force
» de lois, non pas dans le temps seulement où
» on l'a écrite, mais depuis que la raison a
» existé en même temps que l'intelligence di-
» vine (1).

« La raison est une vraie loi, invariable, éter-
» nelle, conforme à la nature des choses, gravée
» dans le cœur de tous les hommes. Elle appelle
» les hommes à remplir leurs devoirs en les leur
» commandant, elle détourne du mal en le dé-
» fendant. On ne peut ni l'abolir, ni en retran-
» cher, ni faire des lois qui y soient contraires.
» Personne n'en peut être dispensé, ni par le
» sénat, ni par le peuple. Elle n'est pas à Athènes
» différente de ce qu'elle est à Rome, mais elle

(1) De Legibus, lib. II.

» est la même loi pour tous les temps et pour
» toutes les nations, c'est ainsi que Dieu est
» l'instructeur et le souverain de tous les hom-
» mes, c'est lui qui est l'auteur de cette loi, qui
» l'a examinée et qui l'a publiée. Celui qui
» voudra s'y soustraire, sera ennemi de son
» propre bonheur, il méprise sa condition
» d'homme, et par cela même, il s'expose à la
» plus sévère punition, quand même il éviterait
» d'ailleurs, tout ce que nous regardons comme
» des supplices (1).

» Les peines ordonnées par les juges (qui
» d'ailleurs ne sont pas établis partout, et qui
» souvent s'abusent), ne sont pas celles que les
» scélérats doivent le plus redouter; ce sont
» celles de la conscience; les furies les pour-
» suivent, non avec des torches ardentes, comme
» le disent les fables, mais par les remords de
» la conscience et les tourments, effet du
» crime (2).

» Pour nous, si nous avons fait quelque pro-
» grès dans la philosophie, quand même nous
» pourrions nous cacher aux Dieux et aux hom-
» mes, nous ne nous permettrons aucune action
» d'avarice, d'injustice, nous ne nous livre-
» rons à aucune passion (3) ».

Il existe donc, suivant Cicéron, une loi éter-

(1) In fragmento lib. de Republ., lib. III.

(2) De Legibus, lib. I, 14.

(3) Offic., lib. III, 9.

nelle qui a pour auteur Dieu lui-même, qui l'a publiée avec une autorité entière, en donnant aux hommes la raison qui la connaît naturellement, et qui est si bien contrainte d'en sentir la justice et d'en reconnaître l'autorité, qu'elle éprouve nécessairement les remords et la misère, dès qu'elle s'en écarte, qu'au contraire, elle peut mépriser tous les maux extérieurs, lorsqu'elle jouit du sentiment délicieux de s'être conformée en tout à cette loi. Mais que présente-t-elle cette loi? à quoi nous oblige-t-elle? C'est, dit-il, ce que la philosophie doit nous apprendre, et ce qui seul peut permettre à quelqu'un de se parer du nom de philosophe, c'est ce qui fait le prix de la philosophie. « Qu'y a-t-il de plus désirable » que la sagesse; qu'y a-t-il de meilleur, de plus » utile aux hommes, de plus digne d'eux? La » sagesse, ainsi que l'ont définie les anciens » philosophes, est la connaissance des choses » soit divines, soit humaines, et de ce qui cons- » titue leur nature. Or comme, suivant lui, la » vertu est, toute conduite conforme à la nature » des choses, pour apprendre la vertu, dit-il, à » quelle autre école irait-on qu'à celle de la » philosophie? C'est à la philosophie à nous ap- » prendre à être gens de bien et heureux, c'est- » à-dire, à nous fournir les principes d'une » vertu réelle et solide. Prétendre qu'il n'y a » point d'art pour nous apprendre à bien vivre, » ce qui est pour nous l'essentiel, tandis qu'il y » en a pour les plus petites choses, c'est tenir

» un discours bien peu sensé, et tomber dans
» une grande erreur (1) ».

» Il y a des sectes de philosophes qui, par l'idée
» qu'elles donnent du souverain bien et du sou-
» verain mal, détruisent toute idée de devoirs ;
» car celui qui conçoit le souverain bien comme
» n'ayant aucune liaison avec l'honnête, qui le
» mesure sur son profit et non sur l'honnêteté,
» s'il est d'accord avec lui-même et que la bonté
» de son naturel ne l'emporte pas quelquefois
» sur ses principes, il ne saurait être capable de
» cultiver ni l'amitié, ni la justice, ni la libéra-
» lité ; comment aurait-il du courage si la dou-
» leur est le souverain mal ? comment aurait-il
» de la tempérance si la volupté est le souverain
» bien ? Ces sectes ne sauraient donc rien pres-
» crire sur les devoirs de la morale. Il ne faut
» attendre sur ce sujet, de préceptes fermes, in-
» variables, conformes à la nature des choses,
» que de ceux qui bâtissent sur ce principe, que
» la probité doit être recherchée pour elle seule,
» ou au moins principalement à cause de sa
» propre excellence (2). »

Suivant Cicéron, la vertu, l'honnêteté, le de-
voir, consistent à agir toujours d'une manière con-
forme à la nature des choses, à leur état réel, à
leurs relations ; dès que l'on s'en écarte, on blesse
la raison, on viole la loi éternelle, on désobéit à
la volonté divine de qui elle vient. Or, nos actions

(1) Offic., lib. II, 2

(2) Offic., lib. I, 2.

peuvent avoir pour objet Dieu, les autres hommes et nous-mêmes, trois sources de devoirs sacrés qu'il faut remplir et sur lesquels Cicéron s'explique clairement.

« Qu'il y ait un Être supérieur, qui subsistera toujours et qui mérite le respect et l'admiration des hommes, c'est de quoi la beauté de l'univers, et la régularité des astres nous forcent de convenir. On doit par conséquent répandre avec autant d'attention une religion éclairée, conforme à la nature divine, qu'il en faut avoir pour extirper une superstition, qui ne sert qu'à troubler les humains, etc. (1) »

« Nous devons donc aux dieux, un culte et du respect. Culte très bon, très-pur, très-saint, rempli d'une grande piété, en sorte que nous les servions de cœur et de bouche, avec une âme toujours pure, intègre et innocente (2). Il en est de la piété comme des autres vertus, elle ne consiste pas dans de vains dehors ; sans elle il n'y aura ni sainteté, ni religion, et dès lors, quels désordres, quels troubles parmi nous ? Je ne sais, si éteindre parmi nous la religion, ne serait pas anéantir en même temps la bonne foi, la société humaine, et la justice qui est la principale des vertus. C'est une coutume impie et funeste de parler contre les dieux, soit qu'on le fasse sérieusement, soit qu'on en fasse semblant (3).

(1) De Divinat., lib. II, 72.

(2) De Nat. Deor., lib. II, 28.

(3) Ibid., lib. I, 2. De Legibus, lib. II, 7.

» On croit voir quelquefois l'utile d'un côté,
» l'honnête de l'autre; on se trompe, car la règle
» de l'utile et de l'honnête est la même; celui qui
» doute de cette vérité ne saurait être qu'un fri-
» pon, qu'un scélérat. Quand un homme de bien
» pourrait en claquant les doigts, se faire cou-
» cher dans le testament d'un riche à l'insçu du
» testateur, fût-il même certain de n'en être
» jamais soupçonné, il n'userait pas d'un pareil
» secret. Un homme juste, ce que nous nommons
» homme de bien, ne prendra jamais rien à
» personne; trouver cela étonnant, c'est prou-
» ver qu'on ne sait pas seulement ce que c'est
» qu'un homme de bien. Si quelqu'un veut dé-
» velopper l'idée confuse qu'il en a, il apprendra
» que l'homme de bien, est celui qui fait tout le
» bien qu'il peut aux autres hommes, et qui ne
» fait du mal à personne, à moins qu'il ne soit
» injustement attaqué. Rien d'injuste n'est avan-
» tageux (1).

» Vous êtes injuste, non pas quand vous ne
» dites pas en général tout ce que vous savez,
» mais, quand pour votre profit, vous cachez une
» chose que vous savez bien, à ceux à qui il
» importerait de la savoir. Mais puisque nous
» blâmons une réticence affectée, que dirons-
» nous de ceux qui mentent ?

» Tous ceux qui font une chose et en disent
» une autre pour tromper, sont des perfides, des
» gens sans foi, sans probité (2).

(1) De Offic., lib. III, 18, 19.

(2) Offic., lib. III, 12, 13, 14.

» Rentrez en vous-même pour savoir ce que
» c'est qu'être homme de bien, trouverez-vous
» qu'il puisse mentir pour son intérêt, calom-
» nier, supplanter, tromper? Rien moins assu-
» rément.

» Respectons les hommes, non-seulement les
» honnêtes gens, mais aussi les autres. Se mettre
» au-dessus de ce qu'on pense de nous est non-
» seulement un acte d'orgueil et d'arrogance,
» mais encore l'effet d'un manque absolu d'hon-
» neur et de sentiment (1). »

Enfin, Cicéron a fort bien exposé les devoirs
envers nous-mêmes, c'est-à-dire ces règles que
nous devons suivre pour être toujours maître de
nous, et pour nous préserver de l'esclavage des
passions.

» Zénon; dit-il, définit les passions, une émo-
» tion ou un mouvement de l'ame opposé à la
» droite raison et contraire à la nature; d'autres
» en moins de mots, disent qu'elles sont un
» appétit trop violent et excessif, c'est-à-dire,
» qui tire l'ame de cette égalité constante que la
» nature exige de nous (2).

» Je ne puis que trouver faible et lâche la pen-
» sée et le discours des Péripatéticiens, qui en-
» seignent que les troubles de l'ame sont néces-
» saires, pourvu qu'on leur prescrive des bornes
» qu'ils ne passent pas; mais quoi, prescrit-on
» des bornes au mal? Ou, direz-vous que de ne

(1) *Ibid.*, 20.

(2) *Tuscul.*, lib. IV, 6.

» pas obéir à la raison ne soit pas un mal ? Or, la
» raison vous laisse-t-elle ignorer que ces objets
» qui excitent en vous de fougueux désirs, et
» dont l'acquisition vous transporte de joie, ne
» sont pas de vrais biens ? que ceux qui vous
» accablent lorsqu'ils arrivent, ou dont la crainte
» vous met hors de vous, ne sont pas de vrais
» maux, et que ce n'est que l'erreur qui vous
» fait croire les uns trop funestes, les autres trop
» favorables (1) ?

» Vouloir marquer des bornes à ce qui est
» vicieux, c'est tout comme si l'on prétendait
» que l'insensé qui se précipite à Leucade se re-
» tienne au milieu de sa chute : comme cela est
» impossible, de même l'est-il aussi, qu'un esprit
» troublé et excité par la passion se retienne, et
» s'arrête où il veut. Tout ce qui est pernicieux
» dans son accroissement, est vicieux dans son
» commencement. Or, la tristesse et les autres
» émotions de l'ame sont empoisonnées dès
» qu'elles augmentent ; donc dès leur naissance
» elles sont déjà en grande partie des poisons.
» Elles s'animent dès qu'elles se sont écartées
» de la raison ; la faiblesse humaine cède avec
» plaisir à sa propre pesanteur, l'imprudent se
» trouve sans y penser en pleine mer, et ne sait
» plus où s'arrêter. C'est tout un d'approuver les
» passions modérées, ou d'approuver une in-
» justice modérée, une lâcheté modérée, une

(1) Tuscul., lib. IV, 17.

» intempérance modérée, fixer un terme jus-
 » qu'où le vice peut aller, c'est admettre une
 » partie du vice (1).

» Toutes ces passions et ces maladies de l'ame
 » sont des révoltes contre la raison (2). Il n'y
 » a donc de remède à ces maux de l'ame, que
 » d'apprendre à se commander à soi-même.
 » Il y a deux parties dans notre ame, l'une rai-
 » sonnable, l'autre qui ne l'est pas, nous dire
 » que nous nous commandions à nous-mêmes,
 » c'est exiger que la partie raisonnable com-
 » mande à celle qui est déstituée de raison. Il y
 » a en nous, on ne peut le nier, quelque chose
 » de mou, de lâche, d'efféminé, de bas, de dé-
 » bile. S'il n'y avait en nous que ce principe ani-
 » mal, rien ne serait plus hideux que l'homme ;
 » mais à côté de ce principe, se trouve pour le
 » rectifier, cette maîtresse de tout, cette reine,
 » la raison, qui, se déterminant avec vigueur
 » par elle-même, et faisant des progrès, devient
 » enfin la vertu parfaite. Un homme digne de ce
 » nom d'homme, doit faire en sorte que la raison
 » commande à la partie de lui-même qui est
 » faite pour obéir (3). »

Je me suis plus étendu sur les principes de
 la morale de Cicéron, non-seulement, parce
 que cet auteur a rassemblé tout ce qui avait été
 dit de mieux avant lui, et tout ce que ses con-

(1) Tuscul., lib. IV, 18.

(2) Tuscul., lib. IV, 14.

(3) Tuscul., lib. II, 20, 21.

temporaires enseignaient et pensaient de plus juste ; mais encore parce qu'aucun autre philosophe, n'a formé un corps plus complet de morale, et que personne parmi les payens, n'a rien publié d'aussi bien raisonné ni d'aussi digne d'un philosophe. Ne s'attachant à aucune secte, mais prenant de chacune ce qui lui paraissait le mieux prouvé, il en a formé un corps plus parfait que tout ce qu'aucune secte attachée à ses principes particuliers, ne pouvait nous donner.

Remarquons cependant, que ces pensées, dont nous venons de composer une espèce de tout, ne se trouvent dans aucun de ses ouvrages, réunies dans cet ordre, et qu'ainsi il n'est pas surprenant, s'il n'est pas toujours bien d'accord avec lui-même ; mais ayant pensé et connu toutes ces propositions morales, spéculatives et pratiques, il aurait pu en former un système mieux lié. S'il ne l'a pas fait, cela vient de l'état des connaissances des hommes d'alors ; il n'était aucune vérité, qui ne fût révoquée en doute ou rejetée par quelque philosophe ; aucune sur laquelle les sophismes des rhéteurs n'eussent répandu des nuages. L'incertitude s'étendait sur tout, parce qu'on disputait sur tout, faute d'avoir un docteur, dont l'autorité divine fixât solidement la croyance, dissipât les doutes et les incertitudes. Cicéron, quelquefois semble Sceptique, on ne sait pas souvent s'il parle comme simple historien des dogmes de son temps, ou s'il expose sa propre croyance. On sent par cela même, combien peu d'efficace devait avoir sur les

mœurs, des enseignemens présentés avec si peu de conviction de la part des docteurs mêmes qui les publiaient. A Rome, dès ce temps-là, les lois perdaient de leur force, à mesure qu'on y devenait plus vicieux, plus dissertateur, plus philosophe, on y avait moins de mœurs, parce que dès-lors on y devenait plus riche, plus puissant, plus ambitieux, par les nouvelles sources de richesses, de puissance et d'honneurs que tant de conquêtes ouvraient chaque jour. Le nombre des oisifs s'augmentait considérablement. On s'occupe à parler et à disputer, lorsqu'on n'a pas des occupations de nécessité; les passions se fortifient par l'aisance, elles aiment qu'on les flatte, qu'on les amuse, on voulut des livres frivoles, des auteurs agréables, des orateurs philosophes, des disputeurs; les vérités gênantes pour les passions furent tournées en ridicule, attaquées, niées par les uns, d'autres mirent leur gloire à montrer de l'esprit en les défendant, à tout cela, les mœurs ne gagnèrent rien, elles perdirent au contraire. L'esprit néanmoins, par toutes ces spéculations, devint meilleur juge du vrai, sans cependant s'embrasser avec force et avec conviction, au moins d'une manière un peu générale. Il n'y eut que quelques âmes bien nées et qui reçurent une bonne éducation, ou qui de bonne heure, s'appliquèrent à la philosophie, en qui on vit briller une vertu assez parfaite pour exciter l'admiration de ceux qui savent combien alors les mœurs étaient corrompues dans toutes les conditions. C'est à la secte Stoïcienne que

l'on dut ces miracles de vertu. Plus sage que toutes les autres, elle rapporta à la morale presque toute sa philosophie, et forma des disciples illustres par la pureté de leurs mœurs.

Le premier philosophe Stoïcien Romain qui transmis ses ouvrages à la postérité, celui qui a le plus écrit et avec le plus de force sur divers sujets, est le philosophe Sénèque, qui fut précepteur de Néron. Il est fâcheux qu'entre les ouvrages considérables de cet auteur qui ont péri, le temps n'ait pas épargné son Cours de morale dont il parle dans ses lettres, nous y trouverions un corps suivi de l'art de vivre vertueusement, des principes sans doute, des conséquences, des règles, des motifs ; nous n'aurions qu'à abréger, au lieu que nous sommes obligés de rassembler des morceaux épars dans divers ouvrages sur différents sujets, pour nous former une idée de la morale Stoïcienne de Sénèque, ou plutôt de sa philosophie morale.

Il divise sa philosophie en deux parties, l'une se rapporte à Dieu, l'autre se rapporte aux hommes, la première est autant au dessus de la seconde en dignité, que la philosophie elle-même est au-dessus des autres arts. Elle doit nous apprendre ce que Dieu est (1). Il ne parle point en Sceptique de l'existence de ce premier être, il la regarde comme démontrée. « Le philosophe, dit-il, convaincu que Dieu est, s'ap-

(1) *Quest. nat. Prefatio.*

» plique à découvrir quelle est sa nature (1).
 » Celui qui a étudié ses ouvrages commence à
 » le connaître. Dieu est l'ame de l'univers, il
 » est tout, et il renferme dans son immensité
 » tous ses ouvrages. La différence de la nature
 » de Dieu à la nôtre est celle-ci. En nous, l'esprit
 » est la partie la plus excellente, en Dieu, il
 » n'est rien qui ne soit esprit, il est tout rai-
 » son (2). Celui que nous autres philosophes
 » désignons par le nom de Jupiter, est un esprit
 » pur, une intelligence, le conservateur et le
 » directeur du monde, le créateur et le souve-
 » rain maître de l'univers, à qui tous les noms
 » divins conviennent. Voulez-vous lui donner
 » le nom de Destin? Vous ne vous tromperez
 » pas; c'est de lui que tout dépend, il est la
 » cause des causes. Voulez-vous le nommer
 » Providence? Vous direz bien; sa sagesse règle
 » l'ordre admirable qui règne dans le monde et
 » dirige les ressorts de cette vaste machine.
 » Voulez-vous lui donner le nom de la nature?
 » Vous le pouvez; c'est lui qui a produit toutes
 » choses, nous avons été animés par son souffle
 » vivifiant. Voulez-vous encore l'appeler le
 » monde? J'y consens; car il est tout ce que
 » vous voyez. Répandu dans chacune de ses
 » parties, et n'ayant besoin que de sa propre
 » force pour subsister (3).

(1) Epist. 117.

(2) Prefatio in Quæst. natur.

(3) Quæst. nat., lib. II, 45.

» La Providence , suivant lui , a tout déter-
» miné d'avance , elle a tout réglé ; ce qui arrive
» devait arriver. Cependant il ne soumet pas
» la volonté des hommes à la Providence , ce
» serait la rendre cause du crime ; mais il la
» soumet à la prescience , qui ayant prévu les
» vertus et les crimes des mortels , règle les
» événemens qui les concernent d'une manière
» assortie à ce qu'il prévoit qu'ils feront , et ces
» événemens sont des récompenses , ou des châ-
» timens , ou des encouragemens , ou des se-
» cours , toujours destinés au bien des humains ,
» toujours propres à les conduire à la sainteté
» et au bonheur. Car il est impossible que les
» dieux poussent au mal , ou fassent du mal ,
» c'est une nécessité de leur nature de faire du
» bien. Il sent qu'on pourra lui dire que cela
» étant , il ne faut pas prier les dieux , puisque
» soit qu'on les prie ou qu'on ne les prie pas ,
» tout de même la chose arrivera. Point du
» tout , dit-il , car entre ces deux propositions ,
» cela arrivera ou cela n'arrivera pas , il y a
» une troisième proposition conditionnelle. Telle
» chose n'arrivera pas , si vous priez les dieux.
» Il faut donc prier les dieux de nous accorder
» ce qui nous est utile , et d'éloigner ce qu'
» nous est nuisible .

» L'homme est donc dans la dépendance de
» Dieu , la volonté de cet être est la règle de
» la vertu , l'homme doit la pratiquer par obéis-
» sance Elle est la source du bonheur , elle est
» le bonheur même , le souverain bien ; le vice

» est le malheur même, le souverain mal. Tout
 » le reste n'est qu'affection de la matière, une
 » chose extérieure qui ne peut faire ni le bon-
 » heur ni le malheur d'un être intelligent » (1).
 C'est ce que l'on trouve énoncé à chaque pas
 dans les ouvrages de ce philosophe.

« La première vertu de l'homme, suivant
 » cet auteur, c'est l'insensibilité, pour toutes
 » les choses extérieures, en sorte que ni la pros-
 » périté, ni l'adversité ne troublent notre tran-
 » quillité, et ne nous dominent au point de
 » nous faire agir contre le sentiment de notre
 » conscience. La seconde, une soumission par-
 » faite à la volonté de Dieu. La troisième, une
 » bienveillance pour le genre humain, qui ne
 » se borne point à ne pas nuire aux hommes,
 » mais qui nous fait chercher et embrasser toutes
 » les occasions de leur faire tout le bien qui est
 » en notre pouvoir.

» Le principal motif, selon Sénèque, qui doit
 » nous porter à la vertu, c'est que sans elle nous
 » ne pouvons être contents de nous-mêmes, ni
 » aimés des dieux. Que la vertu seule est belle,
 » glorieuse, estimable, que celui qui n'en est
 » pas orné est par conséquent blâmable, mépri-
 » sable, haïssable, malheureux. » Mais il est
 difficile de dire, si c'est comme un encourage-
 ment à la vertu qu'il offre la félicité à venir (2).

(1) Vide lib. de Provid. de Benef., lib. IV, 23. De Quæst. nat.,
 lib. II, 37.

(2) Epist. 79.

« L'ame, dit-il, jouira d'une véritable félicité,
» lorsque dégagée des ténèbres qui l'environ-
» nent, elle pourra contempler d'un œil sûr, la
» lumière divine dans sa source, lorsque rendue
» à la céleste patrie, elle occupera la place qui
» lui est destinée. J'adhère volontiers au senti-
» ment de tant de grands hommes qui promet-
» tent l'immortalité à nos ames, quoique les
» preuves qu'ils en donnent ne soient pas dé-
» monstratives. Cette idée, dont je m'occupe
» quelquefois, a pour moi les agrémens d'un
» beau songe (1).

Voici le discours, qu'il suppose, que tient
l'ame lorsqu'elle examine quelle peut être sa
destinée (2). Un jour lorsque ces deux sub-
» stances qui forment l'homme seront séparées,
» je laisserai ce corps, où je l'ai pris, et je re-
» tournerai dans le sein de la divinité. Cette vie
» passagère, n'est que le prélude d'une vie plus
» heureuse et plus durable. Comme nous som-
» mes neuf mois dans le sein de nos mères,
» non pour y fixer notre demeure, mais pour
» habiter le séjour qui nous voit naître, lorsque
» nos corps ont pris assez de consistance, pour
» supporter les impressions de l'air; de même
» le temps qui s'écoule depuis l'enfance, nous
» prépare à une seconde nativité, car nous de-
» vons jouir d'une autre vie et d'un état bien
» différent de celui-ci. Mais l'heure n'en est

(1) Epist. 117.

(2) Epist. 102.

» pas encore venue, nous ne pouvons encore
» contempler la gloire céleste que dans l'éloi-
» gnement. »

On s'attendrait que celui qui tient un tel langage, qui attaque le vice avec tant de vigueur, qui le peint si déshonorant, si haïssable, aurait cru que le sort du vicieux ne pouvait pas être après la mort le même que celui du sage qu'il élève jusqu'à l'égalité à Dieu ; cependant, funeste effet du défaut de guide certain et infail-
lible sur ces matières, Sénèque fait profession de croire que les suites de la mort sont les mêmes pour les uns et pour les autres. Après s'être moqué de tout ce qu'on dit des supplices de l'enfer, il ajoute (1) : « La mort ne peut
» produire chez nous, autre chose que de nous
» anéantir ou de nous délivrer. Si elle nous dé-
» livre, nous n'avons que du bonheur à attendre.
» Si elle nous anéantit, tout est fini, les biens
» et les maux n'existent plus. » On sent que le vide qui se trouve dans le système de Cicéron, quant aux motifs à la vertu, se rencontre également dans celui de Sénèque. La différence entre ces deux systèmes se trouve, d'un côté, en ce que celui de Cicéron semble plutôt être pris dans la nature de l'humanité, et celui de Sénèque dans une idée de perfection chimérique au-dessus des forces de l'humanité ; d'un autre côté, en ce que Sénèque, séparant absolument

(1) Epist. 24.

les intérêts du corps de ceux de l'ame , semble vouloir faire de l'homme un être insensible , qui n'a aucune relation avec rien de corporel , et qui est tout spirituel ; ce qui l'empêche de faire valoir les motifs à la vertu tirés de ce que la vertu est le système de conduite le plus avantageux et à la société et à chacun de ses membres déjà pendant cette vie ; au lieu que Cicéron , prenant l'homme par l'intérêt présent , auquel il est si sensible , l'encourage davantage à faire le bien , qui contribue certainement à le rendre plus heureux , pendant qu'il vit parmi les hommes. En troisième lieu , Cicéron , sans affirmer positivement l'immortalité de l'ame , au moins sans se montrer convaincu de la vérité de ce dogme , l'établit mieux que Sénèque , et en même-temps il prouve que si l'ame vit après la mort , elle sera heureuse ou malheureuse , suivant qu'elle aura fait bien ou mal. Tandis que Sénèque , n'admettant point de punition après la mort , laisse le criminel impuni dans ce monde , et même à l'abri de toute crainte dans une vie à venir.

Avec cela , il est étonnant que Sénèque , qui prêche si sévèrement la soumission et la résignation aux ordres du ciel , donne au sage le droit de se priver de la vie et de se donner la mort quand son état l'ennuie.

Il règne , d'ailleurs , dans la philosophie de Sénèque , une plus grande ostentation de vertu , d'austérité , de perfection et de sublime que dans celle de Cicéron , qui brille particulièrement par

sa douceur naturelle , par son humanité , disons mieux par la solidité du raisonnement.

Nous sommes enfin arrivés au point où la morale paraît avoir atteint le plus haut degré de perfection auquel elle pouvait espérer de parvenir , sans un secours céleste , que même Socrate avait espéré et pour ainsi dire pressenti.

Il existait cependant déjà depuis long-temps ce secours divin , dans un lieu reculé de l'univers. Tandis que pour humilier l'homme , Dieu laissait marcher toutes les nations dans leurs voies , il avait donné à un peuple inconnu ou méprisé un code de lois , où l'on reconnaît toute la simplicité , toute la pureté , toute la droiture , toute la sagesse des mœurs des premiers âges du monde. Les grands principes de la religion , l'existence d'un Dieu , son unité , ses perfections infinies , sa Providence , la spiritualité de l'ame , une vie à venir , la différence du bien et du mal , y sont supposés ou indirectement établis sur des faits incontestables , et Moïse , en annonçant sa législation comme émanée de Dieu , confirme le Droit naturel de manière à soumettre les esprits les plus altiers et les plus indociles , en même-temps qu'il établit l'obéissance à ses lois sur le fondement inébranlable de l'autorité du créateur , du conservateur et du bienfaiteur suprême qui parle en ami , en père et en maître absolu. Sans s'arrêter aux motifs tirés de la certitude d'une vie à venir , vérité qui n'ayant point encore été contestée par qui que ce soit , était d'ancienneté mise au rang des notions com-

munes ; ce législateur s'attache particulièrement à affermir les Hébreux dans leur devoir, en leur montrant l'arbitre de l'univers, comme le protecteur de la vertu et le vengeur du crime déjà des ici-bas : et craignant que la contagion générale ne gagnât ce peuple privilégié, il voulut le séparer de tous les autres par diverses cérémonies religieuses, dont il assura la pratique par les menaces les plus terribles, et les châtimens les plus sévères.

L'erreur avait, depuis quelque temps, franchi ces sacrées barrières, lorsqu'une nouvelle révélation parut. Le véritable esprit de la loi se perdait : la superstition était substituée à la piété : des casuistes de mensonges avaient annullé le commandement de Dieu par les traditions : une secte faisait profession publique de ne croire ni esprit, ni résurrection, ni vie à venir. Dans ce renversement général de l'esprit humain, JÉSUS-CHRIST est envoyé sur la terre. A cette clarté divine, les ombres se dissipent, et tous les doutes s'évanouissent. Un beau soleil se lève pour aller toujours en croissant jusques à son midi. Les Juifs et les Payens eurent à rougir de leurs doutes, de leurs erreurs, de leurs incertitudes et de leurs vices.

Sénèque vivait encore, lorsque cette nouvelle doctrine céleste se présenta aux humains. Voulant ramener l'art de vivre au ton qui le caractérisait, lorsque la philosophie ne l'avait pas encore rangé sous son domaine, elle se borne à poser les principes solides de la vertu, dégagés

des fables et des incertitudes, séparés des questions inutiles et des disputes contentieuses et subtiles, qui jusques alors les avaient défigurés. Elle déduisit purement et simplement de ces principes, les préceptes détaillés d'une conduite vertueuse, donnant des règles sûres, claires, naturelles pour tous les cas, les personnes et les circonstances, fournissant, comme des faits incontestables, les motifs les plus puissants pour déterminer à la vertu, et ne laissant rien à désirer à la raison, aucun vide réel dans tout l'art de bien vivre et de se rendre solidement heureux. Elle ne s'annonce sous le nom d'aucune des sectes connues, d'aucun des philosophes célèbres; mais comme venant du ciel, comme les leçons mêmes de Dieu, qui daignait instruire les hommes, finir par ses décisions les controverses qui les divisaient, et dissiper par son témoignage les doutes qui les inquiétaient.

Quoique obscure d'abord, et sans éclat, elle trouve des partisans chez les meilleurs esprits, qui l'embrassèrent avec l'empressement que l'on a pour un pilote, qui du milieu d'une mer orageuse, doit conduire au port le vaisseau, et finir heureusement une route incertaine, dont on ne connaissait plus le terme.

Je ne saurais douter que tous les efforts que la raison avait faits jusques alors pour trouver la vérité; les découvertes que l'on devait à l'étude des philosophes, le goût pour la vertu dont ils se piquaient eux et leurs disciples, les écrits moraux de quelques-uns, ajoutons mêmes les mauvais

succès de tous , n'aient été des préparatifs favorables à l'Évangile , et l'Évangile à son tour servit à corriger et à rectifier la philosophie morale des Gentils. Le Stoïcisme tout imparfait qu'il était, avait plu aux honnêtes gens par la vertu dont il paraissait être le soutien , l'Évangile par cette raison dut encore leur plaire davantage. Les philosophes , dont les dogmes étaient opposés à la doctrine chrétienne , et qui la rejetaient furent cependant obligés de se réformer à divers égards ; et c'est apparemment à cette utile jalousie que nous devons les excellentes leçons , qui formèrent l'empereur Marc-Aurèle , Antonin , dont les Réflexions , parvenues jusques à nous , sont encore le meilleur de tous les ouvrages de morale que le Paganisme nous a transmis , mais qui a les mêmes défauts essentiels à un traité de morale , que tous ceux de la secte Stoïcienne à laquelle il s'était attaché. De même , et vu la nature de l'Évangile , et la vérité de ce que dit son divin auteur , que pour bien juger de sa doctrine , il faut avoir intention de faire la volonté de Dieu , ou , ce qui est la même chose , aimer la vertu et vouloir la pratiquer : on ne saurait douter que des écrits tels que ceux de Platon , de Cicéron , de Sénèque , d'Antonin , d'Épictète , tous destinés à faire aimer la vertu , et à persuader que la gloire et le bonheur de l'homme consistent dans la pureté des mœurs , dans la fuite du crime , n'aient considérablement servi à hâter les progrès du christianisme , tout comme la connaissance du christianisme , qui commençait

à se répandre pendant la vie de Sénèque, et dont les sectateurs se rendaient surtout recommandables par la pureté de leur morale et la sainteté de leurs mœurs, peut bien avoir contribué à porter les philosophes à faire des efforts pour ne pas permettre à leur morale d'être moins belle que celle de ces nouveaux venus, qu'ils regardaient d'abord comme une secte philosophique.

Il semble que l'Évangile une fois connu, et embrassé par des hommes de génie et de talents, par des sectateurs des systèmes de philosophie alors les plus estimés; fournissant un corps si complet, si parfait, si solide d'une morale pure dans ses principes, dans ses conséquences, dans tout le détail de ses préceptes, dans les motifs qu'il propose, devait rendre les pères de l'église, qui s'appliquaient à la philosophie, des moralistes infiniment préférables à tous ceux qui les avaient précédés. C'est cependant ce qui n'arriva pas. Les Apôtres et les premiers disciples de Jésus-Christ avaient ramené la religion, qui n'est autre chose que la morale considérée et dans ses principes et dans ses préceptes et dans ses motifs, à cette première simplicité dont la philosophie trop curieuse l'avait tirée; cette même philosophie vint encore de nouveau l'altérer, et d'une manière bien moins excusable. Lorsque les philosophes succédèrent aux poètes dans l'examen et dans l'exposition de la religion, cette science était couverte de ténèbres, défigurée par des fables, remplie d'absurdités. Il était naturel que de bons esprits cherchassent à débrouiller ce chaos. Heu-

reux si les philosophes se fussent bornés à l'essentiel, et aux questions sur lesquelles la nature des choses, la droite raison, la conscience, pouvaient donner de sûres directions. Mais ayant voulu expliquer l'origine du monde, dont ils devaient seulement apprendre à bien jouir; ayant voulu déterminer la nature de Dieu, qu'il fallait apprendre à servir convenablement aux perfections que ses ouvrages rendaient visibles; ayant voulu approfondir mille questions inutiles sur le bien et sur le mal, lorsqu'il ne s'agissait que d'écouter la voix de la conscience, ils détournèrent la philosophie de sa vraie destination et s'égarèrent avec elle. Mais enfin cette science commençait à se rapprocher de son but; on l'appliqua à régler les mœurs. Elle rendit hommage à la vertu et lui consacra ses travaux. Le ciel propice fit luire alors la lumière céleste de l'Évangile. La science que cherchaient en vain les philosophes fut dévoilée entièrement aux yeux de l'univers. Les hommes n'avaient qu'à marcher à sa clarté, ils auraient infailliblement appris l'art précieux de parvenir au bonheur suprême. Mais, d'un côté, les docteurs chrétiens des premiers siècles ne voulurent pas se borner à une vertu simple dans un siècle où l'on estimait surtout la science, ils osèrent appliquer les diverses parties de la philosophie au christianisme, et joignant les dogmes de Pythagore, de Platon, de Zénon et d'Aristote aux décisions de l'Évangile, ils s'occupèrent à expliquer les uns par les autres, quelque contradictoires que fussent ces principes.

Une telle entreprise ne put que les entraîner dans des spéculations qui les écartèrent du but de l'Évangile, qui était non une science qui enfle, mais une vertu qui édifie; non des recherches physiques, mais des actes vertueux.

Les attaques auxquelles ils furent exposés de la part des philosophes païens, les obligèrent aussi à chercher dans la philosophie, des armes qu'ils n'auraient dû chercher que dans l'Évangile. Les docteurs chrétiens attachés en même temps à leur religion, et à différents systèmes de philosophie païenne ne furent pas d'accord entre eux, ni avec eux-mêmes, ils disputèrent les uns contre les autres, ils s'accusèrent réciproquement d'erreurs, et ils y tombèrent souvent, ils formèrent des sectes, ils firent des schismes, ils dressèrent des règles de foi opposées les unes aux autres, et négligèrent la morale. Aussi rien de moins précis que ce que les pères de l'Église ont donné sur cet important sujet. Ils ont si peu parlé de morale qu'on ne saurait les présenter comme des moralistes. Quelques-uns même, pour ne pas dire le plus grand nombre, ont avancé sur ce sujet des principes outrés, erronés et fort dangereux (1). Un grand nombre parlent du mariage avec mépris, Justin martyr, le traite même *d'illégitime*: la plupart regardent les secondes noces comme des adultères. Le même Justin, ne veut pas qu'on fuie pour éviter

(1) *Vid. Grævi Specilogium patrum*, tom. II.

la persécution (1). Il enseigne aussi bien que St. Irénée (2), qu'il est défendu de prêter serment. Ce dernier regarde la permission que donne St. Paul de se marier, comme celle du divorce chez les Juifs (3). Il semble insinuer que tout comme les Juifs purent sans crime butiner les Egyptiens (4), les fidèles ou les chrétiens ont le même droit sur les biens des païens, et St. Augustin enseigne positivement ce que Irénée n'avait fait qu'insinuer. *Tout*, dit-il, *appartient aux justes* (5). Athénagoras en mettant la virginité considérée en elle-même au rang de vertus, semble faire un crime du mariage, et il condamne comme des adultères ceux qui étant veufs se remarient (6). Clément d'Alexandrie parle de même des secondes noces. St. Cyprien, Minutius-Félix, Origène, St. Basile, Grégoire de Naziance, St. Jérôme, et d'autres, sont dans les mêmes idées (7).

Le *Pélagogue*, ouvrage moral de Clément d'Alexandrie, est un morceau bien peu propre à enseigner une bonne morale. On n'y trouve ni ordre, ni méthode, mais une foule de questions étrangères au sujet, et beaucoup de préceptes

(1) Apologie I.

(2) Irén., lib. II, 32.

(3) Id., lib. IV, 15.

(4) Id., lib. IV, 50.

(5) Epist. 93, §. 50.

(6) Athénagoras. Legat., cap. XXVIII.

(7) Voyez Tillmont, *Mémoires Ecclésiast.*, tom. II, pag. 550, 413 de Paris, 1691.

puériles. Il n'y a point de définition ni de description exacte des vertus, il n'indique en aucun endroit les solides et respectables fondemens de l'obligation, en sorte qu'on ne saurait absolument en extraire un système de morale.

Tertulien est extrêmement outré dans ses préceptes de morale. Il défend de porter les armes pour la défense de l'empire, d'occuper des emplois ou office de judicature, il défend de se soustraire à la persécution par la fuite, de travailler à aucun des métiers dont les ouvrages peuvent servir à l'idolâtrie. Origène a traité la morale dans ses homélies ou sermons, mais il est plutôt sophiste, rhéteur, que moraliste; des allégories tirées de l'Écriture Sainte, lui tiennent lieu de preuves et de raisons. Il crut pendant un temps qu'il était permis de se faire eunuque, et il se rendit tel (1).

St. Cyprien outre aussi divers préceptes et met au rang des plus grands crimes tels que l'adultère (2), de donner une couleur à sa chevelure, de porter de faux cheveux, de teindre des étoffes (3). Il veut, non-seulement que l'on ne fuie pas la persécution, mais encore qu'on recherche le martyre et qu'on le demande à Dieu comme une grâce (4), qu'on ne se défende point contre un agresseur injuste (5). Lactance a pensé et

(1) De Idolatria. De corona militis. Voyez Dupin.

(2) De habitu Virg.

(3) De Exhort. Martyr.

(4) Epist. 70, Inst. Divin., lib. VI, cap. XVIII et XX.

(5) Lib. VI, cap. XVIII et XX.

enseigné la même chose. Il blâme les chrétiens qui vont sur mer pour le commerce, ou qui prêtent leur argent à intérêt (1).

St. Athanase a peu donné de préceptes de morale, et ce qu'il a dit sur quelques-uns est très-vague et superficiel. Il s'est plus attaché à combattre les hérétiques de son temps, ce qu'il fait avec une extrême vivacité. On en peut dire autant de St. Cyrille dont les ouvrages sont fort peu travaillés, ni l'un ni l'autre, par conséquent ne peuvent être mis au rang des moralistes.

St. Basile (2) met au rang des meurtriers volontaires, et soumet aux censures et aux peines ecclésiastiques, celui qui, en défendant sa vie, tue un injuste agresseur (3). Il blâme la guerre, celle même qui se fait pour la défense de la vertu et de la piété (4). Il prétend qu'il est défendu aux chrétiens d'avoir jamais aucun procès, ni de prêter serment quoiqu'il pût le prêter selon l'exacte vérité (5).

St. Grégoire de Nazianze se montre d'un esprit intolérant contre les Ariens, en voulant leur défendre les Eglises et les assemblées, parce qu'ils sont hérétiques, il traite d'attentat horrible la hardiesse qu'ils ont de former des Eglises (6).

(1) Lib. V, cap. XVIII.

(2) Epist. ad Amphil., canon. 55.

(3) Ibid., canon. 15.

(4) Orat. de Legend. Græc. libr.

(5) Homil. in Psal. XIV.

(6) Orat. XLVI.

St. Ambroise force les lecteurs à regarder le mariage comme deshonnête, en outrant les éloges de la virginité (1). Il condamne aussi la défense de soi-même, fût-ce contre un voleur (2); il prétend qu'on ne peut pas faire légitimement ce qui n'est pas autorisé par une permission expresse de l'Écriture Sainte (3).

St. Chrysostome blâme le prêt à intérêt, et présente des principes bien peu vertueux, pour justifier la conduite d'Abraham en Égypte, à l'égard de Sara sa femme qu'il fait passer pour sa sœur (4).

St. Jérôme est, au sujet du mariage et de la virginité, dans les mêmes idées que les pères, dont nous avons parlé plus haut (5): quant au serment, il l'interdit aux chrétiens, et il paraît vouloir les autoriser par leur qualité de disciples de Jésus-Christ, à ne point payer les tributs aux princes (6). Il approuve les femmes qui se donnent elles-mêmes la mort, pour sauver leur chasteté, à laquelle on voudrait porter atteinte par violence (7). Il blâme l'usage de la chair pour nourriture, et il dit beaucoup de choses peu réfléchies pour justifier des superstitions et des abus religieux très-condamnables (8).

(1) De instit. Virgin. III.

(2) Lib. de Officiis, III.

(3) De Offic., lib. I, cap. XXIII.

(4) Homil. in Genes. XXXII, XLV.

(5) St. Hieron. adversus Jovinian., lib. I.

(6) Adv. Helvid. Comment in Math., cap. V, 34.

(7) Ibid., in Math., cap. XVII.

(8) Comment. in Jonam. Id. adversus Jovinian., lib. I.

St. Augustin n'a pas moins donné prise sur lui, que les autres pères de l'Eglise, relativement à la morale (1). On ne trouve pas chez lui des principes fort épurés sur la sainteté du mariage, ni sur ce qui rend criminelles des actions, telles que l'adultère, l'homicide, le sacrilège; sur ce qui fonde le droit de propriété des biens, sur la tolérance civile (2): souvent même il change d'opinion, suivant l'occasion (3).

Nous ne faisons ici qu'indiquer les principales erreurs des premiers docteurs de l'Eglise (4), si l'on souhaite un plus grand détail, on peut consulter la préface de Barbeyrac, sur le *Droit de la Nature et des Gens*, par Puffendorf (5). On trouverait beaucoup à reprendre encore, dans chacun de ces auteurs chrétiens dont nous venons de faire mention, et chez beaucoup d'autres qu'on décore du nom de saints: mais nous n'avons pas eu dessein, dans ces remarques, de donner un abrégé de leur morale, mais seulement de prouver ce que l'on ne saurait nier, que l'on courrait risque de s'égarer, si l'on prenait les pères de l'Eglise, pour des guides sûrs et infaillibles en fait de morale, aussi peu qu'en fait de croyance. L'abus qu'ils firent et de la philosophie qui devait leur rendre l'esprit juste,

(1) De Civitat. Dei lib. XVI, cap. XXV, lib. XV, cap. III.

(2) Contra adversar. Leg. et Proph., lib. II, cap. IX.

(3) De Libero arbitrio, lib. I, cap. III, §. 6.

(4) Epist. 153, §. 26.

(5) Epist. 93, y. 30. In Johann. Evang. Tract. VI, §. 25.

et leur apprendre à raisonner solidement , et de l'Évangile qui devait leur servir de règle , et finir leurs doutes , en les ramenant à la nature des choses et à la vérité simple, soutenue du témoignage de Dieu ; l'abus , dis-je , qu'ils firent de ces deux guides , les éloigna du vrai à divers égards : ajoutez qu'ils tournèrent leur application plutôt du côté des spéculations et de la controverse , que du côté de la morale , sans laquelle toute la science est inutile. Nouvelle preuve de ce que nous avons dit , que la curiosité scientifique et le goût des disputes , sont la ruine de la science des mœurs (1).

Mais si nous trouvons çà et là quelques taches et quelques erreurs sur la morale dans les écrits composés par les auteurs chrétiens des premiers âges de l'Église , que dirons-nous de ceux qui ont paru dans les siècles suivants , lorsque la barbarie , l'ignorance , la superstition eurent inondé notre continent ? Les scolastiques volveux parurent. Tout y respire la rudesse et la barbarie , les questions les plus abstraites et les plus inutiles , celles dont on n'aurait jamais dû s'aviser , y sont accumulées les unes sur les autres , et loin que l'expression répare le fond des choses , elle y ajoute un nouveau désagrément par sa tristesse et son obscurité. Il semble qu'on s'était donné le mot pour parler un langage inintelligible et pour ense-

(1) Voyez Morale des Pères, par Barbeyrac. Deuss. Fulcrum.

» velir la raison sous une multitude d'arguments
» subtils, captieux (1), etc. » Quelle morale
pouvait-on attendre de tels docteurs.

Les droits ecclésiastiques qui s'accrurent pendant ces temps de ténèbres et d'ignorance ne furent pas favorables aux mœurs, si même ils n'en furent pas le poison le plus dangereux. Quel système de morale chercherait-on dans un temps où l'Eglise avait pour conducteur des hommes superstitieux ou fourbes, barbares et ignorants, qui cependant s'arrogeaient le droit de juger supérieurement et sans appel du juste ou de l'injuste, de pardonner les crimes, de dispenser de la pratique des vertus. Temps déplorable, où l'on n'avait pas même assez de lumières pour sentir son mal, pour m'exprimer avec Grotius.

Lorsque, dans le XIV^e. siècle, les lettres commencèrent à renaitre, ce fut à la littérature uniquement que l'on s'attacha. On étudia les langues, la poésie, l'éloquence. Ensuite, on s'appliqua à la logique, on apprit à raisonner; mais que les progrès dans cet art furent lents! Un vain babillage était le fond de cet art. Il se trouva quelques hommes en petit nombre, qui s'attachèrent à cultiver la philosophie Platonicienne, mais aucun ne traita précisément la morale. La philosophie d'Aristote devint la règle des études et des jugemens dans tous les collèges. Il n'était point question d'étudier l'Évangile. Enfin au XV^e. siècle

(1) Hist. Crit. de la Philosophie, par M. Deland, tom. III, chap. XXII, §. I.

cle, sur la fin, et pendant le XVI^e, un certain nombre de bons génies seconèrent le joug d'une philosophie pédantesque et puérile et d'une religion tyrannique, ignorante et superstitieuse. On osa penser par soi-même, on accourut aux sources, et on pensa à consulter l'Écriture Sainte. L'Évangile devint un objet de méditation et de recherches pour les savants, la morale fut tirée de l'oubli après tant de siècles, et on vit dans le XVII^e siècle un assez bon nombre d'hommes capables de traiter cette science avec dignité. Bacon, Baron de Vérulam et Chancelier d'Angleterre, parcourant toutes les parties des sciences, en a fait une Encyclopédie, dans laquelle la morale tient un rang distingué. Sans la traiter expressément, il en donne un plan, il en fait sentir l'excellence, et prouve que c'est à la pratique de la morale qu'il faut rapporter toutes les autres sciences (1).

Pendant que le Chancelier Bacon travaillait en Angleterre à réformer la philosophie et à la ramener à son vrai but, qui est de nous apprendre à agir convenablement pour notre bonheur; le fameux Thomas Campanella s'efforçait en Italie de réformer la philosophie, mais malgré son génie, ses talens distingués et son érudition prodigieuse, il ne construisit qu'un édifice très-imparfait, où la morale se présente d'une manière fort désavantageuse, n'en faisant qu'une espèce d'enthousiasme, ou de magie divine.

(1) Voyez Analyse de Bacon.

Dans le même temps à-peu-près, Thomas Hobbes forma en Angleterre le dessein de remplir le plan que le Chancelier Bacon avait tracé sur la morale, mais dans un goût bien différent des vues de ce grand homme. Hobbes traça un système de morale ou de politique bien peu propre à perfectionner ni l'un ni l'autre de ces objets intéressants pour l'humanité ? Comme cet auteur est un des premiers d'entre les modernes qui ait entrepris de donner un corps de Droit naturel, il convient de faire connaître ses principes, et les conséquences qu'il en tire.

Hobbes définit le Droit naturel (1), « la liberté que chacun a naturellement de se servir de ses facultés naturelles d'une manière conforme à la droite raison : » et il dit que le premier fondement du Droit naturel est cette proposition, que chacun doit conserver son corps et ses membres autant que cela est en son pouvoir (2), d'où il conclut « que comme le droit de rechercher une fin, est inutile et nul, sans le droit d'employer les moyens, chacun ayant le droit de se conserver soi-même, c'est une conséquence nécessaire que chacun ait aussi le droit d'employer tous les moyens et toutes les actions sans lesquelles il ne peut pas se conserver. »

La loi naturelle est, suivant cet auteur (3),

(1) De Cive, libro de libertate, cap. I, §. 7.

(2) Ibid., §. 8.

(3) Ibid., cap. II, §. 1.

« ce que la droite raison nous dicte par rapport
» ~~aux moyens à employer ou aux choses qu'il~~
» faut faire ou éviter pour conserver notre vie
» et nos membres aussi long-temps qu'il est pos-
» sible » : et la première loi de la nature est
» celle-ci (1), « qu'il faut rechercher la paix
» où elle peut subsister : que quant au contraire
» on ne peut pas avoir la paix , il faut recourir
» à la guerre. Or, dans l'état de nature, tous les
» hommes ont droit sur toutes les choses , mais
» par les principes posés il suit, que ce droit de
» chaque individu sur chaque chose, ne doit
» point être mis en usage à la rigueur , sans quoi
» l'on serait toujours en guerre » : état directe-
ment contraire au but de la raison , et au soin
de notre conservation. « Il sera donc conforme
» à la loi de la nature , de céder de ses droits et
» de les transporter à d'autres. De-là naissent
» les pactes et les contrats ; mais dans l'état de
» nature les contrats ne peuvent avoir aucune
» force , ce n'est que dans l'état civil qu'ils peu-
» vent servir. » Tout cela découle de ce qu'il a
dit dans la préface de cet ouvrage (2), « Que
» les hommes sont naturellement disposés de
» telle manière, que dans l'état de nature, ils se
» défient les uns des autres et sont dans un état
» continuel de guerre (3) ; et dans le premier
» chapitre , il enseigne que c'est la crainte qui

(1) Ibid., §. 2 et seq.

(2) *Præfatio ad lectores.*

(3) *Opp. I, § 1.*

» a forcé les hommes à former des sociétés. On
» a à craindre les hommes dans la société, parce
» qu'on se soumet au pouvoir commun des
» membres de la société, et la raison nous prou-
» vant l'existence d'un Dieu, on doit le crain-
» dre. Delà est né le serment, qui est un discours
» qu'on joint à une promesse, par lequel on re-
» nonce à la grace divine, si l'on ne tient pas
» parole (1). » Mais le serment n'augmente pas
la force de l'obligation réelle, il ne fait qu'offrir
un nouveau sujet de craindre si on y manque.

On ne doit donc pas exiger le serment, dans
les cas où la faute ne peut être cachée aux hom-
mes, et lorsque les hommes eux-mêmes peuvent
la punir (2). La loi fondamentale de la nature
était de rechercher la paix, et par cela même, de
céder quelque chose du droit général naturel de
chaque homme sur chaque chose, sans cette
cession on ne pouvait qu'être toujours en guerre.
La nécessité de cette cession, est donc suivant
Hobbes, la première loi dérivée de la loi fonda-
mentale; mais comme cette cession ne peut se
faire que par un don ou un abandon dont un
pacte, un signe, un discours ou un écrit est le
garant, il découle de-là, une seconde loi dérivée,
savoir celle de garder fidèlement la parole don-
née, et de s'en tenir aux accords que l'on a faits
(3): ce qui est contraire à cette fidélité qu'on

(1) Ibid., cap. II, §. 20 et seq.

(2) Ibid., cap. III.

(3) Ibid., §. 4.

doit aux hommes avec qui nous avons des accords est une injustice, qui est en fait d'action, ce qu'une absurdité est en fait de proposition spéculative; mais il n'y a point d'injustice entre gens qui n'ont l'un avec l'autre aucun accord, ce qui fait que l'auteur distingue entre faire du mal à quelqu'un, et lui faire une injustice, l'injustice supposant toujours un accord rompu, cela l'engage à distinguer entre la justice des hommes, et la justice des actions.

Relativement aux actions (1), celle-là est juste, qui est conforme au droit que nous nous sommes conservé, celle-là est injuste qui est contraire au droit que nous avons cédé. Celui qui, sous ce point de vue relatif aux actions, agit suivant son droit, se nomme *innocent* et non pas juste, celui qui fait ce qu'il n'avait pas droit de faire, ne se nomme pas injuste, mais *malaisant*. Relativement aux personnes, celui-là est juste, qui aime et qui recherche par goût, par choix, ce qui est conforme au droit, celui-là est injuste qui fait avec plaisir, et par choix, ce qui est contraire à son droit, ainsi il peut arriver que l'homme juste fasse des actions mauvaises, et que l'homme injuste en fasse de bonnes. Ainsi, l'on fait une chose contre son droit, sans être injuste, lorsque celui qui souffre de son action y consent: selon cet axiome ancien, on ne fait point d'injustice à celui qui consent qu'on la lui fasse. *Volenti nulla fit injuria* (2).

(1) §. 6.

(2) §. 7.

La troisième loi de la nature, « exige que nous » ne permettions pas que celui qui nous a fait » du bien le premier, souffre par notre faute, et » à cause de son bienfait, et que personne ne » reçoive une faveur, qu'avec la résolution de » ne pas permettre que le bienfaiteur ait à se » repentir de sa bonté ». Le fondement de cette loi se prend dans la nécessité de conserver la paix qui s'altérerait par une conduite opposée. Il n'y avait nul contrat relatif à l'action entre celui qui donne et celui qui reçoit, ainsi, l'ingratitude ne serait pas une injustice ; mais il y a un rapport entre le bienfait et la reconnaissance, relation qu'on ne saurait rompre par l'ingratitude, sans altérer la paix (1).

Du même principe découle la quatrième loi naturelle, qui veut « que nous nous rendions » utiles et agréables aux autres hommes.

La cinquième loi, « veut que nous pardon- » nions à celui qui se repent et qui demande » pardon du passé, après que nous aurions pris » nous mêmes des précautions pour l'avenir ».

La sixième a pour objet, « les punitions qui » ne doivent s'infliger que pour l'avenir ». Car la vengeance qui ne se prend que pour le passé, n'est que le triomphe d'un esprit orgueilleux. La nature exige, en septième lieu, « que nous ne » manifestations à personne que nous le haïssons » ou le méprisons, ni par actions, ni par pa-

(1) §. 6 et suivants.

» roles , ni par gestes , regards ou vue ». La violation de cette loi se nomme outrage. En huitième lieu , « elle demande de nous , que » nous ne regardions personne comme nous » étant inférieur : ce qui est condamner l'orgueil ». La neuvième , loi ordonne « de ne jamais » mais refuser aux autres , des droits que nous » voulons avoir nous-mêmes ». L'auteur nomme cette vertu modestie , quoiqu'il semble que son vrai nom soit équité. La dixième loi , « défend » l'acception des personnes : il nomme équité , la » vertu qui consiste dans l'observation de ce précepte ». La onzième , exige que dans l'usage des choses , qui ne pouvant se diviser , doivent rester en commun , « chacun en use , autant qu'il veut , » si la chose le permet ; ou que l'on se partage l'usage proportionnellement au nombre de ceux qui y ont droit ». La douzième , règle l'usage de ce qui ne peut ni se diviser , ni être joui en commun , « en ordonnant , ou qu'on en jouira » à tour , ou que par le sort , on l'assignera à un » seul ». La treizième , ordonne que « pour déterminer la jouissance des choses non divisibles , on s'en tienne ou au droit de primogéniture , ou à celui de premier occupant , » ce qui est une espèce de sort.

La quatorzième loi , « assure aux médiateurs de la paix , une sûreté entière ». La loi quinzième , « oblige les contestants à choisir un arbitre , à » la sentence duquel ils se soumettent ». La seizième , « défend à chacun d'être juge dans sa » propre cause ». La dix-septième , « ne permet

» l'emploi d'arbitre à aucune personne qui trou-
» verait du profit, de la gloire, ou quelque
» avantage en ce que l'une des parties l'em-
» portât sur l'autre ». La dix-huitième loi, « or-
» donne que dans le cas où les signes des faits
» ne sont pas manifestes, ou s'en tiennent au
» rapport de témoins réputés équitables, par
» l'une et l'autre partie ». La dix-neuvième loi,
règle une nouvelle précaution pour le choix des
arbitres, en ordonnant « que l'arbitre n'ait au-
» cun accord ou contrat avec les parties, qui
» pourraient l'engager à faire la balance, pas
» même une promesse de juger selon ce qu'il
» jugera équitable, parce que tout arbitre, par
» sa qualité d'arbitre, doit juger selon la loi
» naturelle ». La vingtième loi naturelle, « inter-
» dit l'ivrognerie et la crâpule, comme détrui-
» sant dans l'homme la faculté de raisonner, et
» tirant l'ame de son assiette naturelle (1) ».

Mais comme dans les temps que les passions
nous animent, nous pourrions croire permis ce
qui ne l'est pas, la règle à suivre pour juger tou-
jours sûrement de ce qui est permis ou défendu
à l'égard des autres, c'est de nous mettre à leur
place, et de nous demander ce que nous trouve-
rions convenable qu'on fit à notre égard. La
règle est connue depuis longtemps. *Ce que vous
ne voulez pas qu'on vous fasse, ne le faites
pas aux autres.* Les lois naturelles obligent tou-

(1) §. 20 et seq.

jours la conscience à en préférer l'observation à la violation ; mais elles n'obligent pas de même constamment dans le fait : car lorsque chacun les viole, celui qui s'astreindrait à les pratiquer n'agirait pas conformément à la raison (1). Car, ajoute l'auteur en forme d'explication, celui qui se permet tout, envers ceux qui se permettent tout envers lui, ne fait rien qui ne soit équitable, puisque dans l'état de nature le juste et l'injuste se jugent, non par les actions, mais par l'intention et la conscience de l'agent. Tout ce qui se fait parce que la nécessité l'exige, pour procurer la paix, et pour se défendre, est une chose juste.

On peut violer les lois qui obligent la conscience non seulement par un acte qui y est contraire, mais encore par un acte qui y serait conforme, comme quand celui qui agit volontairement, fait une action telle que les lois la prescrivent, et croit cependant violer ces lois.

Les lois naturelles sont éternelles et immuables : ce qu'elles défendent n'est jamais permis, ce qu'elles permettent n'est jamais illicite, autant au moins que l'on considère ces actions en elles-mêmes et dans les dispositions de l'esprit, c'est-à-dire, relativement à la conscience : car ce n'est qu'à son égard que ces lois obligent ; les actions pouvant si fort se diversifier par les circonstances et par la loi civile, que ce qui dans un temps était inique, devient équitable dans un autre

(1) Nota ad §. 27.

temps, et ce qui dans un temps était conforme à la raison, est condamné par la raison dans une autre conjoncture. La paix et la défense de soi-même seront toujours les fins que se propose la raison. Celui-là donc est juste qui s'efforce de remplir les obligations naturelles.

La loi naturelle qui prescrit les vertus dont nous avons parlé, comme moyen d'avoir la paix, est donc la même que loi morale qui prescrit les bonnes mœurs.

Les passions qui naissent du principe dépourvu de raison qui anime tous les hommes, sont la seule cause de la contradiction des jugemens qu'ils portent sur le bien ou le mal moral, mais la raison pure ne se contredit point. Si elle avait toujours été consultée, la philosophie morale et la loi morale seraient toujours d'accord. Il faut pour en bien juger se souvenir toujours de la première loi fondamentale de la nature que nous avons exposée plus haut.

Cependant ces lois de la nature ne sont pas des lois proprement ainsi nommées, qu'autant qu'elles ont reçu la sanction par la publication que Dieu en a faite dans l'Écriture Sainte, et il prouve, dans le chapitre suivant (1), que cette publication a eu lieu, en montrant que cette loi naturelle est conforme à la loi de l'Évangile. Le but de cette introduction, nous dispense de suivre l'auteur dans le détail où il entre à cet égard.

(1) Cap. IV.

Je me borne à rapporter l'assertion par laquelle il entre en matière.

La loi naturelle ou morale , dit-il , est la même que la loi divine ; d'un côté, parce que la raison qui est la loi même de la nature, vient immédiatement de Dieu , qui l'a donnée à chaque homme pour être la règle de ses actions ; d'autre côté, parce que les préceptes que nous donne la raison pour régler notre conduite , sont les mêmes que la Majesté divine a publiés par Jésus-Christ , les Prophètes et les Apôtres , comme étant les lois du Royaume céleste. C'est ce qu'il établit avec assez de solidité , dans ce chapitre quatrième.

Après avoir , dans cette première partie intitulée *la Liberté* , considéré l'homme dans son état naturel , il le considère , dans la seconde intitulée *l'Empire* , comme devenu citoyen par la formation des sociétés civiles et des États.

L'insuffisance des lois naturelles qui n'ont pas une force coactive , la faiblesse et la défiance de chaque particulier quand il est seul , l'utilité de l'union de plusieurs pour conserver la paix et assurer leur état , ont donné lieu à la formation des sociétés. Mais ces sociétés doivent être gouvernées ; le gouvernement ne peut s'exercer qu'autant qu'on lui donne une autorité souveraine à tous égards , qui le met au-dessus de tout , même au-dessus des lois , et à qui on doit une obéissance sans réserve. En sorte que le prince de Hobbes est toujours entièrement despotique : il est à la société entière et à chacun de ses membres, ce que l'ame est à l'homme. Les pères ont la même au-

torité sur leurs enfants, les maîtres sur les esclaves : ils ne sont responsables qu'à Dieu de leur conduite.

Après avoir ainsi établi les principes du gouvernement qu'il étend et développe dans la seconde partie, il considère l'homme dans la troisième partie intitulée *Religion*, comme ayant une religion, comme devant à Dieu l'honneur, l'obéissance et le culte qui en est l'expression. C'est au gouvernement, c'est-à-dire, à celui ou à ceux qui en sont chargés, qu'il a donné le droit de régler tout à cet égard. S'il y a une religion révélée, elle devra être la règle suprême pour tout ce qui est hors de la sphère de la raison et du sens commun. Il regarde l'homme plus particulièrement comme chrétien : il prouve que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ; que chaque société qui croit cette vérité est une Eglise chrétienne ; que pour être chrétien et se sauver, il faut uniquement la foi qui donne la capacité et la puissance ; et l'obéissance qui les met en action, la première n'est rien sans la seconde. Tant qu'un prince est, et fait profession d'être chrétien, il ne défendra jamais de croire en Jésus-Christ et de lui obéir, il sera le souverain juge des controverses : les pasteurs seront revêtus du droit exclusif d'expliquer les mystères de la religion, le souverain au nom de l'Eglise les choisira, les pasteurs les consacreront. Si le prince n'est pas chrétien, il faut également lui obéir en tout ce qui concerne le temporel. Pour ce qui concerne le spirituel essentiel au salut, si les lois l'inter-

disent, il n'est d'autre route à suivre pour le fidèle, que le martyre.

Tel est le système de morale que Hobbes a tracé : je m'y suis un peu étendu, d'un côté, parce qu'il présente des idées singulières, et de l'autre, parce que plusieurs en entendent parler ou même en parlent sans le connaître. Je ne m'arrêterai pas à en faire sentir les défauts. Avec le moindre degré d'attention, on s'aperçoit que le droit du plus fort, et la nécessité où le plus faible est de céder, sont en quelque sorte, suivant lui, les seuls principes du devoir et de l'obligation : l'honnête n'y entre pour rien. Il paraît d'ailleurs qu'il voulait favoriser le despotisme civil et ecclésiastique, de manière que tous, le seul prince excepté, fussent esclaves du gouvernement civil, et que le prince et les sujets fussent esclaves de l'Eglise.

Quant à Spinoza, outrant les principes métaphysiques et moraux de Hobbes, il a conduit ses sectateurs à des conséquences qui renversent tout droit, toute morale, toute crainte de Dieu, confondant Dieu avec le monde, n'admettant qu'une seule et unique substance, dont la pensée et l'étendue sont les deux facultés essentielles, et donnant le degré de puissance pour mesure du droit d'agir, il détruit toute morale, bien loin de pouvoir former aucun système sur l'art de vivre vertueusement : et je m'étonne qu'un homme qui paraît aussi capable de méditation, ait pu s'égarer au point qu'il l'a fait, et plus encore, comment ceux qui connaissent le système

de Descartes, ont pu se persuader que Spinoza n'avait fait que tirer les conséquences de la doctrine métaphysique de ce philosophe.

Cependant il s'éleva quelques auteurs souverainement estimables, qui suivirent toutes les conséquences des principes de Hobbes. Frappés des mauvais effets qui en naîtraient pour la religion spéculative et pratique, ou en un mot, pour la morale, ils s'attachèrent à les réfuter, et à opposer à ce système erroné à divers égards, des systèmes mieux raisonnés et plus solides. C'est le but que se propose le docteur Richard Cumberland, dans son *Traité des lois naturelles* écrit en latin, et qui a été traduit en français par le savant et laborieux professeur Barbeyrac. Cet ouvrage est destiné non-seulement à réfuter les principes de Hobbes, mais à substituer à l'ouvrage moral de cet auteur, un *Traité plus philosophique des lois naturelles*.

Cumberland prouve contre Hobbes, premièrement, que ce n'est pas, au moins principalement, la crainte et la défiance qui portent les hommes à se soumettre aux lois naturelles, mais le désir de jouir du bonheur le plus grand dont ils soient capables, bonheur que la raison leur fait voir être l'effet naturel et nécessaire de l'observation des lois que la nature dicte. En second lieu, que ces lois naturelles sont indépendamment de toute révélation, des lois divines, proprement ainsi nommées, revêtues d'une autorité suffisante pour mettre les hommes dans l'obligation étroite, interne et externe, d'y conformer

tous leurs actes volontaires , puisqu'elles sont le résultat nécessaire de la nature des choses , de leurs relations , de la liaison des causes et des effets , dont Dieu a été l'auteur immédiat , l'auteur libre et éclairé qui a prévu ce résultat , et qui a eu dessein de le procurer , en créant les choses telles qu'elles sont . En troisième lieu , que la loi fondamentale de la nature , d'où toutes les autres lois découlent nécessairement , n'est pas , comme le prétend Hobbes , « qu'il faut rechercher la paix , quand on le peut , et par tous les » moyens qu'on peut , et que si on n'y réussit » pas , avoir recours à la guerre : » mais que le fondement et le principe de toutes les lois naturelles est cette proposition . « Le soin d'avancer » autant qu'il est en notre pouvoir le bien » commun de tous , ensorte que le système des » êtres raisonnables , c'est de procurer , autant » qu'il dépend de nous , le bien de chacune de » ses parties , dans lequel est renfermée notre » propre félicité , puisque chacun de nous est » une de ces parties ; d'où il suit , que les actions » contraires à ce désir , produisent des effets » opposés , et par conséquent entraînent notre » misère et celle des autres . »

En quatrième lieu , que ces suites avantageuses qui résultent de l'observation de ces lois naturelles , et les maux qui naissent de leur violation , étant des effets naturels de ces deux causes , effets que Dieu a eu intention de produire , ces effets sont une sanction réelle , efficace de ces lois , et suffisante pour fonder une obligation

étroite de s'y conformer, sanction qui subsiste dans toute sa force, indépendamment d'une révélation.

Il prouve, en cinquième lieu, que la règle fondamentale citée ci-dessus, est l'abrégé ou le principe de toutes les lois naturelles.

Quant à l'origine des sociétés, le docteur Cumberland la trouve dans le sentiment des avantages, que les hommes ont dû prévoir qui résulteraient de la formation de ces sociétés, et il indique deux lois naturelles comme en étant le fondement. La première, qu'il faut établir des domaines distincts ou des droits particuliers de propriété et sur les choses et sur le service des personnes. La seconde, que les parents doivent de la bienveillance à leurs enfants, et leur assurer autant qu'il est en eux un sort heureux. Je pourrais entrer dans un plus grand détail de tout le système du docteur Cumberland, et indiquer toutes les réfutations qu'il fait des propositions erronées de Hobbes, mais cela me mènerait trop loin. Ce que je viens de dire suffit pour montrer combien la science du Droit naturel fit de progrès et se perfectionna dès cette époque. Ceux qui voudront s'instruire davantage sur ce sujet, peuvent lire l'ouvrage excellent du docteur anglais. Au reste, l'ouvrage même auquel cet écrit sert d'introduction, étant le résultat de tout ce qui jusques ici a été écrit de mieux sur cette importante matière, nous dispense d'entrer dans un inutile détail, de tout ce que nous avons de bons traités dans ce genre, mon but

est d'indiquer seulement les variations qu'a essuyées cette science si essentielle à l'humanité.

Si le fameux Hobbes fut, comme il y a apparence, porté à traiter du Droit naturel par la lecture des *OEuvres* du chancelier Bacon, la lecture des mêmes ouvrages, détermina un autre auteur contemporain de Hobbes, à composer un traité bien mieux lié, un système bien plus solide sur le Droit naturel, et qui parut avant celui de Hobbes⁽¹⁾. Ce fut Hugo Grotius, magistrat et homme d'Etat hollandais, qui composa un grand ouvrage sous le titre de *Droit de la Guerre et de la Paix*. Peu de traité fut reçu avec plus d'applaudissemens, fut lu avec plus d'empressement, estimé davantage, et gagna plus à être lu et examiné par les bons esprits que le *Droit de la Guerre et de la Paix*; si je n'en ai pas parlé avant que de faire mention du *Citoyen* de Hobbes, c'est que ce dernier peut, à plus juste titre, porter le nom de système complet, que l'ouvrage de Grotius, qui semble n'être qu'une partie de ce tout intéressant, qui n'est pas construit avec une méthode et dans un ordre qui lui donne rang parmi ces ouvrages systématiques, qui, embrassant toute l'étendue d'une science, commencent par les principes les plus généraux et les suivent de conséquences en conséquences dans toutes leurs branches, jusques à leurs dernières ramifications. Les dé-

(1) L'ouvrage de Hobbes de *Cive*, ne parut qu'en 1647, au lieu que le *Traité* de Grotius avait été publié en 1625.

sordres de la guerre, l'abus énorme qu'il voyait faire aux militaires et aux princes, qui les employaient, des droits qu'on attribue à une puissance politique armée contre ses ennemis, l'avaient vivement frappé. Son bon cœur l'intéressait au malheur de ses semblables, sa raison en condamnait le principe, et son bon esprit chercha, et trouva des considérations assez fortes pour frapper quiconque voulait réfléchir, et céder à la vérité démontrée, et pour déterminer à agir mieux, quiconque aurait assez de droiture pour ne se pas permettre ce que la raison condamnait, comme contraire aux règles de la justice et de l'équité. Mais pour développer et établir les Droits de la guerre et de la paix, il fallait nécessairement développer et établir aussi les Droits de la nature et des gens ; c'est ce que fit Grotius. Tout en paraissant ne vouloir traiter que de ce qui concerne les affaires de la guerre et de la paix, qui en doit être l'effet, il présente les principes généraux du Droit naturel, du Droit des gens, et du Droit public universel ; il traite en passant les questions les plus importantes, dont ces principes fournissent la solution par des conséquences inévitables ; mais cependant, de manière que le Droit naturel proprement dit, n'est que l'accessoire, et que les règles qu'il prescrit relativement à la guerre et à la paix, sont le principal.

Grotius pose comme un principe, que l'homme est fait pour la société, et que cet état est conforme à ses penchans naturels, à des dispositions

qui sont innées chez lui (1). Il indique cette sociabilité ou ce désir, et ce soin de maintenir la société d'une manière conforme à l'entendement humain, comme étant la source du droit proprement ainsi nommé. Ainsi, suivant lui, le droit exige de l'homme, qu'il agisse pour le maintien de la société, d'une manière toujours conforme à ce que l'entendement ou la raison lui présente, comme le plus propre à maintenir cette association nécessaire à l'homme. Outre la raison, Grotius indique la volonté de Dieu révélée, comme une seconde source du droit, mais il pense que la raison suffisait déjà seule pour donner l'existence au droit même, indépendamment de l'idée de Dieu ; mais que Dieu existant, ce que la raison nous dicte, doit être envisagé comme étant la volonté de Dieu, puisque c'est de cet être que nous tenons notre raison, et toutes nos facultés, au moyen desquelles nous jugeons de ce qui est bien ou mal. Il rejette l'idée de ceux qui font de la force le fondement du droit, et de la crainte le fondement de l'obligation, il trouve l'un et l'autre dans les sentimens naturels de la conscience, et il établit l'existence d'un droit à observer envers tous les hommes, qui sont tous membres d'une seule et même famille ; droit que la guerre même ne détruit et n'altère point entre ceux qui sont ennemis. A l'occasion de ces principes, il distingue

(1) *Grotius, Droit de la Guerre et de la Paix, Discours prélim.*

deux sortes de droits ou de lois. L'un est le droit établi par la nature, celui-ci est invariable et toujours en force; l'autre est le droit établi seulement par la volonté des hommes, celui-ci varie selon le temps, les lieux, les personnes et les circonstances..

Il définit le Droit naturel, en disant qu'il consiste dans certains principes de la droite raison, qui nous font connaître qu'une action est moralement honnête ou déshonnête, selon la convenance ou la disconvenance nécessaire qu'elle a avec une nature raisonnable et sociable. Par conséquent Dieu, qui est l'auteur de cette nature, est aussi celui qui ordonne ou défend telle ou telle action (1).

Voici maintenant, le plan que l'auteur lui-même nous trace de son ouvrage, dans le discours préliminaire qu'il a mis à la tête de son traité (2).

Dans le premier livre, après avoir parlé de l'origine du droit, il examine la question, *s'il y a quelque guerre qui soit juste?* Ensuite, pour montrer la différence qu'il y a entre les guerres publiques et les guerres particulières, il a fallu rechercher l'étendue du pouvoir des souverains, distinguer la souveraineté pleine et entière d'avec celle qui est limitée ou partagée, celle qui est accompagnée du pouvoir d'aliéner, d'avec celle qui ne l'a point. Il traite là encore, du devoir des sujets envers leur souverain.

(1) Droit de la Guerre et de la Paix, liv. I, chap. I, §. 10.

(2) Ibid., Discours prélimin., §. 34—35.

Dans le second livre, il parcourt toutes les causes d'où peut naître la guerre, et pour cet effet, il explique au long la nature des choses communes, et des choses qui appartiennent en propre; les droits qu'une personne peut avoir sur une autre, les obligations qui résultent de la propriété des biens; l'ordre des successions à la couronne; les engagements des conventions et des contrats; la force et l'interprétation des traités et des alliances entre les peuples et les princes, comme aussi la nature du serment, tant public que particulier; la manière dont on doit réparer le dommage qu'on a causé, les privilèges des ambassadeurs, le droit de sépulture, et la nature des peines.

Dans le troisième et dernier livre, il fait voir jusqu'où l'on peut porter les actes d'hostilité. Il distingue à cet égard, ce qui ne renferme effectivement rien de vicieux, d'avec ce qui n'emporte qu'une simple impunité, ou tout au plus une apparence de droit, que l'on peut faire valoir auprès des nations étrangères, comme s'il était bien fondé à tous égards; il parle enfin des diverses sortes de paix, et de toutes les conventions qui se font pendant la guerre.

Tels sont le plan, la division et le but du *Traité du Droit de la Guerre et de la Paix* de Grotius. On voit par-là, que c'est avec raison que nous avons dit qu'il n'était pas un corps complet, ni un système entier de Droit naturel, quoique l'on y trouve tous les matériaux nécessaires pour en former un. C'est une riche mine, d'où un esprit

bien formé, peut tirer tout ce qui constitue la science morale publique et particulière. Tout ne s'y trouve pas développé dans une égale étendue. Les principes généraux du Droit naturel n'y sont qu'indiqués, sans que l'auteur leur ait donné le degré de développement dont ils étaient susceptibles; il n'en a pas déduit les conséquences qui en découlent, d'une manière assez bien liée pour qu'on en découvre d'abord et avec facilité l'enchaînement, qui pourtant n'échappera pas à un lecteur versé dans ces matières, ou accoutumé à réfléchir.

Quant au Droit des gens, il le conçoit comme étant en quelque sorte arbitraire, et fondé seulement sur le consentement ou tacite ou exprès des peuples, ce qui est l'appuyer bien peu solidement. Il y a apparence que si Grotius avait traité expressément du Droit naturel, d'une manière systématique, il aurait trouvé que le Droit des gens doit aussi bien être fondé sur la nature, que celui qui fixe les obligations des particuliers, et qu'il existe réellement un Droit naturel des nations. Quant au Droit public, Grotius donne peut-être trop au pouvoir des princes, mais il s'en faut bien qu'il pousse ses maximes aussi loin que l'a fait Hobbes: il paraît, par une lettre de ce jurisconsulte hollandais, qu'il n'approuvait pas les principes répandus dans l'ouvrage intitulé *du Citoyen*. On a lieu de s'étonner cependant qu'un républicain comme Grotius, qui connaissait le danger de la tyrannie et le prix de la liberté, ait étendu aussi loin les droits des princes, mais d'un

autre côté, les circonstances où il se trouvait alors, vivant sous la protection et tirant une pension du roi de France, auprès de qui il s'était retiré, étant indignement chassé de sa patrie, connaissant, par expérience, les inconvéniens d'une autorité publique trop partagée, toutes ces considérations, dis-je, font cesser la surprise que peuvent causer ses idées sur ce sujet.

Je devrais parler ici de l'ouvrage de Jean Selden, célèbre jurisconsulte anglais, qui donna, quelque temps après la publication du *Traité de Grotius*, un système de toutes les lois des Hébreux relatives au Droit naturel, intitulé: *du Droit de la nature et des gens*, selon la doctrine des Hébreux. Mais ce *Traité*, est plutôt un ouvrage d'érudition, qu'un système de droit; il est plutôt historique, que philosophique, les principes du droit qu'on y présente, n'étant pas tirés des lumières naturelles, mais des sept préceptes des Noachides, sur lesquels il n'y a que des incertitudes, sur le nombre desquels on varie, que les Hébreux déduisent par une méthode caballistique, de ces mots, Gen. II. 16. *Et le Seigneur Dieu commanda à Adam disant, tu mangeras de tout fruit du jardin; à quoi ils ajoutent la défense de manger le sang donnée à Noé après le déluge.* Outre cela, l'obscurité et le peu d'ordre qui caractérisent cet ouvrage, nous dispensent d'en parler comme d'une source où l'on puisse puiser la connaissance du Droit naturel.

Un autre auteur mérite bien davantage que nous fassions mention de lui, puisqu'il tient au

quelque sorte le premier rang parmi les auteurs qui ont écrit sur ces matières. Car si on peut dire que Grotius a fourni dans son *Traité de la guerre et de la paix*, des matériaux pour former un édifice régulier qui comprendrait le corps entier du Droit naturel, on doit à M. Samuel Puffendorf, la justice de dire qu'il a fait usage des matériaux qui lui ont été fournis, qu'il a construit l'édifice entier avec un succès qui lui a mérité l'estime et les éloges de ses contemporains et de la postérité. Il a formé un système complet et étendu de Droit naturel, sous le titre de *Droit de la nature et des gens*, dont il donne lui-même un fort bon abrégé intitulé *les Devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*. Sentant combien le défaut de méthode avait nuit aux ouvrages de ceux qui avaient traité la science du Droit naturel, Puffendorf, autant qu'il a pu, a rendu sa méthode exacte. L'ordonnance générale est philosophique, les définitions et les explications précèdent ce qui sans elles n'aurait pas été assez clair. Les principes fondamentaux et généraux marchent avant ceux qui en naissent, et les conséquences suivent les principes.

Tout le premier livre de l'ouvrage de Puffendorf, est destiné à donner toutes les connaissances préparatoires à la science qu'il traite. Il fait connaître ce qu'il faut entendre par les êtres ou les attributs moraux, il entend par-là, ce qui fait que les actions humaines, et non celles des brutes, sont dites morales : ils développe l'ori-

gine de ces êtres moraux , et leurs diverses sortes. Il établit la certitude de la science morale. Il examine la nature de l'entendement humain, et il le représente comme étant ce qui en nous, juge de la moralité des actions , et il pose pour principe qu'il est naturellement droit. Il traite de la volonté humaine comme concourant à produire nos actions , delà il passe à l'examen des actions morales de l'homme , pour juger quelle part y a l'agent , et comment elles peuvent avec justice lui être imputées. La loi ou la règle des actions morales est ensuite l'objet de ses réflexions , puis les qualités des actions morales comparées aux dispositions de la loi qui les défend , les prescrit , les permet , ou n'en fait pas mention (1).

Après ces préliminaires nécessaires , il passe dans le second livre à faire usage de ces explications pour traiter de l'homme dans l'état de nature, des fondemens généraux de la loi naturelle, et des devoirs de l'homme par rapport à lui-même (2).

Il prouve à cette occasion que l'homme ne peut vivre sans suivre quelque règle , sans avoir quelque loi : c'est ce qu'il prouve par l'examen de ce qu'est l'homme dans l'état naturel , avant et sans aucun établissement de société ou de relation entre les hommes , état chimérique, qu'il prouve n'avoir jamais existé ? Il réfute Hobbes et Spinoza , sur les droits des hommes dans cet

(1) Liv. I.

(2) Liv. II.

état et sur les dispositions. Il enseigne que la bienveillance les animera plutôt que la haine ; mais que pour conserver cette bienveillance , il faudra agir suivant certaines règles, qui n'étant encore publiées expressément par aucun législateur , devront être prises dans la nature des choses. Ces lois tirées par la raison de cette nature des choses, forment ce qu'on nomme la loi naturelle qu'il considère ensuite.

Il n'en découvre l'origine ni dans des idées innées de juste et d'honnête, ni dans l'utilité de telles ou telles actions, ni dans le consentement des hommes (1) ; mais dans « l'examen » que la raison fait de la nature, de la constitution, et des inclinations de l'homme ? » Et voici la règle fondamentale de ce Droit naturel ou de cette loi naturelle (2) : « chacun doit » avoir des sentimens de sociabilité, c'est-à-dire, être porté à entretenir autant qu'il dépend de lui une société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but de tout le genre humain sans exception. » D'où il s'ensuit que, comme d'être obligé à tendre vers une fin, c'est être obligé d'employer les moyens, sans lesquels on ne saurait l'atteindre, « tout ce qui est nécessaire pour contribuer » au maintien de cette sociabilité, doit être tenu » pour prescrit par le Droit naturel, tout ce

(1) Ibid., chap. III, §. 14.

(2) Ibid., §. 15.

» au contraire qui la trouble doit être censé
» défendu par ce même Droit.»

Puffendorf convient qu'indépendamment de l'idée de Dieu, ces règles du droit existeraient, mais qu'elles n'auraient pas force de loi. Mais qu'elles ont force de loi, parce que la nature des choses qui en est la source et la raison qui la connaît et qui les y puise, ont Dieu pour auteur, et que c'est là une vérité que la seule raison peut découvrir par elle-même. Ainsi cette loi naturelle était loi divine avant la révélation. La sanction de cette loi se trouve dans les avantages qui découlent nécessairement de son observation parmi les hommes, et les maux qui naissent de sa violation (1).

Puffendorf admet aussi un Droit naturel entre les peuples pris collectivement, comme entre les particuliers pris individuellement, et le regarde comme étant le même. Par rapport à ceux-ci, il se nomme *Droit naturel*, et par rapport à ceux-là, *Droit des gens*.

Il finit ce second livre par le détail des droits ou des devoirs de l'homme par rapport à soi-même, soit envers son âme, soit à l'égard de son corps et de sa vie.

Dans le troisième livre, il traite des devoirs absolus des hommes les uns envers les autres, des promesses et des conventions (2).

(1) Ibid., §. 21.

(2) Liv. III.

Dans le livre quatrième (1), il traite du mensonge, du serment, du droit de propriété, et des diverses manières d'acquérir. Par rapport à la propriété, Puffendorf n'en reconuait l'origine ou le fondement, que dans un acte humain, dans une convention expresse ou tacite entre les hommes, mais cependant avec la permission tacite de Dieu qui avait accordé aux hommes le droit de se servir de ses créatures et de les convertir à leur usage. La communauté des biens a précédé la propriété, mais cette communauté ne pouvant subsister toujours, vu la multiplication du genre humain, elle s'est insensiblement abolie, par rapport à diverses choses, selon que la paix et l'avantage de la société l'ont exigé.

Dans le livre cinquième, il traite du prix des choses, des contrats (2), des diverses manières dont on est dégagé d'une obligation, de l'interprétation des conventions et des lois; de la manière de vider les différends dans l'état de la nature. Par rapport à ce dernier article, cet auteur suit presque à la lettre ce que dit (3) Hobbes sur le sujet des arbitres, que Puffendorf indique comme le seul moyen permis de vider un différend entre deux personnes, qui forment des prétentions opposées, et qui sont dans l'état de nature, et lorsque la sentence des arbitres est prononcée, si elle ne s'exécute pas, celui

(1) Liv. IV, chap. IV, §. 4.

(2) Liv. V.

(3) Ibid., chap. XIII, §. 3 et suiv.

en faveur de qui est la sentence, peut employer la force pour s'en procurer l'exécution (1).

Dans le livre sixième, l'auteur traite du mariage, il dit qu'il est de devoir naturel pour tous ceux qui peuvent le contracter physiquement, et répondre convenablement à la fin de son institution, toute autre manière de propager le genre humain différente du mariage étant condamnée par la loi naturelle. Il traite ensuite du pouvoir paternel, auquel il ne donne d'étendue que ce qu'il lui en faut pour donner l'éducation convenable à un enfant, et ne s'étend point jusques à disposer de la vie de cet enfant ou de sa liberté. Après quoi il parle du devoir des maîtres envers leurs serviteurs ou leurs esclaves. A cette occasion il nie que les relations de maître et d'esclaves soient dans la nature. Il refuse aux maîtres le droit de tuer ou d'estropier leurs esclaves. Il attribue à la guerre ou à des conventions l'origine de l'esclavage; et les droits qui en résultent pour le maître, ne s'étendent pas au de-là des services et de la liberté de l'esclave, c'est de cela seul qu'il peut disposer comme de son bien (2).

Dans le livre septième, Puffendorf traite de l'origine et de la constitution des sociétés civiles, des droits et des engagements des souverains, des diverses sortes de gouvernemens, et des

(1) Ibid., §. 10.

(2) Liv. VI.

différentes manières d'acquérir la souveraineté (1).

Puffendorf attribue la formation des sociétés civiles à une sorte de crainte ou de défiance de la part de nos semblables que nous avons soumis à certaines règles communes à tous et connues d'eux et de nous, afin de nous mettre à couvert de prétentions arbitraires ou de violences injustes de leur part; parce que, comme le dit Hobbes, les lois naturelles n'avaient pas assez de force pour contenir les humains mus par les passions: au lieu que tous les membres d'une société réunis pour maintenir l'observation de ces lois, formaient un frein présent plus efficace, pour retenir celui qui voulait les violer, que la seule idée de la justice de ces lois, et d'un Dieu invisible dont les châtimens n'étaient pas toujours présents.

Une telle société civile est formée par la convention de tous les intéressés qui s'engagent à se joindre pour toujours en un seul corps (2), et à pourvoir d'un commun consentement à leur sûreté mutuelle. Cette convention doit être suivie d'une seconde, qui fixe la forme du gouvernement qu'on veut établir; puis d'une troisième, qui désigne les personnes à qui ce gouvernement à administrer sera confié. Puffendorf diffère de Hobbes en ceci, que le dernier n'admet qu'une seule convention, par laquelle l'on

(1) Liv. VII, chap. I, §. 7.

(2) Ibid., chap. II, §. 7.

soumet sans réserve sa volonté à celle du souverain que l'on choisit, d'où il déduit ensuite l'autorité despotique et même tyrannique. Au lieu que Puffendorf admet une convention qui règle aussi les devoirs du souverain. *Je lui promets obéissance, il me promet une protection puissante contre toute injustice*, et la convention détermine les règles, suivant lesquelles le souverain doit gouverner. Le souverain établi peut être considéré ou comme prince, alors sa volonté conforme aux conventions, est la volonté de l'État; ou comme particulier, alors sa volonté est comme celle de toute autre personne sujette aux lois (1). Je suppose au moins que c'est la pensée de Puffendorf. Ce sont ainsi les conventions qui forment l'état civil, et qui produisent la souveraineté, et cela se fait avec la permission et sous l'autorité de Dieu, qui, ayant rendu la chose possible a permis qu'elle devint nécessaire, ne la défend nulle part. Puffendorf nie contre Hobbes, que la souveraineté puisse être aliénée, ou vendue par celui à qui le peuple l'a confiée. Comme c'est le peuple entier qui confère la souveraineté, c'est lui seul qui peut conférer le titre de roi (2).

Toutes les fonctions de la souveraineté appartiennent à celui à qui elle a été confiée par les conventions. Il aura donc, comme souverain, le pouvoir de donner des lois, d'infliger des

(1) Ibid., chap. II, §. 14.

(2) Ibid., chap. III.

peines, de juger des causes litigieuses, d'établir des ministres subalternes, et de leur faire rendre compte, de mettre des impôts et de lever des subsides, de déclarer la guerre, de faire la paix, d'examiner les doctrines que l'on doit enseigner dans l'Etat. Enfin, quiconque a toute la souveraineté, ou quelque partie de son administration, doit être revêtu aussi nécessairement et dans une mesure suffisante, du droit et du pouvoir de contraindre les ressortissants à se soumettre à son administration, sans quoi son autorité est inutile : et à considérer les choses comme elles sont dans la nature humaine, la souveraineté, pour être utile, ne doit pas être divisée, quoique cependant elle puisse l'être, et le soit souvent par l'effet des conventions fondamentales, qui ont fixé la forme du gouvernement.

Nous nous dispensons d'entrer dans le détail des chapitres suivants, qui traitent des diverses formes des gouvernemens, des caractères propres, et des modifications de la souveraineté, des différentes manières d'acquérir la souveraineté, des droits inviolables de la souveraineté. Puffendorf dit, qu'étant une fois établie, elle est sacrée et inviolable : convenant cependant qu'un prince qui pousse à l'excès l'injustice envers ses sujets, se dépouille de sa qualité de souverain ; mais ajoutant aussi que les sujets n'ont pas le droit de se révolter pour quelque acte particulier de tyrannie. Seulement il accorde avec Grotius, que ceux qui formèrent les sociétés, ne prétendirent pas ne se réserver aucune juridiction sur leur

souverain , quelle que fût sa conduite , comme prince. De là suit, que le souverain a des devoirs à remplir , et ces devoirs découlent de la nature et du but des sociétés civiles, la conduite du prince doit y répondre , voilà sa règle ; le bonheur du peuple en général et en particulier, voilà son but.

Enfin, dans le livre huitième (1), Puffendorf traite des principales parties de la souveraineté ; des contrats et des traités, tant publics que particuliers, entre des puissances souveraines ; des différentes manières dont les citoyens cessent d'être membres d'un Etat ; des divers changemens, et de la destruction même des sociétés civiles, tous objets dont le détail est peu nécessaire dans cette Introduction, où nous avons pour but d'indiquer les diverses révolutions de la science du Droit naturel, et non pas d'en donner un cours qui se trouvera dans le corps même de l'ouvrage qui suit.

Ce que je viens d'exposer de l'ouvrage de Puffendorf suffit pour justifier l'idée que nous en avons déjà donnée, en le présentant comme le corps le plus complet, le système le mieux lié qui ait encore paru, le seul même qui existât avant lui et qui, dès-lors, est devenu aussi bien que celui de Grotius, le texte des leçons des plus fameux professeurs en Droit, et des commentaires des meilleurs auteurs.

(1) Liv. VIII.

Quelque bons que fussent ces ouvrages par eux-mêmes, ils ont reçu un beaucoup plus grand mérite encore et sont devenus d'un usage bien plus facile et d'une plus grande utilité par les bonnes traductions qu'en a faites M. Barbeyrac, les notes excellentes et instructives qu'il y a jointes et qui en sont, comme le commentaire perpétuel, dans lesquelles, non seulement il éclaircit le sens de ces auteurs partout où le besoin le requérait; mais encore il étend leurs pensées, il fortifie leurs preuves, il relève leurs erreurs ou leur négligence, il fait en un mot, tout ce que devraient avoir fait tous les commentateurs en faveur des ouvrages qu'ils ont voulu perfectionner. En sorte qu'on ne sait souvent à qui le public est plus redevable, ou aux savants auteurs de ces ouvrages sur le Droit naturel, ou au traducteur habile et au commentateur savant et judicieux qui les a perfectionnés et mis à la portée de tous ceux qui cherchent à s'instruire.

A l'aide de ces divers ouvrages de Grotius, de Puffendorf, de Barbeyrac, on se trouve en état de faire une étude complète du Droit de la nature, c'est ce qu'a pensé l'illustre philosophe anglais Jean Locke. « Lors, dit-il, dans son *Traité de l'éducation*, qu'un jeune homme aura bien lu et bien compris les *Offices de Cicéron*, on peut lui faire lire le livre que Grotius a composé du *Droit de la Guerre et de la Paix*, ou bien un ouvrage que je crois meilleur que ces deux là, savoir celui de Puffendorf touchant le *Droit de la Nature et des Gens*, dans

» lequel il pourra s'instruire des Droits naturels
» des hommes, de l'origine et des fondemens
» de la société, et des devoirs qui en résultent».

Mais dans l'usage de ces auteurs, M. Barbeyrac, juge compétent sur ce sujet, conseille de commencer par l'abrégé que Puffendorf a donné lui-même de son grand ouvrage, sous le titre de *Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, puis lire « le » Droit de la Nature et des Gens », du même auteur ; après quoi on passera à la lecture « du » Droit de la Guerre et de la Paix de Grotius ».

Quelque excellents que soient les ouvrages de ces hommes illustres, ils n'étaient pas tels cependant, qu'on ne pût rien y perfectionner, et que quelque bon génie nourri dans l'étude d'une philosophie plus exacte et plus claire encore ne pût donner à leurs systèmes plus de solidité, à leurs définitions plus d'exactitude, à leurs raisonnemens plus de force, à leurs principes plus de fécondité et de clarté, à leurs conséquences plus de justesse, à leur système entier plus de perfection, de précision et d'ordre. C'est ce que quelques auteurs ont tenté avec plus ou moins de succès.

Un auteur anglais, M. Vollaſton, semble avoir voulu se tracer une nouvelle route dans la recherche des fondemens, des principes et des règles du Droit naturel, dans son *Ebauche de la religion naturelle*. Il suit dans cet ouvrage, la méthode des mathématiciens, qui posent des axiomes et des principes, d'où ils déduisent de nouvelles propositions, qui de-

viennent elles-mêmes de nouveaux principes pour d'autres conséquences, et qui s'attachent à enchaîner toutes ces propositions, de manière à ne laisser entre elles aucun vide.

Il n'est pas nécessaire pour fournir une idée du système de Vollaſton, de donner l'analyse entière de son ouvrage, il ſuffit d'indiquer les premiers principes d'où tout le reſte découle.

La différence entre les actions humaines, qui les fait nommer bonnes, mauvaiſes et indifférentes, eſt le fondement de la religion; car ſ'il y a une telle différence, il y a une religion, une règle qui, comparée à ces actions, les fait ranger ſous l'une ou l'autre de ces différentes claſſes. On diſpute pour décider quelle eſt cette règle. Voici comment cet auteur la détermine (1). *Propoſition I^{re}.* « Toute action qu'on » peut dire être bonne ou mauvaiſe, ou toute » action morale doit être faite par un agent » intelligent et libre, c'eſt-à-dire, par un être » capable de diſtinguer, de choiſir et d'agir par » lui-même. *Prop. II.* Les propoſitions qui ex- » priment les choſes comme elles ſont réelle- » ment, ſont véritables, ou bien, la vérité eſt » la conformité qu'il y a entre les choſes elles- » mêmes, et les paroles ou les ſignes par les- » quels les choſes ſont exprimées. *Prop. III.* » Une propoſition vraie peut être niée, ou, on » peut nier que les choſes ſoient ce qu'elles ſont

(1) Vollaſton, Ebauche de la Religion Naturelle. ●

» effectivement, par des actions et des gestes
» aussi bien que par des paroles expresses.
» *Axiome.* Tout homme qui agit comme si les
» choses étaient ou n'étaient pas d'une certaine
» manière, déclare par ses actions que les choses
» sont ou ne sont pas en effet de cette ma-
» nière, avec autant d'évidence, et plus de réa-
» lité qu'il pourrait le faire par les paroles. Si
» les choses sont autrement qu'il ne le témoigne
» par ses actions, les actions contredisent les
» propositions qui expriment ce que les choses
» sont en effet, et contredisent, par conséquent,
» des propositions vraies. *Prop. IV.* Aucune
» action ou parole d'un être capable de moralité,
» ne peut être bonne, si elle ne s'accorde avec
» une proposition vraie. *Corollaire 1.* Si une
» proposition fautive est mauvaise, l'action qui
» exprime une proposition fautive est mauvaise
» aussi. *Corol. 2.* Les propositions vraies, mar-
» quent la relation qui est entre le sujet et l'at-
» tribut, telle qu'elle est. *Corol. 3.* Cette rela-
» tion entre le sujet et l'attribut, est fixée et dé-
» terminée par la nature des choses elles-mêmes,
» par conséquent, tout ce qui est contraire à une
» proposition vraie, est contraire à la nature
» des choses. Tout ce qui n'est pas naturel, est
» au contraire naturellement mauvais. La vérité
» n'est qu'une conformité avec la nature : et
» suivre la nature, ce n'est pas combattre la
» vérité. *Corol. 4.* S'il y a un Être de qui dé-
» pend l'existence du monde, la nature, l'exis-
» tence et les relations des choses, est l'effet de

» sa volonté ; elles sont telles , parce qu'il l'a
» voulu et permis ; agir envers les choses , comme
» étant ce qu'elles sont , c'est avouer qu'elles
» sont ce qu'elles sont en effet , c'est avouer que
» ce que Dieu cause et permet , est ainsi causé
» et permis par lui. Faire cet aveu et par ses
» discours , et par ses actions , c'est se sou-
» mettre à la volonté divine révélée dans les
» livres de la nature ; faire ces choses , c'est
» obéir à Dieu ; ne les faire pas , c'est désobéir à
» cette volonté , c'est faire mal : puisqu'une
» rectitude parfaite , est la règle de cette volonté
» divine », comme l'auteur le prouve dans la
» suite. « *Corol. 5.* Nier de quelque manière que
» ce soit , que les choses soient ce qu'elles sont ,
» c'est contredire les vérités éternelles qui sont
» vraies dans l'esprit divin et que Dieu a mani-
» festées en créant les choses , c'est se révolter
» contre Dieu. *Corol. 6.* Traiter les choses de
» propos délibéré comme étant ce qu'elles ne
» sont pas , c'est une absurdité réelle. *Corol.*
» 7. Nier que les choses soient ce qu'elles sont ,
» c'est transgresser la grande loi de notre nature ,
» la loi de notre raison.

Prop. V. « Ce qui a été dit des actes contra-
» dictoires à la vérité , se doit dire également
» des négligences et des omissions.

Prop. VI. « Pour juger sainement de la nature
» d'une chose , il faut non-seulement considé-
» rer ce que cette chose est en elle-même , ou à
» quelques égards , mais encore à l'égard de

» tous les rapports qu'elle a, et en ce qu'elle peut
» devenir.

Prop. VII. « Lorsqu'un acte est mauvais,
» l'omission de cet acte est bonne; et au con-
» traire.

Prop. VIII. « Une action moralement bonne
» ou mauvaise, est par-là même, juste ou injuste.

Prop. IX. « Tout acte d'un être intelligent
» et libre, et toute omission, qui détruisent la
» vérité, sont nécessairement mauvais dans
» quelque degré; et au contraire. Mais ce qui
» peut être fait ou omis sans combattre aucune
» vérité, est indifférent. »

Il suit de tout cela, que nous ne sommes pas
moins assurés de l'existence du bien et du mal
moral, que nous ne le sommes de celle du vrai
et du faux: or dès qu'on connaît ce qu'est un
être, on connaît la vérité à son égard; on sait
quelles sont les actions d'accord avec cette vé-
rité, quels sont les actes qui la contredisent.

Prop. X. « S'il y a un bien et un mal moral,
» tels que nous les avons distingués, il y a con-
» séquemment une religion, » et par une reli-
gion l'auteur entend simplement « une obliga-
» tion de faire ce qu'il serait mauvais d'omettre,
» et de s'abstenir de ce qu'il serait mauvais de
» faire: » et cette religion qui naît de la nature
comme des choses, est la religion naturelle.

Prop. XI. « La grande loi de cette religion,
» ou plutôt de l'auteur de cette nature, d'où
» naît la religion, ordonne que tout être intel-
» ligent et libre, se comporte de manière à ne

» point contredire la vérité par aucun de ses
» actes, c'est-à-dire, qu'il traite chaque être,
» comme étant ce qu'il est. »

• Tels sont les premiers principes de Droit naturel, que pose Vollaston ; telle est la marche à laquelle il s'astreint dans le cours de son ouvrage. La vérité est la règle des actions, la nature des choses est la base de cette vérité, la volonté de Dieu en est la source, la raison en est la contemplatrice.

Dans la section seconde, cet auteur traite de la félicité, et faisant voir que la félicité ne saurait naître de ce qui est contraire à la nature des choses, ni naître d'aucune action que de celles qui sont conformes à cette nature, ou à la vérité, il montre ainsi, que l'obéissance à la vérité, est le chemin de la félicité.

Il prouve dans la section troisième, que nous pouvons découvrir la vérité avec une certitude suffisante, par le moyen de la raison.

Dans la section quatrième, il traite des obligations des êtres bornés, qui sont déterminées par l'étendue de leurs forces, puisqu'il ne saurait y avoir d'obligation là où il n'y a pas de puissance pour agir, et que, suivant les principes posés, un être moral doit toujours agir autant qu'il le peut, conformément à la vérité.

Tous ces principes posés, l'auteur traite des vérités qui se rapportent à Dieu, au genre humain en général, aux sociétés particulières, aux gouvernemens ; aux familles ; et enfin à l'homme

privé, et c'est dans ces vérités qu'il trouve, et d'elles qu'il déduit, tout le détail de nos devoirs.

On ne saurait disconvenir que l'ouvrage de Vollaston ne soit le traité le plus philosophique sur les lois naturelles qui ait été composé, le mieux raisonné, et le plus démonstratif. Cependant l'application de son principe de la vérité, paraît quelquefois un peu difficile, et en divers cas particuliers, l'on pourrait en abuser facilement.

Ashley Sykes a traité le même sujet en abrégé, en y faisant quelques additions et en y joignant les preuves de la réalité d'une révélation et de sa conformité avec la religion naturelle. Comme son ouvrage intitulé, *Examen des fondemens et de la connexion de la Religion naturelle et de la révélée*, est (en quelque sorte un abrégé de celui de Vollaston, je suis dispensé d'en donner une analyse. Il me suffira d'en recommander la lecture à ceux qui aiment à étudier des matières aussi importantes sous les meilleurs maîtres.

A ces auteurs estimables, je dois joindre Jean Gottlieb Heineccius, écrivain d'un très-grand mérite, qui, parmi la quantité d'ouvrages estimés, qu'il a donnés au public, l'a enrichie d'un court abrégé de Droit naturel, sous le titre de *Elementa juris Naturæ et Gentium*, Eléments du Droit de la Nature et des Gens, destinés à l'instruction de ses disciples, et à servir de texte aux leçons qu'il leur donnait, comme professeur en droit et en philosophie. Il demande que la règle des actions humaines soit droite, certaine,

constante, et obligatoire. Une telle règle ne peut se trouver que dans la volonté de Dieu ; mais il faut connaître cette volonté. Ici Heineccius s'écarte des autres auteurs, pour fixer la source de cette connaissance, ou le principe de cette règle (1). Il ne le trouve ni dans la convenance de nos actions avec la volonté de Dieu, ni dans la justice et l'injustice des actions humaines, ni dans le consentement des peuples, ni dans les sept préceptes des Noachides, ni dans le droit de tous, sur toutes choses, et le désir et le besoin de vivre en paix, ni dans l'état d'intégrité, ni dans la sociabilité, ni dans l'ordre naturel que Dieu a établi dans l'univers, ni dans l'utilité du genre humain, ni dans une théocratie morale et autres hypothèses semblables, il prend envie de dire ici avec impatience, où le trouve-t-il donc ? Voici la réponse (2) : Dieu, être infiniment sage et bon, veut rendre les hommes heureux, c'est le but de sa loi ou de sa volonté donnée aux hommes pour règle de conduite. Cette félicité se trouve dans la jouissance du bien et l'absence du mal ; or, comme nous ne pouvons jouir du bien qu'autant que nous l'aimons, l'amour du bien, est le principe et l'abrégé du Droit naturel ; l'objet de cet amour est Dieu, nous-mêmes et nos semblables.

Je ne sais si on trouve que cette règle, que ce principe du droit, soient beaucoup plus lumineux

(1) Heineccii Elem. Jur. Nat. et Gent, lib. I, cap. III, §. 69 et seq.

(2) Ibid, §. 77 et seq.

que ceux que cet auteur rejette. Quand ensuite on vient au détail et à l'application de ce principe, Heineccius rentre dans la route qu'ont suivie les meilleurs auteurs, dont nous avons exposé les systèmes, et se trouve d'accord avec Cumberland, dont il paraît avoir suivi l'ouvrage et les idées, à beaucoup d'égards, avec Grotius, Puffendorf, Vollaston, etc.

Qui pourrait encore refuser parmi les principaux auteurs qui ont traité du Droit naturel et des gens, une place distinguée à l'illustre Chrétien Wolf, écrivain célèbre, et pour l'étendue de ses connaissances et pour l'immensité de ses travaux, sur toutes les parties de la philosophie, parmi lesquels ceux qu'il a faits sur le Droit de la nature et des gens tiennent un rang distingué. Il a traité du Droit naturel et du Droit des gens avec beaucoup de solidité; mais l'étendue prodigieuse que ce philosophe a donnée à cette partie de la philosophie, l'ordre scientifique auquel il s'est astreint, les définitions arbitraires qu'il s'est formées, sur diverses parties de la philosophie, la dépendance où il a mis les unes des autres, chacune des parties de son encyclopédie philosophique, ne nous permettent pas de donner aucune analyse de cet auteur. Son traité du Droit de la nature et des gens ne peut guère être lu à part avec succès. Il faut pour y réussir, et s'instruire en le lisant, avoir déjà étudié les seize volumes in-4^o qui les précèdent. C'est une partie précieuse d'un tout très-considérable, des autres parties duquel il dépend presque partout, et sur

lequel toutes les autres parties répandent du jour. Wolf ne forme pas un nouveau système, il lui donne seulement une nouvelle forme qu'il a jugée plus propre à démontrer cette science. La règle générale qu'il propose comme source de toutes celles auxquelles nous devons nous conformer pour bien agir, est celle-ci. « Faites » toujours les choses qui peuvent vous rendre » plus parfait vous-même et perfectionner votre » état : évitez au contraire tout ce qui peut dé- » tériorer votre nature et rendre pire votre état. » La nature des choses est la source de cette règle, notre félicité est l'effet de son observation. Dieu a voulu que les choses fussent ainsi, que la perfection et le bonheur des êtres intelligents fussent inséparables ; en travaillant à perfectionner notre nature et notre état, nous travaillons à augmenter notre bonheur. Notre perfection et notre bonheur sont dépendants de la perfection et du bonheur de nos semblables, nous travaillons pour nous, en travaillant à cet égard pour les autres, et en cela nous agissons conformément à la volonté de Dieu très-clairement manifestée par la nature des choses, et la liaison des causes et des effets.

Tels sont quelques-uns des principes généraux de cet illustre auteur. Son ouvrage est écrit en forme de démonstration mathématique, ce qui en rend la lecture moins agréable. Son énorme étendue, et sa liaison avec toutes les autres parties de la philosophie, le rendent d'un usage fort difficile, et sont un obstacle à ce que ceux qui veulent s'appliquer à cette science,

sans cependant s'y consacrer tout entier, entreprennent la lecture de ce traité : il leur faut des ouvrages moins volumineux et plus aisés que celui de Wolf.

Pour son Droit naturel des nations, on peut dire qu'il lui appartient en propre, aucun auteur avant lui ne l'ayant traité d'une manière complète. Quelques-uns même n'en ayant pas connu le fondement. Grotius le cherche dans le consentement des peuples. Hobbes paraît avoir entrevu ce que Wolf enseigne, mais ne l'a pas développé, Puffendorf l'a senti, et en conséquence il mêle le Droit des gens avec le Droit naturel proprement dit, sans traiter précisément du Droit naturel des nations. L'excellent traducteur et commentateur de Grotius, de Puffendorf et de Cumberland a reconnu le principe que Wolf développe. Buddæus, dans ses *Eléments de philosophie morale*, fait aussi l'application au Droit des gens des principes du Droit naturel. Mais Wolf est le premier qui en ait fait un traité à part dans lequel ce sujet soit développé, dans l'étendue convenable.

Voici comment il s'exprime à cet égard, dans la préface de son grand ouvrage. « Les nations
 » ne reconnaissant entre elles d'autre droit que
 » celui-là même qui est établi par la nature, il
 » paraîtra peut-être superflu de donner un traité
 » du Droit des gens, distingué du Droit naturel.
 » Mais ceux qui pensent ainsi n'ont pas assez
 » approfondi la matière. Les nations, il est vrai,
 » ne peuvent être considérées que comme au-
 » tant de personnes particulières, vivant en-

» semble dans l'état de nature ; par cette rai-
» son on doit leur appliquer tous les devoirs et
» tous les droits que la nature prescrit, et at-
» tribue à tous les individus, en tant qu'ils nais-
» sent naturellement libres, et ne sont liés les
» uns aux autres que par les seuls liens de cette
» même nature. Le droit qui naît de cette appli-
» cation, et les obligations qui en résultent,
» viennent de cette loi immuable, fondée sur
» la nature de l'homme, et de cette manière le
» Droit des gens appartient certainement au
» Droit de la nature. C'est pourquoi je l'appelle
» *Droit des gens naturel*, eu égard à son origine,
» et *nécessaire*, par rapport à sa force obliga-
» toire. Ce droit est commun à toutes les na-
» tions, et celle qui ne le respecte pas dans les
» actions, viole le droit commun de tous les
» peuples.

» Mais les nations ou les états souverains étant
» des personnes morales, qui sont les sujets des
» obligations et des droits qui résultent, en vertu
» du Droit naturel, de l'acte d'association qui a
» formé le corps politique ; la nature et l'essence
» de ces personnes morales, diffèrent nécessai-
» rement, et à bien des égards, de la nature et de
» l'essence des individus physiques qui les com-
» posent. Lors donc que l'on veut appliquer aux
» nations les devoirs que la loi naturelle prescrit
» à chaque particulier, et les droits qu'elle lui
» attribue pour qu'il puisse remplir ses devoirs,
» ces droits et ces devoirs ne pouvant être autres
» que ne le comporte la nature des sujets aux-
» quels s'en fait l'application, ils doivent *néces-*

» sairement souffrir dans cette application un
» changement convenable à la nature de ces
» nouveaux sujets auxquels on les applique. On
» voit ainsi que le Droit des gens ne demeure
» point en toutes choses le même que le Droit
» qui régit les actions des particuliers. Pourquoi
» donc ne le traiterait-on pas séparément comme
» un Droit propre aux nations ? »

En conséquence, Wolf a traité le Droit naturel des nations dans toute son étendue ; et un auteur très-estimable pour son caractère, ses lumières, et sa capacité, voulant rendre service au genre humain qu'il aime, et au public lettré dont il est estimé à juste titre, a travaillé sur le plan, les principes et la doctrine du philosophe de Hall à nous donner en français ce grand ouvrage sous une forme qui le rendit d'un usage plus facile, plus agréable, et plus général. Il parut en 1758, sous le titre de *Droit des gens, ou Principes de la Loi naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, par M. de Vattel. Quoique, comme le reconnaît cet auteur, il doive beaucoup à l'ouvrage estimable de Wolf, cependant c'est ici un ouvrage en quelque sorte tout neuf, auquel il a eu droit de mettre son nom.

A côté de ces divers auteurs qui tiennent le premier rang dans cette carrière, il en est d'autres qui ont traité le Droit naturel en tout ou en partie, et qui sont plus ou moins dignes d'éloge ; mais ou bien ils n'ont fait que commenter ou abrégé de grands ouvrages, ou bien ils n'ont traité que quelques questions particulières relatives au Droit naturel ou public, ou bien ils ont

seulement envisagé les premiers principes de cette science, sans donner des idées réellement nouvelles, propres à causer dans cet objet quelque révolution.

Entre ces écrivains, j'excepte, par rapport à cette dernière remarque, un auteur ingénieux qui mérite, à bien des égards, d'être connu ; c'est M. Hutcheson, professeur écossais à Glasgow, qui a donné au public des éléments abrégés de philosophie morale, qui, aussi-bien que ses éléments abrégés de métaphysique, mériteraient de devenir le texte des leçons que, dans les académies, les professeurs donnent à leurs disciples sur ces sciences. Dans des dissertations particulières que ce même auteur a publiées en anglais, et qu'on a traduites très-imparfaitement en français sous le titre de *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, il bâtit en quelque sorte un système nouveau et attrayant sur le principe et la règle des actions vertueuses. Comme il cherche dans un sens intérieur, dans une sorte d'instinct indépendant des réflexions, le principe du goût que nous avons pour la beauté, l'ordre, l'harmonie et le dessin, il place aussi dans un instinct, dans une disposition naturelle de nos âmes, dans un sens interne qu'il nomme *sens moral*, le principe de nos penchans, de nos goûts, de nos déterminations en faveur de la vertu, soit pour la pratiquer nous-mêmes ; soit pour la procurer chez les autres, et il donne l'affection, la bienveillance, comme étant l'essence de ce sens moral.

« On entend, dit-il, par bonté morale, l'idée

» de quelque qualité, qui en nous faisant ap-
» prouver une action, nous porte en même temps
» à désirer le bonheur de celui qui l'a faite. Le
» terme de mal moral, désigne au contraire, l'idée
» d'une qualité opposée, qui nous force à con-
» damner et à désapprouver toute action en qui
» elle se trouve. » Or, c'est, suivant cet auteur,
par le moyen d'un sens moral, que Dieu a mis
chez nous, que nous apercevons cette bonté mo-
rale des actions, et « le sens moral n'est qu'une
» détermination de l'esprit à recevoir les idées
» simples de louange ou de blâme, à l'occasion
» des actions dont il est le témoin, antérieure à
» toute idée de dommage ou d'utilité qui puisse
» nous en revenir. » Et il regarde l'affection
comme le motif de toute action vertueuse; po-
sant pour principe, « que tout mouvement exté-
» rieur, qui n'est accompagné d'aucun sentiment
» affectueux envers Dieu ou le prochain, ou qui
» est indépendant de l'affection qu'on doit avoir
» pour l'un et pour l'autre, ne saurait être ni
» moralement bon, ni moralement mauvais. »
Il prend à tâche de prouver « qu'aucune des af-
» fections que nous nommons vertueuses, ne
» part ni d'amour-propre, ni du désir de notre
» intérêt particulier; puisqu'il n'y a de vertu
» que dans ces sortes d'affections désintéressées,
» ou dans les actions qui en résultent »; d'où il
conclut « que la vertu émane de toute autre affec-
» tion que l'amour-propre ou le désir de notre
» intérêt personnel, et que quand ce dernier se
» réunit à l'affection des intéressés pour pro-

» duire la même action , on n'approuve que le
» principe parfaitement désintéressé. »

Noas sommes donc faits pour la vertu, et formés pour l'admirer, l'estimer, la pratiquer, et nous la pratiquons et nous l'aimons comme nous préférons la beauté à la laideur, l'ordre et la symétrie au désordre et aux disproportions, l'harmonie aux dissonances, par l'effet d'un sens ou d'un instinct intérieur et moral. Ces dissertations méritent certainement d'être lues en entier. On peut y joindre un autre ouvrage dans le même goût et dont les idées sont assez d'accord avec celles du professeur Hutcheson, c'est l'écrit connu sous le nom de *Théorie des sentimens agréables*. Je ne m'arrêterai à faire ici aucune réflexion critique sur ces ouvrages, elles se trouveront répandues dans le corps même de l'ouvrage de M. BURLAMAQUI, ou plutôt dans les notes qui y sont annexées, puisque M. BURLAMAQUI admet aussi ce sens moral d'après Hutcheson. L'auteur dans le texte, et l'éditeur dans les notes, ont examiné avec soin tout ce qui avait été publié avant eux, sur ces matières; ils ont profité des lumières de ceux qui les ont précédés, ils ont tâché de s'en servir, selon l'étendue de leurs forces, afin de donner au public un cours de Droit naturel assez parfait, pour que ceux qui veulent étudier cette science fussent dispensés de parcourir ce grand nombre d'ouvrages, dont la vie d'un homme pourrait à peine permettre la lecture réfléchie. Puisse le travail entrepris par l'éditeur devenir effectivement aussi utile au public qu'il le désire!

TABLE

TABLE

DES CHAPITRES

CONTENUS DANS CE PREMIER VOLUME.

*Avis, sur cette nouvelle édition, et motifs
qui ont donné lieu à sa publication...* Page 1
*Épître dédicatoire de M. de Felice, à M. le
professeur Formey* xiiij
AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR (*)..... xxxj
*Introduction historique et critique au Droit
naturel*..... xxxiiij

PREMIÈRE PARTIE.

Des principes généraux du Droit..... Pag. 1

CHAPITRE PREMIER.

*De la nature de l'homme, considéré par
rapport au Droit ; de l'Entendement et
de ce qui a du rapport à cette faculté*... 1

CHAPITRE II.

*Suite des principes sur la nature de
l'homme ; de la volonté et de la liberté*. 22

(*) J. J. Burlamaqui.

CHAPITRE III.

Que l'homme ainsi constitué, est une créature capable de direction morale, et comptable de ses actions..... 55

CHAPITRE IV.

Où l'on continue à rechercher ce qui regarde la nature humaine, en considérant les divers états de l'homme..... 61

CHAPITRE V.

Que l'homme doit suivre une règle dans sa conduite: quel est le moyen de trouver cette règle, et des fondemens du Droit en général..... 72

CHAPITRE VI.

Règles générales de conduite que la raison nous donne. De la nature de l'obligation et de ses premiers fondemens..... 97

CHAPITRE VII.

Du Droit pris pour faculté, et de l'obligation qui y répond..... 117

CHAPITRE VIII.

De la loi en général..... 128

CHAPITRE IX.

Des fondemens de la souveraineté, ou du droit de commander..... 156

CHAPITRE X.

De la fin des lois, de leurs caractères et de leurs différences, etc. 162

CHAPITRE XI.

De la moralité des actions humaines. 220

DEUXIEME PARTIE.

Des Lois naturelles. 239

CHAPITRE PREMIER.

Ce que c'est que la loi naturelle, et qu'il y en a une. Premières considérations tirées de l'existence de Dieu, et de son autorité sur nous 239

CHAPITRE II.

Que Dieu, en conséquence de son autorité sur nous, a voulu, en effet, nous prescrire des lois ou des règles de conduite. 259

CHAPITRE III.

Des moyens par où nous discernons le juste et l'injuste ; ou ce qui est dicté par la loi naturelle, savoir : 1°. l'instinct moral ; 2°. la raison. 275

CHAPITRE IV.

Des principes d'où la raison peut déduire les lois naturelles 297

CHAPITRE V.

Que les lois naturelles ont été suffisamment notifiées ; des caractères qui leur sont propres, de l'obligation qu'elles produisent, etc. 337

CHAPITRE VI.

Essai sur cette question : Y a-t-il quelque moralité dans les actions, quelque obligation et quelque devoir, antécédemment aux lois naturelles, et indépendamment de l'idée du législateur? 358

CHAPITRE VII.

Conséquences du chapitre précédent : réflexions sur la distinction du juste, de l'honnête et de l'utile 397

CHAPITRE VIII

De l'application des lois naturelles aux actions humaines, et premièrement de la conscience 407

PRINCIPES

D U

DROIT NATUREL.

PREMIÈRE PARTIE.

Des principes généraux du Droit.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature de l'homme considéré par rapport au Droit, de l'entendement et de ce qui a du rapport à cette faculté.

§. I. Nous avons dessein, dans cet ouvrage, de rechercher quelles sont les règles que la seule raison prescrit aux hommes, pour les conduire sûrement au but qu'ils doivent se proposer, et qu'ils se proposent tous en effet, je veux dire, un véritable et solide bonheur; et c'est le système ou l'assemblage de ces règles, considérées comme autant de lois que Dieu impose aux hommes, que l'on appelle Droit de nature. Cette science renferme les principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique;

Tome I.

1

Raisonné

c'est-à-dire, tout ce qu'il y a de plus intéressant pour l'homme et pour la société. Rien aussi n'est plus digne de l'application d'un être raisonnable, qui a sérieusement à cœur sa perfection et sa félicité. Une juste connaissance des maximes que l'on doit suivre dans le cours de la vie est le principal objet de la sagesse, et la vertu consiste à les pratiquer constamment, sans que rien puisse nous en détourner.

§. II. L'idée du *Droit*, et plus encore, celle du *Droit naturel*, sont manifestement des idées relatives à la nature de l'homme. C'est donc de cette nature même de l'homme, de sa *constitution* et de son *état*, qu'il faut déduire les principes de cette science.

Le terme de *Droit*, dans sa première origine, vient du verbe *diriger*, qui signifie *conduire à un certain but par le chemin le plus court*. Ainsi le *Droit*, dans le sens propre le plus général et auquel tous les autres doivent se rapporter, est tout ce qui dirige, ou qui est bien dirigé. Cela étant, la première chose qu'il faut examiner, c'est si l'homme est susceptible de direction et de règle par rapport à ses actions. Pour le faire avec succès, il faut reprendre les choses dès leur origine, et remontant à la nature et à la constitution de l'homme, il faut développer quel est le principe de ses actions, et quels sont les états qui lui sont propres; afin de voir ensuite comment et en quoi il est susceptible de direction dans sa conduite. C'est le seul moyen de connaître ce qui est droit, et ce qui ne l'est pas.

§. III. L'homme est un animal doué d'intelligence et de raison, un être composé d'un corps organisé et d'une ame raisonnable.

L'homme, à l'égard du corps, est un animal à-peu-près semblable aux êtres de la même espèce, ayant les mêmes organes, les mêmes propriétés; les mêmes besoins. C'est un corps vivant, organisé, composé de plusieurs parties; un corps qui se meut par lui-même, et qui, faible dans ses commencemens, croît peu-à-peu par la nourriture, jusqu'à un certain point, où il paraît dans sa fleur et dans sa force, d'où il déchoit insensiblement, pour passer à la vieillesse, qui le conduit enfin à la mort. Tel est le cours ordinaire de la vie humaine, à moins qu'elle ne se trouve abrégée par quelque maladie ou quelque accident.

Mais l'homme, outre la disposition merveilleuse de son corps, a de plus en partage une *ame raisonnable*, qui le distingue avantageusement des bêtes. C'est par cette noble partie de lui-même que l'homme pense et peut se faire de justes idées des différents objets qui se présentent, les comparer ensemble, tirer de principes connus des vérités inconnues, juger sainement de la convenance des choses entre elles, et des rapports qu'elles ont avec nous, délibérer sur ce qu'il doit faire ou ne pas faire, et se déterminer en conséquence à agir d'une manière ou d'une autre. Notre esprit se rappelle le passé, le joint au présent, et pousse ses vues jusques dans l'avenir. Il est capable de voir les causes, les progrès et les

suites des choses, et découvrir ainsi, comme d'une seule vue, le cours entier de la vie ; ce qui le met en état de se pourvoir des choses nécessaires pour en fournir heureusement la carrière. D'ailleurs, en tout cela, il n'est point assujéti à une suite constante d'opérations uniformes et invariables ; il peut agir ou ne point agir, suspendre ses actions et ses mouvemens, les diriger et les régler comme il le trouve à propos.

§. IV. Telle est en général l'idée que l'on doit se faire de la nature de l'homme. Ce qui en résulte, c'est que les actions de l'homme sont de plusieurs sortes. Les unes sont purement *spirituelles*, comme penser, réfléchir, douter, etc. d'autres sont purement *corporelles*, comme respirer, crotre, etc. ; et il y en a que l'on peut appeler *mixtes*, auxquelles l'esprit et le corps ont part, et qui sont produites par leurs concours, en conséquence de l'union que Dieu a établie entre ces deux parties de l'homme, comme parler, marcher, etc.

Toutes les actions qui dépendent de l'ame, ou dans leur origine, ou dans leur direction, s'appellent *actions humaines* ou *volontaires* ; toutes les autres sont des actions purement *physiques*. L'ame est donc le *principe* des actions humaines, et ces actions ne peuvent être l'objet de quelque *règle*, qu'autant qu'elles sont produites et dirigées par ces nobles facultés dont le créateur a enrichi l'homme. C'est pourquoi il est nécessaire d'entrer là-dessus dans quelque détail, et d'examiner plus particulièrement les facultés de l'ame et leurs

opérations, afin de connaître comment ces facultés concourent à la production des actions humaines ; ce qui servira, en même temps, à développer la nature de ces actions, à nous assurer si elles sont effectivement susceptibles de quelque règle, et jusqu'à quel point elles se trouvent soumises à l'empire de l'homme.

§. V. Pour peu que l'homme réfléchisse sur lui-même, le sentiment et l'expérience lui apprennent que son ame est un *agent*, dont l'activité se développe par une suite continuelle d'opérations différentes, et comme l'on a désigné ces opérations par des noms qui les distinguent, on les a aussi attribuées à différentes *facultés*, comme à leurs principes. Les principales de ces facultés sont l'*entendement*, la *volonté*, et la *liberté*. L'ame est, à la vérité, un être simple ; mais rien n'empêche qu'en faisant attention à ses différentes manières d'opérer, on ne la considère comme un *sujet* en qui résident différents *pouvoirs d'agir*, ou différentes *puissances*, et que l'on ne donne divers noms à ces puissances. Et pourvu que l'on prenne la chose de cette manière, cette méthode ne peut que donner plus de précision et de netteté à nos idées. Souvenons-nous donc que les facultés de l'ame ne sont autre chose que les *pouvoirs d'agir*, ou les *différentes puissances qui sont en elle, et au moyen desquelles elle fait toutes ses opérations*.

§. VI. La principale faculté de l'ame, celle qui constitue le fonds de son essence, et qui en est comme la lumière, c'est l'entendement. On

peut le définir *cette faculté ou cette puissance de l'ame, par laquelle elle aperçoit les choses, et s'en forme des idées, pour parvenir à la connaissance de la vérité.* La vérité se prend ici en deux sens ; ou pour la nature des choses, leur état et les rapports qu'elles ont entre elles ; ou pour des idées conformes à cette nature, à cet état et à ces rapports.

[1. L'auteur oublie ici la vérité morale. Il y a trois espèces de vérité, la vérité *métaphysique*, la vérité *logique*, et la vérité *morale*. La vérité *métaphysique* est la nature des choses, suivant BURLAMAQUI, leur état et les rapports qu'elles ont entre elles ; ou plutôt, l'existence réelle, des choses, conforme aux idées auxquelles nous avons attaché les noms dont on se sert pour désigner ces choses, comme s'exprime Locke (1). La vérité *logique*, est la conformité des idées à cette nature, à cet état, à ces rapports, suivant la définition de l'auteur ; ou la conformité des idées avec les objets qu'elles représentent. Enfin la vérité *morale*, suivant que nous la prenons ici, est la conformité de nos idées avec les rapports que nos actions ont avec la loi.]

Connaitre la vérité, c'est donc *apercevoir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et s'en faire des idées conformes à leur nature.*

[2. Lorsqu'il s'agit de Droit, il ne suffit pas de connaître la vérité *métaphysique* et la vérité lo-

(1) *Essai sur l'entendement humain.* Liv. IV, chap. V, § 11.

gique; cette connaissance ne fait pas le sujet immédiat de la morale. Il faut donc dire ici, que ~~connaître la vérité, c'est apercevoir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, leurs rapports avec la loi, et se faire des choses des idées conformes à leur nature et à leurs rapports avec cette même loi.~~]

§. VII. Sur quoi il faut d'abord poser et reconnaître comme un principe incontestable, que *l'entendement humain est naturellement droit, et qu'il a en lui-même la force nécessaire pour parvenir à la connaissance de la vérité, et pour la discerner de l'erreur; principalement dans les choses qui intéressent nos devoirs, et qui doivent former les hommes à une vie vertueuse, honnête et tranquille; pourvu que d'ailleurs l'homme y apporte les soins et l'attention qui dépendent de lui.*

Le sentiment intérieur et l'expérience concourent à nous convaincre de la vérité de ce principe, qui est comme le pivot sur lequel roule tout le système de l'humanité. On ne saurait le révoquer en doute sans saper par le fondement, sans renverser de fond en comble, tout l'édifice de la société : puisque ce serait anéantir toute distinction entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal; et, par une suite naturelle de ce renversement des choses, l'on se trouverait enfin réduit à la nécessité de douter de tout, ce qui est le comble de l'extravagance.

Ceux donc qui ont prétendu que la raison et ses facultés étaient tellement dépravées, qu'elles

ne pouvaient plus servir à l'homme de guide sûr et fidèle, soit en matière de devoirs, soit en particulier dans la religion, n'ont pas fait attention qu'ils prenaient pour base de leur système un principe destructif de toute vérité, et de la religion par conséquent. Aussi voyons-nous que, bien loin que l'Écriture sainte établisse rien de semblable, saint Paul assure « que lorsque les » peuples qui n'ont point eu de loi révélée font » naturellement les choses que la loi ordonne, » ils sont leur propre loi à eux-mêmes, et que » par-là ils font voir que les commandemens » de la loi sont écrits dans leurs cœurs, par le » témoignage de leur propre conscience ». Il est vrai qu'une mauvaise éducation, des habitudes vicieuses, des passions déréglées, peuvent obscurcir les lumières de l'esprit; et que l'inattention, la légèreté et les préjugés, jettent souvent les hommes dans les erreurs les plus grossières, en matière même de religion et de morale. Mais cela prouve seulement que les hommes peuvent abuser de leur raison, et non que cette *rectitude* naturelle des facultés de l'âme soit détruite.

[5. Le principe que M. BURLAMAQUI pose de la rectitude de l'entendement humain, considéré dans son état naturel, est d'une si grande évidence, que je ne comprendrais pas qu'il eût jamais pu être mis en question, si je ne connaissais pas les tristes effets des habitudes de l'amour pour l'extraordinaire et de la fréquente répétition des propositions les plus absurdes.

Ne donnons pas cependant ici dans l'exagéra-

tion. L'entendement est certainement borné. Souvent nous suçons avec le lait des préjugés que l'éducation a de la peine de corriger. Quelquefois les passions nous entraînent dans les erreurs les plus grossières. Souvent par légèreté nous n'apportons pas l'attention convenable aux propositions que nous admettons, quelque intérêt que nous eussions de les examiner et de les connaître à fonds. Mais la seule conséquence que nous devons tirer de là, est qu'il faut cultiver notre raison, nous défier de nous-mêmes, apprendre à douter et à suspendre nos jugemens, être en garde contre nos passions et se bien persuader que l'on ne donne, ni dans le naturalisme, ni dans le chimérique, en soutenant que l'entendement est naturellement droit.

Ceux même, qui peut-être s'opposent le plus à recevoir cette proposition, et qui la rejettent comme contraire à leurs opinions, n'entendent pas leurs véritables intérêts. Ils devraient plutôt en être les plus zélés défenseurs; puisque tout le bel édifice de leur système s'écroulerait infailliblement, s'il était privé de ce premier fondement de toute vérité. En effet, que deviendraient toutes nos connaissances, quelque respectables et quelque sacrées qu'elles soient, si l'on s'opiniâtrait à ne point vouloir admettre cette vérité primitive, sans laquelle rien ne peut être vrai, au moins par rapport à nous; parce que rien ne pourrait être reconnu pour tel avec quelque assurance? Que dis-je? Ne serait-ce pas introduire un pyrrhonisme universel, et bannir de nos cou-

naissances, non-seulement toute certitude et toute évidence, mais encore toute possibilité d'y jamais parvenir? Les premiers principes même de tout ce que nous savons, les axiomes les plus indubitables en deviendraient incertains. Il ne serait pas sûr que le tout est plus grand qu'une de ses parties, et qu'un triangle a trois angles. Qui est-ce qui me prouverait, après cela, que deux et deux font quatre? Pour me mettre au-dessus de tout ce qu'on pourrait me dire, je n'aurais qu'à répondre, qu'à la vérité mon entendement dépravé me représente bien cette proposition comme très-vraie, mais que je dois me défier de mon entendement, parce qu'il peut se tromper. Dire que ce n'est qu'en fait de religion que l'entendement manque de rectitude, c'est dire des mots vides de sens, qui, bien loin de lever la difficulté, ne font que jeter dans de nouveaux embarras. Je serais toujours en droit de demander : pourquoi ma raison m'abandonne-t-elle, pourquoi me devient-elle inutile précisément dans la recherche d'un objet qu'il m'importe le plus à connaître?

Répondre que c'est un effet de la perversité du cœur humain, ce n'est point là affaiblir la difficulté, c'est au contraire lui donner de la force; car la question se réduirait à celle-ci : D'où vient donc la dépravation naturelle de notre volonté? On voit bien que tout ce raisonnement formerait un cercle, qui nous environnerait dans un labyrinthe, d'où il serait impossible de sortir.

D'ailleurs, pour peu qu'on réfléchisse sur l'ordre

de nos facultés et sur l'état des choses, l'on s'apercevra aisément que c'est la volonté qui est subordonnée à l'entendement, et que le plus honnête homme, dont le cœur est pénétré de vertu et de probité, n'en serait pas plus avancé pour cela, s'il ne peut se fier à sa faculté de raisonner. En un mot, si l'on n'admet une rectitude naturelle des facultés de notre âme, l'on ne pourra jamais prouver seulement la possibilité d'une révélation, moins encore son existence et la vérité de ses principes ; car, au bout du compte, c'est à l'aide de la raison qu'on parvient à faire ces importantes découvertes, et ce sont les principes tirés de son fonds qui peuvent seuls nous y conduire. Nous ôter donc cette boussole, ou, ce qui revient au même, la rendre inutile, c'est nous abandonner aux caprices du vent et des vagues : c'est nous laisser flotter éternellement sur une mer d'incertitudes et de doutes, sans aucune espérance de pouvoir jamais en gagner les bords.

Je ne dis donc pas que le cœur des hommes ne soit pervers, ou que leur entendement ne soit offusqué par l'ignorance, et dérouté par l'erreur ; mais il me paraît que ces facultés de l'homme ne sont pas incapables de découvrir, de sentir et de suivre la vérité. Il ne faut point confondre l'état actuel des hommes avec leur état naturel. Le dérèglement de la raison n'est que trop réel à l'égard de plusieurs : mais ce dérèglement n'est point naturel à l'humanité : car nous appelons naturel à l'homme toutes les facultés avec lesquelles il naît, et tout ce qui est une suite absolument

nécessaire des dispositions qu'il a en venant au monde. Or, l'abus d'une chose n'en exclut point un meilleur usage, et quoiqu'on puisse abuser de sa raison, elle n'en est pas moins naturellement droite. Il est vrai que notre entendement a grand besoin d'être perfectionné. Nous n'en avons en naissant que, pour ainsi dire, le germe, qui, en se développant avec l'âge, produit une plante plus ou moins parfaite, à proportion que nous sommes plus ou moins attentifs à la cultiver. Mais ce germe est bon, et cette disposition pour acquérir des connaissances, pour réfléchir et enfin pour raisonner, avec laquelle nous naissons, ne nous porte point vers l'erreur par sa nature. Au contraire, si nous la cultivions avec soin, et qu'en même temps nous en écartassions tout préjugé et tout ce qui en trouble les fonctions, cet entendement perfectionné, qu'on appelle alors *raison*, quoique borné à la condition de l'être auquel il appartient, nous servirait de guide sûr et fidèle dans toutes nos démarches, et ne nous laisserait tomber dans aucune erreur par rapport aux connaissances qui nous sont nécessaires pour nous conduire à la félicité. Telle est la situation naturelle de notre entendement, quise trouve conforme à l'expérience et au sentiment intérieur, et digne en même temps d'un Créateur souverainement bon et infiniment sage.]

Ce qui nous reste à dire mettra encore la chose dans un plus grand jour.

§. VIII. Suivons de plus près les opérations de l'entendement. La *perception*, ou la *vue* et

la connaissance des choses, se forme, pour l'ordinaire, du concours de deux actions, l'une de la part de l'objet, et qui n'est autre chose que l'impression que cet objet fait sur nous; l'autre de la part de l'esprit, et qui est proprement un regard de l'âme sur l'objet qu'elle veut connaître. Mais comme un premier regard ne suffit pas toujours, il est nécessaire, pour acquérir une connaissance exacte des choses, et pour s'en faire de justes idées, que l'esprit s'applique quelque temps à bien considérer son objet. Cette application avec laquelle l'âme continue à regarder un objet pour le bien connaître, s'appelle attention; et si elle se tourne de divers côtés, pour envisager l'objet par toutes ses faces, cela s'appelle examen. On peut dire donc, que la perception ou la connaissance des choses dépend toute entière, par rapport à l'esprit, de sa force naturelle et de son attention.

§. IX. C'est avec ces secours, tirés de son propre fonds, que l'homme parvient enfin à une connaissance claire et distincte des choses et de leurs rapports, des idées et de la conformité de ces idées avec leurs originaux; en un mot, qu'il acquiert la connaissance de la vérité. L'on appelle évidence, cette vue claire et distincte des choses et des rapports qui sont entre elles, et c'est à quoi il faut faire une grande attention. Car cette évidence étant le caractère essentiel de la vérité, ou la marque sûre à laquelle on ne peut s'empêcher de la reconnaître, elle produit nécessairement une conviction intérieure, qui

fait le plus haut degré de la *certitude*. Il est vrai que tous les objets ne s'offrent pas à nous avec une lumière aussi vive, et que malgré tous les soins et toute l'application que l'on peut y apporter, l'on ne peut très-souvent se procurer que des *lueurs*, qui selon qu'elles sont plus ou moins fortes, produisent différens degrés de *probabilité* et de *vraisemblance*. Mais les choses ne sauraient aller autrement à l'égard de tout être dont les facultés sont bornées. Il suffit que l'homme puisse, relativement à sa destination et à son état, connaître avec certitude les choses qui intéressent sa perfection et sa félicité; et que d'ailleurs il puisse distinguer la *probabilité* de l'*évidence*, et les différens *degrés* de probabilité les uns des autres, afin de proportionner sur ces différences l'*assentiment* qu'il doit leur donner. Or, pour peu que l'on rentre en soi-même, et que l'on réfléchisse sur les opérations de son esprit, on ne saurait douter que l'homme n'ait en effet ce discernement.

§. X. Il faut encore rapporter à l'entendement les *sens*, pris pour la faculté de sentir, l'*imagination* et la *mémoire*. En effet, les *sens*, considérés de cette manière, ne sont autre chose que l'entendement lui-même; en tant qu'il se sert des *sens* et des *organes du corps*, pour apercevoir les *objets corporels*. L'*imagination* n'est de même que l'entendement, en tant qu'il aperçoit les *objets absents*, non par eux-mêmes, mais par les *images* qu'ils s'en forme dans le *cerveau*. La *mémoire* enfin, n'est encore que

l'entendement, considéré comme ayant la faculté de retenir les idées qu'il se forme des choses, et comme pouvant se les représenter au besoin: avantages qui dépendent principalement du soin que l'on prend de répéter souvent ces idées.

§. XI. Il résulte de tout ce qui a été dit jusqu'ici sur l'entendement, que l'objet de cette faculté de notre ame est la vérité, avec tous les actes et les moyens qui nous y conduisent. Cela supposé, la perfection de l'entendement consiste dans la connaissance de la vérité, puisque c'est la fin à laquelle il est destiné.

Deux choses entre autres, sont opposées à cette perfection, l'ignorance et l'erreur, qui sont comme deux maladies de l'ame. L'ignorance n'est qu'une privation d'idées ou de connaissance; mais l'erreur est la non conformité ou l'opposition de nos idées avec la nature et l'état des choses. Ainsi l'erreur étant le renversement de la vérité, elle lui est beaucoup plus contraire que l'ignorance, qui est comme un milieu entre la vérité et l'erreur.

Il faut se souvenir que nous ne parlons pas ici de l'entendement, de la vérité, de l'ignorance et de l'erreur, simplement pour connaître ce que ces choses sont en elles-mêmes; notre principal but est de les envisager comme principes de nos actions. Sur ce pied-là, l'ignorance et l'erreur, quoique naturellement distinctes l'une de l'autre, se trouvent pour l'ordinaire mêlées ensemble et comme confondues; ensorte que ce que l'on dit de l'une doit également s'appliquer à

l'autre. L'ignorance est souvent la cause de l'erreur : mais jointes ou non , elles suivent les mêmes règles , et produisent le même effet par l'influence qu'elles ont sur nos actions ou nos omissions. Peut-être même que , dans l'exacte précision , il n'y a proprement que l'erreur qui puisse être le principe de quelque action , et non la simple ignorance , qui , n'étant en elle-même qu'une privation d'idées, ne saurait rien produire.

[4. En effet , l'erreur étant une suite nécessaire d'un faux jugement, si un homme ignorant, se reconnaissant pour tel, s'abstenait de tout jugement, il ne tomberait jamais dans l'erreur. Ainsi, étant dans une parfaite ignorance de la théorie de la lune, et me reconnaissant pour tel, je me garantirai toujours de l'erreur à l'égard de ce satellite. Mais si malgré mon ignorance je voulais me mêler de juger de son accélération, de son allongement, de son aplatissement, de son attraction, de son diamètre, de sa distance, de son excentricité, etc., je tomberais inmanquablement dans l'erreur; mais la cause de l'erreur ne serait pas mon ignorance; ce serait mon orgueil de vouloir juger de choses que je ne connais point. Ainsi la seule ignorance n'est jamais la cause de l'erreur; mais l'ignorance accompagnée de ce sot orgueil des hommes qui prétendent de juger des choses dont ils n'ont point d'idées].

§. XII. *L'ignorance et l'erreur sont de plusieurs sortes, et il est nécessaire d'en marquer ici les différences. 1.° L'Erreur, considérée par*

rapport à son objet, est ou de droit ou de fait.

2.^o Par rapport à son origine, l'ignorance est volontaire ou involontaire; l'erreur est vincible ou invincible. 3.^o Enfin, eu égard à l'influence de l'erreur sur l'action ou sur l'affaire dont il s'agit, elle est essentielle ou accidentelle.

L'erreur est de droit ou de fait, suivant que l'on se trompe ou sur la disposition d'une loi, ou sur un fait qui n'est pas bien connu. Ce serait, par exemple, une erreur en droit, si un Prince jugeait, que de cela seul qu'un État voisin augmente insensiblement en force et en puissance, il peut légitimement lui déclarer la guerre. Telle était encore l'erreur autrefois si commune chez les Grecs et les Romains, qu'il était permis à un père d'exposer ses enfants (1).

Au contraire, l'idée qu'avait *Abimélech* de *Sara*, femme d'*Abraham*, en la prenant pour une personne libre, était une erreur de fait.

[5. On appelle aussi *erreur de fait*, lorsque un fait est avancé pour un autre, et que cela est fait par ignorance : en ce cas c'est une erreur ou un faux énoncé ; si le fait était avancé sciemment, il y aurait de la mauvaise foi.

L'ignorance des faits qui a induit en erreur, est toujours présumée, lors qu'il n'y a pas de preuve contraire, excepté dans les choses qui sont personnelles à celui qui allègue l'erreur, par ce que chacun est présumé savoir ce qui est de son fait.

(1) Voyez-en un autre exemple dans *S.-Mathieu*, chap. XV, v. 4, 5.

Quant à l'ignorance du droit, on peut être dans l'erreur par rapport au droit positif, mais personne n'est présumé ignorer le droit naturel, les gens même les plus simples et les plus grossiers ne sont pas excusés à cet égard; *nec in edre rusticitati venia præbeatur*. Lib. II, Cod. de *in jus vocando*.

L'erreur commune est celle où sont tombés la plupart de ceux qui avaient intérêt de savoir un fait qu'ils ont cependant ignoré. C'est une maxime en droit que *error communis facit jus*, c'est-à-dire qu'elle excuse celui qui y est tombé comme les autres. Il y a dans les livres de Justinien deux exemples remarquables de l'effet que produit l'erreur commune. L'un est en la fameuse loi *barbarius Philippus*, au ff. de *Officio prætorum*, c'est l'espèce d'un esclave qui avait fait l'office de Préteur; la loi décide que tout ce qu'il a fait est valable. L'autre est la loi *si quis*, au ff. de *Senatusc. Maced.*, qui décide que si un homme a traité avec un fils de famille, qui passait publiquement pour être père de famille, il ne pourra pas exciper contre lui du bénéfice du Macédonien, *quia publice..... sic agebat, sic contrahebat*.

Les jurisconsultes Romains ont employé un titre entier à traiter expressément de l'ignorance du droit et de celle du fait (1); mais ils ne l'envisagent pas tant comme ayant quelque rapport aux actions morales, que comme servant à faire

(1) Digest., lib. XXII, tit. VI, et Cod., lib. 2, tit. XVIII Domat, *Lois civiles*, etc., 2^e partie, liv. 2, XVIII, sect. 2.

acquérir, conserver, ou perdre quelque droit, ou quelque action en justice. Tout ce qu'ils disent se réduit à ceci en général ; que *l'ignorance du droit* est ordinairement accompagnée de quelque négligence inexcusable ; mais qu'il n'en est pas de même de *l'ignorance du fait*, et qu'ainsi l'équité veut qu'il n'y ait que la première qui nuise : *Regula est juris quidem ignorantiam cuique nocere, facti vero ignorantiam non nocere* (1).]

L'ignorance dans laquelle on se trouve par sa faute, ou l'erreur contractée par négligence, et dont on se serait garanti si l'on eût pris tous les soins et apporté toute l'attention dont on était capable, est une ignorance volontaire ; ou bien, c'est une erreur invincible et surmontable. Ainsi le Polythéisme des Payens était une erreur invincible, car il ne tenait qu'à eux de faire usage de leur raison, pour comprendre qu'il n'y avait nulle nécessité de supposer plusieurs Dieux. J'en dis autant de l'opinion établie chez la plupart des anciens peuples, que l'on pouvait honnêtement exercer la piraterie contre tous ceux avec qui l'on n'avait aucun traité, et en user avec eux comme avec des ennemis. Mais l'ignorance est involontaire, et l'erreur est invincible, si elles sont telles que l'on n'ait pu, ni s'en garantir, ni s'en relever, même avec tous les soins moralement possibles ; c'est-à-dire, à en juger selon la constitution des choses humaines et de la vie commune.

(1) Digest., *ibid.*, leg. IX.

C'est ainsi que l'ignorance où étaient les Américains de la religion chrétienne, avant qu'ils eussent aucun commerce avec les Européens, était une ignorance involontaire et invincible.

Enfin, l'on entend par une *erreur essentielle*, celle qui a pour objet quelque circonstance nécessaire dans l'affaire dont il s'agit, et qui par cela même a une influence directe sur l'action faite en conséquence ; en sorte que, sans cette erreur, l'action n'aurait point été faite. De-là vient qu'on appelle aussi cette erreur *efficace*. Entendez par *circonstances nécessaires* celles que demande nécessairement et par elle-même la nature de la chose, ou bien l'intention de l'agent, formée dans le temps qu'il fallait, et notifiée par des indices convenables. C'était par exemple, une erreur essentielle que celle des Troyens, qui, à la prise de leur ville, lançaient des traits sur leurs propres gens, les prenant pour des ennemis, parce qu'ils étaient armés à la Grecque. Autre exemple : un homme épouse la femme d'autrui, la croyant fille, ou ne sachant pas que son mari est encore en vie. C'est là une erreur qui regarde la nature même de la chose, et qui est par conséquent essentielle.

Au contraire, l'*erreur accidentelle* est celle qui n'a par elle-même nulle liaison nécessaire avec l'affaire dont il s'agit, et qui par conséquent ne saurait être considérée comme la vraie cause de l'action. Un homme outrage ou maltraite quelqu'un, le prenant pour un autre, ou parce qu'il croit que le prince est mort, comme

le bruit s'en était répandu sans fondement, etc. Ce sont là des erreurs purement *accidentelles*, qui se trouvant actuellement dans l'esprit de l'agent, ont bien accompagné son action, mais qui ne sauraient être considérées comme en étant la véritable cause.

[6. Toutes ces différentes espèces d'erreur peuvent se réduire à deux classes générales ; savoir aux *erreurs de pratique*, et aux *erreurs de spéculation*. Les premières sont plus aisées à détruire, parce que l'expérience nous apprend souvent que les moyens que nous employons pour être heureux, sont précisément ceux qui éloignent notre bonheur en nous livrant à de faux biens qui passent rapidement, et qui ne laissent après eux que la douleur ou la honte. Alors nous revenons sur nos premiers jugemens, nous révoquons en doute des maximes que nous avons reçues sans examen, nous les rejetons et nous détruisons peu-à-peu le principe de nos égaremens. S'il y a des circonstances délicates, où ce discernement soit trop difficile pour le grand nombre, la loi nous éclaire. Si la loi n'éclaircit pas tous les cas, il est des sages qui l'interprètent, qui communiquent leurs lumières, et qui répandent dans la société des connaissances qui ne permettent pas à l'honnête homme de se tromper sur ses devoirs. Personne ne peut plus confondre le vice avec la vertu : et s'il est encore des vicieux qui veulent s'excuser, leurs efforts mêmes prouvent qu'ils se sentent coupables.

Nous tenons davantage aux erreurs de spéculation.

lacion , parce qu'il est rare que l'expérience nous les fasse reconnaître. Leur force se cache dans nos premières habitudes , et souvent incapables d'y remonter , nous sommes comme dans un labyrinthe dont nous essayons toutes les routes : et si nous découvrons quelquefois nos méprises , nous ne pouvons presque pas comprendre comment il nous serait possible de les éviter. Mais ces erreurs sont peu dangereuses , si elles n'influent passur notre conduite ; et si elles y influent , l'expérience peut encore les corriger.]

Au reste , il faut encore observer que ces différentes qualifications de l'ignorance ou de l'erreur , peuvent concourir ensemble et se trouver réunies dans le même cas. C'est ainsi qu'une erreur de fait peut être ou essentielle , ou accidentelle ; et l'une et l'autre peuvent encore être volontaires ou involontaires , vinciibles ou invincibles.

Mais voilà qui peut suffire sur l'entendement. Passons à l'examen des autres *facultés* de notre ame , qui concourent aussi à la productions des actions humaines.

CHAPITRE II.

Suite des principes sur la nature de l'homme ; de la volonté et de la liberté.

§. I. Ce n'était pas assez , suivant les vues du Créateur , que l'âme de l'homme eût la faculté de connaître les choses et de s'en former des idées ;

Il fallait de plus qu'elle fût douée d'un principe d'activité qui la mît en mouvement, d'une puissance par laquelle l'homme, après avoir connu les objets qui se présentent, pût se déterminer à agir ou à ne pas agir, selon qu'il le juge convenable. Cette faculté est ce qu'on appelle la *volonté*.

La volonté n'est donc autre chose que *cette puissance de l'âme par laquelle elle se détermine d'elle-même, et en vertu d'un principe d'activité inhérent à sa nature, à rechercher ce qui lui convient, et à agir d'une certaine manière, à faire une action, ou à ne la pas faire; toujours en vue de son bonheur.*

Entendez par le bonheur, *cette satisfaction intérieure de l'âme, qui naît de la possession du bien: et par le bien, tout ce qui convient à l'homme pour sa conservation, pour sa perfection, pour sa commodité ou son plaisir.* L'idée du bien détermine celle du mal, qui, dans la notion la plus générale, désigne tout ce qui est opposé à la conservation, à la perfection, à la commodité ou au plaisir de l'homme.

§. II. A la volonté se rapportent les *instincts*, les *inclinations* et les *passions*. Les instincts sont *des sentimens excités dans l'âme par les besoins du corps, qui la déterminent à y pourvoir sans délai.* Tels sont la faim, la soif, l'aversion pour tout ce qui est nuisible, etc. Les inclinations sont *une pente de la volonté, qui la porte vers certains objets plutôt que vers d'autres, mais d'une manière égale, tranquille, et si proportionnée à*

toutes ses opérations, que bien loin de les troubler, pour l'ordinaire elle les facilite. Pour les passions, ce sont bien, comme les inclinations, des mouvemens de la volonté vers certains objets ; mais ce sont des mouvemens plus impetueux et plus turbulents, qui tirent l'âme de son assiette naturelle, et qui l'empêchent souvent de bien diriger ses opérations. C'est alors que les passions deviennent une des plus dangereuses maladies de l'homme. La cause des passions est, pour l'ordinaire, l'appas des biens sensibles, qui sollicitent l'âme et l'agitent par une impression trop forte.

Il est aisé de comprendre, par ce que l'on vient de dire, que les inclinations, les passions et les instincts, ont beaucoup d'affinité ensemble. Ce sont toujours des penchans ou des mouvemens de l'âme, qui ont souvent les mêmes objets. Mais il y a cette différence entre ces trois espèces de mouvemens, que les instincts se trouvent nécessairement les mêmes dans tous les hommes, par une suite naturelle de la constitution de leur corps et de l'union de ce corps avec l'âme ; au lieu que les inclinations et les passions prises en particulier, n'ont rien de nécessaire, et que d'un homme à l'autre elles varient extrêmement.

[7. Nous en donnons la raison dans nos institutions de métaphysique. C'est parce que les instincts dépendent des lois mécaniques, naturelles et nécessaires ; tandis que les passions et les inclinations dépendent entièrement de la liberté.]

Faisons encore une remarque qui trouve ici

sa place naturelle, c'est qu'on notre langue on donne le nom de *cœur* à la volonté, en tant qu'on la considère comme susceptible des mouvemens que nous venons d'expliquer; et cela apparemment parce qu'on a cru que ces mouvemens avaient leur siège dans le cœur.

§. III. Telle est la nature de notre âme, que non-seulement la volonté agit toujours avec *spontanéité*, c'est-à-dire, de son propre mouvement, de son bon gré et par un principe interne; mais encore que ses déterminations sont pour l'ordinaire accompagnées de *liberté*.

On nomme *liberté*, cette force de l'âme par laquelle elle modifie et règle ses opérations comme il lui plaît, en sorte qu'elle peut ou suspendre ses délibérations et ses actions, ou les continuer, ou les tourner d'un autre côté; en un mot, se déterminer et agir avec choix, selon ce qu'elle juge le plus convenable. C'est par cette excellente faculté que l'homme a une sorte d'empire sur lui-même et sur ses actions. Et comme c'est aussi ce qui le rend capable de suivre une règle, et responsable de sa conduite, il est nécessaire de développer un peu plus la nature de cette faculté.

La volonté et la liberté étant des facultés de l'âme, ne peuvent être avouglés, ni destituées de connaissances; elles supposent toujours l'opération de l'entendement. Quel moyen, en effet, de se déterminer, ou de suspendre ses déterminations, et de se tourner d'un côté plutôt que d'un autre, si l'on ne connaît pas ce que l'on doit

choisir ? Il est contraire à la nature d'un être intelligent et raisonnable d'agir sans intelligence et sans raison. Cette raison peut être légère et mauvaise ; mais elle a du moins quelque apparence, quelque lueur, qui nous la fait trouver bonne pour le moment. Dès qu'il y a du choix, il y a comparaison d'un parti à un autre, et qui dit comparaison dit toujours une réflexion, du moins confuse, et une sorte de délibération, quoique prompte et presque imperceptible, sur le sujet dont il s'agit.

Le but de toutes nos délibérations, c'est de nous procurer quelque avantage : Car la volonté tend en général au *bien*, c'est-à-dire, à tout ce qui est propre à nous rendre heureux, ou du moins qui nous paraît tel ; de sorte que toutes les actions qui dépendent de l'homme et qui ont quelque rapport à son but, sont par cela même soumises à la volonté. Et comme le *vrai*, ou la connaissance des choses, convient aussi à l'homme, et que dans ce sens la *vérité* est un *bien*, il s'ensuit que le *vrai* fait aussi l'un des principaux objets de la volonté.

La liberté a pour *objet* le *bien* et le *vrai*, comme la volonté ; mais elle a moins d'étendue par rapport aux *actions* ; car elle ne s'exerce pas dans tous les actes de la volonté ; mais seulement dans ceux que l'âme peut suspendre ou tourner comme il lui plaît.

§. IV. Mais quels sont ces actes où la liberté se déploie ? On les connaîtra en faisant attention à ce qui se passe en nous, et à la manière dont

notre esprit se conduit dans les divers cas qui se présentent : 1°. dans nos jugemens sur le *vrai* et sur le faux ; 2°. dans nos déterminations par rapport au *bien* et au *mal* ; et enfin, dans les choses *indifférentes*. Ce détail est nécessaire pour bien connaître la nature, l'usage et l'étendue de la liberté.

À l'égard du *vrai*, nous sommes faits de telle manière, qu'aussitôt que l'évidence frappe notre esprit, nous ne sommes plus les maîtres de suspendre notre jugement. En vain voudrions-nous résister à cette vive lumière, elle emporte notre assentiment. Qui pourrait nier, par exemple, que le *tout* est plus grand qu'une de ses *parties* ; ou que la concorde et la paix sont préférables, pour une famille et pour un état, au trouble, aux dissensions et à la guerre ?

Il n'en est pas de même dans les choses où il y a moins de clarté et d'évidence. C'est alors que l'usage de la liberté se développe dans toute son étendue. Il est vrai que notre esprit se porte naturellement du côté qui lui paraît le plus vraisemblable ; mais cela n'empêche pas qu'on ne puisse s'arrêter pour chercher de nouvelles preuves, ou pour renvoyer tout cet examen à un autre temps. Plus les choses sont obscures, et plus aussi nous demeurons les maîtres d'hésiter, de suspendre ou de différer notre détermination. C'est là une chose d'expérience : tous les jours, et, pour ainsi dire, à chaque pas, il se présente des questions où, à cause des bornes de notre esprit, les raisons pour et contre nous laissent

dans une sorte de doute et d'équilibre, qui nous permet de suspendre notre jugement, d'examiner la chose de nouveau, et de faire enfin pencher la balance d'un côté plutôt que d'un autre. On sent, par exemple, que l'esprit peut hésiter long-temps, et ne se déterminer qu'après une mûre consultation, sur les questions suivantes : Un serment extorqué par force est-il obligatoire ? Le meurtre de César fut-il légitime ? Le sénat romain pouvait-il avec justice ne pas confirmer la promesse que les consuls avaient faite aux Samnites, pour se tirer des fourches Caudines ? ou bien devait-il la ratifier et lui donner la force d'un traité public ? etc.

§. V. Quoique l'exercice de la justice n'ait plus lieu dans nos jugemens, dès que les choses s'offrent à nous d'une manière claire et distincte ; il ne faut pas croire pour cela que tout usage de cette faculté cesse à l'égard des choses évidentes. Car, premièrement, il dépend toujours de nous d'appliquer notre esprit à les considérer, ou bien de l'en détourner en portant ailleurs notre attention. Et cette première détermination de la volonté, par laquelle elle se porte à considérer ou à ne pas considérer les idées qui se présentent à nous, mérite d'être remarquée, à cause de l'influence naturelle qu'elle doit avoir sur la détermination même, par laquelle nous prenons le parti d'agir ou de ne pas agir, en conséquence de nos pensées et de nos jugemens. En second lieu, il est encore en notre pouvoir de faire, pour ainsi dire, naître l'évidence, dans certains cas, à

force d'attention et d'examen, au lieu que nous n'avions d'abord que des lueurs, qui ne suffisaient pas pour nous donner une connaissance parfaite de l'état des choses. Enfin, lorsque nous sommes parvenus à nous procurer l'évidence, nous sommes encore les maîtres de nous arrêter plus ou moins à la considérer; ce qui est aussi de grande conséquence, puisque de là dépend l'impression plus ou moins forte qu'elle fera sur nous.

[9. Si nous jetons les yeux sur ces êtres supérieurs qui sont au-dessus de nous, et à l'égard desquels tous les objets sont évidents, nous aurions sujet de croire qu'ils sont plus fortement déterminés au bien et au vrai, que nous: et cependant nous n'avons pas raison de nous figurer qu'ils soient moins libres que nous. Mais pour faire connaître exactement en quoi consiste l'erreur où l'on tombe sur cet article particulier de la liberté, je demande s'il y a quelqu'un qui voudrât être imbécille, par la raison qu'un imbécille, n'étant que rarement frappé de l'évidence, est moins déterminé par de sages réflexions qu'un homme de bon sens? Donner le nom de *liberté* au pouvoir d'être indéterminé, comme l'on est ordinairement à l'égard des choses douteuses ou incertaines, de faire le fou et de se rendre le jouet de la misère et de la honte, n'est-ce pas ravalier un si beau nom? Si la liberté consiste à secouer le joug de la raison, et à n'être point soumis à l'évidence par où nous sommes empêchés de choisir ce qui est le pire: si c'est là, dis-je, la véritable liberté, les fous et les insensés seront les

seuls libres. Mais je ne crois pas que pour l'amour d'une telle liberté personne voulût être fou, hormis ceux qui le sont déjà. Personne, je pense, ne regarde le désir constant d'être heureux, et la nécessité qui nous est imposée d'agir en vue du bonheur, comme une diminution de sa liberté, ou du moins comme une diminution dont il s'avise de se plaindre. Dieu lui-même est soumis à la nécessité d'être heureux; et plus un être intelligent est dans une telle nécessité, plus il approche d'une perfection et d'une félicité infinie. Afin que dans l'état d'ignorance où nous nous trouvons, nous puissions éviter de nous méprendre dans le chemin du véritable bonheur; faibles comme nous sommes et d'un esprit extrêmement borné, nous avons le pouvoir de suspendre chaque désir particulier qui s'excite en nous, et d'empêcher qu'il ne détermine la volonté et ne nous porte à agir. Ainsi suspendre un désir particulier, c'est comme s'arrêter où l'on n'est pas assez bien assuré du chemin: examiner, c'est consulter un guide; et déterminer sa volonté après un solide examen, c'est suivre la direction de ce guide comme la lumière d'un flambeau par des chemins dangereux dans les ténèbres de la nuit: et celui qui a le pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon qu'il est dirigé par une telle détermination, est un *agent libre*; et cette détermination, quoique fondée sur l'évidence, ne diminue en aucune manière ce pouvoir: voilà en quoi consiste la liberté.]

Ces remarques nous conduisent à une réflexion

importante, et qui sert de réponse à une objection que l'on fait contre la liberté. « Il ne dépend » pas de nous (dit-on) d'apercevoir les choses » autrement qu'elles ne se présentent à notre » esprit; c'est sur la perception que nous en formons nos jugemens, et c'est sur ces jugemens » que la volonté se détermine. Tout cela est donc » nécessaire et indépendant de notre liberté. »

Mais cette difficulté n'a qu'une vaine apparence. Quoi que l'on en puisse dire, nous sommes toujours les maîtres d'ouvrir ou de fermer les yeux à la lumière; nous pouvons soutenir notre attention, ou la relâcher. L'expérience fait voir que, lorsqu'on envisage un objet sous diverses faces, et qu'on s'applique à l'approfondir, on y découvre des choses qui échappaient à la première vue. Cela suffit pour montrer que la liberté trouve son usage dans les opérations de l'entendement, aussi bien que dans toutes les actions qui en dépendent.

[10. Je crois qu'on pourrait répondre à cette objection autrement. Car il dépend entièrement de nous que les choses se présentent à notre esprit telles qu'elles sont en elles-mêmes, pourvu que les rapports qui regardent notre bonheur soient à notre portée; car si elles ne le sont pas, nous devons suspendre tout jugement. Il ne dépend pas de moi, par exemple, de me représenter une rame courbe, dont une partie soit dans l'eau et l'autre dans l'air; une allée beaucoup plus rétrécie à un bout qu'à l'autre où je suis placé; mais il dépend sûrement de moi de ne pas juger que

la rame soit courbe , et qu'un bout de l'allée soit plus rétréci que l'autre. Cette objection ne prouve que la nécessité où nous sommes de cultiver notre raison , afin de nous pouvoir former des idées des choses telles qu'elles sont réellement , et non pas comme elles se présentent à nos sens , afin que les jugemens qui les suivent soient vrais , et que nous ne tombions pas dans l'erreur.]

§. VI. Sommes-nous également libres dans nos déterminations par rapport au *bien* et au *mal*? C'est la seconde question qu'il s'agit d'examiner.

Pour cela il ne faut point sortir de nous-mêmes ; c'est encore par le fait et par ce que nous éprouvons au-dedans de nous , que la question se décidera. Il est bien sûr qu'à l'égard du *bien* et du *mal* en général et considérés comme tels , nous ne saurions proprement faire usage de la liberté , puisque nous nous sentons entraînés vers l'un par un penchant invincible , et détournés de l'autre par une aversion naturelle et insurmontable. C'est l'auteur de notre être qui l'a voulu ainsi , sans qu'il dépende de l'homme de changer à cet égard sa nature. Nous sommes faits de telle manière que le *bien* nous attire nécessairement , au lieu que le *mal* , par un effet opposé , nous repousse , pour ainsi dire , et nous écarte.

Mais cette tendance si forte vers le bien , et cette aversion naturel pour le mal en général , n'empêchent pas que nous ne demeurions parfaitement libres à l'égard des biens et des maux particuliers ; et quoi qu'on ne puisse s'empêcher d'être sensible aux premières impressions que les

objets font sur nous, l'on n'est pas pour cela invinciblement porté à rechercher ou à fuir ces objets. Que des fruits les plus beaux à l'œil, annoncés par l'odeur la plus agréable et pleins d'un jus délicieux, se présentent tout-à-coup à un homme pressé de la chaleur et de la soif; il se sentira d'abord porté à profiter du bien qui s'offre à lui, et à soulager son inquiétude par un rafraîchissement salutaire. Mais il peut aussi s'arrêter, il peut suspendre son action, pour examiner si le bien qu'il se procurera en mangeant ces fruits ne sera pas suivi d'un mal; en un mot, il peut délibérer et calculer, pour prendre enfin le parti le plus sûr. Et non-seulement l'on peut, par un effort de raison, se priver d'une chose dont l'idée nous flatte agréablement; mais l'on peut même s'exposer à une douleur ou à un chagrin que l'on appréhende, et que l'on voudrait bien pouvoir éviter, si des considérations supérieures ne nous faisaient résoudre à le supporter. Que pourrait-on désirer de plus pour marquer la liberté?

§. VII. Il est pourtant vrai que l'exercice de cette faculté ne paraît jamais plus que dans les choses *indifférentes*. Je sens, par exemple, qu'il dépend tout-à-fait de moi, d'étendre ou de retirer la main; de rester assis ou de me promener; de diriger mes pas à droite ou à gauche, etc. Dans ces occasions où l'ame est entièrement laissée à elle-même, soit par le défaut des motifs extérieurs, soit par l'opposition et pour ainsi dire, l'équilibre de ces motifs; on peut dire que si elle se détermine à quelque parti, c'est par un pur

effet de son bon plaisir, ou de l'empire qu'elle a sur ses propres actions.

S. VIII. Arrêtons-nous ici un moment à rechercher pourquoi l'exercice de cette puissance est borné aux biens particuliers, et aux vérités non évidentes, sans s'étendre jusqu'au bien en général, ni jusqu'aux vérités parfaitement claires. Si nous en découvrons la raison, ce sera un nouveau sujet d'admirer la sagesse du créateur dans la constitution de l'homme, et en même temps un moyen de connaître toujours mieux le but et le vrai usage de la liberté.

Nous demandons d'abord qu'on nous accorde, que le but de Dieu en créant l'homme, a été de le rendre *heureux*. Cela supposé, l'on conviendra sans peine, que l'homme ne peut parvenir au bonheur que par la connaissance de la *vérité*, et par la possession des *vrais biens*. C'est ce qui résulte évidemment des notions que nous avons données ci-dessus du *bonheur* et du *bien*. Dirigeons nos réflexions sur ce point de vue. Lorsque les choses, qui sont l'objet de nos recherches, ne se présentent à notre esprit qu'avec une faible clarté, et qu'elles ne sont pas accompagnées de cette vive lumière, qui nous met en état de les connaître parfaitement, et d'en juger avec une pleine certitude; il était convenable et même nécessaire, que nous eussions le pouvoir de suspendre notre jugement; afin que n'étant pas nécessairement déterminés à acquiescer aux premières impressions, nous demeurassions les maîtres de pousser plus loin notre examen, jus-

qu'à ce que nous fussions parvenus à un plus haut degré de certitude, et s'il était possible, jusqu'à l'évidence. Sans cela, nous tomberions à tout moment dans l'erreur, et nous n'aurions aucune ressource pour en sortir. Il était donc très-utile et très-nécessaire que l'homme dans ces circonstances pût faire usage de sa liberté.

Mais lorsque nous avons une vue claire et distincte des choses et de leurs rapports, c'est-à-dire, lorsque l'évidence nous frappe, ce serait inutilement, et pour parler ainsi, à pure perte, que nous pourrions nous servir de la liberté pour suspendre notre jugement. Car la certitude étant alors aussi grande qu'elle puisse être, que gagnerions-nous par un nouvel examen, s'il était en notre pouvoir? L'on n'a plus besoin de consulter un guide, lorsqu'on voit distinctement et le but où l'on va et la route qu'il faut tenir. C'est donc encore un avantage pour l'homme de ne pouvoir refuser son acquiescement à l'évidence.

§. IX. Raisonçons à-peu-près de même sur l'usage de la liberté par rapport au *bien* et au *mal*. L'homme destiné à être heureux, devait certainement être fait de manière, qu'il fût dans une *nécessité absolue de désirer et de chercher le bien* et de fuir au contraire le mal en général. Si la nature de ses facultés était telle, qu'elles le laissassent dans un état d'*indifférence*, en sorte qu'il fût le maître à cet égard de suspendre ou de détourner ses désirs; l'on sent bien que ce serait en lui une grande imperfection, qui marquerait un défaut de sagesse dans l'auteur de son être, comme

étant directement contraire au but qu'il s'est proposé.

Mais, d'un autre côté, ce ne serait pas un moindre inconvénient, si la nécessité où l'homme se trouve de rechercher le bien et de fuir le mal, était telle, qu'il fût invinciblement déterminé à agir ou à ne pas agir, en conséquence des premières impressions que chaque objet fait sur lui. Telle est la condition des choses humaines, que les apparences nous trompent souvent; il est rare que les biens et les maux se présentent à nous, bien épurés ou sans mélange; il y a presque toujours du pour ou du contre, des inconvénients mêlés avec des utilités. Pour agir donc avec sûreté, et pour ne pas trouver du mécompte, il faut le plus souvent suspendre ses premiers mouvemens, examiner les choses de plus près, faire des discernemens, des calculs, des compensations; et tout cela demandait l'usage de la liberté. La liberté est donc, pour parler ainsi, une faculté *subsidaire*, qui supplée à ce qu'il peut y avoir de défectueux dans les autres facultés, et dont l'office cesse aussitôt qu'elle les a redressées.

Concluons delà, que l'homme est pourvu de tous les moyens nécessaires pour parvenir à la fin à laquelle il est destiné, et qu'à cet égard, comme à tout autre, le créateur a fait les choses avec une sagesse admirable.

§. X. Après ce que l'on vient de dire de la nature de la liberté, de ses opérations et de son usage, il semblera peut-être inutile de s'arrêter à prouver que l'homme est effectivement un être

libre, et que cette faculté se trouve en nous aussi réellement que toutes les autres.

Cependant, comme c'est ici un principe essentiel, et l'une des bases de notre édifice, il est à propos de faire au moins sentir la preuve indubitable que notre expérience nous en fournit tous les jours. Consultons-nous donc nous-mêmes. Chacun sent qu'il est bien le maître, par exemple, de marcher ou de s'asseoir, de parler ou de se taire. Et n'éprouvons-nous pas de même à toute heure, qu'il ne tient qu'à nous desuspendre notre jugement, pour en venir à un nouvel examen? Peut-on nier de bonne foi que, dans le choix des biens et des maux, c'est sans aucune contrainte que nous nous déterminons; que, malgré les premières impressions, nous pouvons nous arrêter tout court; balancer le pour et le contre, et faire en un mot, tout ce que l'on peut attendre de l'être le plus libre? Si j'étais entraîné *inévitablement* vers un bien *particulier* plutôt que vers un autre, je sentirais alors en moi la même impression qui me porte vers le bien *en général*; c'est-à-dire, une impression qui m'entraînerait nécessairement, et à laquelle il ne me serait pas possible de résister. Or l'expérience ne me fait rien sentir de si fort par rapport à un tel *bien en particulier*. Je puis m'en abstenir; je puis différer de m'en servir; je puis lui en préférer un autre; je puis hésiter dans le choix. En un mot, je suis maître de choisir; ou ce qui est la même chose, je suis *libre*.

Si l'on demande comment il se peut faire que,

n'étant pas libres par rapport au bien en général, nous le soyons pourtant à l'égard des biens particuliers ; je réponds, que le désir naturel du bonheur ne nous entraîne invinciblement vers aucun bien particulier ; parce qu'aucun bien particulier ne renferme ce bonheur où nous tendons nécessairement.

[11. L'idée du bien en général étant une idée simple, elle est claire, elle est évidente, et la volonté ne saurait pas s'y refuser. Mais quant au bien particulier, l'idée en étant fort composée, nous ne la saisissons pas d'abord ni dans toute son étendue. Ainsi les biens particuliers se présentent mêlés avec les maux, et les maux avec les biens. De plus, chaque objet fait des impressions différentes selon qu'il agit sur l'homme par divers endroits. Car les uns, par exemple, le touchent du côté de l'estime ou de l'idée avantageuse qu'il a de lui-même : les autres frappent ses sens extérieurs d'une manière qui lui cause du plaisir : les autres l'intéressent par l'amour de soi-même qui l'affectionne à sa propre conservation. Il envisage les premiers comme *honnêtes* ou *bienséants* : les seconds comme *agréables* : et les derniers, comme *utiles*. Chacun de ces biens en particulier entraîne l'homme vers lui avec plus ou moins de violence, selon que les impressions qu'il fait sur son cœur sont plus ou moins fortes.

D'ailleurs, chaque personne ayant quelque inclination particulière pour un certain bien, et tout le monde n'étant pas capable de discerner les biens solides et durables d'avec les faux et les

passagers ; cela produit d'ordinaire une variété presque infinie dans les volontés et dans les attachemens des hommes , qui cherchent tous leur bien , mais par des routes différentes. Il y en a même plusieurs qui , ne connaissant point ce qui leur est véritablement avantageux , n'ont garde de le désirer : d'autres , trompés par l'apparence du mal , ne font point de cas du bien qui s'y trouve joint ; et dans cette prévention , ou ils rejettent ce qu'il fallait rechercher , ou ils recherchent ce qu'il fallait éviter. Ainsi , presque dans tous les objets et dans toutes les actions humaines , on voit un mélange de biens et de maux , réels ou apparents , qui , après avoir entraîné la volonté tantôt d'un côté , tantôt de l'autre , la déterminent enfin à l'un des deux : en sorte pourtant que c'est elle-même qui fait pencher la balance par son propre mouvement.]

De telles preuves de sentiment sont au-dessus de toutes les objections , et produisent la conviction la plus intime ; puisqu'il est impossible que , dans le temps même que notre âme se trouve modifiée d'une certaine manière , elle ne sente pas cette modification et l'état où elle est en conséquence. Quelle autre certitude avons-nous de notre existence ? et comment savons-nous que nous pensons , que nous agissons , si ce n'est par le sentiment intérieur ?

Ce sentiment que nous avons de notre liberté est d'autant moins équivoque , qu'il n'est point passager ou momentané ; c'est un sentiment con-

tinuel, qui ne nous quitte point, et dont nous faisons chaque jour une infinité d'expériences.

Aussi voyons-nous qu'il n'y a rien de mieux établi dans le monde, que la persuasion intime que tous les hommes ont de leur liberté. Considérez le système de l'humanité, soit en général, soit dans les cas particuliers, vous verrez que tout roule sur ce principe. Réflexions, délibérations, recherches, actions, jugemens : tout cela suppose la liberté. De là les idées du bien et du mal, du vice et de la vertu : de là ce qui en est une suite, je veux dire, le blâme ou la louange, la condamnation ou l'approbation de notre propre conduite, ou de celle d'autrui. Il en est de même des affections et des sentimens naturels des hommes les uns envers les autres ; comme l'amitié, la bienveillance, la reconnaissance, la haine, l'aversion, la colère, les plaintes et les reproches : aucun de ces sentimens n'aurait lieu si l'on ne supposait la liberté. En un mot, comme cette prérogative est en quelque sorte la *clé* du système de l'humanité, l'ôter à l'homme, c'est tout bouleverser et tout confondre.

§. XI. Comment donc a-t-on pu mettre sérieusement en doute, si l'homme était maître de ses actions, s'il était libre ? Je m'étonnerais moins de ce doute, s'il s'agissait d'un fait étranger, qui se passât hors de l'homme. Mais il s'agit ici d'une chose qui se passe au dedans de nous, dont nous avons un sentiment immédiat, et dont nous faisons une expérience journalière. Comment douter d'une faculté de notre âme ? et pourquoi fait-on

plutôt cette question, l'homme est-il doué de *liberté*? que celle-ci : l'homme est-il doué d'*intelligence*? l'homme a-t-il une *volonté*? Car à s'en tenir au sentiment que nous avons de l'une et de l'autre, il n'y a nulle différence. Mais quelques philosophes trop subtils, à force d'envisager ce sujet du côté métaphysique, l'ont, pour ainsi dire, dénaturé; et se trouvant embarrassés à répondre à certaines difficultés, ils ont fait plus d'attention à ces difficultés qu'aux preuves positives de la chose; ce qui les a insensiblement conduits à penser que le sentiment de notre liberté pourrait bien n'être qu'une illusion. J'avoue qu'il est bien nécessaire, dans la recherche de la vérité, de considérer un objet par toutes ses faces et de peser également le *pour* et le *contre*; il faut cependant prendre garde de ne pas donner aux objections plus de poids qu'elles n'en ont. L'expérience nous apprend qu'en plusieurs choses, qui sont pour nous de la dernière certitude, il se rencontre néanmoins des difficultés, sur lesquelles nous ne saurions pleinement nous satisfaire : c'est une suite naturelle des bornes de notre esprit. Que conclure de là? *Que quand une vérité se trouve suffisamment prouvée par des raisons solides, tout ce que l'on peut y opposer ne doit point ébranler ni affaiblir notre persuasion, tant que ce sont de simples difficultés, qui ne font qu'embarrasser l'esprit, sans détruire les preuves mêmes. Cette règle est d'un si grand usage dans les sciences, qu'on ne la doit*

jamais perdre de vue (1). Reprenons la suite de nos réflexions.

§. XII. On appelle *actions volontaires* ou *humaines*, en général, toutes celles qui dépendent de la volonté; et *libres*, celles qui sont du ressort de la liberté, et que l'âme peut suspendre, ou tourner comme il lui plaît. Ce qui est opposé au *volontaire*, c'est l'*involontaire*; et l'opposé du *libre*, c'est le *nécessaire*, ou ce qui se fait par force ou par contrainte. Toutes les actions humaines sont volontaires, en ce qu'il n'y en a point qui ne viennent de nous-mêmes, et dont nous ne soyons les auteurs. Mais si quelque violence produite par une force étrangère à laquelle nous ne saurions résister, nous empêche d'agir, ou nous fait agir malgré nous, et sans que le consentement de notre volonté y intervienne; comme si quelqu'un plus fort que nous, nous saisit le bras pour en blesser un autre, l'action qui en résulte étant *involontaire*, n'est point, à proprement parler, notre fait ou *notre action*, c'est celle de l'*agent* qui nous fait violence.

Il n'en est pas de même des actions qui ne sont

(1) « Il y a bien de la différence entre voir qu'une chose est absurde, et ne savoir pas tout ce qui la regarde; entre une *question insoluble* touchant une vérité, et une *objection insoluble* contre une vérité; quoi que bien des gens confondent ces deux sortes de difficultés. Il n'y a que celles du dernier ordre qui prouvent que ce que l'on prenait pour une vérité connue, ne saurait être vrai, parce qu'autrement il s'ensuivrait quelque *absurdité*. Mais les autres prouvent seulement l'*ignorance* où nous sommes de bien des choses qui concernent une vérité connue. *Bibliothèque raisonnée*, tom. VII, pag. 346.

forcées ou contraintes, qu'en ce qu'on y est déterminé par la crainte prochaine d'un grand mal dont on se voit menacé : comme si un prince injuste et cruel obligeait un juge à condamner un innocent, en le menaçant de le faire mourir lui-même, s'il ne lui obéissait pas. De telles actions, quoique forcées en un sens, puisqu'on ne s'y porte qu'avec répugnance, et qu'on n'y consentirait jamais sans une nécessité si pressante ; de telles actions, dis-je, ne laissent pas d'être mises au rang des *actions volontaires* ; parce qu'après tout, elles sont produites par une délibération de la volonté, qui choisit entre deux maux inévitables, et qui se résout à préférer celui qu'elle trouve moindre à celui qui lui paraît le plus grand. C'est ce que l'on comprendra encore mieux par de nouveaux exemples.

Quelqu'un fait l'aumône à un pauvre, qui lui expose ses besoins et sa misère : cette action est *volontaire et libre* tout ensemble. Mais si l'on suppose qu'un homme, qui voyage seul et désarmé, tombe entre les mains des voleurs, et que ces scélérats le menacent d'une mort prochaine, à moins qu'il ne leur donne tout ce qu'il a ; l'abandon que ce voyageur fait de son argent pour sauver sa vie, est bien une action *volontaire*, mais *contrainte* et déstituée de liberté. C'est pourquoi quelques-uns appellent ces actions *mixtes*, comme tenant du *volontaire* et de l'*involontaire*. Elles sont volontaires, parce que le principe qui les produit est dans l'agent même,

et que la volonté s'y détermine, comme au moindre de deux maux : mais elles tiennent de l'involontaire, parce que la volonté les exécute contre son inclination, et que jamais elle ne s'y porterait, si elle pouvait trouver quelque autre expédient pour se tirer d'affaire.

Un autre éclaircissement nécessaire, c'est qu'il faut supposer ici que le mal dont on est menacé soit assez grand, pour devoir raisonnablement faire impression sur un homme sage, jusqu'à l'intimider; et que d'ailleurs, celui qui use de contrainte envers nous n'ait aucun droit de gêner notre liberté; en sorte que nous ne soyons point dans l'obligation de tout souffrir, plutôt que de lui déplaire. Dans ces circonstances, la raison veut que l'on se détermine à souffrir le moindre mal, supposé au moins qu'ils soient tous deux inévitables. Cette sorte de contrainte impose une nécessité qu'on appelle *morale*, au lieu que quand on est absolument forcé d'agir sans pouvoir s'en défendre à quelque prix que ce soit, cela se nomme une *nécessité physique*.

La précision philosophique veut donc que l'on distingue le *volontaire* et le *libre*. Et en effet, il est aisé de comprendre par ce que l'on vient de dire, que toutes les actions libres sont bien volontaires; mais que toutes les actions volontaires ne sont pas libres. Cependant le langage commun et populaire confond le plus souvent ces deux termes; et c'est à quoi il faut faire attention, pour éviter toute équivoque.

On donne aussi quelquefois le nom de *mœurs*

aux actions libres, en tant que l'esprit les considère comme susceptibles de règles. De là vient qu'on appelle morale l'art qui nous enseigne ces règles de conduite et les moyens d'y conformer nos actions.

[12. Il nous semble que l'on pourrait développer un peu mieux la nature des actions humaines dont nous cherchons les règles dans le Droit naturel et dans la morale.

Par actions volontaires, on entend celles qui dépendent tellement de la volonté humaine, comme d'une cause libre, que sans sa détermination, produite par quelqu'un de ces actes immédiats, et précédée de la connaissance de l'entendement, elles ne se feraient point, et dont par conséquent l'existence ou la non existence est au pouvoir de chacun.

Toute action volontaire renferme deux choses. L'une que l'on peut regarder comme la *matière* de l'action, et l'autre comme la *forme*; la première, c'est le mouvement même de la faculté naturelle, ou l'usage actuel de cette faculté considéré précisément en lui-même; l'autre, c'est la dépendance où est ce mouvement d'un décret de la volonté, en vertu de quoi on conçoit l'action comme ordonnée par une cause libre et capable de se déterminer elle-même. L'usage actuel de la faculté considéré précisément en lui-même, s'appelle plutôt une *action de la volonté* qu'une *action volontaire*, car ce dernier titre est affecté seulement au mouvement des facultés envisagé comme dépendant d'une libre détermination de

la volonté ; mais on considère encore les *actions volontaires* ou absolument et en elles-mêmes, comme des mouvemens physiques produits pour tant par un décret de la volonté, ou en tant que leurs effets peuvent être imputés à l'homme. Lorsque les actions volontaires renferment cette vue réfléchie, on les appelle *des actions humaines*, et comme on passe pour bien ou mal morigéné, selon que ces sortes d'actions sont bien ou mal exécutées, c'est-à-dire selon qu'elles conviennent ou ne conviennent pas avec la loi qui est leur règle ; et que les dispositions même de l'ame qui résultent de plusieurs actes réitérés, s'appellent *mœurs* ; les actions humaines à cause de cela, portent aussi le titre d'*actions morales*.

Les actions morales considérées au dernier égard, renferment aussi dans leur essence deux idées ; l'une qui en est comme la *matière*, et l'autre comme la *forme*. La matière comprend diverses choses : 1°. le mouvement physique de quelqu'une des facultés naturelles, par exemple de la faculté motrice de l'appétit sensitif, des sens extérieurs et intérieurs, etc. On peut aussi mettre en ce même rang les actes mêmes de la volonté considérés purement et simplement dans leur être naturel, en tant que ce sont des effets produits par une faculté physique comme telle ; 2°. le défaut de quelque mouvement physique qu'on était capable de produire, ou en lui-même ou dans sa cause ; car on ne se rend pas moins punissable par les péchés d'omission que par ceux de commission ; 3°. ce ne sont pas seulement

nos propres mouvemens, nos propres habitudes et l'absence des uns et des autres en notre propre personne, qui peuvent constituer la matière de nos actions morales, mais encore les mouvemens, les habitudes et leur absence qui se trouvent immédiatement, pourvu que tout cela puisse et doive être dirigé par notre propre volonté; ainsi, à Lacédémone, on répondait des fautes d'un jeune homme qu'on avait pris en amitié; 4°. il n'est pas jusqu'aux actions des bêtes brutes ou aux opérations des végétaux et des choses inanimées en général, qui ne puissent fournir la matière de quelque action morale, lorsque ces sortes d'êtres sont susceptibles d'une direction de notre volonté; d'où vient que selon la loi même de Dieu, le propriétaire d'un bœuf qui frappe des cornes est tenu du dommage que fait cette bête, s'il en connaissait auparavant le défaut; ainsi on peut s'en prendre à un vigneron lorsque, par sa négligence, la vigne qu'il cultive, n'a été fertile qu'en sarmens; 5°. enfin les actions d'autrui dont on est le sujet passif, peuvent être le sujet d'une action morale, en tant que par sa propre faute on a donné lieu de les commettre; ainsi une femme qui a été violée passé pour coupable en partie, lorsqu'elle s'est exposée imprudemment à aller dans les lieux où elle pouvait prévoir qu'elle courrait risque d'être forcée.

La forme des actions morales consiste dans l'imputabilité, qualité par laquelle les effets d'une action volontaire peuvent être imputés à l'agent, c'est-à-dire, être censés lui appartenir propre-

ment comme à l'auteur, et c'est cette forme des actions qui fait appeler l'agent *cause morale*.]

§. XIII. Nous finirons ce qui regarde les facultés de l'ame par quelques remarques, qui feront encore mieux connaître leur nature et leur usage.

2. Nos facultés s'entr'aident les unes les autres dans leurs opérations; et se trouvant toutes réunies dans le même sujet, elles agissent toujours conjointement. Nous avons déjà observé que la volonté suppose l'intelligence, et que la lumière de la raison sert de guide à la liberté. Ainsi l'entendement, la volonté et la liberté; les sens, l'imagination et la mémoire; les instincts, les inclinations et les passions, sont comme autant de différens ressorts, qui concourent tous à produire un certain effet; et c'est par ces secours réunis que nous parvenons enfin à la connaissance de la vérité et à la possession des vrais biens, d'où dépend notre perfection et notre bonheur.

§. XIV. II. Mais pour nous procurer ces avantages, non-seulement il est nécessaire que nos facultés soient en elles-mêmes bien constituées; il faut encore en faire un bon usage, et entretenir la subordination naturelle qui est entre elles et entre les divers mouvemens qui nous portent vers certains objets, ou qui nous en éloignent. Ce n'est donc pas assez de connaître quel est l'état commun et naturel de nos facultés, il faut aussi savoir quel est leur état de perfection, et en quoi consiste leur vrai usage. Or la vérité étant, comme

on l'a vu, l'objet propre de l'entendement ; la perfection de cette puissance de notre ame est de connaître distinctement la vérité ; c'est-à-dire au moins les vérités importantes qui intéressent nos devoirs et notre bonheur. Pour cela, il faut que cette faculté soit formée, à une attention suivie, un à discernement juste et à un raisonnement solide. L'entendement ainsi perfectionné, et considéré comme ayant actuellement des principes qui lui font connaître et discerner le vrai et l'utile, est ce que l'on appelle proprement la raison ; et de là vient que l'on parle de la raison comme de la lumière de l'esprit, et comme d'une règle qu'il faut toujours suivre dans nos jugemens et dans nos actions.

Si nous considérons de même la volonté dans son état de perfection, nous trouverons que cette perfection consiste dans la force et l'habitude de se déterminer toujours bien, c'est-à-dire, de ne vouloir que ce que la raison dicte, et de ne se servir de sa liberté que pour choisir le meilleur. Cette sage direction de la volonté se nomme proprement la vertu, on la désigne aussi quelquefois par le terme de raison. Et comme c'est des secours que se prêtent mutuellement nos facultés, considérées dans leur état le plus parfait, que dépend la perfection de notre ame, l'on entend encore quelquefois par la raison, prise dans un sens plus vague et plus étendu, l'ame elle-même, envisagée avec toutes ses facultés, et comme en faisant actuellement un bon usage. Ainsi le terme de raison emporte toujours une idée de perfec-

tion, qui s'applique tantôt à l'ame en général, et tantôt à quelqu'une de ses facultés en particulier.

[13. La différence qu'il y a entre l'homme de bien et le vicieux, dit un philosophe Grec, c'est que le premier a toujours les yeux fixés sur la raison, afin qu'elle le gouverne; et que l'autre ne la consulte jamais. De là vient que tant de gens s'égarerent dans leurs discours, dans leurs actions, dans leurs desirs, tandis que les gens vertueux ne font rien que de convenable, parce qu'ils se laissent conduire par la raison jusques dans l'usage qu'ils font des aliments, et dans toutes les opérations corporelles. C'est elle qui contient les sens, l'homme est perdu dès qu'elle cesse de le gouverner. PORPHIRE, *Traité de l'abstinence de la chair des animaux*.

Personne ne peut douter que notre raison ne soit le guide naturel que Dieu nous a donné; cette règle de la nature, dit Cicéron, est telle que celui qui s'en est une fois détourné, ne sait plus ce qu'il a à suivre dans le cours de la vie. On n'est homme que par la raison et par l'usage qu'on en fait; or cet usage consiste dans le souvenir du passé et dans la prévoyance de l'avenir, aussi bien que dans l'attention au présent. Ces trois rapports du temps sont essentiels à notre conduite. La raison doit nous inspirer le soin de choisir, dans le temps présent, pour le temps à venir, les moyens que, dans le temps passé, nous avons reconnus les plus propres à parvenir au bonheur qui est l'objet de tous les hommes. Pour y arriver, il ne s'agit pas de regarder précisément en chaque

action qu'on fait, ou en chaque parti qu'on embrasse, ce qui se trouve de plaisir ou de peine, car dans les partis opposés de la vertu ou du vice, il y a de côté et d'autre, de l'agrément et du désagrément. Il en faut voir le résultat dans la suite générale de la vie, pour en faire une juste compensation, et pour ne nous déterminer qu'à ce que nous jugeons plus conforme à la droite raison.

La raison est un guide infallible et il n'est point d'ignorance de ce guide qui soit invincible, si ce n'est peut être certains préceptes qui sont des conclusions éloignées de la loi naturelle, parce qu'on a de la peine à apercevoir la liaison des grands principes de cette loi avec les conséquences les plus éloignées.]

§. XV. III. Les facultés dont nous parlons sont communes à tous les hommes ; mais elles ne s'y trouvent pas toujours au même degré, ni déterminées de la même manière. Outre que dans chaque homme elles ont leurs périodes, c'est-à-dire, leur commencement, leur accroissement, leur perfection, leur affaiblissement et leur décadence, à-peu-près comme les organes du corps, elles varient aussi extrêmement d'un homme à l'autre. L'un a l'intelligence plus vive, un autre les sens plus subtils ; celui-ci a une imagination forte, celui-là les passions violentes. Et tout cela se combine encore et se diversifie à l'infini, selon la différence des tempéramens, de l'éducation, des exemples et des occasions qui ont donné lieu à exercer certaines facultés ou certains penchans plutôt que d'autres, car c'est l'exercice qui les

renforce plus ou moins. Telle est la source de cette prodigieuse variété de génie, de goûts et d'habitudes, qui constitue ce qu'on appelle les caractères et les mœurs des hommes, variété, qui envisagée en général, bien loin d'être inutile, a de très-grands avantages dans les vues de la providence.

§. XVI. IV. Mais quelque force que l'on attribue aux inclinations, aux passions et aux habitudes, il est important d'observer, qu'elles n'en ont jamais assez pour porter invinciblement les hommes à agir contre la raison. La raison peut toujours conserver ses droits et sa supériorité. Il est en son pouvoir, avec des soins et de l'application, de corriger les dispositions vicieuses, de prévenir les mauvaises habitudes, et même de les déraciner; de tenir en bride les passions les plus violentes par de sages précautions, de les affaiblir peu-à-peu, et enfin de les détruire entièrement, ou de les réduire à leurs justes bornes. C'est ce que prouve le sentiment intérieur que chacun a de la liberté avec laquelle il se détermine à suivre ces sortes d'impressions; c'est ce que prouvent les reproches secrets que l'on se fait à soi-même, quand on s'y est trop livré; c'est enfin ce que cent expériences confirment. Il est vrai que ce n'est pas sans peine que l'on surmontera de tels obstacles; mais cette peine se trouve amplement compensée et par la gloire qui suit une si belle victoire, et par les solides avantages qu'on en recueille.

[14. Il est démontré, en-dépit de toutes les

subtilités du Portique, qu'un homme sans passions, c'est une chimère. Elles sont, dans le moral, ce que dans le physique est le mouvement ; il crée, anéantit, conserve, anime tout, et sans lui tout est mort ; et ce sont elles aussi qui vivifient le monde moral. C'est l'avarice dit un auteur moderne fort judicieux, qui guide les vaisseaux à travers les déserts de l'océan ; l'orgueil, qui comble les vallons, aplani les montagnes, s'ouvre des routes à travers les rochers, élève les pyramides de Memphis, creuse le lac Moëris et fond le colosse de Rhodes. L'amour tailla, dit-on, le crayon du premier dessinateur. Dans un pays où la révélation n'avait point pénétré, ce fut encore l'amour, qui pour flatter la douleur d'une veuve éplorée par la mort de son époux, lui découvrit le système de l'immortalité de l'ame. C'est l'enthousiasme de la reconnaissance qui mit au rang des Dieux les bienfaiteurs de l'humanité, qui inventa les fausses religions et les superstitions, qui toutes n'ont pas pris leur source dans des passions aussi nobles que l'amour et la reconnaissance. Enfin c'est aux seules passions que nous sommes redevables de tout ce que les hommes ont fait de plus beau, de plus grand dans ce monde ; et un homme sans passions sera un homme sans vie ; car on devient stupide, dès qu'on cesse d'être passionné. Les métaphysiciens démontrent cette vérité par la nature même de l'homme, qui par une loi mécanique et par conséquent nécessaire est porté à la conservation de soi-même, à la propagation de l'espece, à la société, etc., et cela

par le ressort des passions. Ils démontrent aussi qu'elles sont tellement attachées à la nature humaine, qu'elles sont un argument très-clair, 1°. de sa muabilité, 2°. de son imperfection.

Mais il n'est pas moins vrai que si la raison ne modère pas la fougue des passions, si l'homme n'en fait pas un usage éclairé par ses lumières; si enfin les passions l'emportent sur cette excellente faculté qui forme le caractère distinctif de la nature humaine, l'homme tombe dans la misère, et devient le plus malheureux de tous les animaux. Il prend le mal pour le bien, le bien pour le mal, et dans l'estime même de ces deux grands ressorts de la nature humaine n'en connaît jamais le véritable degré. Il est sûrement incontestable qu'un être raisonnable ne peut jouir en aucun temps d'une vraie félicité, qu'autant qu'il se conforme aux lumières de ce guide immanquable, c'est-à-dire, à cette convenance des pensées, des affections, et de la conduite avec la nature des objets; ce qui s'appelle proprement vivre suivant la droite raison. C'est un aveu que tous les philosophes ont été forcés de faire après les méditations les plus profondes et l'étude la plus assidue des cœurs. La grande question qui les occupait tous, c'était d'établir en quoi consistait le souverain bien de l'homme. Le mot de bien pouvait se prendre en beaucoup de sens différents. C'est ce que la nature nous fait désirer, ce qui nous est utile, ce qui nous convient, ce qui nous plaît le plus, ce qui nous cause du plaisir, ce qui nous exempte de la douleur. Mais de quelque côté

qu'on le prit, l'expérience nous apprenait que sans le bien moral, aucune sorte de bien ne rendait notre ame vraiment tranquille et contente d'elle-même. A quelque opinion donc que les différentes sectes s'attachassent, elles convenaient toutes en ce point essentiel, qu'il n'était point de félicité pure et solide, point de satisfaction pleine, sans la justice, sans la vertu, sans que la raison eût un empire absolu sur les passions. *Voyez le chap. V, §. VII et suivants.]*

CHAPITRE III.

Que l'homme ainsi constitué, est une créature capable de direction morale et comptable de ses actions.

§. I. Après avoir vu quelle est la nature de l'homme, considéré par rapport au Droit; ce qui en résulte, c'est que *l'homme est une créature réellement capable de choix et de direction dans sa conduite.* Car puisqu'il peut, au moyen de ses facultés, connaître la nature et l'état des choses, et juger sur cette connaissance; puisqu'il a en lui-même le pouvoir de se déterminer entre deux ou plusieurs partis qui lui sont proposés, et enfin, puisqu'avec la liberté, il peut en certains cas suspendre ou continuer ses actions, comme il le juge à propos; il s'ensuit évidemment, qu'il est le maître de ses actions, et qu'il exerce sur elles une sorte d'empire, en vertu duquel il peut les diriger et les tourner d'un côté ou d'un autre. On

voit par là pourquoi il fallait avant toutes choses remonter, comme nous avons fait, à la nature et aux facultés de l'homme. Car comment trouver les règles qu'il doit suivre dans sa conduite, si l'on ne sait auparavant comme il agit, et quels sont, pour ainsi dire, les ressorts qui le font mouvoir?

[15. En effet, puisque ces règles doivent nous faire distinguer ce qui est naturellement bon d'avec ce qui est naturellement mauvais, comment déterminerons-nous ce qui est naturellement bon ou mauvais, si ce n'est par son essence et sa nature, et par l'essence et la nature des choses, en considérant la convenance ou la disconvenance des actions avec cette essence et cette nature? Cette vérité est confirmée par l'expérience. Que quelqu'un vous ait donné une juste idée des lois de la nature : examinez ensuite ce qui se trouve dans l'homme et dans les autres choses, en vertu de leur essence et de leur nature, et vous verrez que vous comprendrez clairement par là, pourquoi nos actions libres doivent être réglées et déterminées de la manière que la règle le prescrit.

Tous les auteurs des différents systèmes sont obligés d'accorder ce que l'auteur vient d'établir, quel que soit d'ailleurs leur sentiment sur le principe de l'obligation. Ceux qui s'imaginent que les règles de nos devoirs ont été inventées pour l'utilité de la société humaine, doivent convenir que la source d'où on la puise ne peut être que la nature et l'essence des choses et de l'homme en

particulier. Car, d'où ces prétendus inventeurs auraient-ils appris avec quelque certitude, que telles actions sont utiles à la société humaine, et que telles autres lui sont nuisibles, si ce n'est, en considérant la convenance ou la disconvenance de ces actions avec la nature de l'homme et avec celle des choses? C'est donc sur cette nature qu'ils ont dû fonder toute la théorie des règles et des lois du Droit naturel.

Il faut en dire autant de ceux qui rapportent l'institution du Droit naturel à une volonté arbitraire de Dieu. Car, dès qu'ils reconnaissent Dieu pour un être sage, qui n'ordonne rien qu'avec sagesse, ils doivent convenir, que Dieu n'a pu donner que des lois convenables à la nature des choses, et particulièrement à l'essence et à la nature de l'homme, à qui il en prescrit l'observation : des lois dont la raison se trouve dans cette essence et dans cette nature. Disons plus : comment ces auteurs savent-ils que Dieu a prescrit aux hommes telles et telles lois, plutôt que d'autres toutes contraires? C'est, sans doute, parce que connaissant Dieu pour un être sage, ils jugent avec raison, qu'il n'a pu donner que les lois les plus convenables à l'homme, les plus avantageuses au bien de la société en général et à celui de chaque individu en particulier. Mais comment connaîtront-ils ces lois les plus avantageuses? Ils considéreront la nature de l'homme et celle des choses, et ils verront quelles lois leur sont convenables. Les voilà donc obligés de puiser dans la même source que nous. C'en est assez

pour faire voir que les règles de la conduite des hommes sont fondées sur l'essence et la nature des choses et de l'homme en particulier. Cicéron l'a reconnu quand il a dit que le Droit est établi par la nature : *Naturâ ipsâ constitutum est jus.*]

§. II. Une autre remarque, qui est une suite de la précédente, c'est que, puisque l'homme est l'auteur immédiat de ses actions, il en est comptable, et qu'elles peuvent raisonnablement lui être imputées. C'est ce qu'il est nécessaire d'expliquer ici en peu de mots.

Le terme d'*imputer* est pris de l'*arithmétique* ; il signifie proprement *mettre une somme sur le compte de quelqu'un*. *Imputer une action à quelqu'un*, c'est donc *la lui attribuer comme à son véritable auteur, la mettre, pour parler ainsi, sur son compte, et l'en rendre responsable*. Or il est bien manifeste que c'est une qualité essentielle des actions humaines, en tant que produites et dirigées par l'entendement et par la volonté, d'être susceptibles d'*imputation* ; c'est-à-dire que l'homme puisse en être légitimement regardé comme l'auteur, ou comme la cause productrice, et que, par cette raison, l'on soit en droit de lui en faire rendre compte, et de rejeter sur lui les effets qui en sont les suites naturelles. En effet, la véritable raison pourquoi un homme ne saurait se plaindre qu'on le rende responsable d'une action, c'est qu'il l'a produite lui-même, le sachant et le voulant. Presque tout ce qui se dit et se fait entre les hommes, suppose ce prin-

cipe communément reçu, et chacun y acquiesce par un sentiment intérieur.

§. III. Il faut donc poser comme un principe incontestable et fondamental sur l'imputabilité des actions humaines, que toute action volontaire est susceptible d'imputation : ou, pour dire la même chose en d'autres termes, que toute action ou omission soumise à la direction de l'homme, peut être mise sur le compte de celui au pouvoir duquel il était qu'elle se fit, ou qu'elle ne se fit pas ; et qu'au contraire, toute action dont l'existence ou la non existence n'a point dépendu de nous, ne saurait nous être imputée. Remarquez que les omissions sont mises, par les jurisconsultes et les moralistes, au rang des actions ; parce qu'ils les conçoivent comme l'effet d'une suspension volontaire de l'exercice de nos facultés.

[16. L'auteur traite fort au long la matière de l'imputation des actions humaines dans les chapitres X et XI de la seconde partie ; mais il aurait été plus naturel de les joindre à celui-ci.]

Tel est le fondement de l'imputabilité, et la véritable raison pour laquelle une action ou une omission est de nature à pouvoir être imputée. Mais il faut bien prendre garde que, de cela seul qu'une action est imputable, il ne s'ensuit pas qu'elle mérite d'être actuellement imputée. L'imputabilité et l'imputation sont deux choses qu'il faut distinguer. La dernière suppose, outre l'imputabilité, quelque nécessité morale d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière ; ou, ce qui

revient au même, quelque *obligation*, qui demande qu'on fasse, ou qu'on ne fasse pas, ce que l'on peut faire ou ne pas faire.

[17. Un exemple fera comprendre cette judicieuse remarque de Barbeyrac, dont notre auteur fait usage. De deux hommes qui ont les mêmes talens, les mêmes facultés, les mêmes commodités ; mais que rien n'oblige à savoir la géométrie, l'un étudie cette science, l'autre ne veut point l'apprendre. Le dernier est véritablement l'auteur de l'omission, autant que le premier est l'auteur de l'action : et cependant ni l'une ni l'autre ne peut être en ce cas-là imputée ni en bien ni en mal. Mais posons deux hommes qui se destinent à un même emploi, comme à être théologiens ou médecins : si l'un travaille à se rendre fort habile dans la théologie ou dans la médecine, et que l'autre, au contraire, ne s'attache à une de ces sciences que superficiellement, et autant qu'il en a besoin pour passer docteur, le premier alors est louable, et le dernier blâmable. Pourquoi ? Parce que l'un et l'autre était indispensablement obligé d'acquérir la capacité nécessaire pour se bien acquitter de l'emploi qu'il embrassait. D'où il paraît que, comme l'imputabilité suppose un simple pouvoir d'agir ou de ne pas agir, l'imputation actuelle demande outre cela qu'il y ait une obligation d'agir ou de ne pas agir. Cela est si vrai, que Puffendorf lui-même qui confond ces deux idées, en parlant des choses dont on est responsable, joint souvent

ces deux idées autant qu'on pouvoit et qu'on devoit.]

Il semble que *Puffendorf* (1) n'ait pas toujours démêlé ces deux idées avec assez de soin. Nous nous contentons d'en indiquer ici la distinction ; renvoyant à traiter de l'imputation actuelle et d'en établir les principes, lorsque nous aurons expliqué la nature de l'*obligation*, et que nous aurons fait voir que l'homme est effectivement tenu de conformer ses actions à une règle.

Ce que nous avons dit jusqu'ici, regarde proprement la nature de l'esprit humain, ou les facultés internes de l'homme, en tant qu'elles le rendent capables de direction morale. Mais pour achever de connaître la nature humaine, dans sa condition extérieure, il faut encore l'envisager dans ses besoins, dans sa dépendance et dans les diverses relations où elle se trouve placée ; en un mot, dans ce qu'on peut appeler les *divers états de l'homme* ; car c'est notre situation qui décide de l'usage que nous devons faire de nos facultés.

CHAPITRE IV.

Où l'on continue à rechercher ce qui regarde la nature humaine, en considérant les divers états de l'homme.

§. I. Les différents états de l'homme ne sont

(1) Voyez Droit de la nature et des gens. Liv. I, chap. V, §. 5, et les Devoirs de l'homme et du citoyen. Liv. I, chap. I, §. 17.

autre chose que la situation où il se trouve par rapport aux êtres qui l'environnent, avec les relations qui en résultent.

Nous nous contenterons de parcourir ici en général les principaux de ces états, et de les faire connaître par les endroits essentiels qui les caractérisent, sans entrer encore dans un détail, qui doit trouver sa place naturelle en traitant de chaque état particulier.

L'on peut ranger tous ces divers états sous deux classes générales : les uns sont des *états primitifs* et *originaires*; et les autres des *états accessoires* ou *adventifs*.

[18. Épictète a compris en peu de mots tous ces différents états de l'homme, tant primitifs qu'accessoires, auxquels il faut avoir égard pour juger dûment de ses devoirs naturels. « Tu réunis » en toi, *dit-il*, des qualités qui demandent chacune des devoirs qu'il faut remplir. Tu es » Homme ; tu es Citoyen du monde ; tu es fils » de Dieu ; tu es le frère de tous les hommes. » Après cela selon d'autres égards, tu es Sénateur, ou dans quelque autre dignité, tu es jeune ou vieux, tu es fils, tu es père, tu es mari. Pense à quoi tous ces noms t'engagent, et tâche de n'en déshonorer aucun. »]

§. II. *Les états primitifs* et *originaires* sont ceux où l'homme se trouve placé par la main même de Dieu, et indépendamment d'aucun fait humain.

Tel est premièrement l'état de l'homme par rapport à Dieu, qui est un état de *dépendance*

absolue. Car pour peu que l'homme fasse usage de ses facultés et qu'il s'étudie lui-même, il reconnaît évidemment, que c'est de ce premier être qu'il tient la vie, la raison, et tous les avantages qui les accompagnent; et qu'en tout cela, il éprouve tous les jours, de la manière la plus sensible, les effets de la puissance et de la bonté du créateur.

[19. Avant que d'envisager l'homme par rapport à Dieu, il faut l'envisager par rapport à lui-même. Car l'homme, avant que de connaître qu'il est redevable de son essence et de son existence au premier Être, doit connaître qu'il existe et qu'il est quelque chose; c'est-à-dire, un être participant de l'humanité; ainsi le premier état primitif de l'homme, c'est d'être homme, Épicéte l'a bien remarqué dans le passage que nous venons de citer. Et Cicéron ne l'oublia pas non plus lorsqu'il dit dans ses Offices : *Nobis personam imposuit ipsa natura, magna cum excellentia præstantiaque animarum reliquarum* ». La nature même nous a, pour ainsi dire, chargés d'un certain personnage, en nous élevant beaucoup au-dessus du reste des animaux »].

§. III. Un autre état primitif et originaire, c'est celui où les hommes se trouvent les uns à l'égard des autres. Ils habitent tous une même terre; ils sont placés les uns à côté des autres; ils ont tous une nature commune; mêmes facultés, mêmes inclinations, mêmes désirs. Ils ne sauraient se passer les uns des autres; et ce n'est que par des secours mutuels qu'ils peuvent se pro-

curer un état agréable et tranquille. Aussi remarque-t-on en eux une inclination naturelle qui les rapproche, et qui établit entre eux un commerce de services et de bienfaits, d'où résulte le bien commun de tous, et l'avantage particulier de chacun. L'état naturel des hommes entre eux est donc un état d'union et de société; la société n'étant autre chose que l'union de plusieurs personnes pour leur avantage commun. D'ailleurs il est bien manifesté que c'est là un état primitif, puisqu'il n'est point l'ouvrage de l'homme, c'est Dieu lui-même qui en est l'auteur. La société naturelle est une société d'égalité et de liberté. Les hommes y jouissent tous des mêmes prérogatives et d'une entière indépendance de tout autre que de Dieu. Car naturellement chacun est maître de soi-même et égal à tout autre, aussi long-temps qu'il ne se trouve point assujetti à quelqu'un par une convention.

§. IV. L'état opposé à celui de la société, est la solitude; c'est-à-dire la condition où l'on conçoit que se trouverait l'homme, s'il vivait absolument seul, abandonné à lui-même, et dépourvu de tout commerce avec ses semblables. Que l'on se figure un homme devenu grand, sans avoir eu aucune éducation ni aucun commerce avec d'autres hommes, et par conséquent, sans autres connaissances que celles qu'il aurait acquises de lui-même; ce serait sans contredit le plus misérable de tous les animaux. On ne verrait en lui que faiblesse, ignorance et barbarie; à peine pourrait-il satisfaire aux besoins de son corps; et il serait

toujours exposé à périr , ou de faim , ou de froid , ou par les dents de quelque bête féroce. Quelle différence de cet état à celui de société , qui par les secours que les hommes tirent les uns des autres , leur procure toutes les connaissances , toutes les commodités et les douceurs qui font la sûreté , le bonheur et l'agrément de la vie ! Il est vrai que tous ces avantages supposent que les hommes , bien loin de se nuire , vivent dans une bonne intelligence , et entretiennent cette union par des offices réciproques. C'est ce qu'on appelle un état de *paix* ; au lieu que ceux qui cherchent à faire du mal , et ceux qui se trouvent obligés de le repousser , sont dans un état de *guerre* , état violent et directement contraire à celui de société.

[20. Comme l'état de solitude et d'indépendance est incompatible avec les besoins de l'homme , qui par cela même est fait pour la société , il s'ensuit naturellement que cet état primitif est un état imaginaire et chimérique ; et par conséquent il ne doit pas être compte parmi les états réels de l'homme.]

§. V. Remarquons ensuite que l'homme se trouve naturellement attaché à la terre , du sein de laquelle il tire presque tout ce qui sert à sa conservation et aux commodités de la vie. Cette situation produit un nouvel état primitif de l'homme , qui mérite aussi notre attention.

Telle est en effet la constitution naturelle du corps humain , qu'il ne saurait se conserver uniquement par lui-même , et par la seule force de son tempérament. Dans tous les âges , l'homme

a besoin de plusieurs secours extérieurs pour se nourrir, pour réparer ses forces, et pour entretenir ses facultés en bon état. C'est pourquoi le créateur a libéralement semé autour de nous les choses qui nous sont nécessaires; et il nous a en même temps donné les instincts et les qualités propres à tourner toutes ces choses à notre usage. L'état naturel de l'homme, considéré dans ce nouveau point de vue et à l'égard des biens que la terre lui présente, est donc un état d'*indigence* et de *besoins toujours renaissants*, auxquels il ne saurait pourvoir d'une manière convenable, qu'en faisant usage de son *industrie* par un *travail* continuel. Tels sont les principaux états primitifs et originaires.

[21. Ce n'est pas l'homme seulement qui tire de la terre tout ce qui sert à sa conservation et aux commodités de la vie; mais il a cela de commun avec tous les animaux. Ainsi cet état d'*indigence* et de *besoins toujours renaissants* ne peut pas être regardé comme un état primitif de l'homme, mais plutôt de tous les animaux. Il paraît donc, par ce que je viens de remarquer, que les états primitifs de l'homme ne sont que trois, suivant les trois manières différentes de le considérer, savoir, l'homme lui-même, 1°. *en tant qu'homme*, c'est-à-dire, *un être intelligent et raisonnable*; 2°. *en tant que créature de Dieu*, et tenant de ce premier être son existence, ses facultés et son état; 3°. *en tant que membre de la société*. En effet, BURLAMAQUI lui-même, n'en

considère point d'autres. [Voyez le §. VI du chap. IV, de la *Deuxième partie*.]

§. VI. Mais l'homme étant par sa nature un être libre, il peut apporter des grandes modifications à son premier état, et donner par divers établissemens comme une nouvelle face à la vie humaine. De là se forment les états accessoires ou adventifs, qui sont proprement l'ouvrage de l'homme, dans lesquels ils se trouve placé par son propre fait, et en conséquence des établissemens dont il est l'auteur. Parcourons les principaux.

Celui qui se présente le premier est l'état de famille. Cette société est la plus naturelle et la plus ancienne de toutes, et elle sert de fondement à la *société nationale*, car, un peuple ou une *nation*, n'est qu'un composé de plusieurs familles.

Les familles commencent par le mariage; et c'est la nature elle-même qui invite les hommes à cette union. De là naissent les enfans, qui en perpétuant les familles, entretiennent la société humaine, et réparent les brèches que la mort y fait chaque jour.

L'état de famille produit diverses relations, celle de *mari et de femme*, de *père, de mère et d'enfants*, de *frères et de sœurs*, et tous les autres degrés de parenté, qui sont le premier lien des hommes entre eux.

§. VII. L'homme considéré dans sa *naissance*, est la *faiblesse et l'impuissance* même, tant à l'égard du corps, qu'à l'égard de l'ame. Il est

même remarquable état de faiblesse et d'enfance dure plus long-temps chez l'homme que chez les autres animaux. Mille besoins l'assiègent et le pressent de toutes parts, et destitué de connaissances autant que de forces, il est dans l'impossibilité d'y pourvoir ; il a donc un besoin tout particulier du secours des autres. C'est pourquoi la Providence a inspiré aux pères et aux mères cet instinct ou cette tendresse naturelle, qui les porte si fortement à prendre avec plaisir les soins les plus pénibles, pour la conservation et le bien de ceux à qui ils ont donné le jour. C'est aussi par une suite de cet état de faiblesse et d'ignorance où naissent les enfants, qu'ils se trouvent naturellement *assujettis* à leurs parents ; et que la nature donne à ceux-ci toute l'*autorité* et tout le pouvoir nécessaire, pour gouverner ceux dont ils doivent procurer l'avantage.

§. VIII. La propriété des biens est un autre établissement très-important, qui produit un nouvel état de société. Elle modifie le droit que tous les hommes avaient originairement sur les biens ; et distinguant avec soin ce qui doit appartenir à chacun, elle assure à tous une jouissance tranquille et paisible de ce qu'ils possèdent, ce qui est un moyen très-propre à entretenir la paix et la bonne harmonie entre eux. Mais puisque les hommes avaient originairement le droit d'user en commun de tout ce que la terre produit pour leurs besoins, il est bien manifeste que si ce pouvoir naturel se trouve actuellement restreint et limité à divers égards, ce ne peut être que par une suite

de quelque fait humain ; et par conséquent l'état de propriété, qui produit ces limitations, doit être mis au rang des états accessoires.

§. IX. Mais entre tous les états produits par le fait des hommes, il n'y en a point de plus considérable que l'état civil, ou celui de la société civile et du gouvernement. Le caractère essentiel de cette société, qui la distingue de la simple société de nature dont nous avons parlé, c'est la subordination à une autorité souveraine, qui prend la place de l'égalité et de l'indépendance. Originellement, le genre humain n'était distingué qu'en familles, et non en peuples. Ces familles vivaient sous le gouvernement paternel de celui qui en était le chef ; comme le père ou l'aïeul. Mais ensuite étant venues à s'accroître et à s'unir pour leur défense commune, elles composèrent un corps de nation, gouverné par la volonté de celui, ou de ceux, à qui l'on remettait l'autorité. De là vient ce qu'on appelle le gouvernement civil, et la distinction de souverain et de sujets.

§. X. L'état civil et la propriété des biens ont encore donné lieu à plusieurs autres établissemens, qui font la beauté et l'ornement de la société, et d'où résultent tout autant d'états accessoires, comme sont les différentes charges de ceux qui ont quelque part au gouvernement ; des magistrats, des juges, des officiers, des princes, des ministres de la religion, des docteurs, etc. A quoi l'on doit ajouter les arts, les métiers, l'agriculture, la navigation, le commerce, avec toutes leurs dépendances ; ce qui forme tout au-

tant d'états particuliers, par où la vie est si avantageusement diversifiée.

§. XI. Tels sont les principaux états produits par le fait humain. Cependant, comme ces différentes modifications de l'état primitif de l'homme sont un effet de sa liberté naturelle, les nouvelles relations qui en résultent, et les différents états qui en sont une suite, peuvent fort bien être envisagés comme autant d'états naturels, pourvu du moins que l'usage que les hommes font de leur liberté à cet égard, n'ait rien que de conforme à leur constitution naturelle, je veux dire, à la raison et à l'état de société.

Il est donc à propos de remarquer à ce sujet, que quand on parle de l'état naturel de l'homme, on ne doit pas seulement entendre par là cet état naturel et primitif, dans lequel il se trouve placé, pour ainsi dire, par les mains de la nature même, mais encore tous ceux dans lesquels l'homme entre par son propre fait, et qui dans le fond sont conformes à sa nature, et n'ont rien que de convenable à sa constitution et à la fin pour laquelle il est né. Car puisque l'homme, en qualité d'être intelligent et libre, peut lui-même reconnaître sa situation, découvrir sa dernière fin, et prendre en conséquence de justes mesures pour y parvenir; c'est proprement dans ce point de vue, qu'il faut considérer son état naturel, pour s'en faire une juste idée; c'est-à-dire, que l'état naturel de l'homme est, à parler en général, celui qui est conforme à sa nature, à sa constitution, à la raison et au bon usage de ses facultés, prises dans leur

point de maturité et de perfection. Il est nécessaire de faire attention à cette remarque, dont on sentira bien mieux l'importance par l'application et l'usage que l'on en peut faire dans plusieurs matières.

§. XII. N'oublions pas non plus d'observer, qu'il y a cette différence entre l'état primitif et l'état accessoire, que le premier étant comme attaché à la nature de l'homme et à sa constitution, telles qu'il les a reçues de Dieu; cet état est, par cela même, commun à tous les hommes. Il n'en est pas ainsi des états accessoires ou adventifs, qui, supposant un fait humain, ne sauraient par eux-mêmes convenir à tous les hommes indifféremment, mais seulement à ceux d'entre eux qui se les sont procurés.

Ajoutons enfin, que plusieurs de ces états peuvent se trouver combinés et réunis dans la même personne; pourvu qu'ils n'aient rien d'incompatible. Ainsi l'on peut être tout à la fois, *père de famille, juge, ministre d'État, etc.*

Telles sont les idées que l'on doit se faire de la nature de l'homme et de ses différents états; et c'est de toutes ces parties réunies que résulte le système total de l'humanité. Ce sont là comme autant de roues d'une machine, qui, combinées ensemble et habilement ménagées, conspirent au même but; et qui, au contraire, étant mal conduites, se heurtent et s'entre-détruisent. Mais enfin, comment l'homme peut-il observer ce sage ménagement, et quelle règle doit-il suivre pour arriver à cette heureuse fin? C'est ce qu'il faut

chercher, et qui va faire la matière des chapitres suivants.

CHAPITRE V.

Que l'homme doit suivre une règle dans sa conduite : quel est le moyen de trouver cette règle, et des fondemens du Droit en général.

§. I. Commençons par expliquer les termes. Une règle, dans le sens propre, est un instrument, au moyen duquel on tire d'un point à un autre la ligne la plus courte, et qui, pour cette raison, est appelée droite.

En sens figuré et moral, la règle n'est autre chose qu'un principe, une maxime, qui fournit à l'homme un moyen sûr et abrégé pour parvenir au but qu'il se propose.

§. II. La première chose qui se présente à examiner sur cette matière, c'est de savoir s'il est effectivement convenable à la nature de l'homme qu'il assujettisse ses actions à quelque règle fixe et invariable; ou s'il peut, au contraire, se livrer indifféremment à tous les mouvemens de sa volonté, et jouir ainsi pleinement et sans contrainte de la facilité extrême avec laquelle cette faculté le tourne de tous côtés, par une suite de la flexibilité qui lui est naturelle.

Les réflexions que nous avons faites dans les chapitres précédents, font déjà assez sentir, que la nature et la constitution de l'homme demandent par elles-mêmes l'établissement de quelque règle

sans qu'il soit nécessaire de nous arrêter beaucoup à le prouver. Tout, dans la nature, a sa destination et sa fin ; et, en conséquence, chaque créature est conduite à son but par un principe de direction qui lui est propre. L'homme, qui tient un rang si distingué parmi les êtres qui l'environnent, entre sans doute pour sa part dans cet ordre universellement établi. Et soit qu'on le considère en lui-même comme un être intelligent et raisonnable ; soit qu'on l'envisage comme membre de la société ; soit, enfin, qu'on le regarde comme créature de Dieu, et tenant de ce premier Être son existence, ses facultés et son état ; toutes ces circonstances indiquent manifestement un but, une destination, et emportent par conséquent la nécessité d'une règle. Si l'homme avait été fait pour vivre au hasard, sans aucune vue fixe et déterminée, sans savoir ni où il va, ni quelle route il doit tenir, il est visible que les plus nobles facultés ne lui seraient d'aucun usage.

[22. La nature de l'homme, autant que ses besoins, demandait qu'il eût des principes fixes de conduite, et qu'il conformât ses actions à une règle. Ce n'est pas seulement pour animer notre corps et pour le préserver de la corruption, que Dieu nous a doués d'une âme. La manière dont nous sommes faits ; la structure admirable de notre corps, son étroite union avec l'âme ; tout manifeste que Dieu n'a pas formé les hommes d'une manière si admirable, pour voir avec in-

différence son plus bel ouvrage se détruire par leur caprice.

Nous avons des sensations, nous voyons de la lumière, nous entendons des sons, nous flairons des odeurs, et nous raisonnons sur les objets, nous les examinons, nous les comparons, nous nous portons vers les uns, nous tâchons d'éviter les autres, nous craignons, nous doutons, nous assurons, nous nions, en un mot nous pensons. Dieu nous a donné, avec l'inclination à rechercher la vérité, le moyen de la trouver à la faveur des principes connus. Il nous a rendus capables de découvrir les causes et les conséquences des choses : de les comparer les unes aux autres : de joindre l'avenir au présent, de faire des abstractions pour nous former des idées générales : d'inventer des signes à la faveur desquels nous saurons communiquer aux autres nos propres pensées : d'apercevoir les bornes dans lesquelles nous devons renfermer nos paroles et nos actions : de connaître les nombres, les poids et les mesures : d'é-mouvoir et de calmer nos passions : de conserver dans notre mémoire un nombre presque infini d'idées, de les rappeler dans le besoin, de les rassembler, de les comparer avec nos actions : de comprendre ce que c'est qu'ordre, beauté, agrément, rapport et convenance d'une chose, d'en sentir l'excellence et d'en suivre l'impression. Pourquoi tout cela, si ce n'est pour pourvoir à nos besoins, pour faire des jugemens droits, pour connaître ce qui est utile ou nuisible, juste ou injuste ? Pourquoi le sens

de la vue, si ce n'est pour éviter les précipices et la rencontre des objets qui nous menacent? Pourquoi les sentimens de faim et de soif, de plaisir et de douleur, si ce n'est, les uns pour distinguer les temps où il faut réparer nos forces, et les autres pour connaître les objets qui sont utiles ou nuisibles? Que serviraient les lumières de la raison, si ce n'était pour éclairer la conduite de l'homme? A quoi serait utile le pouvoir de suspendre ses jugemens s'il se livrait d'abord aux premières apparences? A quoi les réflexions et les autres qualités de l'esprit s'il se portait qu'à ce qui frappe les sens, et qu'au lieu de consulter la prudence, il suivait aveuglement l'impétuosité de ses desirs? Voilà bien de la dépense inutile, si l'homme n'avait été formé avec tant d'art que pour vivre d'une manière sensuelle, brutale et sans règle.

Nous n'hésitons point à le penser. Nous sommes les productions d'un Être infiniment sage, aucune de ses créatures n'est abandonnée dans ses usages aux caprices du hasard. On le voit par l'uniformité constante de leurs productions ou de leurs effets. Observez le ciel; ne reconnaîtrez-vous pas que tous les astres sont assujettis dans leurs révolutions à des règles fixes qui les font paraître et disparaître dans leur temps, de manière qu'on réduit leurs variations même à des calculs certains? Tous les corps qui sont livrés à nos usages, ne sont-ils pas même selon les loix invariables, dont nous avons tiré les principes de la statique et de la

mécanique? N'est-ce pas, en un mot, à l'observation de ces lois que nous devons l'invention de tous les arts, qui ne se perfectionnent qu'à proportion que nous apportons plus d'exactitude à les observer? N'est-ce pas la connaissance des propriétés essentielles aux différentes substances, et des effets de leurs combinaisons, qui nous apprend à recueillir leurs parties pour en former des tous, à les mêler pour en faire des composés, dont il résulte d'autres effets? Une goutte d'eau rapprochée d'une autre se confond avec elle et il s'en forme toujours une boule. C'est par des mélanges que nous nous préparons des aliments et des remèdes, la nature enfin qui ne change point, suggère des méthodes à toute notre industrie.

Jetez ensuite les yeux sur ce qui végète, vous y découvrirez des manières de procéder aussi constantes qu'elles sont admirables. Les arbres et les plantes naissent des semences ou des germes propres à chaque espèce, leurs tiges et leurs branches ont la même texture de fibres, leurs feuilles sont de la même figure, leurs fleurs ont les mêmes odeurs et leurs fruits les mêmes goûts. Toute cette espèce de fabrique se partage entre les saisons, et selon la température des climats, les moissons et les vendanges sont plus précoces ou plus tardives.

Tous les animaux d'une même espèce ont la même conformation; tous procèdent ou sont poussés à leur propagation par des lois constantes et toujours observées. Ils ont de semblables

instincts pour leur conservation, les mêmes moyens de pourvoir à leur nourriture et de saisir leurs proies. Tous se portent vers ce qui leur est utile et fuient ce qui leur nuit. Ils ne paraissent manquer que de force et de connaissance, pour porter plus loin leurs attentions et leurs efforts.

Du reste, on voit dans ces créatures d'une intelligence extrêmement bornée une sorte de fidélité si constante à se conformer aux lois qui leur sont prescrites, que d'anciens moralistes l'ont jugée digne d'être proposée pour modèle aux hommes. La cigogne, disent-ils, connaît à la température de l'air le temps qui lui convient, la tourterelle, la grue et l'hirondelle, observent celui de leur départ et de leur retour, etc.

L'être raisonnable serait-il donc le seul qui vivrait sans règle et sans lois, qui démentirait sa nature, qui aurait été en vain doué d'intelligence, qui ne naîtrait avec un sentiment de l'ordre, que pour avoir le privilège de s'en écarter au gré de ses désirs? Dieu ne l'aurait-il comblé de dons plus parfaits que pour lui donner plus de moyens de se soustraire à sa dépendance? serait-il même possible de concevoir qu'un être créé ne fût pas tenu à agir, selon les vues de celui, qui lui a donné l'existence? le Créateur eût-il été sage, s'il ne s'était pas proposé dans la production de ses créatures, des fins convenables à leur nature, s'il ne les eût pas soumises à des lois propres à les conduire à ces mêmes fins? le chaos, le désordre et la confusion, nous offrent-ils quelque idée de sagesse? N'est-ce pas au

contraire de l'ordre constant qui règne dans le monde que l'on conclut que le monde est l'ouvrage d'une nature plus excellente et supérieure à tout ce que nous y découvrons ? et tandis que Dieu a disposé tous les autres êtres avec une sagesse infinie , aurait-il laissé les autres créatures raisonnables dans le désordre ? C'est une présomption qui n'entrera jamais dans l'esprit d'un homme raisonnable. En effet , Dieu ne l'a pas créé sans sagesse : mais en le créant d'une nature plus excellente que ses autres productions, Dieu forma sursua destinée des desseins plus sublimes. Il voulut que la félicité , dont il le rendit capable , ne lui fût accordée qu'à titre de récompense, la récompense suppose des mérites , et les mérites de la liberté. Dieu laissa donc l'homme dans la main de son propre conseil. Il porte en lui-même le principe de ses déterminations : il agit par choix mais le choix d'une créature sujette à se tromper doit être réglé sur les notions que la raison lui donne , voilà donc la règle de même que sa nécessité] .

C'est pourquoi , sans mettre en doute la nécessité d'une règle, tâchons plutôt de découvrir quelle peut-être cette règle , qui éclairant l'homme dans ses démarches et dirigeant ses actions à une fin digne de lui , peut seule faire l'ordre et la beauté de la vie humaine.

§. III. Quand on parle d'une règle pour les actions humaines, l'on suppose manifestement deux choses : l'une , que l'homme est susceptible de direction dans sa conduite , comme nous l'avons prouvé ci-devant ; et l'autre , que dans

ses actions et ses démarches, l'homme se propose une fin à laquelle il peut parvenir.

§. IV. Or, pour peu que l'homme réfléchisse sur lui-même, il reconnaît bientôt qu'il ne fait rien qu'en vue de son bonheur, et que c'est la dernière fin qu'il se propose dans toutes ses actions, ou le dernier terme auquel il les rapporte. C'est-là une première vérité dont nous sommes instruits par le sentiment intérieur et continuel que nous en avons. Telle est, en effet, la nature de l'homme, qu'il s'aime nécessairement lui-même, qu'il cherche en tout et partout son avantage, et qu'il ne saurait jamais s'en détacher. Nous désirons naturellement le bien, et nous le voulons nécessairement. Ce désir précède toutes nos réflexions, et n'est point laissé à notre choix. Il domine en nous, il devient le mobile de toutes nos déterminations; et notre cœur ne se porte vers aucun bien particulier, que par l'impression naturelle qui nous pousse vers le bien en général. Il ne dépend pas de nous de changer cette pente de la volonté, c'est le Créateur lui-même qui nous l'a donnée.

§ V. Ce système de la Providence s'étend à tous les êtres doués de connaissance et de sentiment. Les animaux mêmes ont un pareil instinct; car ils s'aiment tous eux-mêmes; ils tâchent de se conserver par toutes sortes de moyens; ils recherchent avec empressement ce qui leur paraît bon et utile, et ils fuyent, au contraire, ce qui leur paraît nuisible ou mauvais. Le même penchant se trouve dans l'homme, non-seulement

comme un instinct , mais comme une inclination raisonnable que la réflexion approuve et fortifie. De-là vient que tout ce qui se présente à nous comme propre à avancer notre bonheur , ne peut manquer de nous plaire , au lieu que tout ce qui nous paraît opposé à notre félicité , devient pour nous un objet d'aversion. Plus on étudiera l'homme , plus on verra que c'est-là en effet la source de tous nos goûts et le grand ressort qui nous fait agir.

§. VI. Et véritablement , s'il est de la nature de tout être intelligent et raisonnable , d'agir toujours dans une certaine vue et pour une certaine fin ; il n'est pas moins évident que cette fin n'est jamais , en dernier ressort , que lui-même , et par conséquent son propre avantage , son bonheur. Le désir de la félicité est donc aussi essentiel à l'homme que la raison même ; il en est inséparable , car la raison , comme le terme l'indique , n'est qu'un calcul. Raisonner c'est calculer , et faire son compte , en balançant tout , pour voir enfin de quel côté est l'avantage. *Voyez sur cette définition la note au §. IV du Chap. VI de la II^e. Partie.* Ainsi il y aurait de la contradiction à supposer un être raisonnable , qui pût se détacher de ses intérêts , ou être indifférent sur sa propre félicité.

[23. Nous remarquons le même ressort chez ceux qui s'abandonnent à leurs passions et qui se livrent aux crimes les plus honteux. En faisant le mal , ils veulent aussi être heureux ; ils se croient misérables , lorsqu'ils ne peuvent parvenir à la

satisfaction de leurs désirs : ils se croient et se disent heureux , lorsqu'ils y sont parvenus. Celui qui entasse richesses sur richesses , celui qui cherche à se venger de son ennemi et à répandre inhumainement le sang de celui qui l'a offensé , celui qui travaille à s'élever au-dessus des autres , tous ces gens-là cherchent à être heureux , ceux qui commettent ces crimes ne les commettraient pas , si leur imagination corrompue ne s'y figurait de la satisfaction. Ceux mêmes qui dans les maux qui les accablent se livrent au désespoir , croient trouver quelque avantage dans la mort qu'ils se donnent. Ils ne la considèrent point comme un mal , mais comme le soulagement et la fin de leurs maux ; et ils pensent qu'elle peut contribuer en quelque chose à les rendre heureux ou moins malheureux.]

§. VII. Il faut donc bien prendre garde de ne pas envisager l'amour de soi-même et le sentiment qui nous attache si fortement à notre bonheur , comme un principe mauvais de sa nature , et comme le fruit de sa dépravation. Ce serait accuser l'auteur de notre existence , et convertir en poison ses beaux présens. Tout ce qui vient de l'Être souverainement parfait est bon en soi-même , et si , sous prétexte que l'amour-propre mal entendu et mal ménagé est la source d'une infinité de désordres , on voulait condamner ce sentiment comme mauvais en soi , il faudrait aussi condamner la raison ; puisque c'est de l'abus qu'en font les hommes , que proviennent

les erreurs les plus grossières et les plus grands dérèglemens.

[24 Lorsqu'un dévot se met à moraliser, ce qui lui arrive souvent : s'il a pris pour texte l'amour-propre, sa harangue n'est pas prête à finir. Sous ombre que la religion défend aux hommes, (ce que la raison leur interdit aussi) d'être vains et présomptueux, sensuels et efféminés : si l'on en croit ce rigoriste impitoyable, l'homme sage et réglé doit se cacher à lui-même qu'il est homme de bien : le philosophe éclairé doit se mettre de niveau avec le peuple ignorant et stupide : on se doit mépriser soi-même, se haïr d'une haine irréconciliable : et en conséquence gêner ses inclinations, contraindre son penchant et mortifier son goût, quelque innocents que soient ce goût, ce penchant et ces inclinations.

Lorsque le célèbre M. de la Rochefoucault dit que l'amour-propre est le principe de toutes nos actions, combien l'ignorance de la vraie signification de ce mot *amour-propre* ne soulevait-elle pas de gens contre cet illustre auteur ? on prit l'amour-propre pour orgueil et vanité : et l'on s'imagina, en conséquence que M. de la Rochefoucault plaçait dans le vice la source de toutes les vertus. Il était cependant facile d'apercevoir que l'amour-propre, ou l'amour de soi-même n'était autre chose qu'un sentiment gravé en nous par la nature : que ce sentiment se transformait dans chaque homme en vice ou en vertu, selon les goûts et les passions qui l'animaient ; et que l'amour-propre différemment modifié,

produisait également l'orgueil et la modestie. La connaissance de ces idées aurait préservé M. de la Rochefoucault du reproche tant répété qu'il voyait l'humanité trop en noir, il l'a connue telle qu'elle est.

Depuis que ces zélés clabaudent, l'amour-propre est si décrié chez les sots, qu'on aurait honte de prendre ouvertement sa défense. Il est rare qu'on soit assez courageux pour se ranger du côté de l'opprimé, réparons cependant son honneur. Si par amour-propre on entend la présomption, l'orgueil ou la vanité, il faut l'abandonner à la rigueur de ceux qui le poursuivent : mais si on entend par amour-propre cette forte affection que la pure nature nous inspire pour nous mêmes : cet amour est innocent, légitime et même indispensable ; car nous sommes composés d'un corps et d'une ame. Le corps est sujet à des accidens qui l'endommagent ou le détruisent : l'ame est susceptible d'idées qui l'affligent et la mortifient, de sentimens qui la dégradent, qui la déshonorent et la souillent. Pour la conservation de nos corps, Dieu nous a fait présent de l'instinct, qui veille à leur sûreté, les garantit de ce qui leur est préjudiciable, et les avertit de leurs besoins. Pour préserver nos ames de ce qui peut leur ravir leur bonheur ou leur innocence, il fait marcher devant elles le flambeau de la raison, qui les mène à la vérité, qui leur indique les vrais biens, et les moyens de se les procurer. Rien n'est donc plus conforme de notre part à l'institution divine que de veiller

au bonheur, et de nos âmes et de nos corps. Or, veiller à leur bonheur, c'est assurément les aimer.

La loi naturelle exige que nous traitions nos semblables, comme nous voulons qu'ils nous traitent : le législateur n'entend pas, sans doute, par-là, que nous maltraitions nos semblables : concluons-en qu'il n'entend pas non plus que nous nous traitions mal nous-mêmes. Cette loi nous prescrit aussi de les aimer autant que nous ; elle veut donc préalablement que nous nous aimions nous-mêmes.

On pourrait démontrer la proposition de M. de la Rochefoucault, que *l'amour de nous-mêmes* allume toutes nos autres affections et qu'il est le principe général de nos mouvemens ; on pourrait, dis-je, démontrer la vérité de cette proposition de la manière suivante : en concevant une nature intelligente, nous concevons une volonté : une volonté se porte nécessairement à l'objet qui lui convient : ce qui lui convient, est un bien par rapport à elle ; et par conséquent son bien : or, aimant toujours son bien, par là elle s'aime elle-même et aime tout par rapport à elle-même. Car, qu'est-ce que la *convenance* de l'objet auquel elle se porte, sinon un rapport essentiel à elle ? Ainsi quand elle aime ce qui a rapport à elle comme lui convenant, n'est-ce pas elle-même qui s'aime dans ce qui lui convient ?]

L'on sera peut-être surpris que nous nous soyons arrêtés à développer et à faire sentir la

vérité d'un principe, qui doit frapper tout le monde, les ignorants comme les savants. Cependant il était nécessaire d'y insister, parce que c'est une vérité de la dernière importance; et qui nous donne, pour parler ainsi, la clef du système de l'homme. Il est vrai que tous les moralistes conviennent que l'homme est fait pour le bonheur, et qu'il le désire naturellement (et comment pourrait-on ne pas entendre ce cri de la nature, qui s'élève au fond de notre cœur?). Mais plusieurs, après avoir connu ce principe, semblent le perdre de vue; et peu attentifs aux conséquences qui en découlent, ils élèvent leur système sur des fondemens tous différens, quelquefois même opposés.

§. VIII. Mais, s'il est vrai que l'homme ne fait rien qu'en vue de son bonheur, il n'est pas moins certain, que c'est uniquement par la raison que l'homme peut y parvenir.

Pour établir cette seconde vérité, il n'y a qu'à faire attention à l'idée même du bonheur et à la notion du bien et du mal. Le bonheur est cette satisfaction intérieure de l'ame qui nait de la possession du bien; le bien est tout ce qui convient à l'homme pour sa conservation, pour sa perfection, pour son plaisir. Le mal est l'opposé du bien.

[25. Nous avons passé la définition du *bonheur* qui se trouve au commencement du chapitre II, pour y faire ici quelques remarques.

Tous les hommes se réunissent sur la nature du *bonheur*, ils conviennent tous qu'il est la

même que le plaisir, ou du moins qu'il doit au plaisir ce qu'il a de plus piquant et de plus délicieux. Un bonheur qu'un plaisir n'anime point par intervalles, et sur lequel il ne verse pas ses faveurs, est moins un vrai bonheur, qu'un état et une situation tranquille : c'est un triste bonheur que celui-là. Si l'on nous laisse dans une indolence paresseuse, où notre activité n'ait rien à saisir, nous ne pouvons pas être heureux. Pour remplir nos désirs, il faut nous tirer de cet assoupissement où nous languissons ; il faut faire couler la joie jusqu'au plus intime de notre cœur ; l'animer par des sentimens agréables, l'agiter par des douces secousses, lui imprimer des mouvemens délicieux, l'enivrer des transports d'une volupté pure que rien ne puisse altérer. Mais la condition humaine ne comporte point un tel état : tous les moments de notre vie ne peuvent être filés par des plaisirs. L'état le plus délicieux a beaucoup d'intervalles languissans. Après que la première vivacité du sentiment s'est éteinte, le mieux qui puisse lui arriver, c'est de devenir un être tranquille. Notre bonheur le plus parfait dans cette vie n'est donc qu'un état tranquille *semé çà et là de quelques plaisirs qui en égayent le fond.*

C'est inutilement que l'on se flatte de faire succéder les plaisirs l'un à l'autre, une chaîne de fleurs est facilement interrompue : elle se fane d'elle-même. Que l'on se figure un homme environné de tous les sens : c'est peu si ses désirs éteints ne lui laissent qu'un vide affadissant : il

éprouvera le dégoût et les regrets. Contenter un désir, ou même un besoin, est l'ouvrage d'un moment : l'espace du temps qui le suit, est le plus souvent le quart d'heure de l'ennui, si ce n'est celui de l'inquiétude. Ce sont là des vérités d'expérience, c'est le sort de ceux qui cherchent leur bonheur dans les plaisirs accumulés des sens.

Jetons les yeux sur celui qui, modéré dans ses désirs, conforme ses goûts à ses devoirs et à son état, et qui a su se choisir des occupations qui s'accordent à l'un et à l'autre : qui, satisfait de sa manière, arrête son ambition au terme auquel elle est parvenue : qui, content de jouir du jour qui luit à ses yeux, attend sans projets le sort que lui prépare le lendemain : si cet homme existe, le bonheur est assis à ses côtés.

Que ce dernier tableau soit réel ou imaginaire, c'est toujours de ce modèle qu'il faut tâcher d'approcher. Je ne suppose point cet homme heureux dans la misère et les souffrances : il est des milieux entre l'école de Zénon et celle d'Épicure : mais la raison, d'accord avec les faits, nous apprend que les facultés de l'ame peuvent davantage pour la félicité solide, que tous nos sens. Nous serions bien à plaindre si le bonheur consistait formellement dans les plaisirs corporels. Quelle est la puissance, quelle est l'industrie, quelles sont les richesses qui peuvent les enchaîner et les perpétuer ? Si, au contraire, le bonheur dépend principalement de la manière de penser, et de l'envisager, l'espoir en est permis à tous les hommes.

Ainsi la diversité des sentimens des philosophes sur le *bonheur*, regarde non sa nature, mais sa cause efficiente, leur opinion se réduit à celle d'Épicure, qui faisait consister la félicité dans le plaisir. La possession des biens est le fondement de notre *bonheur*, mais ce n'est pas le *bonheur* même. Car que serait-ce, si les ayant, eu notre pouvoir nous n'en avions pas le sentiment? Ce fou d'Athènes qui croyait que tous les vaisseaux qui arrivaient au Pirée lui appartenaient, goûtait le *bonheur* des richesses sans les posséder : et peut-être que ceux à qui ces vaisseaux appartenaient véritablement les possédaient sans en avoir de plaisir. Ainsi, lorsque Aristote fait consister la félicité dans la connaissance et l'amour du souverain bien, il a apparemment entendu définir le *bonheur* par ses fondemens ; autrement il se serait grossièrement trompé : puisque si vous sépariez le plaisir de cette connaissance et de cet amour, vous verriez qu'il vous faut encore quelque chose pour être heureux. Les Stoïciens qui ont enseigné que le *bonheur* consistait dans la possession de la sagesse, n'ont pas été assez insensés que de s'imaginer qu'il fallût séparer de l'idée du *bonheur* la satisfaction intérieure que cette sagesse leur inspirait. Leur joie venait de l'ivresse de leur ame, qui s'applaudissait d'une fermeté qu'elle n'avait point.

Tous les hommes en général conviennent nécessairement de ce principe : et je ne sais pourquoi il a plu à quelques auteurs de les mettre en opposition les uns avec les autres, tandis qu'il est

constant qu'il n'y a jamais eu parmi eux une plus grande unité de sentimens que sur cet article. L'avare ne se repait que de l'espérance de jouir de ses richesses, c'est-à-dire de sentir le plaisir qu'il trouve à les posséder. Il est vrai qu'il n'en use point; mais c'est que son plaisir est de les conserver. Il se réduit au sentiment de leur possession, il se trouve heureux de cette façon; et puisqu'il l'est, pourquoi lui contester son bonheur? chacun n'a-t-il pas droit d'être heureux, selon que son caprice en décidera? L'ambitieux ne cherche les dignités que pour le plaisir de se voir élevé au-dessus des autres; le vindicatif ne se vengerait point, s'il n'espérait de trouver sa satisfaction dans la vengeance.

Il ne faut point opposer à cette maxime qui est certaine, la morale et la religion de J. C. notre législateur et en même temps notre juge: il n'est point venu anéantir la nature, mais il est venu la perfectionner. Il ne nous fait point renoncer à l'amour du plaisir; et ne condamne point la vertu à être malheureuse ici-bas. Sa loi est pleine de charmes et d'attraits: elle est toute comprise dans l'amour de Dieu et du prochain, la source des plaisirs légitimes ne coule pas moins pour le chrétien que pour l'homme profane; mais dans l'ordre de la grace il est infiniment plus heureux par ce qu'il espère, que par ce qu'il possède. Le bonheur qu'il goûte ici-bas devient pour lui le germe d'un bonheur éternel; ses plaisirs sont ceux de la modération, de la bienfaisance, de la tempérance, de la conscience; plaisirs purs,

nobles , spirituels , et fort supérieurs aux plaisirs des sens.

Quant à la définition du *bien* , en disant avec l'auteur que c'est *tout ce qui convient à l'homme pour sa conservation , pour sa perfection , pour son plaisir* , c'est plutôt nous détailler les effets du *bien* que de nous expliquer en quoi le *bien* lui-même consiste.

Dieu seul , à proprement parler , mérite le nom de *bien* , parce qu'il n'y a que lui seul qui puisse nous conserver , nous perfectionner , et produire dans notre ame des sensations agréables. On peut néanmoins donner ce nom à toutes les choses , qui , dans l'ordre établi de la nature , sont les canaux par lesquels il fait , pour ainsi dire , couler le plaisir jusqu'à l'ame. Plus les plaisirs qu'elles nous procurent sont vifs , solides et durables , plus elles participent à la qualité de *bien*.

Nous avons dans Sextus Empiricus l'extrait d'un ouvrage de Crantor sur la prééminence des différents *biens*. Ce philosophe célèbre feignait qu'à l'exemple des Déeses qui avaient soumis leur beauté au jugement de Paris , la richesse , la volupté , la santé , les vertus , s'étaient présentées à tous les Grecs rassemblés aux jeux olympiques , afin qu'ils marquassent leur rang , suivant le degré de leur influence sur le bonheur des hommes. La richesse étala sa magnificence , et commençait à éblouir les yeux de ses juges , quand la volupté représenta que l'unique mérite des richesses était de conduire au plaisir. Elle allait obtenir le premier rang , la santé le lui contesta : sans elle la

douleur prend bientôt la place de la joie : enfin la vertu termina la dispute, et fit convenir tous les Grecs, que dans le sein de la richesse, du plaisir et de la santé, l'on serait bientôt, sans le secours de la prudence et de la valeur, le jouet de tous ses ennemis ; le premier rang lui fut donc adjugé, le second à la santé, le troisième au plaisir, le quatrième à la richesse. En effet, tous ces biens n'en méritent le nom, que lorsqu'ils sont sous la garde de la vertu ; ils deviennent des maux pour qui n'en sait pas user ; le plaisir de la passion n'est point durable : il est sujet à des retours de dégoût et d'amertume : ce qui avait amusé, ennuie ; ce qui avait plu, commence à déplaire : ce qui avait été un objet de délices, devient souvent un sujet de repentir et même d'horreur.

Mais ce qui donne à la vertu une si grande supériorité sur tous les autres biens, c'est qu'elle est de nature à ne devenir jamais un mal par un mauvais usage ; le regret du passé, le chagrin du présent, l'inquiétude sur l'avenir, n'ont point d'accès dans un cœur que la vertu domine : parce qu'elle renferme ses désirs dans l'étendue de ce qui est à sa portée, qu'elle les conforme à la raison, et qu'elle les soumet pleinement à l'ordre immuable qu'a établi une souveraine intelligence ; elle écarte de nous ces douleurs, qui ne sont que les fruits de l'intempérance : les plaisirs de l'esprit marchent à sa suite et l'accompagnent jusque dans la solitude et dans l'adversité : elle nous affranchit autant qu'il est possible, du caprice d'autrui et de l'empire de la fortune : parce qu'elle place

notre perfection non dans une possession d'objets toujours prêts à nous échapper, mais dans la possession de Dieu même, qui veut bien être notre récompense; la mort, ce moment fatal qui désespère les autres hommes, parce qu'il est le terme de leurs plaisirs, et le commencement de leurs douleurs, n'est pour l'homme vertueux qu'un passage à une vie plus heureuse. L'homme voluptueux et passionné ne voit la mort que comme un fantôme affreux, qui à chaque instant fait un nouveau pas vers lui, empoisonne ses plaisirs, aigrit ses maux, et se prépare à le livrer à un Dieu vengeur de l'innocence. Ce qu'il envisage en elle de plus heureux, serait qu'elle le plongeât pour toujours dans l'abîme du néant. Mais cette espérance est bien combattue dans le fond de son âme par l'autorité de la révélation, par le sentiment intérieur de son indivisibilité personnelle, par l'idée d'un Dieu juste et tout-puissant. Le sort de l'homme parfaitement vertueux, est bien différent: la mort lui ouvre le sein d'une intelligence bienfaisante dont il a toujours respecté les lois et ressenti les bontés.]

Or l'homme éprouve sans cesse, qu'il y a des choses qui lui conviennent, et d'autres qui ne lui conviennent pas; que les premières ne lui conviennent pas toutes également, mais que les unes lui conviennent plus que les autres; enfin, que cette convenance dépend le plus souvent de l'usage qu'il sait faire des choses; et que la même chose qui peut lui convenir, à en user d'une certaine manière et dans une certaine me-

sure, ne lui convient plus dès qu'il sort des bornes de cet usage. Ce n'est donc qu'en reconnaissant la nature des choses, les rapports qu'elles ont entre elles et ceux qu'elles ont avec nous, que nous pouvons découvrir leur convenance ou leur disconvenance avec notre félicité; discerner les biens des maux; placer chaque chose en son rang, donner à chacune son véritable prix, et régler en conséquence nos désirs et nos recherches.

Mais le moyen d'acquérir ce discernement, sinon en se formant des idées justes des choses et de leurs rapports, et en tirant de ces premières idées les conséquences qui en découlent par des raisonnemens exacts et bien suivis? Or, c'est à la raison seule que toutes ces opérations appartiennent.

[26. Car en quelque sens que l'on prenne le terme de *raison*, il signifiera toujours le principal instrument qui nous sert à découvrir et à démontrer la vérité. Or, tout homme qui est guidé par une faculté dont le seul emploi est de distinguer et de démontrer la vérité, sera nécessairement le disciple de la vérité, et ne fera rien qui lui soit contraire; et par conséquent il discernera les biens des maux, placera chaque chose en son rang, et donnera à chacune son véritable prix. C'est là où aboutit uniquement, ou plutôt doit aboutir tout le savoir humain.]

Mais ce n'est pas tout. Car comme il ne suffit pas, pour parvenir au bonheur, de se faire de justes idées de la nature et de l'état des choses; et qu'il est encore nécessaire que dans notre con-

duite, la volonté suit constamment ces idées, et ces jugemens; il est certain encore qu'il n'y a que la raison qui puisse communiquer à l'homme et entretenir en lui cette force qui est nécessaire pour bien user de sa liberté, et pour se déterminer dans tous les cas conformément aux lumières de l'entendement, malgré les impressions et les mouvemens qui pourraient le porter au contraire.

§. IX. La raison est donc, à tous égards, le seul moyen qu'aient les hommes de parvenir au bonheur, qui est aussi la principale fin pour laquelle ils l'ont reçue. Toutes les facultés de l'ame, ses instincts, ses inclinations, ses passions même se rapportent à cette fin; et par conséquent c'est cette même raison qui peut nous indiquer la vraie règle des actions humaines, ou qui est elle-même, si l'on veut, la règle primitive. En effet, sans ce *guide* fidèle, l'homme vivrait au hasard; il s'ignorerait lui-même, il ne connaîtrait ni son origine, ni sa destination, ni l'usage qu'il doit faire de tout ce qui l'environne; semblable à un aveugle, il broncherait à chaque pas, et s'égarerait sans fin comme dans un labyrinthe.

§. X. Par-là nous sommes conduits naturellement à la première idée du terme de droit; qui, dans le sens le plus général, et auquel tous les sens particuliers ont quelque rapport, n'est autre chose que *tout ce que la raison reconnaît certainement comme un moyen sûr et*

abrégé de parvenir au bonheur , et qu'elle approuve comme tel.

Cette définition est le résultat des principes que nous avons établis. Pour en sentir la justesse, il n'y a qu'à rapprocher ces principes, et les réunir sous le même point de vue. Et en effet, puisque le *droit*, dans sa première notion, signifie tout ce qui dirige ou qui est bien dirigé; puisque la *direction* suppose un *but*, une *fin*, à laquelle on veut parvenir; puisque la dernière fin de l'homme, c'est le *bonheur*; et enfin, puisque l'homme ne peut parvenir au bonheur que par la *raison*, ne s'ensuit-il pas évidemment, que le Droit, en général, est tout ce que la raison approuve comme un moyen sûr et abrégé de parvenir au bonheur? C'est aussi en conséquence de ces principes, que la raison, s'approuvant elle-même, lorsqu'elle se trouve bien cultivée, et dans cet état de perfection où elle sait user de tout le discernement qui lui est propre, s'appelle la droite raison, par excellence; comme étant le premier moyen de direction et le plus sûr par lequel l'homme puisse aller à sa félicité.

Pour ne rien oublier dans l'analyse de ces premières idées, il est bon de remarquer ici, que ce que nous appelons *droit*, les latins l'expriment par le mot de *jus*, qui signifie proprement un *ordre* ou un *commandement* (1). La cause de

(1) *Jus à jubendo: Jura enim veteres jusa vel jussa vocabant.*
Festus. *Jussa, Jura.*

ces différentes dénominations est sans doute, que la raison semble nous commander avec empire tout ce qu'elle reconnaît être un moyen droit et sûr d'avancer notre félicité.

[27. En effet elle ordonne une chose, elle en défend une autre, elle permet simplement une troisième, elle veut avoir une autorité souveraine. Or un être qui a en lui ce pouvoir déterminé et absolu, un être, à la nature duquel ce pouvoir est si intimement uni qu'il lui est essentiel, et qu'il constitue même son essence; cet être, dis-je, est certainement formé pour suivre les impressions de ce pouvoir. Il semble qu'il soit autant le dessein de l'auteur de la nature, que les animaux raisonnables soient gouvernés par leur raison, que c'est le dessein d'un charpentier de navire, que le pilote conduise le vaisseau avec le gouvernail qu'il a fait uniquement à cet usage. Le gouvernail ne serait pas mis au vaisseau, si on ne doit pas s'en servir; de même la raison n'a pas été donnée à une substance pour être simplement négligée et laissée inculte. Il est certain qu'elle ne peut-être employée à d'autre usage, qu'à celui de commander, telle est sa nature. Et il n'est pas même au pouvoir d'un être raisonnable, de prendre de dessein formé, la résolution de n'être pas gouverné par la raison. On peut prouver cette proposition par un raisonnement dont on s'est déjà servi dans une autre occasion. S'il est au pouvoir d'un être raisonnable de former une telle résolution, il doit avoir quelque raison pour la former, ou bien il n'en a point. S'il n'a

point de raison pour la former, cette résolution est prise sans aucune cause légitime et valable ; elle tombe par conséquent d'elle-même. Si cet être a raison de former une telle résolution, il est donc gouverné par la raison. Ce dilemme démontre que la raison doit tenir le sceptre.

Lorsque les jurisconsultes Romains sont descendus du Droit général qui dirige tous les animaux, au droit particulier qui doit diriger l'homme, il n'ont pas manqué de s'en tenir à ce même principe. Qu'est-ce donc que le droit ou la loi de l'homme ? C'est, disent-ils, une raison entée sur la nature qui commande ce qu'il faut faire, et qui défend l'opposé : *lex est ratio insita in natura, quæ jubet ea quæ faciendæ sunt, prohibetque contraria.*]

Et comme, pour savoir ce que la raison nous commande, il ne faut que chercher ce qui est *Droit*, delà est venue la liaison naturelle de ces deux idées par rapport aux règles de la droite raison. En un mot, de deux idées, naturellement liées, les latins ont suivi l'une, et les français l'autre.

CHAPITRE VI.

Règles générales de conduite que la raison nous donne. De la nature de l'obligation et de ses premiers fondemens.

§. I. C'est déjà beaucoup que d'être parvenu à connaître la règle primitive des actions humaines.

Tome I.

maines , et de savoir quel est ce *guide fidèle*, qui doit diriger l'homme dans tous ses pas , et dont il peut suivre la direction et les conseils avec une entière confiance. Mais n'en demeurons pas là , et comme l'expérience nous apprend , que nous nous trompons souvent dans nos jugemens sur les biens et sur les maux ; et que ces jugemens erronés nous jettent dans des égaremens très-préjudiciables ; interrogeons notre guide , et apprenons de lui quels sont les *caractères* des vrais biens et des vrais maux , afin de savoir en quoi consiste la véritable félicité , et quelle est la route que nous devons suivre pour y parvenir.

§. II. Quoique la notion générale du bien et du mal soit en elle-même fixe et invariable , les biens et les maux particuliers , ou les choses qui passent pour telles dans l'esprit des hommes , sont pourtant de plusieurs sortes.

1°. C'est pourquoi le premier conseil que la raison nous donne , est de bien examiner la nature des biens et des maux , et d'en observer avec soin les différences , afin de donner à chaque chose son juste prix.

Ce discernement n'est pas difficile à faire. Une légère attention sur ce que nous expérimentons tous les jours , nous apprend d'abord 1.° que l'homme étant un être composé d'un corps et d'une ame , il y a aussi des biens et des maux de deux sortes , *spirituels* ou *corporels*. Les premiers sont ceux qui viennent de nos seules pensées : les seconds sont produits par les impressions des objets extérieurs sur nos sens. Ainsi ,

le sentiment agréable que cause la découverte d'une vérité importante ; ou l'approbation que l'on se donne à soi-même, quand on s'est acquitté de son devoir, etc. , sont des biens purement spirituels : comme le chagrin d'un géomètre, qui ne trouve pas une démonstration, ou les remords que l'on sent pour avoir mal agi, etc. , sont aussi des peines purement spirituelles. A l'égard des biens et des maux *corporels*, ils sont assez connus : c'est d'un côté, la santé, la force, la beauté ; de l'autre, les maladies, l'affaiblissement, la douleur, etc. Ces deux sortes de biens et de maux intéressent l'homme, et ne peuvent pas être comptés pour indifférents ; parce que l'homme étant composé d'un corps et d'une ame, l'on voit bien que sa perfection et sa félicité dépendent du bon état de l'une et de l'autre de ces parties.

2.^o Nous remarquons aussi fréquemment que les apparences nous trompent, et que ce qui nous a d'abord paru un bien se trouve réellement un mal ; tandis qu'un mal apparent cache souvent un très-grand bien. Il y a donc une distinction à faire des biens et des maux *réels et véritables*, d'avec ceux qui sont *faux et apparents*. Or, ce qui revient presque au même, le bien est quelquefois *purement bien*, et le mal *purement mal* ; d'autres fois il y a un *mélange* de l'un et de l'autre, qui ne laisse pas discerner d'abord quelle partie l'emporte, et si c'est le bien ou le mal qui y domine.

3.^o Une troisième différence regarde la *durée* des uns et des autres. A cet égard, les biens et

les maux n'ont pas tous la même nature : les uns sont *solides et durables*; les autres sont *passagers et inconstants*. A quoi l'on peut ajouter, qu'il y a des biens et des maux dont nous sommes, pour ainsi dire, les *maîtres*, et qui dépendent tellement de nous, que nous pouvons fixer les uns pour en jouir constamment, et nous délivrer des autres. Mais tous ne sont pas de ce genre : il y a des biens qui nous *échappent* malgré nous, et des maux qui nous *atteignent*, quelque effort que nous faisons pour nous en garantir.

4.° Il y a des biens et des maux *présents*, que nous éprouvons actuellement; et des biens et des maux à *venir*, qui sont l'objet de nos espérances ou de nos craintes.

5.° Il y a des biens et des maux *particuliers*, qui n'affectent que quelques individus; et d'autres qui sont *communs et universels*, auxquels tous les membres de la société participent. Le bien du *tout* est le véritable bien; celui d'une des *parties*, opposé au bien du tout, n'est qu'un bien apparent, et par conséquent un vrai mal.

6.° De toutes ces remarques nous pouvons conclure enfin, que les biens et les maux n'étant pas tous d'une même espèce, il y a entre eux des différences; et que comparés ensemble, on trouve qu'il y a des biens *plus excellents* les uns que les autres, et des maux *plus ou moins fâcheux*. Il arrive de même qu'un bien, comparé avec un mal, peut être ou *égal*, ou *plus grand*, ou *moindre*; ce qui produit encore des différences ou des *gradations* qui méritent d'être appréciées.

Ces détails font bien sentir l'utilité de la principale règle que nous avons donnée, et combien il est essentiel à notre félicité de faire un juste discernement des biens et des maux. Mais ce n'est pas le seul conseil que la raison nous adresse ; nous en allons indiquer d'autres qui ne sont pas moins importants.

§. III. 11. *Le vrai bonheur ne saurait consister dans des choses qui sont incompatibles avec la nature et l'état de l'homme.* Voilà un autre principe qui découle naturellement de la notion même du bien et du mal. Car ce qui est incompatible avec la *nature* d'un être, tend à le dégrader ou à le détruire, à le corrompre ou à altérer sa constitution ; ce qui étant directement opposé à la conservation, à la perfection et au bien de cet être, sappe et renverse les fondemens même de sa félicité. Ainsi, la raison étant la plus noble partie de l'homme, et faisant sa principale essence, tout ce qui est incompatible avec la raison ne saurait faire son bonheur. J'ajoute, que ce qui est incompatible avec l'état de l'homme ne peut contribuer à sa félicité ; et c'est encore là une chose de la dernière évidence. Tout être qui par sa constitution, a des rapports essentiels à d'autres êtres, dont il ne saurait se détacher, ne doit pas être considéré seulement dans ce qu'il est en lui-même, mais aussi comme faisant partie d'un *tout*, auquel il se rapporte. Et il est bien manifeste, que c'est de la situation où il se trouve à l'égard des êtres qui l'environnent, et des rapports de convenance ou d'opposition qu'il a avec

eux , que doit dépendre en grande partie , son bon ou son mauvais état , son bonheur ou sa misère .

§. IV. III. Pour se procurer un solide bonheur , il ne suffit pas de faire attention au bien et au mal présent , il faut encore examiner quelles en seront les suites naturelles ; afin que , comparant le présent avec l'avenir , et balançant l'un par l'autre , on puisse reconnaître d'avance quel en doit être le résultat .

iv. Il est donc contre la raison de rechercher un bien qui causera certainement un mal plus considérable (1) .

v. Mais au contraire rien n'est plus raisonnable , que de se résoudre à souffrir un mal , dont il doit certainement nous revenir un plus grand bien .

La vérité et l'importance de ces maximes se font sentir d'elles-mêmes . Le bien et le mal étant les deux opposés , l'effet de l'un détruit l'effet de l'autre : c'est-à-dire , que la possession d'un bien , qui est accompagné d'un plus grand mal , nous rend véritablement malheureux ; et au contraire , un mal léger , mais qui nous procure un bien plus considérable , n'empêche point que nous ne soyons heureux . Ainsi , tout bien compté , le premier doit être évité comme un vrai mal , et le second doit être recherché comme un vrai bien .

La nature des choses humaines exige que l'on

(1) Voyez la note 3 , de Monsieur de Barbeyrac sur les Devoirs de l'homme et du citoyen . Liv. I , chap. I , §. XI .

fasse attention à ces principes. Si chacune de nos actions étaient tellement restreinte et terminée en elle-même, qu'elle n'entraînât après soi aucune conséquence, on ne se méprendrait pas si souvent dans le choix, et l'on serait presque sûr de saisir le bien. Mais instruits comme nous le sommes par l'expérience, que les choses ont souvent des effets bien différents qu'elles semblaient promettre, en sorte que les plus agréables ont des suites amères, et qu'au contraire un bien solide et réel coûte à acquérir; la prudence ne permet pas de s'arrêter uniquement au présent. Il faut étendre sa vue sur l'avenir, en considérer également l'un et l'autre, afin de porter un jugement solide, qui serve à nous bien déterminer.

§. V. VI. Par la même raison, l'on doit préférer un plus grand bien à un moindre; on doit aspirer toujours aux biens les plus excellents, qui peuvent nous convenir, et proportionner nos desirs et nos recherches à la nature et au mérite de chaque bien. Cette règle est si évidente, que ce serait perdre le temps que d'y insister.

§. VI. VII. Il n'est pas nécessaire d'avoir une entière certitude à l'égard des biens et des maux considérables; la seule possibilité, et plus encore la vraisemblance suffit pour engager une personne raisonnable à se priver de quelques petits biens, et même à souffrir quelques maux légers, en vue d'acquérir des biens beaucoup plus grands, ou d'éviter des maux beaucoup plus fâcheux.

Cette règle est une conséquence de celles qui

la précédent ; et l'on peut dire que la conduite ordinaire des hommes montre qu'ils en sentent toute la sagesse et la nécessité. En effet quel est le but de tout ce tracas d'affaires où ils se jettent ? et à quoi tendent tous les travaux qu'ils entreprennent, toutes les peines et les fatigues qu'ils endurent, tous les périls à quoi ils s'exposent ? Leur vue est de se procurer certains avantages qu'ils ne croient pas acheter trop cher ; quoique ces avantages ne soient ni présents, ni aussi certains que les sacrifices qu'il faut pour les obtenir.

Et cette manière d'agir est très-raisonnable. La raison veut, qu'au défaut de la *certitude*, nous prenions la *probabilité* pour règle de nos jugemens et de nos déterminations ; car alors la probabilité est l'unique lumière, le seul guide que nous ayons. Et à moins qu'il ne vaille mieux errer dans l'incertitude, que de suivre un guide ; à moins qu'on ne nous soutienne qu'il faut éteindre notre lampe, quand nous sommes privés de la lumière du soleil ; il est raisonnable de nous conduire par la probabilité, lorsque nous ne pouvons avoir l'évidence. On parvient encore mieux au but, à l'aide d'une faible clarté, que si l'on restait dans les ténèbres (1).

(1) Dans le cours ordinaire de la vie, on est plus souvent obligé de se déterminer sur des probabilités, car il n'est pas toujours possible de se procurer une pleine évidence. Le Philosophe *Sénèque* a fort bien établi et développé cette maxime. *Huic respondemus, nunquam expectare nos certissimam rerum comprehensionem : quoniam in arduo est veri exploratio : sed ad ire, quæ ducit veri similitudo. Omne hac via procedit officium. Sic serimus, sic navigamus, sic militamus, sic uxores ducimus, sic liberos tollimus ; quanquam omnium horum incertus sit eventus. Ad ea accedimus, de quibus*

§. VII. VIII. *Il ne faut rien négliger pour faire prendre à notre esprit, le goût des vrais biens ; en sorte que la considération des biens excellents et reconnus pour tels, excite en nous des désirs, et nous fasse faire tous les efforts nécessaires pour en acquérir la possession.*

Cette dernière règle vient naturellement à la suite des autres pour en assurer l'exécution et les effets. Il ne suffit pas d'avoir éclairé l'esprit sur la nature des biens et des maux qui peuvent nous rendre véritablement heureux ou malheureux ; il faut encore rendre ces principes actifs et efficaces, en formant la volonté à se déterminer par goût et par habitude, conformément au conseil d'une raison éclairée. Et que l'on ne pense pas qu'il soit impossible de changer les inclinations, ou de réformer les goûts. Il en est du goût de l'esprit comme de celui du palais. L'expérience montre que l'on peut changer l'un et l'autre, et faire en sorte que nous trouvions enfin du plaisir dans des choses qui d'abord nous étaient désagréables. On commence à faire une chose avec peine et par un effort de raison, ensuite on se familiarise peu à peu avec elle ; des actes réitérés nous la rendent plus facile ; la répugnance

benè sperandum esse credimus. Quis enim pollicetur serenti proventum, naviganti portum, militanti victoriam, marito pudicam uxorem, patri pios liberos? Sequimur qua ratio, non qua veritas trahit. Expecta, ut nisi benè censura non ficias, et ni. i. comperta veritate nihil moveris, relicto omni actu vita consistit. Dum verisimilia me in hoc aut illud impellant, non verebor beneficium dura ei, quem verisimile erit gratum esse. De Benefic., lib. IV, cap. 33.

cesse ; on voit la chose d'un autre œil qu'on ne la voyait, et l'usage, enfin, nous fait aimer ce que nous regardions auparavant avec aversion : tel est l'effet des habitudes. Elles font trouver insensiblement tant de commodité et d'attrait dans ce que l'on a coutume de faire, qu'on a de la peine à s'en abstenir.

§. VIII. Voilà les principaux conseils que nous donne la raison. Ce sont tout autant de maximes qui, tirées de la nature des choses, et en particulier de la nature de l'homme et de l'état où il se trouve, nous font connaître ce qui lui convient essentiellement, et renferment les règles les plus nécessaires pour sa perfection et sa félicité.

Ces principes généraux sont d'ailleurs d'une telle nature, qu'ils nous arrachent, pour ainsi dire, notre assentiment, en sorte qu'une raison éclairée et tranquille, dégagée des préjugés et du trouble des passions, ne peut s'empêcher d'en reconnaître la vérité et la sagesse. Chacun voit combien il serait utile à l'homme d'avoir toujours ces principes présents à l'esprit, afin que par l'application et l'usage qu'il en ferait dans les cas particuliers, ils devinssent insensiblement la règle uniforme et constante de ses inclinations et de sa conduite.

En effet, de telles maximes ne sont pas de simples *spéculations* ; elles doivent naturellement influencer sur les mœurs et être d'usage dans la *pratique*. Car, à quoi servirait d'entendre les conseils de la raison, si l'on ne voulait pas les suivre ? et de quel prix seraient des règles de cou-

duite qui nous paraissent évidemment bonnes et utiles , si l'on refusait de s'en servir ? Nous sentons nous-mêmes que ce flambeau nous a été donné pour régler nos mouvemens et nos démarches. Si l'on a manqué de suivre les maximes dont nous parlons , l'on se désapprouve soi-même , et l'on se condamne , comme on désapprouve aussi tout autre qui est dans le même cas. Mais a-t-on suivi ces maximes ? c'est un sujet de satisfaction intérieure ; l'on s'approuve soi-même comme l'on approuve également les autres qui ont agi de cette manière. Ces sentimens sont si naturels , qu'il ne dépend pas de nous de penser autrement. Nous sommes forcés de respecter ces principes comme une règle qui convient à notre nature et d'où dépend notre bonheur.

§. IX. Cette convenance bien reconnue, emporte une nécessité d'y conformer notre conduite. Quand nous parlons de *nécessité* , chacun comprend bien qu'il ne s'agit pas d'une *nécessité physique*, mais seulement d'une *nécessité morale*, qui consiste dans l'impression que font sur nous certains motifs , qui nous déterminent à agir d'une certaine façon , et ne nous permettent pas *raisonnablement* d'agir d'une manière opposée.

Quand on se trouve dans ces circonstances , l'on dit que l'on est dans l'*obligation* de faire une chose ou de s'en abstenir. C'est-à-dire , que l'on y est déterminé par de solides raisons , et engagé par de puissants motifs qui, comme autant de *liens*, entraînent notre volonté de ce côté-là. C'est en ce sens qu'on se dit *obligé* à quelque

chose. Car, soit que l'on s'arrête au langage populaire, soit que l'on s'adresse aux juriscultes ou aux moralistes, l'on trouvera que les uns et les autres, font consister proprement l'obligation dans une raison qui, étant bien comprise et approuvée, nous détermine absolument à agir d'une certaine manière préférablement à une autre. D'où il résulte, que toute la force de cette obligation dépend du jugement par lequel nous approuvons ou nous condamnons une certaine manière d'agir. Car approuver c'est reconnaître que l'on doit faire une chose, et condamner c'est reconnaître qu'on ne la doit pas faire. Or, *devoir* ou *être obligé* sont des termes synonymes.

Nous avons déjà insinué l'analogie toute naturelle qu'il y a entre le sens propre et littéral du mot *obliger*, et le sens figuré de ce même terme. L'obligation signifie proprement un lien (1). Un homme obligé est donc un homme lié. Et comme celui qui est lié de cordes ou de chaînes, ne saurait se remuer pour agir, il en est à peu près de même d'un homme obligé; avec cette différence, qu'au premier cas, c'est un empêchement extérieur et physique qui arrête l'effet des forces naturelles, mais au second cas, le lien n'est que moral, c'est-à-dire, que l'assujettissement où se trouve la liberté, est produit par la raison qui, étant la règle primitive de l'homme et de ses facultés, en dirige et en modifie nécessai-

(1) Obligatio à ligando.

rement les opérations d'une manière convenable à la fin qu'elle se propose.

L'on peut donc définir l'obligation considérée en général et dans sa première origine, *une restriction de la liberté naturelle, produite par la raison, en tant que les conseils que la raison nous donne, sont autant de motifs qui déterminent l'homme à une certaine manière d'agir préférablement à tout autre.*

[28. Il est à propos de remarquer ici que cette définition de l'obligation *en général et dans sa première origine*, ne nous donne pas encore l'idée de l'obligation proprement dite, qui est l'effet de la loi ; car l'obligation produite par la seule raison, n'est que l'effet d'un conseil. Voyez le chapitre IX].

§. X. Telle est la nature de l'obligation primitive et originale. Il s'ensuit de là, que cette obligation peut être plus ou moins rigoureuse, selon que les raisons qui l'établissent ont plus ou moins de poids, et que par conséquent, les motifs qui en résultent font plus ou moins d'impression sur notre volonté. Car il est bien manifeste que plus ces motifs seront puissants et efficaces, et plus aussi la nécessité d'y conformer nos actions deviendra forte et indispensable.

§. XI. Je n'ignore pas que tous les jurisconsultes et les moralistes n'expliquent pas la nature et l'origine de l'obligation, comme nous venons de le faire. Quelques-uns prétendent (1) « que

(1) Voyez Clarke, Religion Naturelle, tom. II, chap. III, no. 5.

» la convenance et la disconvenance naturelle
 » que nous reconnaissons dans certaines actions,
 » est le vrai et le premier fondement de toute
 » obligation ; que la vertu a une beauté inté-
 » rieure qui la rend aimable par elle-même, et
 » qu'au contraire le vice est accompagné d'une
 » laideur intrinsèque, qui doit nous le faire
 » haïr ; et cela antécédemment et indépendam-
 » ment du bien et du mal, des récompenses
 » et des peines que la pratique de l'un ou de
 » l'autre, peut nous procurer ».

Mais il me semble que ce sentiment ne saurait se soutenir, qu'autant qu'on le ramenera à celui que nous avons expliqué. Car, dire que la vertu a par elle-même une beauté naturelle, qui fait qu'elle mérite d'être pratiquée, et qu'au contraire le vice mérite par lui-même, notre aversion ; n'est-ce pas reconnaître que nous avons une raison de préférer l'un à l'autre ? Or, certainement cette raison, quelle qu'elle soit, ne devient un *motif* capable de déterminer la volonté, qu'autant qu'elle nous présente quelque bien à acquérir, ou qu'elle tend à nous faire éviter quelque mal ; en un mot, qu'autant qu'elle peut contribuer à notre satisfaction, et à nous mettre dans un état heureux et tranquille. C'est la constitution même de l'homme, et la nature de la volonté, qui le veulent ainsi. Car comme c'est le *bien*, en général, qui est l'objet de la volonté ; le seul motif capable de la mettre en mouvement ou de la déterminer pour un parti préférablement à un autre, c'est l'espérance d'obtenir le *bien*.

Faire abstraction de tout *intérêt* par rapport à l'homme , c'est donc lui ôter tout *motif* d'agir ; c'est le réduire à un état d'inaction et d'indifférence. D'ailleurs quelle idée pourrait-on se faire de la *convenance* ou de la *disconvenance* des actions humaines, de leur *beauté* ou de leur *turpitude*, de leur *proportion* ou de leur *désordre*, si l'on ne rapportait pas tout cela à l'homme lui-même, et à ce que demandent sa destination, sa perfection, le bien-être de sa nature, et pour tout dire en un mot, sa véritable félicité ?

[29. Sondons-nous avec soin, examinons attentivement la manière dont se forment nos volitions, et nous verrons que nous ne nous déterminons jamais à une action, que par la vue de quelque bien que nous croyons y apercevoir, soit pour la perfection ou pour la tranquillité et le plaisir de notre ame, soit pour l'avantage de notre fortune. Tout motif revient dans le fond à l'*utilité* réelle ou apparente. Mais il faut observer, pour le dire en passant, que notre plus grand bien consistant dans la perfection de notre ame, les motifs qui y ont rapport, par exemple, ceux qui sont pris de l'obéissance due à un être tel que Dieu, indépendamment de toute crainte, de la beauté de la vertu, etc., ces motifs, dis-je, passent avec raison pour les plus nobles. Après eux, ceux qui se rapportent au bien du corps sont les plus raisonnables. Enfin, les motifs que nous fournit l'état de notre fortune tiennent le dernier rang.

Si rien n'est sans une raison suffisante, il faut qu'il y en ait une pour que la vertu soit aimable.

Cette raison doit être ou dans la vertu même, considérée sans aucun rapport, ou hors de la vertu dans le rapport qu'elle a avec la nature et la fin de l'homme. Elle ne peut pas être dans la vertu même, 1°. parce qu'on n'y trouve pour toute ressource qu'un *je ne sais quoi*, auquel il faudrait avoir recours, et que d'ailleurs la vertu considérée sans aucun rapport, n'est qu'une idée abstraite qui, ne devenant une chose réelle que *in concreto*, ne saurait jamais produire un effet, tel que l'obligation : 2°. parce que cette doctrine est contraire à la nature de l'homme et de sa volonté, qui, ne se déterminant jamais en général que pour le bien, ne peut vouloir la vertu que parce que c'est un bien, et parce qu'il le reconnaît pour tel. De là il s'ensuit que la raison suffisante, pourquoi la vertu est belle et aimable, doit exister hors d'elle, dans le rapport qu'elle a avec la constitution et la fin de l'homme. Or, c'est précisément la considération de ce rapport et la balance des arguments pour et contre qui en résultent qui, en produisant les motifs, reconnus pour tels par la raison, font alors naître l'obligation d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière, ou obligent l'homme à être vertueux. Il est inutile de faire abstraction de tout intérêt par rapport à l'homme. Le bien en général est l'objet constant de sa volonté : et l'espérance d'obtenir le bien est le seul motif capable de la mettre en mouvement ou de la déterminer pour une chose préférablement à une autre.]

§. XII. La plupart des jurisconsultes ont

suivi un sentiment différent de celui du docteur CLARKE (1). « Ils établissent pour principe de » l'obligation, proprement ainsi nommée, la vo- » lonté d'un Être supérieur, duquel on se recon- » naît dépendant. Ils prétendent qu'il n'y a que » cette volonté ou les ordres d'un tel Être, qui » puissent mettre un frein à la liberté, et nous » assujettir à régler nos actions d'une certaine » manière. Ils ajoutent, que ni les rapports de » proportion et de convenance que nous recon- » naissons dans les choses mêmes, ni l'approba- » tion que la raison leur donne, ne nous mettent » point dans une nécessité indispensable de suivre » ces idées, comme des règles de conduite : que » notre raison n'étant au fond autre chose que » nous-mêmes, personne ne peut, à proprement » parler, s'imposer à soi-même une obligation. » D'où l'on conclut, que les maximes de la rai- » son, considérées en elles-mêmes, et indépen- » damment de la volonté d'un supérieur qui les » autorise, n'ont rien d'obligatoire. »

Cette manière d'expliquer la nature de l'obligation et d'en poser le fondement, nous paraît insuffisante, parce qu'elle ne remonte pas jusqu'à la source primitive, et aux vrais principes. Il est vrai que la volonté d'un supérieur oblige ceux qui sont dans sa dépendance ; mais cette volonté

(1) Voyez Jugement d'un anonyme, etc., §. XIV. C'est un petit ouvrage de M. Leibnitz, sur lequel M. Barbeyrac a fait des remarques, et qui est joint à la cinquième édition de sa Traduction des *Devoirs de l'homme et du citoyen*.

ne peut produire cet effet, qu'autant qu'elle se trouve approuvée par notre raison. Pour cela, il faut, non-seulement que la volonté du supérieur n'ait en elle-même rien d'opposé à la nature de l'homme ; mais que de plus elle soit tellement proportionnée à sa constitution et à sa dernière fin, que l'on ne puisse s'empêcher de la reconnaître comme la règle de nos actions ; en sorte que nous ne saurions la négliger sans nous jeter dans un égarement funeste ; et qu'au contraire, le seul moyen d'atteindre notre but est de nous y conformer. Sans cela, on ne saurait concevoir que l'homme se puisse soumettre volontairement aux ordres d'un supérieur, ni se déterminer de bon gré à l'obéissance. J'avoue que, suivant le langage des jurisconsultes, l'idée d'un *supérieur qui commande* intervient pour établir l'*obligation*, telle qu'on la considère ordinairement. Mais si l'on ne remonte pas plus haut, en fondant l'autorité même de ce supérieur sur l'approbation que la raison lui donne, elle ne produira jamais qu'une *contrainte* extérieure, bien différente de l'*obligation*, qui par elle-même a la force de pénétrer la volonté et de la fléchir par un sentiment intérieur, en sorte que l'homme est porté à obéir de son propre mouvement, de son bon gré et sans aucune violence.

[30. L'auteur voulant remonter trop haut pour parvenir à la source de l'obligation, renverse l'ordre des choses. Dieu, en nous donnant la raison, nous a donné un flambeau pour conformer nos mouvemens et nos démarches à la

règle, ou à sa volonté, volonté qui est toujours conforme à la nature des choses, parce que cette nature des choses est la volonté même de celui qui les a faites. Or, la question se réduit à cette proposition : *La volonté de Dieu nous oblige-t-elle parce que la raison l'approuve, ou plutôt la raison nous oblige-t-elle parce qu'elle nous fait connaître la volonté de Dieu ?* Ou, en d'autres termes : *La raison est-elle antérieure ou postérieure à la volonté de Dieu, en fait d'obligation ?* BURLAMAQUI nous croit obligés par la raison antécédemment à la volonté de Dieu ; ce que personne ne saurait soutenir, sans renverser entièrement les idées que nous avons de raison, de règle, de loi, de conseil, de supérieur et d'obligation même. Voyez nos remarques au chap. VI de la II^e Partie, où l'auteur traite fort au long cette importante question.]

§. XIII. Je conclus de toutes ces remarques, que les différences qui se trouvent entre les principaux systèmes sur la nature et l'origine de l'obligation, ne sont pas aussi grandes qu'elles le paraissent d'abord. Si l'on examine de près ces sentimens, en remontant jusqu'aux premières sources, l'on verra que ces différentes idées, réduites à leur juste valeur, loin de se trouver en opposition, peuvent se rapprocher, et doivent même concourir, pour former un système bien lié avec toutes les parties qui lui sont essentielles, relativement à la nature de l'homme et à son état. C'est ce que nous espérons de faire voir plus par-

ticulièrement dans la suite (1). Mais il est bon d'avertir dès-à-présent, que l'on peut distinguer deux sortes d'obligations, l'une *interne* et l'autre *externe*. J'entends par obligation interne, celle qui est uniquement produite par notre propre raison, considérée comme la règle primitive de notre conduite, et en conséquence de ce qu'une action a en elle-même de bon ou de mauvais. Pour l'obligation externe, ce sera celle qui vient de la volonté de quelque être, dont on se reconnaît dépendant, et qui commande ou défend certaines choses, sous la menace de quelque peine. A quoi il faut ajouter, que tant s'en faut que ces deux obligations soient opposées entre elles, qu'au contraire elles s'accordent parfaitement. Car comme l'obligation externe peut donner une nouvelle force à l'obligation interne, aussi toute la force de l'obligation externe dépend en dernier ressort, de l'obligation interne; et c'est de l'accord et du concours de ces deux obligations, que résulte le plus haut degré de nécessité morale, le lien le plus fort, ou le motif le plus propre à faire impression sur l'homme, pour le déterminer à suivre constamment certaines règles de conduite et à ne s'en écarter jamais, en un mot, c'est par-là que se forme l'obligation la plus parfaite.

[31. S'il est vrai, ce que l'Auteur a dit dans le §. précédent, que l'obligation externe ou la volonté du supérieur considérée en elle-même, et

(1) Chapitre IX.

indépendamment de l'approbation de la raison , ne produit qu'une contrainte extérieure bien différente de l'obligation ; il sera faux ce qu'il dit dans ce dernier , que c'est de l'accord de ces deux obligations que résulte le plus haut degré de *nécessité morale* ; à moins qu'on ne dise que la contrainte , qui n'est qu'une nécessité physique , en s'accordant avec l'approbation de la raison , qui produit la nécessité morale , change de nature , et, de nécessité physique, devient nécessairement morale.]

CHAPITRE VII.

Du Droit pris pour faculté , et de l'obligation qui y répond.

§. I. Outre l'idée générale du Droit , telle que nous venons de l'expliquer , et en le considérant comme la règle primitive des actions humaines ; ce terme se prend encore en plusieurs sens particuliers , qu'il faut indiquer ici.

Mais avant toutes choses , il ne faut pas oublier la notion primitive et générale que nous avons donnée du Droit. Car comme c'est de cette notion que se déduit , comme de son principe , tout ce qui va faire la matière de ce chapitre et des suivans ; si nos raisonnemens sont justes en eux-mêmes , et s'ils ont une liaison nécessaire avec le principe , il résultera de-là une nouvelle preuve de sa vérité. Que si , contre notre attente , il en

est autrement, l'on aura du moins l'avantage de découvrir l'erreur dans sa source, et de pouvoir mieux se redresser. Tel est l'effet d'une bonne méthode. On reconnaît qu'une idée générale est juste, quand toutes les idées particulières s'y rapportent, et peuvent y être ramenées comme des branches à leur tronc.

§. II. Premièrement le *droit* se prend souvent pour une *qualité personnelle*, une *puissance*, un *pouvoir d'agir*, une *faculté*. C'est ainsi que l'on dit, que tout homme a le *droit de pourvoir à sa conservation*; qu'un père a le *droit d'élever ses enfants*, qu'un Souverain a le *droit de lever des troupes pour la défense de l'état*, etc.

Dans ce sens; il faut définir le *Droit le pouvoir qu'a l'homme de se servir d'une certaine manière, de sa liberté et de ses forces naturelles, soit par rapport à lui-même, soit à l'égard des autres hommes: en tant que cet exercice de ses forces et de sa liberté est approuvé par la raison.*

Ainsi, quand nous disons qu'un père a le *droit d'élever ses enfants*, cela ne veut dire autre chose si ce n'est, que la raison approuve qu'un père se serve de sa liberté et de ses forces naturelles d'une manière convenable à la conservation de ses enfants, et propre à leur former l'esprit et le cœur. De même, comme la raison donne son approbation au souverain pour tout ce qui est nécessaire à la conservation et au bien de l'état, elle l'autorise spécialement à lever des troupes et à mettre sur pied des armées, pour s'opposer à un ennemi; et l'on dit, en conséquence, qu'il

a le droit de le faire. Mais nous assurons au contraire, qu'un prince n'a pas droit de tirer, sans nécessité, les laboureurs de la campagne, ou d'enlever les artisans à leur famille et à leur travail; qu'un père n'est pas en droit d'exposer ses enfants, ni de les mettre à mort, etc., parce que la raison, loin d'approuver ces choses, les condamne formellement.

§. III. Il ne faut donc pas confondre le *simple pouvoir* avec le *droit*. Le simple pouvoir est une qualité *physique*, c'est la puissance d'agir dans toute l'étendue des forces naturelles et de la liberté; mais l'idée du Droit est plus restreinte. Elle renferme un rapport de *convenance* avec une règle, qui modifie le pouvoir physique, et qui en dirige les opérations d'une manière propre à conduire l'homme à un certain but. C'est pourquoi l'on dit que le *droit* est une qualité *morale*. Il est vrai que quelques-uns mettent le *pouvoir*, aussi bien que le *droit*, au rang des qualités *morales* (1); mais il n'y a rien en cela d'essentiellement opposé à la distinction que nous en faisons. Ceux qui comptent ces deux idées entre les êtres moraux, entendent par le *pouvoir*, à-peu-près la même chose que nous entendons par le *droit*, et l'usage même semble autoriser cette confusion; car, on dit également, par exemple, le *pouvoir paternel* et le *droit paternel*, etc. Quoi qu'il en soit, il ne faut point disputer des mots. L'essenti

(1) Voy. Puffendorf, Droit de la Nat. et des Gens. Liv. I, chap. I, §. 19.

est de distinguer ici le *physique* du *moral*, et il semble que le terme de *droit* est par lui-même plus propre à désigner l'idée morale, que celui de *pouvoir*, comme PUFFENDORF lui-même l'insinue (1). En un mot, l'usage de nos facultés ne devient un *droit* qu'autant que la raison l'approuve, et qu'il se trouve conforme à cette règle primitive des actions humaines. Et tout ce que l'homme peut faire *raisonnablement*, devient pour lui un *droit*, parce que la raison est le seul moyen qui puisse le conduire à son but de la manière la plus abrégée et la plus sûre. Il n'y a donc rien d'arbitraire dans ces idées ; elles sont toutes prises de la nature même des choses, et si on les rapproche des principes que nous avons posés ci-devant, l'on verra qu'elles en sont des conséquences nécessaires.

§. IV. Que si l'on demande ensuite, sur quel fondement la raison approuve un tel exercice de nos forces et de notre liberté, plutôt qu'un autre ; la réponse se présente d'elle-même. La différence de ces jugemens vient de la nature même des choses et de leurs effets. Tout usage de nos facultés, qui par lui-même tend à la perfection et

(1) « Et sur ce pied là le Droit et le pouvoir renferment à-peu près la même idée. Il y a seulement une différence, que le pouvoir s'insinue plus directement la possession actuelle d'une telle qualité par rapport aux choses ou aux personnes, et ne désigne qu'obscurément la manière dont on l'a acquise. Au lieu que le Droit donne à entendre proprement et distinctement, que cette qualité a été légitimement acquise, et qu'ainsi on se l'attribue à juste titre. » Puffendorf, Droit de la Nature et des Gens. Liv. I, chap. I, §. 20. »

au bonheur de l'homme, est approuvé par la raison, qui condamne par conséquent celui qui va à des fins contraires.

§. V. Ce qui répond au droit, pris de la manière que nous venons de l'expliquer, et considéré dans ses effets par rapport à autrui, c'est l'*obligation*.

L'on a déjà parlé, dans le chapitre précédent, de l'obligation; ce qui fait connaître quelle est en général la nature de cette qualité morale. Mais pour se faire une juste idée de celle dont il s'agit ici, on observera, que lorsque la raison approuve que l'homme fasse un certain usage de ses forces et de sa liberté, ou ce qui est la même chose, lorsqu'elle reconnaît en lui un certain *droit*; il faut, par une conséquence naturelle, que pour assurer ce droit à un homme, elle reconnaisse en même temps que les autres hommes ne doivent point se servir de leurs forces ni de leur liberté pour lui résister en cela, mais qu'au contraire, ils doivent respecter son droit, et l'aider à en user, plutôt que de lui nuire. De là découle naturellement l'idée de l'obligation, qui n'est autre chose ici qu'une restriction de la liberté naturelle, produite par la raison, en tant que la raison ne permet pas que l'on s'oppose à ceux qui usent de leur droit, et qu'au contraire, elle assujettit toute autre personne à favoriser et à aider ceux qui ne font que ce qu'elle autorise, plutôt que de leur résister ou de les traverser dans l'exécution de ce qu'ils se proposent légitimement.

[32. Mais afin de n'être pas obligés de recon-

naître la raison pour notre souverain législateur, il faut définir l'obligation, une restriction de la liberté naturelle, approuvée par la raison, en tant qu'elle nous fait connaître qu'il n'est pas permis de nous opposer à ceux qui usent de leurs droits, et qu'au contraire elle apprend aux autres qu'ils sont obligés de favoriser et d'aider ceux qui ne font que ce que la loi autorise, plutôt que de leur résister, ou de les traverser dans l'exécution de ce qu'ils se proposent légitimement.]

§. VI. Le droit et l'obligation sont donc deux termes *corrélatifs*, comme parlent les logiciens; l'une de ces idées suppose nécessairement l'autre; et l'on ne saurait concevoir un *droit*, sans une *obligation* qui y réponde. Comment, par exemple, pourrait-on attribuer à un père, le droit de former ses enfans à la sagesse et à la vertu, par une bonne éducation, sans reconnaître en même temps que les enfans doivent se soumettre à la direction paternelle? et que non-seulement ils sont *obligés* de n'y point résister, mais encore qu'ils doivent concourir par leur docilité et leur obéissance, à l'exécution des vues que leur père se propose par rapport à eux? S'il en était autrement, la raison ne serait plus la *règle* (*l'interprète de la règle*) des actions humaines. Elle se trouverait en contradiction avec elle-même, et tous les droits qu'elle accorde à l'homme lui deviendraient inutiles et de nul effet; ce serait lui ôter d'une main ce qu'elle lui donne de l'autre.

§. VII. Telle est la nature du droit pris pour

faculté, et de l'obligation qui y répond. L'on peut dire en général, que l'homme est susceptible de ces deux qualités, aussitôt qu'il commence à jouir de la vie et du sentiment. Cependant, il faut mettre ici quelque différence entre le droit et l'obligation, à l'égard du temps auquel ces qualités commencent à se développer dans l'homme. Les obligations où l'on est en tant qu'homme, ne déploient actuellement leur vertu que lorsque l'homme est parvenu à un âge de raison et de discernement. Car, pour s'acquitter d'une obligation, il faut en avoir connaissance; il faut savoir ce que l'on fait, et être en état de comparer ses actions avec une certaine règle. Mais pour les droits qui peuvent procurer l'avantage de quelqu'un sans qu'il sache ce qui se passe, ils prennent naissance et sont valables dès le premier moment de son existence, et mettent les autres hommes dans l'obligation de les respecter. Par exemple, le droit d'exiger que personne ne nous maltraite et ne nous offense, n'appartient pas moins aux enfans, et même à ceux qui sont encore dans le sein de leur mère, qu'aux hommes faits. C'est le fondement de la règle équitable du Droit romain, qui porte, que les enfans encore dans le sein de leur mère, sont censés venus au monde, toutes les fois qu'il s'agit de quelque chose qui tourne à leur avantage (1). Mais l'on ne saurait dire, à parler exac-

(1) *Qui in utero est, perinde ac si in rebus humanis esset, custoditur, quoties de commodo ipsius partus quaeritur.* L. VII, D de

tement, qu'un enfant né ou à naître, soit actuellement assujéti à quelque obligation à l'égard des autres hommes. Cet état ne commence proprement, par rapport à lui, que lorsqu'il a atteint l'âge de connaissance et de discrétion.

[53. En quoi pourtant les juriscultes romains ne s'accordent pas trop bien avec eux-mêmes, puisqu'ils tiennent d'ailleurs, que le *fœtus* n'est qu'une partie de la mère ou de ses entrailles, et qu'on ne peut pas l'appeler *homme*, avant qu'il soit venu au monde. *Partus enim, antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum* (1). *Partus nondum editus, homo non recte fuisse dicitur* (2). Ils avaient emprunté cette idée des stoïciens qui, en cela étaient d'accord avec plusieurs autres philosophes de l'antiquité. Mais à la faveur d'une fiction, expédient fort en usage chez eux, ils revenaient ici à l'équité naturelle, dont le Droit romain s'était aussi fort éloigné au sujet du second cas allégué. Car, selon les anciennes règles, un enfant encore dans le sein de la mère (*posthumus*) ne pouvait point être institué héritier, par la raison que c'était une personne incertaine. Voyez les interprètes sur les *Institutes*, lib. II, titre XX, de *Legatis*, §. 25 et seqq. et sur les fragmens d'Ulpien tit. XXII, §. 15 et seqq.]

Statu homin. L. I, tit. III. Un autre Jurisculte établit cette règle : *Itaque pati quis injuriam, etiam si non sentiat, potest, facere nemo, nisi qui scit se injuriam facere, etiamsi nesciat cui faciat.* I. 5, §. 2. D. de Injuriis. Lib. 47, tit. 10.

(1) *Digest.*, lib. XXV, tit. IV. Lib. I, §. 1.

(2) *Ibid.*, lib. XXXV, tit. II. *Ad legem Falcid.* Lib. IX, §. 1.

§. VIII. L'on peut faire plusieurs distinctions des droits et des obligations ; nous nous contenterons d'indiquer ici les principales (1).

Premièrement , il a des *droits naturels* et des *droits acquis*. Les premiers sont ceux qui *appartiennent originairement et essentiellement à l'homme, qui sont inhérents à sa nature ; dont il jouit par cela même qu'il est homme , indépendamment d'aucun fait particulier de sa part. Les droits acquis sont, au contraire ; ceux dont l'homme ne jouit pas naturellement , mais qu'il s'est procurés par son propre fait.* Ainsi le droit de pourvoir à sa conservation , est un droit naturel à l'homme ; mais la souveraineté ou le droit de commander à une société d'hommes, est un droit acquis.

2°. Il y a des *droits parfaits* et *rigoureux* , et des *droits imparfaits* ou *non-rigoureux*. Les *droits parfaits* sont ceux dont on peut exiger l'effet à toute rigueur, et s'il est nécessaire, jusqu'à employer la force pour en obtenir l'exécution , ou pour en maintenir l'usage, contre ceux qui voudraient nous résister ou nous troubler à cet égard. C'est ainsi que l'on peut raisonnablement opposer la force à quiconque attente injustement sur notre vie , sur nos biens ou sur notre liberté: Mais lorsque la raison ne nous permet pas d'employer des voies de fait, pour nous

(1) Voyez Puffendorf, Droit de la Nature et des Gens. Liv. I, chap. I, §. 19, et Grotius, Droit de la guerre et de la paix. Liv. I, chap. I, §. 4, 5, 6, 7, avec les notes de M. Barbeyrac.

assurer la jouissance des droits qu'elle nous accorde, alors ces droits ne sont qu'imparfaits et non-rigoureux. Ainsi, quoique la raison autorise ceux qui par eux-mêmes sont destitués des moyens de vivre, à exiger du secours des autres hommes, ils ne peuvent pourtant pas, en cas de refus, se le procurer par la force; ni le leur arracher malgré eux. L'on comprend bien, sans qu'il soit besoin de le dire, que l'obligation répond ici exactement au droit; et qu'elle est plus ou moins forte, qu'elle est parfaite ou imparfaite selon que le droit lui-même est parfait ou imparfait.

3°. Une autre distinction qui mérite d'être remarquée, c'est qu'il y a des droits auxquels on peut renoncer légitimement, et d'autres à l'égard desquels cela n'est pas permis. Un créancier, par exemple, peut, s'il le veut, remettre la dette à son débiteur, ou en tout ou en partie; mais un père ne saurait renoncer au droit qu'il a sur ses enfants, ni les laisser dans une entière indépendance. La raison de cette différence est, qu'il y a des droits qui ont par eux-mêmes une liaison naturelle avec nos devoirs, et qui ne sont donnés à l'homme, que comme des moyens de s'en acquitter. Renoncer à ces sortes de droits, ce serait donc renoncer à son devoir, ce qui n'est jamais permis. Mais à l'égard des droits qui n'intéressent en rien nos devoirs, la renonciation est licite, et ce n'est qu'une affaire de prudence. Ajoutons encore un exemple. L'homme ne saurait renoncer entièrement, absolument, et sans

réserve à sa liberté ; car ce serait manifestement se mettre dans la nécessité de mal faire , si celui auquel on s'est soumis sur ce pied là , l'ordonnait. Mais l'on peut légitimement renoncer à une partie de sa liberté, si l'on se trouve par là d'autant mieux en état de remplir ses devoirs , et qu'on se procure quelque avantage certain et raisonnable. C'est avec ces modifications qu'il faut entendre la maxime commune, *qu'il est permis à chacun de renoncer à son droit.*

4°. Enfin , le droit , considéré par rapport à ses différents *objets* , peut être réduit à quatre espèces principales. 1°. Le droit que nous avons sur notre propre personne et sur nos actions , laquelle s'appelle liberté ; 2°. Le droit que l'on a sur les choses qui nous appartiennent en propre , qui se nomme propriété ou domaine ; 3°. le droit que l'on a sur la personne et les actions des autres hommes, qu'on désigne par le nom d'empire ou d'autorité ; 4°. Et enfin le droit que l'on peut avoir sur les choses qui appartiennent à autrui , lequel peut être de plusieurs sortes. Il suffit, quant à présent , d'avoir donné une connaissance générale de ces différentes espèces de droits. On en explique la nature et les effets , quand on en vient au détail de ces matières.

Telles sont les idées que l'on doit avoir du Droit , considéré comme une faculté. Mais il y a encore un autre sens particulier de ce terme , par lequel il se prend pour la loi ; comme quand on dit que le Droit naturel est le fondement de la morale et de la politique ; qu'il défend de man-

quer à sa parole ; qu'il ordonne la réparation du dommage, etc. Dans tous ces cas , le droit est pris pour la loi. Et comme cette espèce de droit convient à l'homme d'une façon particulière , il est important de le bien développer , c'est ce qui va faire la matière des chapitres suivans.

CHAPITRE VIII.

De la loi en général (1).

§. I. Dans les recherches que nous avons faites jusqu'ici sur la règle des actions humaines , nous ne sommes point sortis de l'homme ; nous n'avons consulté que sa propre nature, le fond de son essence et ce qui est en lui-même. Cet examen nous a fait connaître que l'homme trouvait au dedans de lui et dans sa raison , la règle qu'il doit suivre ; et que les conseils que la raison donne, lui indiquent la route la plus abrégée et la plus sûre pour se perfectionner et se rendre heureux ; il résultait de là , un principe d'obligation , ou un puissant motif de conformer ses actions à cette règle primitive. Mais pour avoir une juste connaissance du système de l'homme , on ne doit pas s'arrêter à ces premières considérations ; il faut encore , suivant la méthode que nous avons indiquée (2), porter son attention sur les diffé-

(1) Voy. Puffendorf, Droit de la Nature et des Gens. Liv. I, chap. VI.

(2) Chapitre IV.

rents *états* de l'homme et sur les *relations* qui en sont les suites, et qui ne peuvent manquer de produire certaines modifications dans les règles qu'il doit suivre. Car, comme nous l'avons déjà observé, non-seulement ces règles doivent être conformes à la nature de l'homme, mais encore elles doivent être proportionnées à sa situation et à son état.

§. II. Or, entre les états primitifs de l'homme, l'état de dépendance est un de ceux qui méritent le plus d'attention, et celui qui doit avoir le plus d'influence sur la règle qu'il doit observer. En effet, un être indépendant de tout autre n'a d'autre règle à suivre que les conseils de sa propre raison; et, par une suite de cette indépendance, il se trouve affranchi de tout assujettissement à la volonté d'autrui: en un mot, il est maître absolu de lui-même et de ses actions. Mais il n'en est pas ainsi d'un être que l'on suppose dépendant d'un autre, comme d'un supérieur et d'un maître. Le sentiment de cette dépendance doit naturellement engager l'inférieur à prendre pour règle de sa conduite la volonté de celui dont il dépend; puisque l'assujettissement où il se trouve ne lui permet pas d'espérer raisonnablement de pouvoir se procurer un solide bonheur, indépendamment de la volonté de son supérieur, et des vues qu'il peut se proposer par rapport à lui (1). Et cela encore à plus ou moins d'étendue et d'effet, à

(1) Voyez ci-dessus, chap. VI, §. III.

proportion que la supériorité de l'un et la dépendance de l'autre sera plus ou moins grande, sera absolue ou limitée. L'on voit bien que toutes ces remarques s'appliquent à l'homme d'une façon particulière : en sorte que, dès que l'homme reconnaît un supérieur, à la puissance et à l'autorité duquel il est naturellement soumis, c'est une conséquence de cet art, qu'il reconnaisse aussi la volonté de ce supérieur pour la règle de ses actions. C'est là le *droit* que nous appelons loi.

[34. Ce n'est que la règle de nos actions qui peut nous *obliger*, que nous appelons *loi*. Or si cette règle de nos actions est la volonté du supérieur, comment sera-t-il vrai que l'obligation est une restriction de la liberté naturelle, *produite par la raison*? (Chap. précéd. §. V.) De plus, si la volonté du supérieur ne produit qu'une *contrainte*; si toute la force de l'obligation externe, qui est l'effet de la volonté du supérieur, dépend en dernier ressort de l'obligation interne (Chapitre VI, §§. XII et XIII), comment sera-t-il vrai que l'obligation produite par la loi, qui est la volonté du supérieur, n'est qu'une obligation *morale*? Et quelle force aura-t-elle cette règle de nos actions qui consiste dans la volonté du supérieur, si sa force dépend essentiellement de l'approbation de la raison? On voit bien que Bentham qui n'a envisagé les lois naturelles que comme autant de lois positives arbitraires, c'est ce qui paraît par ce qui suit qui ne peut pas absolument regarder les lois naturelles, éternelles.

Bien entendu pourtant que cette volonté du

supérieur n'aît en elle-même rien de contraire à la raison, qui est la règle primitive de l'homme. Car si cela était, nous serions hors d'état de lui obéir. Afin qu'une loi soit la règle des actions humaines, il faut absolument qu'elle s'accorde avec la nature et la constitution de l'homme, et qu'elle se rapporte en dernier ressort à son bonheur, qui est ce que la raison lui fait nécessairement rechercher. Ces remarques, assez claires d'elles-mêmes, le paraîtront encore davantage, quand nous aurons expliqué plus particulièrement la nature de la loi.

§. III. Je définis la loi *une règle prescrite par le souverain d'une société à ses sujets; soit pour leur imposer l'obligation de faire ou de ne pas faire certaines choses, sous la menace de quelque peine; soit pour leur laisser le liberté d'agir ou de ne pas agir en d'autres choses, comme ils le trouveront à propos, et leur assurer une pleine jouissance de leurs droits à cet égard.*

En définissant ainsi la loi, nous nous écartons un peu des définitions que GROTIUS et PUFFENDORF en ont données. Mais il nous a paru que les définitions de ces deux auteurs avaient quelque chose de trop vague, et que d'ailleurs elles ne conviennent pas à la loi considérée dans toute son étendue. C'est ce que justifieront les détails où nous allons entrer, si l'on en fait la comparaison avec les passages que nous indiquons (1).

(1) Voyez Grotius, Droit de la guerre et de la paix. Liv. I, chap. I, §. 9; et Puffendorf, Droit de la nature et des gens. Liv. I, chap. VI, §. 4. Ajoutez-y les notes de Mr. Barbeyrac.

[55. Grotius définit la loi : *une règle des actions morales qui oblige à ce qui est bon et louable. Cette définition n'est pas complète ; car, 1°. elle ne comprend pas la défense des actions mauvaises et blâmables ; 2°. il y manque une des parties essentielles de la loi , qui est la sanction.*

Puffendorf la définit *une volonté d'un supérieur, par laquelle il impose à ceux qui dependent de lui, l'obligation d'agir d'une certaine manière qu'il leur prescrit.*

Celle de Burlamaqui n'est pas meilleure ; car les mots : *soit pour leur laisser la liberté d'agir ou de ne pas agir en d'autres choses, comme ils le trouveront à propos, et leur assurer une pleine jouissance de leurs droits à cet égard ; ces mots, dis-je, visent à y comprendre la loi de permission, que nous démontrerons n'être pas une loi proprement dite.*

On peut donc définir la loi : *une règle prescrite par le souverain d'une société à ses sujets, pour leur imposer l'obligation de faire ou de ne pas faire certaines actions sous la menace de quelque peine.]*

§. IV. Je dis que la loi est une règle : premièrement, pour marquer ce que la loi a de commun avec le conseil ; c'est que l'un et l'autre sont des règles de conduite ; et en second lieu, pour distinguer la loi des *ordres passagers* qu'un supérieur peut donner, et qui n'étant point des règles *permanentes* de la conduite des sujets, ne sont point proprement des lois. L'idée de règle renferme principalement ces deux choses, l'uni-

iversalité et la *perpétuité* : et ces deux caractères étant essentiels à la *règle*, considérée en général, ils servent aussi à distinguer la loi de toute autre volonté particulière du souverain.

J'ajoute que la loi est une règle *prescrite*; parce qu'une simple résolution renfermée dans l'esprit du souverain, sans se manifester par quelque signe extérieur, ne ferait pas une loi. Il faut que cette volonté soit *notifiée* aux sujets d'une manière convenable; en sorte qu'ils puissent connaître ce que le souverain exige d'eux, et la nécessité où ils sont d'y conformer leur conduite. Au reste, de quelque manière que se fasse cette notification, soit de vive voix, soit par écrit ou autrement, la chose est indifférente. Il suffit que les sujets soient bien instruits de la volonté du législateur.

§. V. Achéons de développer les principales idées qui entrent dans la définition de la loi. La loi est prescrite par le *souverain*, c'est ce qui la distingue du *conseil*, qui vient d'un *ami*, d'un *égal*; qui, comme tel, n'a aucun pouvoir sur nous, et dont par conséquent les avis n'ont pas la même force et ne produisent pas la même obligation que la loi, laquelle émanant du souverain, a pour appui le *commandement* et l'*autorité* d'un supérieur (1). L'on suit le conseil par des raisons tirées de la nature même de la chose : l'on obéit à la loi, non-seulement en vue des raisons sur lesquelles elle est établie; mais aussi à

(1) Voyez Droit de la nature et des gens. Liv. I, chap. VI, §. 1.

cause de l'autorité du souverain qui la prescrit. L'obligation que produit le conseil est une obligation purement *interne*; celle de la loi est *interne* et *externe* tout à la fois. (1).

[36. Mais si l'obligation interne que produit le conseil est la source de toute obligation; et si l'obligation externe que la loi produit, dépend en dernier ressort de l'obligation interne, les conseils auront une obligation bien marquée sur nos actions, et une obligation proprement dite; car la loi qui n'ajoute à la raison que la volonté du supérieur, ne produit qu'une *contrainte extérieure*, bien différente de l'obligation: §. 12, chap. VI. Donc ou qu'il est faux que la raison produit l'obligation primitive et originale, et qu'elle soit la règle de notre conduite; ou que les conseils en sont aussi, et par conséquent ils ne seront pas différents de la loi.]

La société est, comme on l'a déjà remarqué, l'union de plusieurs personnes pour une certaine fin, qui est quelque avantage commun. La fin c'est l'effet ou l'avantage que se proposent des êtres intelligents, et qu'ils veulent se procurer: l'union de plusieurs personnes, c'est le concours de leur volonté pour se procurer la fin qu'ils se proposent en commun. Mais quoique nous fassions entrer l'idée de la société dans la définition de la loi, il n'en faut pas conclure, que la société soit une condition absolument essentielle et nécessaire à l'établissement des lois. A la rigueur,

(1) Voyez ci-dessus, chap. VI. §. XIII.

et dans l'exacte précision, l'on peut fort bien concevoir la loi, lors même que le souverain n'aurait qu'une seule personne soumise à son autorité : et ce n'est que pour nous rapprocher du fait ou de l'état actuel des choses, que nous supposons un souverain qui commande à une société d'hommes. Il faut pourtant observer que la relation qu'il y a entre le souverain et les sujets, forme entre eux une sorte de société, mais qui est d'une espèce particulière, et que l'on peut appeler *société d'inégalité* : le souverain commande, et les sujets obéissent.

Le souverain est donc celui qui a droit de commander en dernier ressort. Commander, c'est diriger selon sa volonté et avec autorité, ou avec pouvoir de contraindre les actions de ceux qui nous sont soumis : et je dis que le souverain commande en dernier ressort, pour faire connaître que, comme il tient dans la société le premier rang, sa volonté est supérieure à toute autre, et que tous les membres de la société lui sont assujettis. Enfin, le droit de commander n'est autre chose que le pouvoir de diriger avec autorité les actions des autres. Et comme le pouvoir de se servir de ses forces et de sa liberté, n'est un *Droit* qu'autant que la raison l'approuve et l'autorise ; c'est aussi, en dernier ressort, sur cette approbation de la raison, que le droit de commander se trouve établi.

§. VI. Ceci nous conduit à rechercher plus particulièrement quels sont les fondemens naturels de l'empire ou de la souveraineté ; ou ce qui

revient au même, en vertu de quoi on a le droit d'imposer à autrui quelque obligation, et d'exiger de lui la soumission et l'obéissance. Cette question est très-importante en elle-même ; elle l'est aussi par ses effets. Car plus on connaîtra les raisons qui établissent l'autorité d'une part et la dépendance de l'autre, plus on sera porté à se soumettre en effet et de bon gré à ceux de qui l'on dépend. D'ailleurs la diversité des sentimens sur la manière de poser les fondemens de la souveraineté, est une preuve que ce sujet demande d'être traité avec quelque soin.

CHAPITRE IX.

Des fondemens de la souveraineté, ou du droit de commander.

§. I. Quand nous recherchons ici les fondemens du droit de commander, nous n'envisageons la chose que d'une manière générale et métaphysique. Il s'agit de savoir quels sont les fondemens d'une souveraineté et d'une dépendance *nécessaire* ; c'est-à-dire, qui se trouvent établies sur la nature même des choses, et qui sont une suite naturelle de la constitution des êtres auxquels on les attribue. Mettons donc à part ce qui touche une espèce particulière de souveraineté, pour remonter aux idées générales, d'où dérivent les premiers principes. Mais comme des principes généraux, quand ils sont justes et bien fondés, s'appliquent

aisément à tous les cas particuliers ; il s'ensuit que les premiers fondemens de la souveraineté, ou les raisons sur lesquelles elle est établie, doivent être posés de manière, que l'on puisse les appliquer convenablement à toutes les espèces qui nous sont connues. Par-là, comme nous le disions ci-devant, on pourra, ou s'assurer pleinement de la justesse des principes, ou reconnaître s'ils sont défectueux.

§. II. Une autre remarque générale et préliminaire, c'est qu'il ne peut y avoir ni souveraineté ni dépendance naturelle et nécessaire, entre des êtres qui par leur nature, par leurs facultés et par leur état, se trouveraient dans une égalité si parfaite, que l'on ne saurait rien attribuer à l'un qui ne se rencontrât également dans l'autre. Et en effet, dans cette supposition, il n'y aurait nulle raison, pourquoi l'on pût s'attribuer quelque autorité sur les autres et les mettre dans sa dépendance, que ceux-ci ne pussent également faire valoir contre lui. Mais cela réduisant la chose à l'absurde, il s'ensuit qu'une telle égalité entre plusieurs êtres exclut toute subordination entre eux, tout empire, toute dépendance nécessaire des uns aux autres, comme l'égalité de deux poids fait qu'ils demeurent en équilibre. Il faut donc qu'il y ait dans la nature même de ceux que l'on veut subordonner l'un à l'autre, des qualités essentiellement différentes, sur lesquelles on puisse fonder la relation de *supérieur* et d'*inférieur*. Mais les sentimens se trouvent partagés dans la détermination de ces qualités.

§. III. 1. Quelques-uns prétendent que la seule *supériorité de forces*, ou, comme ils parlent, une *puissance irrésistible*, est le vrai et premier fondement du droit d'imposer quelque obligation et de prescrire des lois. « Cette supériorité de » puissance donne, selon eux, le *droit de ré-* » *gner*, par l'impossibilité où elle met les autres » de résister à celui qui a sur eux un tel avau- » tage (1).

2. Il y en a d'autres qui rapportent l'origine et le fondement de l'empire « à l'excellence de » *nature*; qui non-seulement rend un être in- » dépendant de tous ceux qui sont d'une nature » inférieure; mais qui fait encore que ces der- » niers peuvent être regardés comme faits pour » le premier. C'est de quoi, disent-ils, nous » avons une preuve dans la constitution même » de l'homme, car c'est l'ame qui gouverne, » comme étant la partie la plus noble, et c'est » aussi sur ce fondement qu'est établi l'empire » de l'homme sur les animaux (2).

3. Un troisième sentiment, qui mérite d'être rapporté est celui de M. BARBEYRAC (3). Suivant ce judicieux auteur, il n'y a proprement qu'un seul fondement général d'obligation, auquel tous les autres se réduisent; c'est la dépendance na-

(1) Voyez *Hobbes*, De Cive, chap. XV, §. 5.

(2) Voyez *Puffendorf*, Droit de la Nature et des Gens. Liv. I, chap. VI, §. 11.

(3) On le trouve dans la note 2, sur le §. 12, du grand Ouvrage de *Puffendorf*, lib. I, chap. VI. Et dans la note 3, sur le §. 5, des Devoirs de l'homme et du citoyen. Liv. I, chap. II.

tuelle où nous sommes de Dieu, en tant qu'il nous a donné l'être, et qu'il peut en conséquence exiger de nous que nous fassions de nos facultés l'usage auquel il les a manifestement destinées. « Un ouvrier, ajoute-t-il, est, comme tel, le maître de son ouvrage ; il peut en disposer à son gré..... Si un statuaire pouvait, par sa vertu propre, faire des statues animées,..... *cela seul* le mettrait en droit d'exiger que le membre façonné de ses mains, et doué par lui d'intelligence, se soumit à sa volonté.... Mais Dieu est l'auteur de la matière et de la forme des parties dont notre être est composé ; il a créé nos corps et nos âmes, et il a donné à celles-ci toutes les facultés dont elles sont revêtues. Il peut donc prescrire telles bornes qu'il veut à ces facultés, et exiger que les hommes n'en fassent usage que de telle manière, etc.

§. IV. Tels sont les principaux systèmes sur l'origine et les fondemens de la souveraineté et de la dépendance. Examinons-les ; et pour en bien juger, n'oublions ni la distinction de la nécessité *physique* et *morale*, ni les notions primitives du *droit* et de l'*obligation*, telles qu'on les a expliquées ci-dessus (1).

1°. Cela posé, je dis, que ceux qui fondent le droit de prescrire des lois, sur la seule supériorité de puissance, ou sur un pouvoir auquel il est

(1) Chap. VI et VII.

impossible de résister, établissent un principe insuffisant, et qui même en le prenant à la rigueur, se trouvera faux. En effet, de cela seul que je suis hors d'état de résister à quelqu'un, il ne s'ensuit pas qu'il ait droit de me commander, c'est-à-dire, que je sois tenu de me soumettre à lui en vertu d'un principe d'obligation, et de reconnaître sa volonté comme la règle universelle de ma conduite. Le *droit* n'étant autre chose que ce que la raison approuve, il n'y a que cette *approbation* que la raison donne à celui qui commande, qui puisse faire son *droit*, et qui par une conséquence nécessaire, produise en nous ce sentiment que nous appelons *obligation*, lequel nous porte à nous soumettre de bon gré. Toute obligation suppose donc certaines raisons qui agissent sur la conscience, et qui fléchissent la volonté; en sorte que suivant les lumières de notre propre raison, nous jugeons que nous ferions mal de résister, lors même que nous en aurions le pouvoir; et qu'ainsi nous n'en avons pas le *droit*. Or quiconque n'allègue d'autre raison que la supériorité de ses forces, ne propose point un motif suffisant pour obliger la volonté. Par exemple, la puissance que peut avoir un être malfaisant ne lui donne aucun droit de commander, et ne saurait nous mettre dans l'obligation d'obéir; parce que cela répugne manifestement à l'idée même de droit et d'obligation. Au contraire, le premier conseil que la raison nous donne, à l'égard d'une puissance malfaisante, c'est de lui résister; et s'il est possible, de

la détruire. Or, si nous avons droit de résister, c'est un droit incompatible avec l'obligation d'obéir, et qui l'exclut évidemment. Il est vrai que si nous voyons clairement, que tous nos efforts, seront inutiles, et que notre résistance ne ferait que nous attirer un mal plus fâcheux, nous aimerons mieux nous soumettre pour un temps, quoiqu'à regret, que de nous exposer aux coups d'une puissance maligne. Mais alors nous sommes *contraints*, et non *obligés*. Nous souffrons, malgré nous, tous les effets d'une force supérieure, et en nous y soumettant extérieurement, nous nous soulevons intérieurement contre elle, par un sentiment naturel, ce qui nous laisse toujours en plein *droit* de tenter toutes sortes de voies pour nous délivrer du joug injuste que l'on nous impose. Il n'y a donc point alors d'*obligation* proprement dite; or le défaut d'obligation emporte le défaut de *droit* (1). Nous n'insistons pas ici sur les dangereuses conséquences de ce système; il suffit de l'avoir réfuté par les principes, et l'on aura peut-être occasion d'en parler une autre fois.

§. V. Les deux autres sentimens que nous avons rapportés, ont quelque chose de plausible et même de vrai. Cependant ils ne me paraissent pas tout-à-fait suffisants, les principes qu'ils posent sont trop vagues, et ont besoin d'être amenés à un point plus précis.

(1) Voyez ci-dessus, chap. VII, §. VI.

2°. Et véritablement, je ne vois pas, que la seule *excellence de nature* suffise pour donner un droit de souveraineté. Je reconnaitrai, si l'on veut, cette excellence, et j'en conviendrai comme d'une vérité qui m'est bien connue; voilà tout l'effet que doit naturellement produire cette hypothèse. Mais je m'arrête là, et la connaissance que j'ai de l'excellence d'un être au-dessus de moi, ne me présente point par elle-même un motif suffisant pour me soumettre absolument à lui, et pour abandonner ma volonté afin de prendre la sienne pour règle. Aussi long-temps que l'on s'en tiendra à ces généralités, et que l'on ne me dira rien de plus, je ne me sentirai point porté, par un mouvement intérieur, à me soumettre, et je puis, sans que ma conscience me fasse aucun reproche, juger que le principe intelligent qui est en moi suffit pour me conduire. Jusques-là donc, tout s'arrête à la simple *speculation*. Que si vous voulez exiger de moi quelque chose de plus, je ramènerai la question à ce point; comment et de quelle manière cet être, que vous supposez plus excellent que moi, veut-il se conduire à mon égard; et par quels effets cette excellence ou cette supériorité de nature se manifestera-t-elle? Veut-il me faire du bien ou du mal, ou reste-t-il, par rapport à moi, dans l'indifférence? Il faut de toute nécessité que l'on s'explique, et alors, suivant le parti que l'on prendra, je conviendrai peut-être que cet être a droit de me commander, et que je suis dans l'obligation d'obéir. Mais ces réflexions font bien voir,

si je ne me trompe, qu'il ne suffit pas d'alléguer purement et simplement l'excellence d'un être par-dessus les autres, pour établir les fondemens de la souveraineté.

§. VI. 3°. Il y a peut-être quelque chose de plus précis dans la troisième hypothèse. « Dieu, » dit-on, est le créateur des hommes : c'est de lui qu'ils tiennent la vie, la raison et toutes leurs facultés. Il est donc le maître de son ouvrage, et il peut en conséquence prescrire aux hommes telles règles qu'il lui plaît. De là découlent naturellement notre dépendance, et l'empire absolu de Dieu sur nous ; et c'est là aussi la première source, ou le premier fondement de toute autorité. »

Tout ce qu'on allègue ici pour fonder l'empire de Dieu sur les hommes, se réduit à sa *puissance suprême*. Mais s'ensuit-il de cela seul, et par une conséquence immédiate et nécessaire, qu'il ait droit de nous prescrire des lois? Voilà le point de la question. La souveraine puissance de Dieu lui donne bien le *pouvoir* de faire à l'égard des hommes, et d'exiger d'eux, tout ce qu'il lui plaît, et de les mettre dans la *nécessité* de s'y assujettir : car la créature ne saurait résister au créateur, et elle se trouve, par sa nature et par son état, dans une dépendance si entière, que le créateur peut même, s'il le veut, l'anéantir et la détruire. Cela est certain. Mais cela ne paraît pas encore suffisant, pour établir le *droit* du créateur. Il faut quelque chose de plus pour faire du simple *pouvoir* une *qualité morale*, et le convertir en

droit (1). En un mot, il est nécessaire, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que la puissance soit telle qu'elle soit *approuvée* par la raison, afin que l'homme puisse s'y soumettre de bon gré et par ce sentiment qui produit l'*obligation*.

Qu'on nous permette de faire une supposition qui rendra la chose sensible. Si le créateur n'avait donné l'existence à la créature que pour la rendre malheureuse, la relation de créateur à la créature subsisterait toujours; et cependant l'on ne saurait, dans cette supposition, concevoir ni *droit*, ni *obligation*. Le pouvoir irrésistible du créateur pourrait bien *contraindre* la créature; mais cette contrainte ne formerait pas une *obligation de raison*, un *lien moral*; parce qu'une obligation de ce genre suppose toujours le concours de la volonté, et une approbation ou un acquiescement de la part de l'homme, qui produit la *soumission* volontaire: acquiescement qu'il ne saurait donner à un être, qui ne ferait usage de son pouvoir suprême que pour l'opprimer et le rendre malheureux.

La qualité de créateur ne suffit donc pas seule et par elle-même, pour établir le droit de commander et l'obligation d'obéir.

[37. Il est essentiel de bien fixer le point de la question, en distinguant entre la contrainte et l'obligation. Epictète dit fort bien dans Arrien : *Ce n'est pas l'homme qui domine sur les autres*

(1) Voyez ci-dessus, chap. VII, §. III.

hommes; mais la mort, mais la vie, mais le plaisir, mais la douleur. Ces considérations mises à part, qu'on me mène à l'empereur, et l'on verra comme je me tiendrai roide. Il en peut être ainsi à l'égard d'une souveraineté arbitraire, uniquement fondée sur la contrainte; car quiconque sait souffrir et mourir, ne saurait être forcé. Dès qu'on a assez de résolution pour braver la mort et le terrible appareil qui peut l'accompagner, on ose tout entreprendre contre des souverains humains, comme l'expérience l'a fait voir; mais il en est autrement d'une souveraineté nécessaire; elle ne peut dériver de la seule force, et de la seule qualité de créateur. Cela est bon dans le règne physique, mais non pas dans le monde moral. Le pouvoir de soumettre une créature intelligente, telle qu'est l'homme, n'est pas moins fondé sur la volonté de la rendre heureuse, que sur la puissance et la sagesse. Si la condition essentielle de l'homme était d'être nécessairement malheureux, et qu'il fût impossible que sa misère diminuât ou augmentât, la relation du créateur à la créature subsisterait toujours; celui-là pourrait même forcer celle-ci à agir d'une certaine manière; mais il ne pourrait jamais l'y obliger. Dans cette supposition, la liberté des hommes cesserait, et avec elle toute soumission raisonnable: ~~le créateur ne serait plus leur souverain, il les~~ conduirait comme des automates: le droit et l'obligation disparaîtraient tout-à-fait: car les liens moraux supposent toujours le concours de la volonté et un acquiescement qui produit une

soumission volontaire : or cet acquiescement ne peut avoir lieu dans l'homme vis-à-vis d'un être qui ne se sert de sa puissance suprême que pour l'accabler de misère.

L'indifférence même de l'Être suprême, par rapport à la félicité des hommes, produirait encore le même effet. Le sentiment des Épicuriens, qui se figuraient des dieux jouissants dans une tranquillité profonde de leur souveraine félicité, et regardant avec la dernière indifférence toutes les choses humaines, sans daigner en prendre aucun soin, ni avoir aucun égard aux bonnes ou aux mauvaises actions : ce sentiment, dis-je, est sans doute impie et détestable ; néanmoins ils avaient raison d'en inférer, comme l'observe Puffendorf, que cela posé, toute religion et toute crainte des dieux est vaine et chimérique. « Si les » dieux, dit Cicéron, ne peuvent ni ne veulent » nous faire du bien, s'ils ne s'intéressent en aucune manière à ce qui nous regarde : s'ils ne » prennent point connaissance de nos actions : et » s'ils ne contribuent en rien au bonheur de notre » vie : à quoi bon leur rendre aucun culte, aucun » hommage ? Pourquoi leur adresser des prières » et des vœux ? »

Ainsi la seule qualité de créateur, en tant qu'on ne considère en lui que la puissance, ne suffit point pour établir un empire sur des créatures intelligentes. C'est à cause de cela que le divin Auteur de la morale chrétienne, dont l'excellence est si marquée, ne manque pas d'exalter la bonté de Dieu, quand il veut engager les hommes à une

obéissance volontaire, produite par un assentiment libre de leur part, et quand il nous apprend qu'une soumission enfantée par la seule crainte, ou par la nécessité, n'est pas agréable à l'Être suprême, ni digne d'un être raisonnable.]

§. VII. Mais si à l'idée d'un Créateur tout puissant, nous joignons (ce qu'apparemment M. BARBEYRAC supposait, mais qu'il n'exprime pas assez distinctement); si dis-je, nous y joignons l'idée d'un être parfaitement sage et souverainement bon, qui ne veut faire usage de sa puissance que pour le bien et l'avantage de ses créatures, nous aurons alors tout ce qui est nécessaire pour fonder une autorité légitime.

Consultons-nous nous-mêmes. Supposons que non-seulement nous tenons l'existence, la vie et toutes nos facultés d'un être infiniment supérieur à nous en puissance; mais encore que nous sommes pleinement assurés que cet être, aussi sage que puissant, n'a eu d'autre but en nous créant, que celui de nous rendre heureux, et que c'est dans cette vue qu'il veut nous imposer des lois: il est certain que, dans ces circonstances, nous ne saurions qu'approuver une telle puissance et l'usage que l'on en fait à notre égard. Or cette approbation est une reconnaissance du *droit* du supérieur; et en conséquence, le premier conseil que la raison nous donne, c'est de nous abandonner à la direction d'un tel maître, de nous soumettre à lui, et de conformer toutes nos actions sur ce que nous connaissons de sa volonté. Pourquoi cela? Parce que dans l'état des choses,

nous voyons évidemment, qu'il n'y a point de route plus sûre ni plus abrégée pour arriver à la félicité, à laquelle nous aspirons. Et de la manière que nous sommes faits, cette connaissance entraînera nécessairement le concours de notre volonté, notre acquiescement, notre soumission; tellement que si nous agissons contre ces principes, et qu'il nous en arrive quelque chose de fâcheux, nous ne nous saurions empêcher de nous condamner nous-mêmes, et de reconnaître que nous nous sommes justement attiré le mal que nous souffrons. Or voilà ce qui constitue le vrai caractère de l'obligation proprement dite.

§. VIII. Si l'on veut donc tout embrasser et tout réunir, pour faire une définition complète, il faudra dire, que *le droit de souveraineté dérive d'une puissance supérieure, accompagnée de sagesse et de bonté.*

Je dis, premièrement, une *puissance supérieure*, parce que l'égalité de puissance, comme on l'a dit dès l'entrée, exclut tout empire, toute subordination naturelle et nécessaire; et que d'ailleurs, la souveraineté, et le commandement par où elle se développe, deviendraient inutiles et de nul effet, s'ils n'étaient soutenus d'une puissance suffisante. Que serait-ce qu'un souverain qui n'aurait pas en main des moyens efficaces pour contraindre et pour se faire obéir?

Mais cela ne suffit pas; et je dis, en second lieu, que cette puissance doit être *sage et bienfaisante*: *sage*, pour connaître et choisir les moyens les plus propres à nous rendre heureux; et *bienfai-*

sante, pour être en général portée à employer ces moyens qui tendent à notre bonheur.

Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer trois cas, qui sont les seuls qu'on puisse supposer ici. Ou cette puissance sera, par rapport à nous, une puissance *indifférente*; c'est-à-dire, qu'elle ne voudra nous faire ni bien ni mal, comme ne prenant nul intérêt à ce qui nous regarde, ou bien ce sera une puissance *maligne*, ou enfin, ce sera une puissance favorable et *bienfaisante*.

Dans le premier cas, notre question n'a plus lieu. Quelque supérieur que soit un être à mon égard, dès qu'il ne prend en moi nul intérêt, et qu'il me laisse entièrement à moi-même, je demeure par rapport à lui, dans une liberté aussi entière que s'il ne m'était point connu, ou même s'il n'existait point du tout (1). Ainsi nulle autorité de sa part, nulle obligation de la mienne.

Que si l'on suppose une puissance maligne et malfaisante, la raison, loin de l'approuver, se soulève contre elle, comme contre un *ennemi* d'autant plus dangereux qu'il est puissant. L'homme ne saurait reconnaître un tel *pouvoir* comme un *droit*; au contraire, il se trouve autorisé à cher-

(1) « Quelque impie que soit le sentiment des *Épicuriens*, qui se figuraient des Dieux jouissant dans une paix profonde de leur souveraine félicité, et regardants avec la dernière indifférence toutes les choses humaines, sans daigner en prendre soin, ni s'intéresser en aucune manière aux bonnes ou aux mauvaises actions; quelque impie, dis-je, que soit une telle pensée, ils avaient raison d'en inférer, que cela posé, toute religion et toute crainte des Dieux était vaine et chimérique. » *Puffendorf*, Droit de la Nature et des Gens. Liv. I, chap. VI, §. 11. *Ibid.* *Cicero*, de Nat. Deor. Lib. I, cap. 2.

cher tous les moyens de se soustraire à un maître si redoutable, afin d'être à couvert des maux qu'il en pourrait souffrir.

Mais supposons une puissance également sage et bienfaisante. Bien loin que l'homme puisse lui refuser son approbation, il se sentira porté intérieurement et par le penchant naturel de sa volonté, à se soumettre et à acquiescer entièrement à la volonté d'un tel être, qui possède toutes les qualités nécessaires pour nous conduire à notre but. Par sa *puissance*, il est pleinement en état de procurer le bien de ceux qui lui sont soumis, et d'éloigner tout ce qui pourrait leur nuire. Par sa *sagesse*, il connaît parfaitement quelle est la nature et la constitution de ceux à qui il donne des lois, quelles sont leurs facultés et leurs forces, et en quoi consistent leurs véritables intérêts. Il ne saurait donc se tromper, ni dans les desseins qu'il se propose à leur égard, ni dans le choix des moyens qu'il emploie pour y arriver. Enfin, la *bonté* porte un tel souverain à vouloir en effet rendre ses sujets heureux, et à diriger constamment à cette fin, les opérations de sa sagesse et de sa puissance. Ainsi l'assemblage de ces qualités, en réunissant au plus haut point tout ce qui peut mériter l'*approbation* de la *raison*, réunit aussi tout ce qui peut déterminer l'homme, et lui imposer une obligation tant externe qu'interne, d'obéir et de se soumettre. C'est donc là le vrai fondement du droit de souveraineté.

§. IX. A proprement parler, il ne faudrait pour lier et assujettir des créatures libres et rai-

sonnables, qu'un empire dont la sagesse et la douceur se fit approuver par la raison, indépendamment des motifs de crainte qu'excite la puissance. Mais comme il arrive aisément, de la manière que sont faits les hommes, que soit légèreté et défaut d'attention, soit passion et malice, on n'est pas autant frappé qu'on le devrait, de la sagesse du législateur et de l'excellence de ses lois, il est à propos qu'il y ait un autre motif efficace, tel que l'appréhension du châtement, pour mieux fléchir la volonté. C'est pourquoi il faut que le souverain soit armé de pouvoir et de force, pour soutenir son autorité. Ne séparons donc pas ces différentes qualités qui, par leur concours, font le droit du souverain. Comme la seule puissance, destituée de la bienveillance, ne saurait donner aucun droit ; la bienveillance dénuée de puissance et de sagesse, ne suffit pas non plus pour cet effet. Car de cela seul que l'on veut du bien à quelqu'un, il ne s'ensuit pas, que l'on soit son maître ; et quelques bienfaits particuliers ne suffisent pas même pour cela. Un bienfait ne demande que de la reconnaissance, et pour se montrer reconnaissant, il n'est pas nécessaire de se soumettre absolument à son bienfaiteur. Mais que l'on joigne ces idées, et que l'on suppose tout à la fois, une souveraine puissance, de laquelle, par le fait, chacun dépende réellement, une souveraine sagesse qui dirige ce pouvoir, et une souveraine bonté qui l'anime ; que reste-t-il à désirer pour établir d'un côté l'autorité la plus éminente, et de l'autre la plus grande

subordination ? Nous sommes alors comme forcés, par notre propre raison, qui nous presse et ne nous permet pas de nier qu'un tel supérieur n'ait un véritable *droit* de commander, et que nous ne devions nous y soumettre (1).

[38. Tous les philosophes reconnaissent 1°. qu'on ne peut rendre d'autre raison de la création, que la bonté de Dieu ; 2°. que dans la création on voit la sagesse de cet Être souverain dans tout son éclat, de manière qu'ils croient, et avec raison, que supposer le Créateur sans sagesse et sans bonté, ce serait le regarder comme

(1) On peut bien dire que le fondement de l'obligation *externe* est la *volonté d'un supérieur*. (Voyez ci-dessus, chap. VI, §. XIII). Pourvu que l'on explique ensuite cette proposition générale par les détails dans lesquels nous venons d'entrer. Mais quand on ajoute, que la *force* n'entre pour rien dans le *fondement* de cette obligation, et qu'elle sert seulement à mettre le supérieur en état de faire valoir son droit, (voyez la note 1, de M. Barbeyrac sur le §. 9, du grand Ouvrage de Puffendorf, liv. I, chap. VI) il me semble que cette pensée n'est pas juste ; et que cette manière abstraite de considérer la chose détruit le fondement même de l'obligation dont il s'agit. Nulle obligation *externe* sans *supérieur*, nul supérieur sans *force*, ou ce qui est le même, sans *puissance* ; aussi la *force* ou la *puissance* entre nécessairement dans le fondement de l'obligation.

[Il me semble fort difficile de concilier cette note de l'auteur avec ses principes, car si la pensée de Barbeyrac n'est pas juste, lorsqu'il dit que la *force* n'entre pour rien dans le *fondement* de l'obligation ; comment pourrait être juste la sienne, lorsqu'il dit, que la *volonté d'un supérieur ne produit jamais qu'une contrainte extérieure, bien différente de l'obligation.....* et que *toute la force de l'obligation externe dépend en dernier ressort de l'obligation interne* ? §. XII et XIII, chap. VI. Si la *volonté d'un supérieur* ne produit jamais une véritable obligation, comment peut-on de là conclure que la *force* ou la *puissance* entre nécessairement dans le *fondement* de l'obligation ?

Au reste BURLEMAQUI confond ici l'obligation avec la sanction. Ce n'est pas par la *force* que le souverain commande ; mais elle lui sert en cas de contravention à la loi, ce qui ne regarde que la sanction.]

Créateur et ne pas l'envisager comme tel. Or cela supposé, je ne vois pas la nécessité d'ajouter à l'idée du Créateur celles de sa sagesse et de sa bonté pour trouver le fondement de l'obligation. Il me semble que la seule idée du Créateur prise dans toute son étendue, fait assez connaître à la raison, la véritable source de toute obligation, et que le détail où l'auteur entre dans ce chapitre est pour le moins inutile, car il n'est pas possible de concevoir le Créateur sans bonté et sans sagesse. La supposition du Créateur qui n'aurait donné l'existence à la créature que pour la rendre malheureuse, est une supposition absurde. Barbeyrac, n'envisage dans le Créateur qu'un pouvoir sans bornes. Le fondement d'imposer cette nécessité morale, dit-il, « c'est la » dépendance naturelle où sont tous les hommes » de l'empire de la divinité, en tant qu'ils tiennent d'elle, l'être, la vie et le mouvement. Un » ouvrier comme tel, est maître de son ouvrage, » il peut en disposer à son gré, quoiqu'il ne lui ait » donné que la forme ». Ce n'est pas nous donner une grande idée de notre dépendance du Créateur. Un ouvrier peut briser et détruire son ouvrage et par caprice ; or, si l'homme dépendait de la même manière de Dieu, son empire sur nous, serait le despotisme le plus affreux et le plus redoutable. « Si un statuaire, ajoute- » t-il, pouvait par sa vertu propre, faire des statues animées, et qu'il fût le véritable auteur » de l'intelligence qu'il leur donnerait ; cela » seul le mettrait en droit et lui fournirait une

« juste raison d'exiger que le marbre ou l'or façonné de ses mains, et doué par lui de connaissance, se soumit à sa volonté ». L'esclavage le plus dur n'atteint pas à un empire aussi despotique qui forcerait de se soumettre aveuglément à l'obligation interne aussi bien qu'à l'externe. Not. 3. §. V, *des Devoirs de l'homme et du citoyen*, liv. I, chap. 11.]

§. X. Dire ce qui fait le souverain et la souveraineté, c'est dire ce qui fait les sujets et la dépendance. Ainsi, les sujets *sont des personnes qui sont dans l'obligation d'obéir*. Et comme c'est la *puissance*, la *sagesse* et la *bénéficence* qui constituent la *souveraineté* ; il faut supposer, au contraire, dans les sujets, la *faiblesse* et les *besoins*, d'où résulte la *dépendance*.

C'est donc avec raison que PUFFENDORF remarque (1) que ce qui rend l'homme susceptible d'une obligation produite par un principe externe, c'est qu'il relève naturellement d'un supérieur, et que d'ailleurs, en qualité d'être intelligent et libre, il peut connaître les règles qu'on lui donne, et s'y conformer avec choix. Mais ce sont là plutôt des conditions nécessairement supposées et qui s'entendent d'elles-mêmes, que des causes précises et immédiates de la sujétion. Il est plus important d'observer que, comme le pouvoir d'obliger une créature raisonnable, est fondé sur la puissance et sur la volonté

(1) Voyez les Devoirs de l'Homme et du Citoyen. Liv. I, chap. II, §. 4 ; et Droit de la Nature et des Gens. Liv. I, chap. VI, §. 6, d.

de la rendre plus heureuse, si elle obéit, ou plus malheureuse, si elle n'obéit pas ; cela suppose toujours que cette créature est capable de *bien* et de *mal*, qu'elle est sensible au *plaisir* et à la *douleur*, et que d'ailleurs son état de bonheur ou de misère, peut être accru ou diminué. Sans cela, on pourrait bien, par une puissance supérieure la *forcer* à agir d'une certaine manière ; mais on ne saurait proprement l'y *obliger*.

§. XI. Tels sont les vrais fondemens de la souveraineté et de la dépendance. L'on pourrait encore s'en assurer mieux, en faisant l'application de ces principes généraux aux espèces particulières d'empire qui nous sont connues, c'est-à-dire, à l'empire de Dieu sur les hommes, à celui du prince sur ses sujets, et au pouvoir des pères sur leurs enfans. L'on se convaincrat par là que toutes ces espèces d'autorité ont en effet pour premier fondement, les principes que nous avons posés, et cela même serait une nouvelle preuve de la vérité de ces principes⁽¹⁾. Mais il suffit d'indiquer ici cette remarque, dont le détail doit être renvoyé ailleurs.

[39. Si la volonté du supérieur ne produit pas l'obligation proprement dite, nous aurons bien de la peine de trouver la prétendue obligation produite par la raison chez les enfans. Ou les enfans ne sont pas obligés de se soumettre au pouvoir paternel, ou la volonté du supérieur,

(1) Voyez ci-dessus §. 1.

indépendamment même de la raison, est le véritable fondement de toute obligation].

Une autorité établie sur de tels fondemens et qui rassemble tout ce que l'on peut imaginer de plus efficace pour lier l'homme, et pour le porter à suivre constamment certaines règles de conduite, forme sans contredit l'obligation la plus entière et la plus forte. Car il n'y a point d'obligation plus parfaite que celle qui est produite par les motifs les plus puissans, pour déterminer la volonté, et les plus capables par leur prépondérance, de l'emporter sur toutes les raisons contraires (1). Or, tout concourt ici pour cet effet. La nature des règles que prescrit le souverain, qui par elles-mêmes, sont les plus propres à avancer notre perfection et notre félicité ; le pouvoir et l'autorité dont il est revêtu, qui le mettent en état de décider de notre bonheur ou de notre misère ; enfin la pleine confiance que nous avons en lui, à cause de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté. Que pourrait-on imaginer de plus pour captiver la volonté, pour gagner le cœur, pour obliger l'homme, et pour produire en lui le plus haut degré de nécessité morale, qui fait aussi la plus parfaite obligation ? Je dis *nécessité morale*, car il ne s'agit pas ici de détruire la nature de l'homme ; il demeure toujours ce qu'il est, un être intelligent et libre, et c'est comme tel, que le souverain entreprend de le diriger par ses lois. Aussi les plus étroites obliga-

(1) Voyez ci-dessus, chap. VI, §. X.

tions ne forcent-elles jamais la volonté, en sorte, qu'à la rigueur, l'homme peut toujours actuellement s'y soustraire, comme l'on dit, à ses périls et risques. Mais s'il consulte sa raison, et s'il veut agir en conséquence, il se gardera bien de faire usage de ce pouvoir métaphysique, pour s'opposer aux vues de son souverain, et se rendre lui-même malheureux.

§. XII. Nous remarquons ci-devant, que l'on pouvait distinguer deux sortes d'obligations (1) ; l'une *interne*, qui est l'ouvrage de la seule raison et qui est fondée sur ce que nous apercevons de bon ou de mauvais dans la nature même des choses ; l'autre *externe*, qui est produite par la volonté de celui que nous reconnaissons pour notre supérieur et notre maître. Or, l'obligation que produit la loi, réunit ensemble ces deux sortes de liens qui, par leur concours, se fortifient l'un l'autre, et qui constituent ainsi l'obligation la plus parfaite dont on puisse se former l'idée. C'est apparemment pour cette raison que la plupart des jurisconsultes ne reconnaissent d'autre obligation proprement dite, que celle qui est l'effet de la loi, et qui est imposée par un supérieur. Cela est vrai, si l'on ne veut parler que de l'obligation *externe*, de celle qui est la plus étroite et qui lie le plus fortement l'homme. Mais il ne faut pas conclure de là, que l'on ne doive admettre aucune autre sorte d'obligation. Les principes que nous avons posés,

(1) Voyez ci-dessus, chap. VI, §. XIII.

en recherchant quelle était la première origine et la nature de l'obligation prise en général, et les remarques particulières que nous venons de faire sur l'obligation qui naît de la loi, font bien voir, si je ne me trompe, qu'il y a une obligation primitive, originale et interne, qui est inséparable de la raison, et qui doit nécessairement concourir avec l'obligation externe, afin de donner à cette dernière, toute la force nécessaire pour déterminer et fléchir la volonté, et pour agir efficacement sur le cœur humain.

[40. Nous avons déjà remarqué au §. XII, du chapitre VI, que fonder l'obligation sur la raison, c'était renverser l'ordre des idées. En voici un exemple que BURLAMAQUI lui-même nous fournit. Après avoir dit que la volonté d'un supérieur ne produira jamais qu'une contrainte, bien différente de l'obligation (§. XII, chap. VII), il ajoute ici (§. XI.) que la volonté du supérieur produit l'obligation la plus entière et la plus forte ; car il n'y a point d'obligation plus parfaite que celle qui est produite par les motifs les plus puissants, pour déterminer la volonté, et les plus capables, par leur prépondérance, de l'emporter sur toutes les raisons contraires. Et comme si la raison n'entraîne plus pour rien à produire l'obligation, il ajoute : Or, tout concourt ici par cet effet. La nature des règles que prescrit le souverain qui, par elles-mêmes sont les plus propres à avancer notre perfection et notre félicité ; le pouvoir et l'autorité dont il est revêtu, qui le mettent en état de décider de notre

bonheur ou de notre misère ; enfin la pleine confiance que nous avons en lui ; à cause de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté. Que pourrait-on imaginer de plus, pour captiver la volonté, pour gagner le cœur, pour obliger l'homme, et pour produire en lui le plus haut degré de nécessité morale, qui fait aussi la plus parfaite obligation ? Il faut remarquer sur ces derniers mots, que la volonté du supérieur, ne produit plus une *contrainte*, bien différente de l'obligation, mais une *nécessité morale* qui est la véritable obligation. Enfin il revient à son idole, à la raison, et nie que l'on puisse conclure de là, que l'on ne doive admettre aucune autre sorte d'obligation.

Ce qui a trompé BURLAMAQUI sur le fondement de l'obligation, c'est la distinction qu'il fait entre l'*obligation interne* et l'*obligation externe* qui n'a aucun fondement dans l'origine des choses, puisqu'elle suppose un ordre, une convenance et des rapports entre les êtres créés antécédemment à toute loi ; ce qui est absurde.

En effet, la création a eu également pour objet les êtres moraux et les êtres physiques. Or, comme Dieu, par le même acte de volonté qu'il forma le monde physique, y établit l'ordre, la convenance, les relations qui en font la beauté, et par conséquent prescrivit aux êtres physiques, les lois suivant lesquelles ils doivent être gouvernés ; ainsi les êtres moraux au premier instant de leur existence ont été assujettis à des lois

couverables à leur nature relativement à celle des autres êtres. Produire les êtres, établir leur convenance, leur ordre, leurs rapports, et imposer aux êtres l'obligation de conserver cette convenance, cet ordre, ces rapports, c'est-à-dire, faire ce qui doit en assurer la durée, sont un seul et même acte de la création ; et par conséquent les êtres moraux obligés par la nature des choses à se conformer à l'ordre, à la convenance, et aux rapports établis par le Créateur, sont tenus de vivre conformément aux lois naturelles par une suite nécessaire de ce même établissement. Il est donc manifeste qu'en séparant l'établissement des lois naturelles de l'acte même de la création, on tomberait dans la même absurdité que si l'on séparait l'établissement des lois physiques de l'acte de la création des êtres physiques. Ne cherchons point le fondement de l'obligation, ailleurs que dans la création et dans la volonté du Créateur qui, ayant formé les créatures telles qu'elles sont, leur a imposé par là même, l'obligation d'agir conformément à la nature des choses qu'il a créées. Les créatures destituées de raison, par des lois mécaniques ; les créatures intelligentes, par des lois morales. Ce n'est donc pas la raison qui nous impose l'obligation : elle nous fait simplement connaître à quoi nous sommes obligés par le même Créateur.

En effet, tous les hommes ne sont pas capables par eux-mêmes, de développer méthodiquement les principes des lois naturelles, moins encore

les conséquences qui en résultent, surtout si elles sont fort éloignées, et cela n'est pas sûrement par leur faute. Si donc ce que l'auteur appelle obligation interne, était le vrai fondement de l'obligation, il faudrait dire, ou que ceux-ci ne seraient pas obligés à vivre conformément à ces conséquences, qu'ils ne peuvent absolument tirer par eux-mêmes des principes généraux, ou que les lois de la nature ne sont pas assez manifestées pour obliger tous les hommes à s'y conformer. Dire qu'ils se conduiront *par les impressions de l'exemple, de la coutume, de l'autorité ou de quelque utilité présente et sensible*, comme BURLAMAQUI répond (§. II, chap. V. part. II.) ce n'est pas montrer qu'ils y soient obligés car, suivant lui, l'obligation *primitive, originale et interne* qui est le fondement de la véritable obligation, est *inséparable de la raison*, que ces infortunés ne seront jamais en état de consulter, et qu'ils ne connaîtraient même jamais sans le secours des lois civiles.]

En démêlant bien ces idées, on trouvera peut-être, que cela concilie des sentimens qui ne paraissent s'éloigner l'un de l'autre que par un mal entendu (1). Il est sûr au moins que la manière dont nous expliquons les fondemens de la souveraineté et de la dépendance, revient, pour le fond, au système de *Puffendorf*, comme on le reconnaîtra aisément, si l'on en fait la com-

(1) Voyez ci-après, partie II, chap. VI.

paraison avec ce que dit cet auteur, soit dans son *Grand ouvrage*, soit dans son *Abrégé* (1).

CHAPITRE X.

De la fin des lois, de leurs caractères et de leurs différences, etc.

§. I. L'on trouvera peut être que nous nous sommes occupés trop long-temps de la nature et des fondemens de la souveraineté. Mais l'importance du sujet demandait qu'on le traitât avec soin, et qu'on en démêlât bien les principes. D'ailleurs, il nous a paru que rien ne pouvait mieux faire connaître la nature de la *loi*; et l'on va voir qu'en effet tout ce qui nous reste à dire sur cette matière, se déduit des principes que l'on vient d'établir.

Et premièrement l'on demande quel est le *but* et la *fin* des lois?

Cette question se présente sous deux faces différentes; est-ce à l'égard des sujets, ou à l'égard du souverain? voilà ce qu'il faut d'abord distinguer.

La relation du souverain avec ses sujets, forme entre eux une espèce de *société*, que le souverain dirige par les lois qu'il y établit (1). Mais

(1) Voyez *Droit de la Nature et des Gens*. Liv. I, chap. VI, §§. V, VI, VIII, et IX. Et les *Devoirs de l'Homme et du Citoyen*. Liv. I, chap. II, §§. IV, et V.

(1) Voyez ci-dessus, chap. VIII, §. V.

comme toute société demande, par elle-même, que l'on pourvoie au bien de tous ceux qui en font partie, c'est sur ce principe qu'il faut juger de la *fin* des lois, et cette fin, considérée par rapport au souverain, ne doit rien avoir d'opposé à la fin de ces mêmes lois, envisagée par rapport aux sujets.

§. II. La fin de la loi à l'égard des sujets, c'est qu'ils y conforment leurs actions, et que par là ils se rendent heureux. Pour ce qui est du souverain, le but qu'il a pour lui-même, en donnant des lois à ses sujets, c'est la satisfaction et la gloire qui lui reviennent quand il peut remplir les sages vues qu'il se propose, pour la conservation et le bonheur de ceux qui lui sont soumis. Ainsi, ces deux fins de la loi, ne doivent point être séparées. L'une est naturellement liée à l'autre; ce n'est que le bonheur des sujets qui fait la satisfaction et la gloire du souverain.

§. III. Que l'on se garde donc bien de penser que les lois soient faites proprement pour imposer un joug aux hommes. Une fin si peu raisonnable serait indigne d'un souverain qui, par sa nature ne doit pas être moins bon que puissant et sage, et qui agit toujours selon ses perfections. Disons plutôt que les lois sont faites pour obliger les sujets à agir selon leurs véritables intérêts, et à entrer dans le chemin le plus sûr et le meilleur, pour les conduire à leur destination, qui est la félicité. C'est dans cette vue, que le souverain veut les diriger mieux qu'ils ne sauraient le faire eux-mêmes, et qu'il met un frein à leur liberté,

de peur qu'ils n'en abusent contre leur propre bien et contre le bien public. En un mot, le souverain commande à des êtres raisonnables, c'est sur ce pied là, qu'il traite avec eux ; toutes ses ordonnances ont le *sceau* de la *raison* ; il veut régner sur les cœurs, et s'il employe quelquefois la *force*, c'est pour ramener à la raison même ceux qui s'égarerent contre leur propre bien et contre celui de la société.

§. IV. Cela étant, il me semble que ce n'est pas être dans l'exacte précision que de dire comme Puffendorf, dans la comparaison qu'il fait de la loi avec le *conseil* : « Que le conseil » tend aux fins que se proposent ceux à qui on » le donne, et qu'ils peuvent eux-mêmes juger » de ces fins, pour les approuver ou les désapprouver.... au lieu que la loi ne vise qu'au but » de celui qui l'établit, et que si quelquefois elle » a des vues qui se rapportent à ceux pour qui » on la fait, ce n'est pas à eux de les examiner... ; » cela dépend uniquement de la détermination » du législateur (1) ». L'on parlerait plus juste, il me semble, en disant : Que les lois ont une double fin relative et au souverain et aux sujets ; que l'intention du souverain en les établissant, est de travailler à sa satisfaction et à sa gloire, en rendant ses sujets heureux ; que ces deux choses sont inséparables, et que ce serait faire tort au souverain de croire qu'il ne pense qu'à lui-même

(1) Voyez Droit de la Nature et des Gens. Liv. I, chap. VI, §. I.

sans égard, au bien de ceux qui dépendent de lui. Ici, comme en quelques autres endroits, Puffendorf donne un peu trop, il me semble, dans les principes de Hobbes.

[41. On est surpris, en lisant ce paragraphe, de voir BURLAMAQUI attribuer à Puffendorf une idée aussi absurde touchant la *fin de la loi*, qui appartient toute entière à Hobbes. L'imputation est trop odieuse pour n'en pas décharger entièrement ce grand homme. Voici ce que Puffendorf dit à ce sujet, dans l'endroit marqué :

« La différence qu'il y a entre la *loi* et le *conseil*, c'est que celui qui conseille, se contente
» d'employer des raisons tirées de la chose même
» pour tâcher de porter une personne sur qui
» il n'a aucun pouvoir, du moins dans l'affaire
» dont il s'agit, à entreprendre ou à ne pas
» entreprendre une certaine chose, en sorte
» qu'il n'impose directement aucune obligation
» à cette personne-là, et qu'il lui laisse la liberté
» de suivre ou de ne pas suivre les avis qu'il
» lui propose.... Aiusi, le *conseil* par lui-même
» laisse toujours une entière liberté. Mais il
» n'en est pas de même de la *loi*. Car quoiqu'elle
» ne doive point être établie sans de bonnes raisons, ce n'est pas proprement en vue de ces
» raisons qu'on lui obéit, mais à cause de l'autorité du supérieur, de qui elle émane, lequel
» ayant une fois déclaré sa volonté à ceux qui
» lui sont soumis, les met par cela seul dans l'obligation de s'y conformer absolument, quoique
» que peut-être ils n'en voient pas bien les véri-

» tables motifs ». Après cette exposition de la différence qu'il y a entre un *conseil* et une *loi*, Puffendorf rapporte l'opinion de Hobbes en employant ses propres termes, qu'il met pour éviter toute équivoque, en caractères italiques. « Selon » lui (Hobbes), dit-il, le conseil est un précepte dans lequel la raison pourquoi l'on doit s'y conformer, se tire de la chose même que l'on prescrit; la loi ou l'ordonnance, au contraire, est un précepte dans lequel la raison pourquoi l'on doit obéir, se tire de la volonté de celui qui le prescrit. Car à proprement parler, on ne dit jamais, *je le veux*, *je l'ordonne*, à moins que la volonté ne tienne lieu de raison ». Ainsi le motif principal qui doit faire obéir aux lois, n'est pas la nature même de la chose ordonnée ou défendue, mais la volonté du législateur. D'où vient que, *comme l'ajoute Hobbes*: « l'Auteur de la loi est une personne qui a pouvoir sur ceux à qui elle impose cette règle de conduite, au lieu que l'auteur du conseil est une personne qui n'a nul pouvoir sur ceux à qui elle donne ses avis. Faire ce qu'ordonne la loi, c'est un devoir. Faire ce qu'on nous conseille, c'est une chose arbitraire. *Le conseil tend aux fins que se proposent ceux que l'on conseille, et ils peuvent eux mêmes juger de ces fins, pour les approuver ou les désapprouver, selon qu'ils le trouvent bon. La loi ne vise qu'au but de celui qui l'établit, et si quelque fois elle a des vues qui se rapportent à ceux pour qui on la fait, ce*

» n'est pas à eux qu'il appartient de les examiner,
» ou de les désapprouver ; cela dépend unique-
» ment de la détermination du législateur, etc. »]

§. V. Nous avons défini la loi, « une règle
» qui impose aux sujets l'obligation de faire ou
» de ne pas faire certaines choses, et qui leur
» laisse la liberté d'agir ou de ne pas agir en
» d'autres choses, comme ils le trouvent à propos,
» etc. » C'est ce qu'il est nécessaire d'expliquer
ici plus particulièrement.

Le souverain a incontestablement le droit de diriger les actions de ceux qui lui sont soumis, suivant les fins qu'il se propose. En conséquence, il leur impose la nécessité d'agir ou de ne point agir d'une certaine manière, en certains cas ; et cette *obligation* est le premier effet de la loi. Il suit de là, que toutes les actions qui ne sont pas positivement ordonnées ou défendues, sont laissées dans la sphère de la liberté naturelle, et que le souverain est censé, par cela même, accorder à chacun la permission de faire à cet égard ce qu'il trouvera bon, et cette *permission* est un second effet de la loi. On peut distinguer la loi, prise dans toute son étendue, en *loi obligatoire*, et en *loi de simple permission*.

[42. Nous rapporterons ici les remarques de M. Hubner (1), sur ce que M. BURLAMAQUI dit de la *loi de permission*, en ajoutant quelques

(1) Essai sur l'Histoire du Droit Naturel ; tom. II, page 385. Ces remarques se trouvent aussi à la fin des éditions précédentes in-4^o. et in-12 de l'ouvrage de Burlamaqui.

observations, « j'avoue, dit M. Hubner, que je
 » ne vois pas comment il a pu tirer cette consé-
 » quence de son raisonnement. Le Souverain est
 » en droit de diriger les actions de ses inférieurs,
 » suivant les fins qu'il peut se proposer raison-
 » nablement. Ces fins sont le bonheur des sujets
 » et sa propre satisfaction aussi bien que sa gloire
 » qui lui reviennent l'une et l'autre de la félicité
 » qu'il aura procurée à ses sujets. C'est unique-
 » ment pour parvenir à ces fins que le souverain
 » donne à ses sujets des règles de conduite ou
 » des lois, d'où il s'ensuit que tout ce qui ne
 » tend pas à ces fins n'est point du ressort du
 » législateur, et n'entre pas dans son plan. Or,
 » comme les choses permises, et dont la loi ne
 » parle pas, sont censées être de cette nature,
 » il paraît évident qu'elles ne sont en aucune
 » manière l'objet de la loi. »]

§. VI. Il est vrai que Grotius (1), et après lui
 Puffendorf (2), croient que la *permission* n'est
 pas proprement et par elle-même, un effet ou
 une *action* de la loi, mais une pure *inaction* du
 législateur. « Ce que la loi permet, dit Puffen-
 » dorf, elle ne l'ordonne ni ne le défend, et ainsi
 » elle n'agit en aucune manière à cet égard. »

Mais quoique cette différente manière d'envisager
 la chose ne soit peut-être pas de grande
 conséquence, le sentiment de M. Barbeyrac, ex-
 pliqué dans ses notes sur les passages que l'on

(1) Voyez Droit de la Guerre et de la Paix. Liv. I, chap. I, §. IX.

(2) Voyez Droit de la Nature et des Gens. Liv. I, chap. VI, §. XV.

vient d'indiquer, nous paraît plus juste et plus précis. La *permission* qui résulte du silence du législateur, ne saurait être envisagée comme une simple *inaction*. Le législateur ne fait rien qu'avec délibération et avec sagesse.

[43. « Je doute, continue M. Hubner, que
» cette raison soit bonne pour prouver l'opinion
» de BURLAMAQUI ; elle semble plutôt prouver le
» contraire. *Agir avec sagesse*, c'est sans doute
» ne jamais perdre de vue le but juste et raison-
» nable que l'on se propose, et choisir les moyens
» les plus propres pour y parvenir. Les lois sont
» des moyens propres pour obtenir celui que se
» propose le souverain, et quand il ne fait au-
» cune mention de certaines choses dans ses lois,
» ce silence est une marque qu'elles sont per-
» mises. Qu'est-ce que cela veut dire ? Si non
» qu'il trouve par sa sagesse que ces choses-là
» sont étrangères à la législation, qu'elles ne la
» mèneraient point à son but, qu'elles lui sont
» indifférentes ; qu'en conséquence de cette in-
» différence, elles ne doivent point faire l'objet
» de la loi ; qu'il s'écarterait de son plan et de son
» but, s'il y faisait entrer des choses qui ne contri-
» bueraient en rien à l'exécution de son dessein.
» C'est par ces considérations que sa sagesse le
» porte à les passer sous silence, comme des
» choses qui sont hors de sa sphère, d'où il s'en-
» suit que, des lois de simple permission, sont des
» chimères, et que la permission naturelle n'est
» point un effet positif de la législation. »]

S'il se contente d'imposer, en certaines choses

seulement, la nécessité indispensable d'agir d'une certaine manière, et s'il n'étend pas cette nécessité au delà, c'est qu'il juge convenable aux fins qu'il se propose, de laisser en certains cas à ses sujets, la liberté d'agir comme ils voudront.

[44. « D'accord, répond M. Hubner, cependant on parlerait avec bien plus de précision, » en disant que, quand le législateur n'étend pas » au-delà de certaines choses la nécessité d'agir » d'une certaine manière, c'est qu'il trouve qu'il » serait inutile, parce que tout ce qui est au-delà, » est étranger à son but; qu'ainsi il serait mal » de le faire entrer dans son plan, parce qu'il ne » le regarde pas comme législateur. En un mot, » que les choses permises ne doivent point faire » un objet de la loi. »] *

Ainsi le silence du législateur emporte une *permission positive*, quoique *tacite*, de tout ce qu'il n'a point défendu ou commandé.

[45. « Il faudrait plutôt dire que ce silence » emporte une déclaration tacite de non compétence, c'est-à-dire, que le législateur, en ne » faisant aucune mention d'une action, convient » par là tacitement, que cette action ne le regarde » pas, qu'elle n'est pas de sa compétence, que » l'étendue de sa puissance législative ne va pas » jusqu'à elle, suivant l'état ou la condition présente de ses sujets. »]

Quoiqu'il eût pu le faire, et qu'il l'eût certainement fait, s'il l'avait jugé à propos. De sorte que, comme les actions *commandées* ou *définies* sont réglées positivement par la loi, les

actions *permissives* se trouvent aussi positivement déterminées par la même loi, à leur manière, et suivant la nature de la chose. En un mot, quiconque détermine certaines limites au delà desquelles il déclare que l'on ne doit point aller, marque par cela même jusqu'où il permet et consent que l'on aille. La *permission* est donc un effet non moins positif de la loi que l'*obligation*.

§. VII. C'est ce que l'on sentira mieux encore, si l'on considère, que dès qu'on a une fois supposé que l'homme dépend d'un supérieur, dont la volonté doit être la règle universelle de sa conduite, tous les *droits* que l'on attribue à l'homme dans cet état, et en vertu desquels il peut agir sûrement et impunément, sont fondés sur la permission expresse ou tacite que lui en donne le souverain ou la loi.

[46. « Ce raisonnement paraît peu juste, on ne
 » saurait se persuader que les droits des hommes
 » soient fondés sur la permission, tandis qu'il est
 » évident qu'ils dérivent, en grande partie, im-
 » médiatement de l'essence humaine. L'homme
 » est un être doué de liberté : cette liberté de la
 » loi la restreint ; mais elle ne la détruit point.
 » Elle la restreint, autant que le législateur le
 » trouve nécessaire, pour en prévenir l'abus, et
 » non pas au-delà. Si le législateur détruisait par
 » ses lois la liberté naturelle de l'homme, il n'au-
 » rait plus affaire à des êtres raisonnables et libres,
 » mais à des machines, à des automates : ce qui
 » rendrait la législation inutile ; parce que les

» hommes sans liberté ne seraient plus comp-
 » tables de leurs actions. L'homme a, par sa na-
 » ture même, des droits qui ne lui sont pas moins
 » essentiels que ses facultés physiques. Si la loi y
 » apporte une restriction ou modification, pour
 » le rapprocher de son but, et pour le conduire
 » plus sûrement à la félicité, c'est toujours sans
 » le supprimer. Elle limite quelques-uns de ces
 » droits plus ou moins, suivant qu'elle le trouve
 » nécessaire pour le bonheur de l'homme : mais
 » elle laisse toujours subsister le reste. Ainsi tous
 » les droits des hommes, même quand on les
 » considère comme citoyens, ne sont point fon-
 » dés proprement sur des lois de permission. Il
 » y en a qui leur appartiennent en vertu de l'hu-
 » manité et en conformité de leur essence : et il
 » y en a qui sont si inséparables de leur nature,
 » qu'ils ne sont pas seulement *supprimables*, s'il
 » est permis de se servir de ce terme. En un
 » mot, fonder nos droits sur la permission, c'est
 » fonder la nature humaine sur les lois qui ont
 » été données aux hommes, et à prendre le pré-
 » dicat pour base du sujet. »]

Cela est d'autant plus vrai, que, comme tout
 le monde en convient, la permission que la loi
 accorde à quelqu'un, et le *droit* qui en résulte,
 impose aux autres hommes l'*obligation* de ne lui
 point résister, quand il use de son droit, et de lui
 aider en cela plutôt qu'il ne de lui nuire.

[47. Cette raison, répond. M. Hubner, « ne
 » justifie point l'erreur de M. BURLAMAQUI. Il est
 » vrai qu'une permission *positive*, accordée par

» le gouvernement d'un État, paraît produire
» cet effet dans la législation civile : mais il faut
» bien prendre garde de ne point confondre les
» lois avec les dispenses ou les privilèges. Les lois
» sont censées être des ordonnances universelles,
» immuables et perpétuelles ; au lieu que les dis-
» penses ou les privilèges ne sont rien de tout
» cela. D'ailleurs il n'y a ni dispense ni privilège
» dans le Droit naturel. Au reste, l'obligation où
» sont les autres sujets de ne point résister à celui
» qui use de son droit, acquis par une permission
» positive, ou par un privilège du souverain ;
» cette obligation, dis-je, est bien moins un effet
» de la permission, que celui de quelque loi obli-
» gatoire et générale : par exemple, de celle qui
» oblige tous les sujets à acquiescer à la volonté
» du souverain. Aussi voit-on que les souverains
» ajoutent ordinairement à leurs permissions
» positives une clause finale qui défend expres-
» sément à tous leurs sujets de troubler l'acqué-
» reur en aucune manière dans l'exercice de son
» droit acquis, ou dans la jouissance de son pri-
» vilège : ce qui serait inutile, si l'obligation où
» se trouvent les sujets à cet égard dérivait di-
» rectement de la permission. L'obligation et le
» droit sont sans doute des idées relatives : mais
» l'obligation dont il est question ici ne répond
» au droit de l'acquéreur de la permission que
» par supposition ; à proprement parler, elle ré-
» pond au Droit du souverain qui l'a accordée.
» Ce qui a pu confirmer M. BURLAMAQUI dans
» son opinion erronée, c'est qu'il paraît avoir eu

» trop d'égard aux actions permises en vertu des
» lois positives humaines ou d'une concession
» expresse, et trop peu à celles qui sont permises
» suivant le Droit naturel. L'innocence civile
» dont jouissent les premières, dérive sans doute,
» sinon des lois, au moins de la puissance légis-
» lative du souverain : au lieu que la permission
» qui accompagne les dernières, résulte immé-
» diatement des droits attachés à l'humanité. C'est
» à cause de cela que celles-ci sont toujours en
» même temps matériellement bonnes, parce
» qu'il est impossible que la Divinité ait attaché
» à la nature d'un être des droits injustes. Au
» lieu que celles-là peuvent être intrinséquement
» mauvaises, parce qu'un souverain humain n'est
» qu'un homme qui peut se tromper, ou abuser
» de son autorité, et dont les lois sont toujours
» sujettes à l'imperfection. Ainsi un prodigue
» peut dissiper son bien sans en être puni par le
» souverain de la société, qui de cette façon per-
» met la prodigalité, parce qu'elle n'est pas con-
» traire au bien public ; mais elle n'en est pas
» moins un vice.

» Après ce que nous avons dit jusqu'ici sur cette
» matière, continue M. Hubner, il nous sera fort
» facile de répondre à ce que M. BURLAMAQUI
» avance dans la seconde partie de l'ouvrage
» pour défendre la réalité des lois de simple per-
» mission. Il va jusqu'à diviser le Droit naturel,
» en *droit naturel obligatoire, et en droit na-
» turel de simple permission* (1), en ajoutant »,

(1) Partie II, chap. IV, §. III.

qu'il faut reconnaître qu'il y a aussi une loi naturelle de simple permission, qui nous laisse en certains cas la liberté d'agir ou de n'agir pas, et qui, en mettant les autres hommes dans la nécessité de ne point nous troubler, assure l'exercice et l'effet de notre liberté à cet égard. « Mais

» observons d'abord que ce sont les lois obligatoires qui nous assurent nos droits là-dessus : que la loi de simple permission n'existe pas réellement dans la jurisprudence divine, comme nous l'avons déjà prouvé ; et qu'elle n'est que la production de l'imagination et d'un travail d'esprit assez inutile. L'homme est un être libre par sa nature ; et il jouit de sa liberté, en tant qu'elle n'est point restreinte par des règles obligatoires, auxquelles il est tenu de conformer ses actions. Quand la loi lui parle, elle produit en lui une obligation : mais dès qu'elle se tait, l'homme n'est plus obligé. Il use alors de sa liberté naturelle, sans avoir besoin d'aucune permission.

» Le principe général même que BURLAMAQUI établit de la loi de permission, trahit la faiblesse de son fondement. Ce principe est, dit-il », *Que nous pouvons raisonnablement et selon que nous le jugeons à propos, faire ou ne point faire tout ce qui n'a pas une convenance ou une disconvenance absolue et essentielle avec la nature et l'état de l'homme ; à moins que les choses ne fussent expressément ordonnées ou défendues par quelque loi positive, à laquelle nous nous*

trouvassions d'ailleurs assujettis (1). « Ce principe est très-vrai, quant au fond, si l'on en excepte la mention qui y est faite de quelque loi positive : terme absolument déplacé dans la jurisprudence naturelle qui ne connaît point de lois positives. Mais si ce principe est vrai, il est en même temps une conséquence simple et naturelle des lois obligatoires : de sorte que nous n'avons pas besoin de lois de permission, pour le reconnaître et l'adopter.

» BURLAMAQUI finit par dire » (2) : *Le Créateur ayant donné aux hommes plusieurs facultés, entre autres celle de modifier leurs actions comme ils le jugent convenable, il est certain que dans toutes les choses où il n'a pas restreint l'usage de ces facultés, par un commandement exprès ou par une défense positive, il laisse les hommes maîtres d'en user selon leur prudence. C'est sur cette loi de permission que sont fondés tous les droits qui sont de cette nature, que l'on peut en faire usage ou ne le pas faire, le retenir ou y renoncer en tout ou en partie.* « Je souscris volontiers à ce que l'on dit sur la restriction de l'usage de nos facultés en certains cas, et sur la liberté qui a été laissée aux hommes en d'autres : mais il ne faut pas attribuer cette liberté à une loi de permission : elle est plutôt l'apanage constant et essentiel de l'humanité. Une loi, quelle qu'elle soit, fait nécessairement

(1) Loc. cit.

(2) Au même endroit.

» naitre une obligation : or, je ne crois pas que
 » l'on voudrait soutenir que l'homme fût obligé
 » à faire tout ce qui est permis, la permission
 » doit donc être une pure inaction du législateur
 » qui, étant infiniment sage et bon, n'accumule
 » point les lois sans nécessité, et laisse jouir les
 » hommes de leur liberté naturelle, quand il ne
 » trouve pas nécessaire pour leur félicité de la
 » gêner. »]

L'obligation et la permission se trouvent donc ici naturellement liées l'une à l'autre, et tout cela est l'effet de la loi, qui autorise encore ceux qui sont troublés dans l'exercice de leurs droits, à employer la force, ou à recourir au souverain, pour faire cesser ces empêchemens. C'est pourquoi, après avoir dit en définissant la loi, qu'elle laisse en certains cas la liberté d'agir ou de ne pas agir, nous avons ajouté, qu'elle assure par là aux sujets une pleine jouissance de leurs droits (1).

[48. Après avoir rapporté les remarques de M. Hubner sur la loi de permission, afin de rendre notre édition plus complète que les précédentes, nous voulons essayer de décider cette dispute très-importante dans la morale. Mais pour procéder avec ordre et avec précision, nous commencerons par fixer l'état de la question en définissant les mots.

La loi, suivant BULAMAQUI lui-même, est une règle prescrite par le souverain d'une société,

(1) Voyez ci-dessus, chap. VIII, §. III.

qui restreint la liberté naturelle pour éviter les écarts dont l'homme abandonné à son caprice , serait capable ; et cette règle est prescrite par le souverain , sous la menace de quelque peine.

On distingue ordinairement la permission des lois en permission pleine et absolue , qui donne droit de faire quelque chose avec une entière liberté ; et permission imparfaite , qui emporte seulement l'impunité ou l'exemption de tout obstacle, ou l'un et l'autre à la fois. Or la raison pourquoi , parmi les hommes , certaines choses demeurent impunies , c'est , ou parce qu'il n'y a point ici bas de tribunal devant lequel on puisse traduire le coupable ; ce qui a lieu dans les crimes commis par les rois ; parce que les lois humaines n'ont rien déterminé la-dessus , ou parce qu'elles donnent une permission expresse , ou enfin parce qu'elles ont voulu se reposer de plusieurs choses sur l'honneur et sur la probité de chacun (1).

A l'égard de la permission absolue des lois civiles et des tribunaux humains , il faut remarquer que cette permission se donne ou par un acte formel , ou tacitement. On rapporte au premier chef , le silence même de la loi , considéré non simplement en lui-même , mais par rapport à la teneur et au dessein de la loi ; lors , par exemple , qu'elle se trouve conçue de telle manière , que le législateur paraît avoir prétendu faire une énumération complète de tout ce qui s'y rapporte. Car alors il est censé permettre positivement ,

(1) Voyez DIXER. L. 1, tit. XVII, de Divers. reg. juris; leg. 114, princ. cum notis Jac. Gothofredi.

toutes les choses qu'il n'a pas expressément défendues, pourvu que d'ailleurs il n'y ait rien qui répugne à l'honnêteté naturelle. On tient pour *tacitement permises*, les choses que le souverain néglige de défendre, en usant, à leur égard, de tolérance et de dissimulation, ou pour le présent seulement, ou pendant un si long espace de temps, qu'elles passent en coutumes. La permission des lois civiles n'a pourtant jamais assez de force pour faire qu'une action mauvaise en elle-même, ne soit contraire au droit divin, et punissable devant le tribunal de Dieu.

Il faut remarquer encore, que quand il s'agit de savoir si on doit tenir pour permis, ce qui n'est déterminé par aucune loi civile qui l'ordonne ou qui le défende, il ne faut point chicaner sur les termes de la loi, mais considérer toujours l'esprit du législateur. Car il y a bien des choses renfermées dans la juste étendue du sens des lois, ou par une conséquence nécessaire, ou à cause de quelque ressemblance et de quelque analogie. On ne doit jamais non plus perdre de vue le droit naturel ou les lois de l'honnêteté, qui sont comme un perpétuel supplément des lois civiles. Car ce que le prince tolère pour s'accommoder au temps, ou dans une grande nécessité, ne peut être regardé comme une chose qu'il ait dessein de permettre.

La *loi naturelle* en particulier, consiste dans des règles de conduite, fondées sur la nature des choses et sur la nature de l'homme. Nous la connaissons par la raison. Cette faculté de l'âme nous

découvre la convenance ou la disconvenance qui se trouve entre les actions libres et la nature des choses et de l'homme en particulier ; elle nous convainc de plus , que si nous voulons agir en êtres raisonnables , nous devons observer soigneusement ces différents rapports des actions avec la nature des choses et surtout avec la nature de l'homme , rapports qui déterminent le bien et le mal , le bon et le mauvais moral. Elle nous apprend que nous sommes obligés de pratiquer le premier , et d'éviter le dernier.

Il paraît donc que la loi naturelle s'étend à tout , puisqu'elle nous prescrit de faire toujours ce qui est le plus convenable à notre nature , il n'est aucune rencontre où elle puisse nous manquer. Car par tout où il y aura un meilleur parti à prendre , elle nous ordonne de le choisir. Et s'il était possible de trouver des cas d'une parfaite indifférence, il serait inutile qu'aucune loi en décidât.

Observons enfin , que la loi naturelle étant essentielle à l'homme , fondée sur sa nature et sur celle des choses, elle est éternelle, immuable, et prescrite nécessairement par le Créateur. C'était le sentiment des jurisconsultes romains. *Sed naturalia quidem jura*, dit l'empereur Justinien (1), *quæ apud omnes gentes peræque observantur divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent.*

(1) *Instit.*, lib. I, §. XI, tit. de *Jure nat. gent. et civ.*

Entrons donc en matière. *Y a-t-il une loi de permission ?* Examinons d'abord la question relativement au Droit naturel. La *loi de permission* suivant BURLAMAQUI (1), est *la liberté que le souverain laisse à ses sujets d'agir ou de ne pas agir dans les choses qui ne sont pas expressément prescrites par la loi obligatoire, comme ils le trouveront à propos, pour leur assurer une pleine jouissance de leurs droits à cet égard.* Or, voici comme je raisonne

1°. La loi naturelle s'étend à tout ce que nous devons faire, et à ce que nous devons éviter ; il n'y a donc point de loi de permission, car dès qu'une action est permise par le Droit naturel, elle est ordonnée, et l'homme n'a point de liberté à cet égard.

2°. Entre le bien et le mal moral, il n'y a point de milieu ; le moindre bien moral est un mal relatif, et le moindre mal moral est un bien relatif ; le bien ou le mal relatif n'est pas moins un bien ou un mal réel que le bien et le mal absolu. Le Droit naturel nous ordonne de suivre le bien et d'éviter le mal. Il n'y a donc point d'action permise dans la morale, qui ne soit en même temps ordonnée. Si elle est permise, elle ne doit pas être opposée à la nature de l'homme. Lorsqu'il s'agit d'actions morales, ce qui n'est pas opposé à la nature humaine, lui convient, et toute action convenable à la nature humaine, est ordonnée par le Droit naturel.

(*) Il n'est pas le seul défenseur de cette loi chimérique.

Je dis lorsqu'il s'agit d'actions morales, car une action relativement aux lois civiles, quoiqu'utile à l'homme, peut être considérée comme une action indifférente, qui ne peut être l'objet d'une loi quelconque. Par exemple, la promenade relativement aux lois civiles, est une action indifférente, et chacun est obligé de laisser jouir de ce droit celui qui se promène, droit qui n'est pas une suite de la prétendue loi de permission, mais du droit primitif des hommes qui, en introduisant le droit de propriété, ont conservé la communauté primitive à l'égard des grands chemins. Mais si l'on envisage la promenade comme un exercice du corps nécessaire, pour conserver ou pour rétablir la santé, l'homme est obligé par le droit de la nature de se promener. Les lois civiles ne l'y obligeront pas, elles lui laisseront une pleine et entière liberté, mais au tribunal des lois naturelles il n'en sera pas moins condamné.

3°. BURLAMAQUI demande dans le chapitre V, §. II, s'il est convenable à l'homme qu'il assujettisse ses actions à quelque règle fixe et invariable; ou s'il peut au contraire se livrer indifféremment à tous les mouvemens de sa volonté, et jouir ainsi pleinement et sans contrainte de la facilité extrême avec laquelle cette faculté la tourne de tous côtés, par une suite de la flexibilité qui lui est naturelle, concluant fort bien que l'homme ne saurait subsister sans une règle. Mais comment concilierons-nous la nécessité d'une règle pour l'homme, avec cette prétendue loi de permis-

sion ? Si l'homme a besoin d'une règle, et qu'il l'ait effectivement reçue de la libéralité du Créateur, pourquoi encore des lois de permission, pourquoi une loi pour régler certains mouvemens de la volonté, tandis que pour d'autres il aura été abandonné à sa liberté naturelle, aux caprices de son humeur, à la fougue de ses passions ? Le législateur n'a-t-il donc pas prévu tous les cas possibles ? est-ce que l'homme était plus porté à se contenir dans les actions *permises* que dans celles qui, par la règle, sont ordonnées ou défendues ? est-ce enfin que ces actions *permises* sont hors de la sphère de celles qui regardent notre bonheur ? et dans ce dernier cas, nous sommes hors de la question, car c'est dans la morale que l'on demande s'il y a une loi proprement dite de simple permission.

4°. La loi est une règle de conduite, c'est un flambeau qui va devant les hommes afin qu'ils ne s'écartent pas du droit chemin de la vertu. Qui pourrait donc s'imaginer que le silence du législateur soit une telle règle, un tel flambeau ? Celui qui se tait, ne dirige pas ; celui qui ne défend point une action et qui ne l'ordonne, ne prescrit point de règle. On peut comparer la loi obligatoire à un flambeau qui nous éclaire pendant que nous marchons dans les ténèbres de la nuit, et la loi de permission aux endroits reculés qui ne sont pas éclairés. Dirait-on que l'intention de celui qui nous éclaire dans les ténèbres de la nuit, est que les endroits qu'il n'éclaire pas, soient pour l'homme abandonné à son sort,

~~jouissant de ses droits, une occasion de chute ?~~
 Cette privation de lumière peut-elle être regardée comme une lumière véritable ? Or, c'est précisément la même chose que la loi de permission dans le sens que lui donnent ceux qui la défendent, c'est une loi fondée dans le silence du législateur ; c'est une règle de conduite donnée par un législateur lorsqu'il ne dirige point ; c'est une lumière qui éclaire par la privation même de la lumière.

La réponse qu'on pourrait donner, savoir que la permission n'éclaire pas tant celui à qui on dit qu'une chose est permise que toute autre personne qui est tenue par là de ne lui causer aucun obstacle lorsqu'il veut faire ce que la loi lui permet ; cette réponse, dis-je, ne diminue point la force des raisons précédentes ; car ce droit n'est pas l'effet de la permission, mais de la loi naturelle à laquelle l'action de celui qui agit, la croyant permise, n'est pas censé contraire.
 * Car à l'égard de toutes les choses où la loi ne nous apporte aucun obstacle, nous jouissons d'une pleine liberté, dont l'effet principal est que personne n'a droit de nous troubler dans l'usage innocent de cette liberté. Ainsi, il est tout à fait superflu d'accorder expressément par une loi, la liberté de faire ces sortes de choses, dont la permission se déduit aisément de cela seul qu'elles ne sont pas défendues.

§. V. En effet, tant s'en faut que la simple permission du législateur, fondée sur son silence, donne le droit à ceux qui agissent par cette pré-

tendue loi de permission de n'être pas troublés dans leurs actions , que même dans les permissions pleines et absolues , ils n'acquièrent pas ce droit. Par exemple , les lois civiles permettent positivement à un mari de tuer sa femme , lorsqu'il la trouve en flagrant délit ; cependant elles ne défendent pas pour cela aux autres d'empêcher ce meurtre , s'ils le peuvent. L'on voit donc , que le droit que nous avons de n'être pas empêchés dans les actions qui ne font pas l'objet de la législation , est purement et simplement une suite de la liberté naturelle de l'homme , qui n'a pas été restreinte dans les actions indifférentes , ou qui ne sont pas comprises dans la sphère des actions morales.

§. VI. On pourrait se faire plus facilement illusion à l'égard de la loi de permission , dans le Droit civil , où le législateur ne pouvant pas tout prévoir , ni comprendre tous les cas possibles dans un Code , on pourrait s'imaginer que les actions dont il n'a point fait mention , sont des actions permises , et cela par un consentement tacite du législateur qui , ayant passé en revue toutes les actions de ses sujets , en a ordonné ou défendu un certain nombre , tandis qu'il a laissé les autres à leur liberté naturelle. Mais dans cette même illusion , je ne saurais voir une loi proprement dite de permission. Car d'abord les lois civiles ne sont qu'un commentaire des lois naturelles qui , à leur tour en sont le supplément. Ainsi , ce qui a échappé au législateur humain , n'a pas sûrement échappé au législateur Divin.

Donc les actions dont la loi ne fait point mention, sont ou moralement bonnes ou moralement mauvaises. Dans le premier cas, les actions sont ordonnées; dans le second, elles sont défendues par le Droit naturel, car la permission tacite des lois civiles n'a pas assez de force pour faire qu'une action mauvaise en elle-même, ne soit pas contraire au Droit naturel. Il n'y a donc point d'actions *permises* dans le sens de la loi de permission, par rapport à la morale. Que si l'on parle des actions indifférentes, nous avons déjà dit qu'elles sont permises par une suite de la liberté naturelle.

§. VII. Enfin la permission expresse a beaucoup plus de force que la permission tacite, cependant la permission expresse, dans le droit civil, n'accorde pas le droit à celui qui s'en sert, de n'être pas gêné dans les actions qu'il commet en conséquence de la permission. Il n'y a guère que deux cas où les législateurs donnent une permission expresse. 1°. Lorsqu'on ne permet ou qu'on ne tolère une chose que jusqu'à un certain point; et 2°. lorsqu'on laisse racheter par une espèce d'impôt la liberté d'agir, ou l'impunité. On allègue pour le premier cas, l'exemple du *prêt à usure*, que les lois de plusieurs états permettent sur un certain pied seulement. L'autre se voit dans les *prostitutions publiques* qui sont tolérées en quelques endroits, moyennant un certain tribut. Or, ces permissions ne défendent pas aux autres d'empêcher l'usurier et la prostituée.

Ajoutons encore, que suivant BULAMAQUI,

Dieu ne saurait permettre positivement la moindre chose qui soit mauvaise de sa nature : chap. XI. §. 111. n^o. 2. Tout ce donc que Dieu permet par la prétendue loi de permission, n'est pas mauvais de sa nature, c'est-à-dire, n'est pas contraire à l'ordre, à la convenance, à la nature des choses ; or, comme ce qui n'est pas contraire à l'ordre, à la convenance, à la nature des choses doit y être conforme, car il n'y a point de milieu entre une action conforme et une action contraire à cet ordre, à cette convenance, et à la nature des choses ; donc ce que Dieu permet étant conforme à l'ordre, à la convenance, à la nature des choses, est en même temps ordonné par une véritable loi obligatoire].

§. VIII. La nature et la fin des lois, font connaître quelle en est la *matière* ou l'*objet*. L'on peut dire en général, que ce sont toutes les actions humaines, les *intérieures* aussi bien que les *extérieures*, les pensées et les paroles aussi bien que les actions ; celles qui se rapportent à autrui, et celles qui se terminent à la personne même ; autant du moins que la direction de ses actions peut essentiellement contribuer au bien particulier de chacun, à celui de la société en général, et à la gloire du souverain.

§. IX. Cela suppose naturellement ces trois conditions : 1^o. que les choses ordonnées par la loi, soient *possibles* dans leur exécution, car ce serait folie et même cruauté, d'exiger de quelqu'un sous la moindre peine, ce qui est, et qui a toujours été au-dessus de ses forces ; 2^o. il faut

que la loi soit de quelque *utilité*, car la raison ne permet pas que l'on gêne la liberté des sujets uniquement pour la gêner, et sans qu'il leur en revienne aucun bien; 5°. enfin, il faut que la loi soit *juste* en elle-même, c'est-à-dire, conforme à l'ordre, à la nature des choses et à la constitution de l'homme; c'est ce que demande l'idée de *réglé* qui, comme nous l'avons vu, est la même que celle de *loi*.

§. X. A ces trois conditions qu'on peut appeler les caractères internes de la loi, savoir qu'elle soit possible, juste et utile, on peut ajouter deux autres conditions en quelque sorte externes, l'une, que la loi soit suffisamment *notifiée*; l'autre, qu'elle soit accompagnée d'une *sanction* convenable.

1°. Il est nécessaire que les lois soient *notifiées* aux sujets (1). Car comment pourraient-elles actuellement régler leurs actions et leurs mouvemens, si elles ne leur étaient pas connues? Le souverain doit donc publier ses lois d'une manière solennelle, claire et distincte. Mais après cela, c'est aux sujets à s'instruire de la volonté du souverain; et l'ignorance ou l'erreur où ils peuvent rester à cet égard, ne saurait, à parler en général, faire une excuse légitime en leur faveur. C'est ce que veulent dire les jurisconsultes, quand ils posent pour maxime que l'ignorance et l'erreur du droit est préjudiciable et condam-

(1) Voyez ci-dessus, chap. VIII, §. IV.

nable (1). Autrement l'effet des lois se réduirait à rien, et l'on pourrait toujours les éluder impunément, sous prétexte qu'on les ignorait.

[49. Dans les premiers temps, avant l'invention de l'écriture, les lois étaient mises en vers, que l'on chantait de temps en temps, pour les bien retenir.

C'est ce qui fit donner le même nom aux lois et aux chansons (*Némos*). Aristote dans ses *problèmes*, recherchant la raison de cette conformité de nom entre deux objets si différents, c'est, dit-il, qu'avant la connaissance de l'écriture, on chantait les lois pour ne les point oublier. Cet usage gagna tellement dans la Grèce, qu'il continua même après que l'écriture y fut introduite. Le crieur qui publiait les lois de la plupart des villes Grecques, était assujetti à des tons réglés et à une déclamation mesurée. La proclamation en était accompagnée du son de la lyre, comme un acteur sur la scène (2).]

§. XI. 2°. Il faut ensuite que la loi soit accompagnée d'une sanction convenable.

La sanction est cette partie de la loi, qui renferme la peine établie contre ceux qui la violeront. Pour la peine, c'est un mal dont le souverain menace ceux de ses sujets qui entrepren-

(1) *Regula est, juris quidem ignorantiam cuique nocere. Digest., lib. XXII, tit. VI, leg. IX, pr.*

(2) *Græcarum quippe urbium multæ ad Lyram leges, decretaque publica recitabant. Martian. Capellæ, de Nupt. philolog., lib. IX, pag. 313.*

draient de violer ses lois , et qu'il leur inflige effectivement , lorsqu'ils les violent , et cela dans la vue de procurer quelque bien , comme de corriger le coupable , de donner une leçon aux autres ; et en dernier ressort , afin que les lois étant respectées et observées , la société soit sûre , tranquille et heureuse.

Toute loi a donc deux parties essentielles , la première c'est la *disposition* de la loi , qui exprime le commandement ou la défense , la seconde , est la *sanction* , qui prononce le châtiement , et c'est la sanction qui fait la force propre et particulière de la loi. Car si le souverain se contentait d'ordonner simplement ou de défendre certaines choses , sans y joindre aucune menace , ce ne serait plus une loi prescrite avec autorité , ce ne serait qu'un sage conseil.

[50. Il faut distinguer la force interne , qui est l'effet de la conformité de la loi avec les principes de la raison , et la force externe qui est l'effet de la sanction : il est certain que la sanction fait la force propre et particulière *externe* de la loi ; mais quant à la force *interne* , c'est une suite de la conformité qu'un être raisonnable envisage entre la loi et la raison , et c'est ce que la loi a de commun avec le conseil , qui lors qu'il est raisonnable et reconnu pour tel par celui à qui on le donne , n'a pas moins de force sur son esprit que la plus forte sanction.

Au reste , reconnaître une loi , sans convenir de sa sanction , c'est recevoir un ordre sans se croire obligé à y obéir ; ce n'est proprement

qu'être instruit d'un sage conseil. Car si la puissance législative ne faisait qu'ordonner ou défendre simplement certaines choses sans y joindre aucune menace, ce ne serait plus une loi prescrite avec autorité, ce ne serait tout au plus qu'un avis salutaire, qui obligerait suivant la conformité qu'il aurait avec la raison, ou suivant le rapport à nos intérêts. Toute loi doit être accompagnée d'une sanction convenable, sans quoi elle a cessé d'être loi. Je n'ignore pas que les jurisconsultes Romains font mention de certaines lois qu'ils appellent *imparfaites*, parce qu'elles ne contiennent aucune sanction. Mais cette distinction me paraît frivole, au moins à en juger par les exemples qu'on cite des lois de ce genre. L'on prétend que la loi *Cincia* en est une; elle défendait aux avocats de recevoir des présents ou de l'argent, ce qui a donné occasion à Plaute de la nommer *Lex Muneralis*. Elle reçut son premier nom de M. Cincius, tribun du peuple, qui la porta l'an de Rome 549; et l'on prétend qu'elle ait été sans clause pénale. Cependant elle avait celle-ci : *quiconque y contreviendra; sera réputé coupable d'une mauvaise action*. Or je demande, si une loi qui attache à sa transgression une espèce d'infamie, ou une diminution de la considération publique, peut être censée n'avoir aucune menace? En un mot, une loi sans sanction, n'est pas une loi.

Dans une loi rapportée par Cicéron, il est dit, que « la peine du parjure, devant le tribunal de Dieu, c'est la mort; mais devant

» le tribunal des hommes, l'infamie seule dont
 » on charge le coupable. » *Perjurii pœna di-*
vina, exitium; humana, dedecus (1). « La loi
 » Valérienne défendait de fouetter ou de faire
 » mourir ceux qui en appelleraient au peuple,
 » sans établir d'autre peine pour les contreve-
 » nants que celle de déclarer qu'ils auraient mal
 » fait. » Sur quoi l'historien latin qui la rap-
 » porte (2) ajoute cette réflexion, « les sentimens
 » de l'honneur avaient seuls tant de pouvoir sur
 » les esprits, qu'on regardait une simple déclá-
 » ration de cette nature comme un motif assez
 » fort pour engager les hommes à la pratique de
 » la loi. Mais aujourd'hui on ne s'aviserait guère
 » de faire sérieusement une loi accompagnée de
 » si faibles menaces. » *Nunc vix seriò ita mi-*
netur quisquam. L'on voit donc par ces lois et
 d'autres encore qu'on appelle *imparfaites*, qu'elles
 étaient de véritables lois accompagnées d'une
 sanction fort assortie aux temps, aux mœurs et
 aux autres circonstances des personnes qu'elles
 regardaient.]

Au reste, il n'est pas absolument nécessaire
 que la nature ou la qualité de la peine soit for-
 mellement spécifiée dans la loi : il suffit que le
 souverain déclare qu'il punira, en se réservant
 de déterminer l'espèce et le degré du châtement
 suivant sa prudence (3).

(1) *De legib.*, lib. II, IX, 22.

(2) Tit. Liv., lib. X, cap. IX.

(3) « Ex quo etiam intelligitur omni legi civile annexam esse pœ-
 nam, vel explicitè, vel implicitè. Nam ubi pœna neque scripto,

Remarquez encore, que le mal qui constitue la peine proprement dite, ne doit point être une production naturelle ou une suite nécessaire de l'action même que l'on veut punir. Il faut que ce soit un mal, pour ainsi dire, *accidentel*, et infligé par la volonté du souverain. Car tout ce que l'action peut avoir par elle-même de mauvais et de dangereux dans ses effets et dans ses suites inévitables, ne saurait être compté comme provenant de la loi, puisque tout cela arriverait également sans elle. Il faut donc que les menaces du souverain, pour être de quelque poids, prononcent des peines différentes du mal qui résulte nécessairement de la nature de la chose (1).

§. XII. L'on demande enfin si la sanction des lois ne peut pas consister aussi bien dans la promesse d'une récompense, que dans la menace de quelque peine? Je réponds, qu'en général cela dépend absolument de la volonté du souverain, qui peut, suivant sa prudence, prendre l'une ou l'autre de ces voies, ou même les employer toutes deux. Mais comme il s'agit ici de savoir quel est le moyen le plus efficace dont le souverain se puisse servir pour procurer l'observation de ses lois; et qu'il est certain que l'homme est naturellement plus sensible au mal qu'au bien, il paraît aussi plus convenable d'établir la sanc-

neque exemplo alicujus qui potius legis jam transgressus dedit, definitur; ibi subintelligitur poenam *arbitrariam* esse, nimirum ex arbitrio, pendere legislatoris... *Hobbes de Cive*, cap. XV, §. VIII.
(1) Voyez *Locke*, *Essai Philosophique*. Liv. II, chap. XXVIII, §. VI.

tion de la loi dans la menace de quelque peine, que dans la promesse d'une récompense. L'on ne se porte guère à violer les lois, que dans l'espérance de se procurer quelque bien apparent, qui nous séduit. Ainsi le meilleur moyen d'empêcher la séduction, c'est d'ôter cette amorce, et d'attacher au contraire à la désobéissance un mal réel et inévitable. Si l'on suppose donc que deux législateurs voulant établir une même loi, proposent, l'un de grandes récompenses, et l'autre de rigoureuses peines; il est certain que le dernier portera plus efficacement les hommes à l'obéissance, que ne ferait le premier. Les plus belles promesses ne déterminent pas toujours la volonté: mais la vue d'un supplice rigoureux ébranle et intimide (1).

[51. M. Cumberland, dans son *Traité philosophique des lois naturelles* (2), contre l'opinion commune des jurisconsultes, a prétendu que toute loi en général est soutenue par l'espérance des récompenses, aussi bien que par la crainte des peines, et que même les récompenses sont le principal objet de la sanction. Tâchons de démontrer la fausseté de ce principe.

Pour peu que nous fassions attention à la constitution de la nature humaine, nous nous apercevrons d'abord, que le bien et même le plus grand bien, quoique connu et jugé tel, ne détermine point la volonté, à moins que venant à le désirer

(1) Voyez Puffendorf, *Droit de la Nature et des Gent.* Liv. I, chap. VI, §. XIV; avec les notes de Barbeyrac.

(2) Chap. V, §. XL et suivants.

d'une manière proportionnée à son excellence , ce désir ne nous rende inquiets , et ne cause chez nous une véritable douleur, de ce que nous en sommes privés. En effet, persuadez à un homme, tant qu'il vous plaira, que l'abondance est plus avantageuse que la pauvreté : faites-lui voir et confesser que les agréables commodités de la vie sont préférables à une sordide indigence , il y persiste malgré tous vos discours ; sa volonté n'est déterminée à aucune action qui le porte à y renoncer. Qu'un homme soit convaincu de l'utilité de la vertu, jusqu'à voir qu'elle est aussi nécessaire à celui qui se propose quelque chose de grand dans ce monde , ou qui espère d'être heureux dans l'autre, que la nourriture est nécessaire au soutien de la vie. Cependant jusqu'à ce que cet homme soit affamé et altéré de la justice, jusqu'à ce qu'il se sente inquiet de ce qu'elle lui manque et qu'il en sente une véritable douleur, sa volonté ne sera jamais déterminée à aucune action qui le porte à la recherche de cet excellent bien dont il reconnaît l'utilité ; et quelque autre inquiétude qu'il sent en lui-même venant à la traverser, entravera sa volonté à d'autres choses. D'une autre part, qu'un homme adonné au vin considère qu'en menant la vie qu'il mène, il ruine sa santé, qu'il dissipe son bien, qu'il va se déshonorer dans le monde, s'attirer des maladies, et tomber enfin dans l'indigence jusqu'à n'avoir plus de quoi satisfaire cette passion de boire qui le possède si fort ; cependant les retours de l'inquiétude ou de l'ennui qu'il souffre de l'absence de

ses compagnons de débauche, l'entraînent au cabaret aux heures qu'il est accoutumé d'y aller, malgré la considération de tous les biens qu'il perd en se plongeant de nouveau dans ses anciens désordres. Ce n'est donc pas faute de connaissance du bien, qu'il persiste dans ce dérèglement : car il l'envie, il en reconnaît l'excellence ; mais l'inquiétude d'être privé du plaisir auquel il est accoutumé, privation qu'il regarde comme un mal, vient le tourmenter ; le bien qu'il reconnaît être plus excellent que celui de boire, n'a plus de force sur son esprit, car la privation du moindre bien accompagnée d'inquiétude, d'ennui qu'il regarde comme une sensation désagréable, une douleur, un mal réel l'emporte sur la vue du plus grand bien. Ainsi il se trouve de temps en temps réduit à l'état de cette misérable personne qui, soumise à une passion impérieuse, disait :

.... *Video meliora probaque,*
Deterrata sequor.....

Si nous recherchons la cause de ce fait que l'expérience vérifie, et que nous examinons comment il arrive que cette inquiétude opère toute seule sur la volonté, et la détermine à prendre tel ou tel parti, nous trouverons, que comme nous ne sommes capables que d'une seule détermination de la volonté vers une seule action à la fois, l'inquiétude présente qui nous presse, détermine naturellement la volonté en vue de ce bonheur auquel nous tendons dans toutes nos actions. Car tant que nous sommes tourmentés de quelque in-

quiétude, nous ne pouvons nous croire ni heureux ni dans le chemin du bonheur, parce que chacun regarde la douleur et l'inquiétude comme absolument incompatibles avec la félicité : puisque même ce sentiment de douleur nous ôte le goût des biens que nous possédons actuellement : et qu'une légère douleur suffit pour corrompre tous les plaisirs dont nous jouissons. Par conséquent ce qui détermine incessamment le choix de notre volonté à l'action, sera toujours l'éloignement de la douleur, de l'inquiétude, et en un mot, du mal, et quoique notre volonté puisse être portée à agir d'une certaine manière par la vue du bien qui nous en doit revenir ; cela ne suffit pas pour la déterminer efficacement à tel ou tel acte, si en l'omettant on ne court risque de s'attirer aucun sentiment désagréable.

J'avoue que la jouissance d'un bien a des charmes puissants, surtout s'il est encore nouveau, ou qu'il se trouve joint avec la délivrance de quelque mal présent. Mais ces charmes s'affaiblissent par la possession même : le sentiment du plaisir devient tous les jours moins vif ; et aussitôt que les mouvemens excités dans l'ame par l'absence, ou par l'acquisition toute fraîche du bien que l'on souhaitait, sont un peu calmés, il ne reste plus qu'un contentement tranquille, et une douce indolence. De là vient que plusieurs ne commencent à connaître le prix des biens dont ils jouissent, qu'après les avoir perdus, ou quand ils courent risque de les perdre. Au lieu que la douleur, à quoi se réduit toute sorte de mal et

toute absence de quelque bien, n'est pas une simple privation, mais un sentiment très-réel et très-positif, qui a même tant de force, qu'il peut ôter le goût et diminuer l'estime des plus grands biens; jusque-là que pour se délivrer des atteintes d'une douleur aiguë, on en vient quelquefois à souhaiter la mort même. C'est donc avec raison que les législateurs proposent des peines plutôt que des récompenses aux observateurs de leurs lois. Car il fallait réveiller les transgresseurs par les menaces de quelque grand mal de cet extrême engourdissement auquel la plupart sont sujets, et comme on ne viole guère les lois sans faire du tort à autrui, et sans se flatter soi-même de l'espérance de quelque bien apparent, le moyen le plus propre à contrebalancer les attraits du vice, c'est sans contredit l'idée de la douleur directement opposée au plaisir qu'on trouve dans le crime.]

Que si pourtant le souverain, par un effet particulier de sa bonté et de sa sagesse veut réunir ces deux moyens, et attacher à la loi un double motif d'observation, il ne restera rien à désirer de tout ce qui peut y donner de la force, ce sera la sanction la plus complète.

§. XIII. L'obligation que les lois imposent, a précisément autant d'étendue que le droit du souverain, et par conséquent l'on peut dire en général, que tous ceux qui sont sous la dépendance du législateur, se trouvent soumis à cette obligation. Mais chaque loi en particulier n'oblige que ceux des sujets à qui la matière de la loi con-

vient, et c'est ce qu'il est aisé de connaître par la nature même de chaque loi, qui marque assez l'intention du législateur à cet égard.

[52. Car dans chaque loi, ceux qui doivent y être astreints, sont désignés, tantôt d'une manière expresse, par quelque marque d'universalité, ou par une restriction à certains individus, tantôt en ajoutant quelque condition particulière, d'où ceux qui la trouvent en eux-mêmes peuvent conclure aussitôt que cette loi les regarde.]

Il arrive pourtant quelquefois, que certaines personnes sont libérées de l'obligation d'observer la loi; c'est ce que l'on appelle dispense.

[53. La dispense est un relâchement de la rigueur de la loi, et il est accordé à certaines personnes pour des considérations particulières: *juris provida relaxatio*, dit le *Specul. in tit. de Dispensat.* On n'accorde jamais aucune dispense du droit divin ni du droit naturel; mais seulement du droit positif établi par le souverain, qui peut être changé et modifié selon les temps et les circonstances, par la même autorité qu'il a été établi. Ainsi l'on ne peut douter qu'il n'y ait des cas où il est permis de dispenser de la loi; mais comme il est présumable que la loi n'ordonne rien que de sage, et qui n'ait été établi par de bonnes raisons, on ne doit aussi en dispenser que lorsque dans le cas particulier qui se présente, il y a des raisons plus fortes que celles de la loi.

Les dispenses, sont expresses ou tacites, et s'appliquent à différents objets.

Les dispenses ne sont nécessaires que pour les

choses qui sont contre le droit commun, elles sont toujours défavorables, c'est pourquoi elles ne reçoivent aucune extension, pas même dans les cas où il y aurait un argument *de majori ad minus*, il faut seulement excepter les choses qui sont tacitement comprises dans la dispense suivant le Droit et l'usage, ou qui en sont une suite nécessaire, ou sans lesquels le but de la dispense n'aurait point son effet.]

Sur quoi il y a quelques remarques à faire.

1°. Si le législateur peut abroger entièrement une loi, à plus forte raison peut-il en suspendre l'effet, par rapport à telle ou telle personne;

2°. Mais on doit avouer aussi qu'il n'y a que le législateur lui-même qui ait ce pouvoir;

3°. Il n'en doit faire usage que par de bonnes raisons, avec une sage modération, et suivant les règles de l'équité et de la prudence. Car s'il accordait des dispenses à trop de gens, sans discernement et sans choix, il énerverait l'autorité des lois; ou s'il les refusait en des cas parfaitement semblables, une partialité si peu raisonnable ne pourrait que produire de la jalousie et du mécontentement.

[54. On trouve un exemple d'une dispense bien raffinée dans le tour que prit Agésilas pour empêcher que ceux qui avaient fui dans un combat ne fussent notés d'infamie, suivant la loi de Lycurgue, il suspendit pour un jour l'effet des lois; que les lois, dit-il, *dorment aujourd'hui*.

C'est par une semblable subtilité, qu'un Athénien, pour flatter le roi Demetrias, éluda la loi

qui ordonnait de ne célébrer les petits mystères qu'au mois de novembre, et les grands qu'au mois d'août. Car Demetrius souhaitant d'être initié tout à-la-fois aux grands et aux petits, Stratoclès proposa et fit passer une loi portant que le mois de mars, pendant lequel Demetrius arriva à Athènes, serait appelé et censé premièrement le mois de novembre et ensuite le mois d'août. Ce qu'on fit à l'égard de Démosthène est plus raisonnable. Comme cet orateur, après avoir été rappelé de l'exil, demeurait toujours condamné à une amende pécuniaire, que la loi ne permettait pas de relâcher, on trouva un expédient pour qu'il n'en coûtât rien à celui qui la payait. Dans les sacrifices de Jupiter Sauveur on avait accoutumé de payer une personne pour dresser et préparer l'autel. On donna cet emploi à Démosthène, avec un gage de cinquante talens, qui était la somme à laquelle il avait été condamné, etc.]

§. XIV. Pour ce qui est de la *durée* des lois et de la *manière dont elles s'abolissent*, voici les principes qu'on peut établir.

1°. En général, la durée d'une loi, de même que son établissement, dépend du bon plaisir du Souverain, qui ne saurait raisonnablement se lier les mains à cet égard ;

2°. Cependant toute loi, par elle-même et de sa nature, est censée perpétuelle et faite pour toujours ; autant qu'elle ne présente rien dans sa disposition, ni dans les circonstances qui l'accompagnent qui marque évidemment une intention contraire du législateur, ou qui puisse faire

présumer raisonnablement qu'il ne l'a faite que pour un temps. La loi est une règle; or toute règle, par elle même, est perpétuelle, et à parler en général, quand le souverain établit une loi, ce n'est point dans l'intention de la révoquer;

3°. Mais comme il peut arriver que l'état des choses change tellement, qu'une loi ne puisse plus avoir lieu, et qu'elle devienne inutile ou même préjudiciable; le souverain peut et doit alors la révoquer ou l'abroger. Ce serait une chose également absurde et funeste à la société, que de prétendre que des lois une fois faites doivent subsister toujours, quelque inconvénient qui en résulte.

[55. L'intérêt des états est, comme toutes les choses humaines, sujet à mille révolutions, les mêmes lois et les mêmes coutumes deviennent successivement utiles et nuisibles, au même peuple; c'est donc de la prudence du souverain d'en modifier quelques unes, d'en changer d'autres, ou même de les abolir entièrement. On a trouvé fort estimable dans le caractère d'esprit des Egyptiens, ce grand attachement et ce respect aveugle qu'ils avaient pour leurs lois et leurs coutumes. On leur a donné les plus grands éloges sur leur constance à les observer et à ne rien changer dans les usages primitifs de la monarchie. Une coutume nouvelle était, dit-on, un prodige en Egypte. Tout s'y faisait toujours de la même manière. Les Egyptiens ne voulaient rien emprunter des autres peuples.

Je dirai d'abord qu'à cet égard les Egyptiens

ne méritent aucun éloge particulier. Cette façon de penser leur est commune avec tous les peuples d'Orient. On sait que les Orientaux ont un grand attachement pour leurs usages. Ils n'en changent point, leurs façons de penser et d'agir sont les mêmes aujourd'hui qu'elles ont été de tous temps. Il est certain d'ailleurs que la température de l'air et la position des climats influent considérablement sur le génie et le caractère des peuples, la température de l'Égypte toujours uniforme, rendait les Egyptiens solides et constants. Reste à savoir si cette qualité n'est pas un vice, lorsqu'elle est portée à l'excès.

On ne peut sans doute faire trop de réflexions et prendre trop de précautions quand il s'agit de toucher aux anciennes lois d'un Etat et d'y faire quelques changemens ; mais ce scrupule doit cependant avoir des bornes. Il est certain, par l'expérience, que telle loi qui était bonne dans un temps, cesse souvent de l'être dans un autre, et peut même entraîner de grands inconvéniens. Il est également vrai qu'il y a certaines lois dont le temps seul a pu faire reconnaître l'abus et les mauvais effets. Les circonstances changent, et alors il faut nécessairement changer le système politique, abolir ou corriger les anciennes lois et en substituer de nouvelles.

Enfin les souverains, accablés sous le nombre prodigieux d'objets que présente le gouvernement, ne prétendent pas à l'infaillibilité ; auraient ils à rougir d'une erreur dont le reproche ne tombe pas sur leur personne ? Si par des liaisons quel-

quelquefois imperceptibles, ou par l'abus de ceux qui exécutent, ce qu'on aura ordonné dans la vue d'un bien, produit un effet que l'on n'a pas prévu, faudra-t-il laisser subsister le mal par l'idée d'une grandeur imaginaire? Le prince ne recule pas, lors qu'il rétrograde sur le chemin qui l'a égaré, il s'avance dans la bonne voie. Prenons garde de donner à des Rois les qualités vicieuses des âmes vulgaires. Si un ministre enflé d'une folle vanité, parvenait à inspirer à son prince ces maximes, on pourrait s'écrier avec l'auteur de l'*Esprit des Loix*; **TOUT EST PERDU.**]

4°. Cette révocation peut se faire en deux manières, ou *expressément*, ou *tacitement*. Car quand le souverain, bien instruit de l'état des choses, néglige pendant un long espace de temps de faire observer une loi, ou qu'il permet formellement que les affaires qui s'y rapportent se règlent d'une manière contraire à sa disposition; il résulte de là une forte présomption de l'abolition de cette loi, qui tombe ainsi d'elle-même, quoique le législateur ne l'ait pas expressément abrogée.

[56. *Mutari solent (leges) tacito consensu populi, vel alia postea lege lata* (1). *Rectissime etiam illud receptum est, ut leges non solum suffragio legislatoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogentur* (2).

Comme le souverain ne peut ignorer, à moins

(1) §. XI, *Instit. de Jur. nat. gent. et civ.*

(2) L. XXXII, in f. de *Leg.*

qu'il ne soit d'une négligence extrême, les coutumes qui s'introduisent dans ses États, et qu'il ne tennait qu'à lui d'empêcher qu'elles ne prissent pied, dès là qu'il souffre qu'elles aient force de loi, pendant un certain temps, plus ou moins long suivant la nature des choses, il est censé et peut être censé les autoriser. Les lois qu'il a faites lui-même, s'abolissent par le non usage, et par une coutume contraire. Les princes peuvent avoir de bonnes raisons de laisser ainsi tomber imperceptiblement une loi qui ne leur paraît plus nécessaire. Mais quand même cela viendrait de leur négligence, comme il arrive assez souvent, soit parce qu'ils n'ont pas été assez soigneux de maintenir eux-mêmes la loi, ou parce qu'ils n'ont pas veillé assez attentivement sur la conduite des magistrats inférieurs qui étaient chargés de faire observer cette loi; elle ne laisse pas pour cela de perdre toute sa force, après un temps considérable. La raison en est, que, toute loi tendant à gêner la liberté des sujets, et le souverain pouvant et devant expliquer sa volonté là-dessus, d'une manière claire et nette: du moment qu'il y a de sa part une tolérance manifeste ou des marques suffisantes d'un changement de volonté, l'interprétation doit se faire naturellement en faveur des sujets. Ainsi le souverain peut bien, s'il veut, faire revivre la loi pour l'avenir, par le même droit qu'il a d'en faire de toutes nouvelles; mais pour ce qui s'est passé pendant que l'inobservation de la loi a été tolérée, on doit en juger comme s'il n'y avait jamais eu de telle loi.

Pline le jeune nous en fournit un exemple remarquable.

Une loi originellement établie sur la proposition de Pompée, autorisait toutes les villes de la province de Bithynie, de choisir pour sénateurs, qui bon leur semblerait, pourvu qu'ils fussent de la ville même. Cependant il se trouva avec le temps, qu'on se contentait de choisir des gens de la province; et les censeurs voulaient faire dépouiller de leur charge, en vertu de la loi, tous les sénateurs qui n'étaient pas de la ville même où ils jouissaient de cette dignité. Pline, proconsul de Bithynie, consulta là-dessus l'empereur Trajan, qui lui répondit: que la longue pratique, contraire à la loi, devait l'emporter pour le présent: Qu'ainsi il laissât les choses comme elles étaient, d'autant plus qu'on ne pouvait sans de grands bouleversemens, faire revivre la loi de Pompée, par un effet rétroactif. Mais qu'il voulait que désormais on observât cette loi. *Nam et legis autoritas, et longa consuetudo usurpata contra legem, in diversum movere te potuit. Mihi hoc temperamentum ejus placuit, ut ex præterito nihil novaremus, sed manerent, quamvis contra legem, adsciti quarumcumque civitatum cives; in futurum autem lex Pompeia observaretur, cujus vim si retro quoque velimus custodire, multa necesse est perturbari.* Lib. X. cap. 116.

Remarquons encore sur le sujet que nous traitons, qu'il y a quelques règles du Droit naturel qui semblent quelque fois être abolies par des lois

contraires, comme si elles étaient arbitraires. Ainsi la loi qui appelle à la succession d'un père les filles avec les mâles, est une loi toute naturelle, et cependant elle était sans usage dans la loi que Dieu même avait donnée aux Juifs, car les filles ne succédaient point à leurs pères, quand il y avait des mâles. Et ce fut même une question digne d'avoir Dieu pour juge, de savoir si des filles se trouvant sans frères, pouvaient succéder aux biens de leurs pères. Et Dieu commanda qu'en ce cas, elles succédassent (1). Cependant, il ne faut pas s'imaginer que les lois civiles puissent jamais abolir les lois naturelles. Il est toujours vrai que le droit des filles de succéder à leurs pères, est un Droit naturel; mais la loi qui exclut les filles de succéder avec leurs frères, ne fait aucune injustice aux filles. Car, au lieu du droit de succéder, la loi leur donnait une dot pour les marier, et cette condition des filles n'avait rien qui ne fût juste et qui ne fût même naturel, parce que, avec leur dot, elles trouvaient dans la famille où elles entraient les avantages qu'elles pouvaient laisser à leurs frères. Et nous voyons des coutumes dans plusieurs Etats, où les filles mariées par leurs pères, même sans dot, sont privées de toute succession, quoiqu'elles n'y renoncent pas, à moins que le droit de succéder ne leur soit réservé; parce que les pères ayant placé leurs filles dans ces familles

(1) Num. XXVII.

par le mariage , cet établissement leur tient lieu de patrimoine , et de toute part aux successions. Ainsi ces lois qui excluent les filles quand il y a des mâles , ne dérogent point au Droit naturel qui appelle les filles aux successions , mais elles leur donnent au lieu de ce droit , un autre avantage qui en tient la place.]

Nous ne touchons ici , comme l'on voit , que les principes généraux. Quant à l'application que l'on en doit faire à chaque espèce de lois , elle demande quelque modification , selon leur différente nature. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans ce détail.

§. XV. L'on divise la loi : 1^o. en loi *divine* , et en loi *humaine* , selon qu'elle a pour auteur , ou Dieu , ou les hommes.

2^o. La loi divine est encore de deux sortes : ou *naturelle* ou *positive et révélée*.

La loi naturelle est celle qui convient si nécessairement à la nature et à l'état de l'homme , que sans l'observation de ses maximes , ni les particuliers , ni la société ne sauraient se maintenir dans un état honnête et avantageux. Et comme cette loi a une convenance essentielle avec la constitution de la nature humaine , on peut parvenir à la connaître par les seules lumières de la raison ; c'est pour cela qu'on l'appelle *naturelle*.

La loi divine , positive ou révélée , est celle qui n'est pas fondée sur la constitution générale de la nature humaine , mais seulement sur la volonté de Dieu ; quoique d'ailleurs cette loi soit

établie sur de bonnes raisons , et qu'elle procure l'avantage de ceux qui la reçoivent.

On trouve des exemples de ces deux sortes de lois dans celles que Dieu donna autrefois aux Juifs ; il est aisé de distinguer celles qui étaient *naturelles*, d'avec celles qui étant purement *cérémonielles* ou *politiques*, n'avaient d'autre fondement qu'une volonté particulière de Dieu, accommodée à ce que demandait l'état actuel de ce peuple.

Pour ce qui est des lois humaines, considérées précisément comme telles, c'est-à-dire, comme venant originellement d'un souverain qui commande dans la société, elles sont toutes *positives*. Car quoiqu'il y ait des lois naturelles qui font la matière des lois humaines, ce n'est point du législateur humain qu'elles tirent leur force obligatoire : elles obligeraient également sans son intervention, puisqu'elles émanent de Dieu.

[57: La connaissance des différentes espèces de lois, leurs caractères, leurs règles générales sont des objets trop intéressants pour se contenter d'une division aussi imparfaite que celle que M. BURLAMAQUI donne dans cet endroit.

Toutes les différentes idées qu'on peut concevoir des diverses lois qui s'expriment par les noms des lois divines et humaines, naturelles et positives, de la religion et de la police, du droit des gens et du droit civil, ou par tous les autres noms qu'on peut leur donner, se réduisent à deux espèces qui comprennent toutes les lois de nature quelles qu'elles soient ; l'une, des lois qui sont

immuables, et l'autre des lois qui sont arbitraires. Car il n'y en a aucune qui n'ait l'un ou l'autre de ces deux caractères, qu'il est important de considérer, non-seulement pour avoir une idée de cette première distinction générale des lois, mais encore parce que ces deux caractères font dans toutes les lois ce qu'elles ont de plus essentiel; ainsi la connaissance en est nécessaire et d'un grand usage, surtout dans les lois civiles.

Les lois immuables s'appellent ainsi, parce qu'elles sont naturelles et tellement justes, toujours et partout, qu'aucune autorité ne peut ni les changer, ni les abolir, et les lois arbitraires sont celles qu'une autorité légitime peut établir, changer et abolir, selon le besoin.

Ces lois immuables ou naturelles sont toutes celles qui sont des suites nécessaires des deux premières, c'est-à-dire, l'amour de Dieu et celui du prochain, et qui sont tellement essentielles aux engagements qui forment l'ordre de la société, qu'on ne saurait les changer sans ruiner les fondemens de cet ordre; et les lois arbitraires sont celles qui peuvent être différemment établies, changées, et même abolies, sans violer l'esprit des premières lois, sans blesser les principes de l'ordre de la société. Ainsi, comme c'est une suite de la première loi, qu'il faut obéir aux puissances, parce que c'est Dieu qui les a établies et que c'est une suite de la seconde loi qu'il ne faut faire tort à personne et qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient, et que toutes ces règles sont essentielles à l'ordre de la société; elles

sont , par cette raison , des lois immuables. Il en est de même de toutes les règles particulières, qui sont essentielles à ce même ordre et aux engagements qui suivent des premières lois. Ainsi , c'est une règle essentielle à l'engagement d'un tuteur , que tenant lieu de père à l'orphelin qui est sous sa charge , il doit veiller à la conduite de la personne et des biens de cet orphelin , et c'est aussi une loi immuable que le tuteur doit prendre ce soin. Ainsi, c'est une règle essentielle à l'engagement de celui qui emprunte quelque chose d'un autre , qu'il doit la conserver ; c'est aussi une loi immuable, qu'il doit répondre des fautes qu'il aura faites contre ce devoir.

Mais les lois qui sont indifférentes aux deux premières, et aux engagements qui en sont les suites , sont des lois arbitraires. Ainsi , comme il est indifférent à ces deux lois , et à l'ordre des engagements , qu'il y ait ou cinq, ou six , ou sept témoins dans un testament ; que la prescription s'acquière par vingt , par trente , ou par quarante ans ; que la monnaie vaille plus ou moins ; ce sont des lois arbitraires qui règlent ces sortes de choses , et on les règle différemment , selon le temps et selon les lieux.

On voit par cette première idée de la nature des lois immuables, qu'elles ont leur origine dans les deux premières lois dont elles ne sont qu'une extension, et que, par exemple, ces règles naturelles de l'équité qui ont été remarquées, et les autres semblables, ne sont autre chose que ce que l'esprit de la seconde loi demande en chaque

engagement, et ce qu'il y manque d'essentiel et de nécessaire.

Pour les lois arbitraires, on peut remarquer deux différentes causes qui en ont rendu l'usage nécessaire dans la société, et qui ont été les sources de cette multitude infinie de lois arbitraires qu'on voit dans le monde.

La première de ces deux causes, est la nécessité de régler certaines difficultés qui naissent dans l'application des lois immuables, lorsque ces difficultés sont telles que les lois immuables ne les règlent point, et qu'il ne peut y être pourvu que par des lois positives. On jugera de ces sortes de difficultés par un exemple dont nous nous contenterons. C'est une loi naturelle et immuable que les pères doivent laisser leurs biens à leurs enfants après leur mort; et c'est aussi une autre loi qu'on met communément au nombre des lois naturelles, qu'on puisse disposer de ses biens par un testament. Si l'on donne à la première de ces deux lois une étendue sans bornes, un père ne pourra disposer de rien, et si on étend la seconde à une liberté indéfinie de disposer de tout, comme faisait l'ancien Droit Romain, un père pourra priver ses enfants de toute part en sa succession, et donner tous ses biens à des étrangers.

On voit par ces conséquences si opposées qui suivent de ces deux lois étendues indéfiniment, qu'il est nécessaire de donner à l'une et à l'autre quelques bornes qui les concilient. Et si tous les hommes se conduisaient par la prudence et par l'esprit des premières lois, chacun seroit un juste

interprète de ce que demanderait de lui la loi qui veut que les enfants succèdent aux biens des pères, et de ce que demanderait aussi celle qui permet d'en disposer par un testament. Car il saurait proportionner ses dispositions à l'état de ses biens et de sa famille, et à ses devoirs envers ses enfants et envers les autres personnes, selon qu'il pourrait être obligé ou à quelque reconnaissance, ou à quelque libéralité. Mais parce que tous ne se conduisent pas par cet esprit des premières lois, ni par la prudence, et que quelques-uns, abusant de la liberté de disposer de leurs biens ou même ignorant l'état de leurs biens et de leurs affaires, pourraient blesser leurs devoirs envers leurs enfants, il a été nécessaire de concilier ces deux lois, et de les réduire en règles communes pour tous, en faisant une loi arbitraire qui bornât la liberté des pères de disposer de leurs biens, au préjudice des enfants et qui leur conservât une certaine portion des biens de leurs parents dont ils ne pussent être privés, et c'est cette portion fixée par une loi arbitraire qu'on appelle la *légitime*.

La seconde cause des lois arbitraires a été l'invention de certains usages qu'on a cru utiles dans la société. Ainsi, par exemple, on a inventé les fiefs, les cens, les rentes constituées à prix d'argent, les retraits lignagers, les substitutions et autres semblables usages, dont l'établissement était arbitraire. Et ces objets qui sont de l'invention des hommes et qu'on pourrait appeler, par cette raison, des objets arbitraires, sont réglés

par un vaste détail de lois de même nature. Ainsi l'on voit dans la société l'usage de deux sortes de ces objets que j'appelle arbitraires. Plusieurs en sont si naturels et si essentiels aux besoins les plus fréquents, qu'ils ont été toujours admis dans tous les lieux, comme sont l'échange, le louage, le dépôt, le prêt à usage, et plusieurs autres conventions; les tutelles, les successions et plusieurs autres pratiques. Mais il faut remarquer que ces articles mêmes, qui sont d'institution humaine, ont toujours leur fondement, non-seulement sur la liberté générale de faire toute sorte de conventions, mais aussi sur l'utilité publique. C'est ainsi que l'avantage commun a obligé au service militaire ceux à qui les fiefs et les arrières-fiefs ont été donnés et leurs successeurs. De même les substitutions ont pour fondement la liberté générale de disposer de ses biens, la vue de conserver les biens dans les familles, l'utilité d'ôter à de certains héritiers ou légataires, la liberté de disposer, dont il pourrait faire un mauvais usage, et par d'autres motifs semblables.

Il faut remarquer aussi sur ces articles imaginés, qu'encore qu'il semble qu'ils ne doivent être réglés que par des lois arbitraires, ils ont néanmoins plusieurs lois immuables, de même qu'on voit que les autres objets qu'on peut appeler naturels ne sont pas seulement réglés par des lois naturelles et immuables, mais aussi par des lois arbitraires. Par exemple, c'est une loi immuable dans la matière des fiefs, qu'on doit y garder les conditions réglées par le titre de la

concession du fief. De même dans la matière naturelle des tutelles, c'est par une loi arbitraire qu'on a réglé le nombre des enfants qui exempte de cette charge. Ces exemples montrent que dans toutes les matières, et naturelles et autres, l'usage y a mêlé des lois immuables et des lois arbitraires, mais avec cette différence que dans les matières naturelles il y a peu de lois arbitraires, et que la plupart y sont des lois immuables, et qu'au contraire il y a une infinité de lois arbitraires dans ces autres matières qui ont été inventées. Ainsi, on voit dans le Droit Romain que comme la plupart des matières qui s'y trouvent de notre usage sont des matières naturelles, les règles en sont aussi presque toutes des lois naturelles, et qu'au contraire, comme la plupart des matières de nos coutumes sont de ces matières arbitraires, la plus grande partie de leurs règles sont arbitraires aussi, et différentes en divers lieux, et on voit de même dans les matières arbitraires qui sont réglées par les ordonnances, que presque toutes leurs règles sont aussi arbitraires.

Les lois arbitraires sont donc de deux sortes, selon les deux causes qui les ont établies. La première, est de ces lois arbitraires qui ont été des suites des lois naturelles, comme celles qui règlent la légitime des enfants, l'âge de majorité et les autres semblables; et la seconde, est de celles qui ont été inventées pour régler les matières arbitraires, comme sont les lois qui règlent les degrés de substitutions, les droits de relief dans les fiefs, etc.

La distinction que nous venons de faire des lois immuables et des lois arbitraires , renferme celle des lois naturelles et des lois positives , ou plutôt ces trois distinctions n'en font qu'une seule ; car il n'y a de lois naturelles et immuables que celles qui, fondées sur la nature des choses , viennent de Dieu , et les lois humaines sont des lois positives et arbitraires , parce que les hommes peuvent les établir , les changer , et les abolir.

On pourra penser que les lois divines ne sont pas toutes immuables , puisque Dieu a lui-même aboli plusieurs de celles qu'il avait données aux Juifs , parce qu'elles ne convenaient pas à l'état de la loi nouvelle. Mais il est toujours vrai que ces lois mêmes étaient immuables à l'égard des hommes , et que les lois divines qui règlent notre état présent , ne sont plus susceptibles d'aucun changement. Sur quoi il faut remarquer , qu'on réserve la dignité de ce nom de lois divines à celles qui regardent les devoirs de la Religion , comme sont les deux premières lois , le Décalogue , et tout ce qu'il y a de préceptes dans les livres saints sur la foi et les mœurs. Et que , pour le détail des règles immuables de l'équité , qui regardent les matières des contrats , des testaments , des prescriptions et des autres matières des lois civiles ; quoique ces règles aient leur justice dans la loi divine qui en est la source , on ne leur donne que le nom de lois naturelles , ou du Droit naturel , parce que Dieu les a gravées dans notre nature , et qu'elles ont une telle con-

venance avec la raison, qu'elle suffit pour les connaître, et que ceux mêmes qui ignorent les premiers préceptes et l'esprit de la loi divine, connaissent ces règles et s'en font des lois.

A cette première distinction, j'en ajoute une seconde qui comprend aussi toute les lois, mais sous deux autres points de vue, savoir en lois de la religion et en lois de la police. Ce sont là deux distinctions qu'il ne faut pas confondre, comme si toutes les lois de la religion étaient des lois immuables et que toutes les lois de la police, fussent seulement des lois arbitraires. Car il y a dans la religion plusieurs lois arbitraires, et la police a beaucoup de lois immuables. Ainsi, il y a dans la religion des lois qui règlent certaines cérémonies, l'extérieur du culte divin, ou quelques points de la discipline ecclésiastique, qui sont des lois arbitraires établies par l'autorité des puissances spirituelles, et il y a dans la police des lois immuables, telles que sont celles qui commandent l'obéissance aux puissances, celles qui ordonnent de rendre à chacun ce qui lui appartient, et de ne faire tort à personne; celles qui commandent la bonne foi, la sincérité, la fidélité et qui condamnent le dol et les tromperies, et celles qui prescrivent une infinité de règles particulières qui dépendent de ces premières. De sorte qu'il est commun à la religion et à la police d'avoir tout ensemble l'usage des lois immuables et celui des lois arbitraires, et qu'il faut par conséquent distinguer par d'autres vues, les lois de la religion et celles de la police.

Les lois de la religion sont celles qui règlent la conduite de l'homme par l'esprit des deux premières lois, et par les dispositions intérieures qui le portent à tous ses devoirs, et envers Dieu, et envers soi-même, et envers les autres, soit dans le particulier, ou en ce qui regarde l'ordre public. Ce qui comprend toutes les règles de la foi et des mœurs, et aussi toutes celles de l'extérieur du culte divin, et de la discipline ecclésiastique.

Les lois de la police sont celles qui règlent l'ordre extérieur de la société entre tous les hommes, soit qu'ils connaissent, ou qu'ils ignorent la religion ; soit qu'ils en observent les lois, ou qu'ils les méprisent.

On peut juger par ces premières remarques que nous faisons sur les lois de la religion et sur celles de la police, qu'elles ont des règles qui leur sont communes, et que l'une et l'autre en ont qui leur sont propres. Ainsi les lois qui commandent la soumission à la puissance naturelle des parents, et à l'autorité des puissances civiles : celles qui ordonnent la sincérité et la fidélité dans le commerce : celles qui défendent l'homicide, le larcin, l'usure, le dol et les autres semblables, sont des lois de la religion, parce qu'elles sont essentielles aux deux premières lois ; mais elles sont aussi des lois de la police, parce qu'elles sont essentielles à l'ordre de la société ; elles sont donc communes à la religion et à la police. Mais les lois qui regardent la foi, et l'intérieur des mœurs, et celles qui règlent les cérémonies du culte divin et la discipline ecclésiastique, sont des lois propres à la

religion : et les lois qui règlent les formalités des testaments, le temps des prescriptions, la valeur de la monnaie publique, et autres semblables, sont des lois propres à la police.

Mais il faut remarquer à l'égard des lois qui sont communes à la religion et à la police, qu'elles ont chacune un usage différent de celui qu'elles ont dans l'autre. Dans la religion ces lois obligent à une intention droite dans le cœur, qui n'en accomplisse pas seulement la lettre dans l'extérieur, mais qui en observe l'esprit dans l'intérieur. Au lieu que dans la police, on y satisfait en les observant dans l'extérieur, et en n'entreprenant rien contre leurs défenses. De sorte qu'encore que la religion et la police aient leur principe commun dans l'ordre divin, et leur fin commune de régler les hommes : elles sont distinguées par leur influence, en ce que la religion règle l'intérieur et les mœurs de l'homme pour le porter à tous ses devoirs, et que la police n'exerce son ministère que sur l'extérieur indépendamment de l'intérieur.

Il faut aussi remarquer cette différence, entre les lois arbitraires de la religion, et les lois arbitraires de la police : que celles-ci s'appellent communément des lois humaines, parce que ce sont des lois que les hommes ont établies, et que c'est la raison humaine qui en est le principe ; mais qu'encore que les lois arbitraires de la religion soient établies aussi par des hommes, on ne les appelle pas des lois humaines, mais des constitutions canoniques, ou des lois de l'Église, parce

qu'elles ont leur principe dans la conduite de l'esprit divin qui règle l'Église.]

Avant que de sortir de ces définitions, nous ne devons pas oublier de dire, *que la science ou l'art de faire les lois, de les expliquer, et de les appliquer aux actions humaines, s'appelle en général la jurisprudence.*

CHAPITRE XI.

De la moralité des actions humaines (1).

§. I. La loi étant la règle des actions humaines, si l'on compare ces actions avec la loi, on y remarque ou de la conformité ou de l'opposition; et cette sorte de qualification de nos actions par rapport à la loi, s'appelle *moralité*.

Le terme de *moralité* vient de celui de *mœurs*.

Les *mœurs*, comme on l'a dit ci-devant, sont les actions libres des hommes, en tant qu'on les considère comme susceptibles de direction et de règle. Ainsi on nomme *moralité* le rapport des actions humaines avec la loi qui en est la règle, et l'on appelle *morale*, l'assemblage des règles que nous devons suivre dans nos actions.

§. II. On peut considérer la moralité des actions sous deux vues différentes : 1^o par rapport à la manière dont la loi en dispose; et 2^o. par

(1) Voyez *Droit de la Nature*, Liv. I, chap. VII; et *Devoirs de l'homme et du citoyen*, Liv. I, chap. II, §. 11.

rapport à la conformité ou l'opposition de ces mêmes actions avec la loi.

Au premier égard, les actions humaines sont ou commandées, ou défendues, ou permises.

Comme l'on est indispensablement obligé de faire ce qui est ordonné, et de s'abstenir de ce qui est défendu par un supérieur légitime; les jurisconsultes considèrent les actions commandées comme des actions nécessaires, et les actions défendues comme impossibles. Ce n'est pas que l'homme n'ait le pouvoir d'agir contre la loi, et qu'il ne puisse, s'il le veut, faire usage de ce pouvoir. Mais comme il agirait en cela d'une manière opposée à la droite raison, et contradictoire avec l'état de dépendance dans lequel il se trouve, on présume qu'un homme raisonnable et vertueux, demeurant tel et agissant comme tel, ne saurait faire un si mauvais usage de sa liberté; et cette présomption est en elle-même trop raisonnable et trop honorable à l'humanité, pour n'être pas approuvée. Tout ce qui blesse l'affection naturelle, la réputation, l'honneur, et en général les bonnes mœurs, doit être présumé impossible, disent les jurisconsultes romains (1).

§. III. Quant aux actions permises, ce sont celles que la loi nous laisse la liberté de faire, si nous le jugeons à propos (2). Sur quoi il faut faire ces deux ou trois remarques :

(1) Voyez ci-dessus, chap. X, §. V; avec les notes.

(2) Nam quæ facta lædunt pietatem, existimationem, verecundiam nostram et (ut generaliter dixerim) contra bonos mores fiunt, nec facere nos posse credendum est. L. XV, D. de Condit. institut.

1°. L'on peut distinguer deux sortes de permission : l'une *pleine et absolue*, qui non-seulement donne droit de faire certaines choses impunément, mais qui emporte de plus une permission *imparfaite*, ou une sorte de tolérance, qui n'emporte que la simple impunité, sans approbation.

2°. La permission des lois naturelles marque toujours une approbation positive du législateur, et ce que l'on fait en conséquence est toujours fait innocemment et sans préjudice des règles du devoir. Car il est bien manifeste que Dieu ne saurait permettre positivement la moindre chose qui soit mauvaise par sa nature.

3°. Il n'en est pas de même de la permission des lois humaines. A la vérité, l'on en peut bien conclure avec certitude que le souverain n'a pas jugé à propos de défendre ou de punir certaines choses ; mais il ne s'ensuit pas toujours de là qu'il approuve véritablement ces choses-là, et moins encore qu'on puisse toujours les faire innocemment, en conscience et sans manquer à ses devoirs.

§. IV. L'autre manière dont on peut envisager la moralité des actions humaines, c'est par rapport à leur *conformité* ou à leur *opposition* avec la loi. A cet égard, l'on distingue les actions en *bonnes* ou *justes*, *mauvaises* ou *injustes*, et en actions *indifférentes*.

Une action moralement bonne ou juste, est celle qui est en elle-même exactement conforme à la disposition de quelque loi obligatoire, et qui d'ailleurs, est faite dans les dispositions, et ac-

compagnée des circonstances conformes à l'intention du législateur.

Je dis, 1^o. une action *bonne* ou *juste* : car il n'y a proprement aucune différence entre la *bonté* et la *justice* des actions ; et il n'est point nécessaire de s'éloigner ici du langage commun, qui confond ces deux idées. La distinction que fait PUFENDORF de ces deux qualités est tout-à-fait arbitraire, et il les confond ensuite lui-même (1).

Je dis, 2^o. une action *morale*ment *bonne*, parce que l'on ne considère pas ici la *bonté intrinsèque* et *naturelle* des actions, en vertu de laquelle elles tournent au *bien physique* de l'homme ; mais seulement le rapport de convenance qu'elles ont avec la loi, qui fait leur *bonté morale*. Et quoique ces deux sortes de bonté se trouvent toujours inséparablement réunies dans les choses que la loi naturelle ordonne, il ne faut pourtant pas confondre ces deux rapports différents.

§. V. Enfin pour faire connaître les conditions générales dont le concours est nécessaire pour rendre une action *morale*ment *bonne*, par rapport à l'agent ; j'ajoute que cette action doit être en elle-même exactement conforme à la loi ; et d'ailleurs accompagnée des dispositions que le législateur demande. Et d'abord, il est nécessaire que cette action remplisse précisément et dans toutes ses parties la teneur de ce que la loi ordonne, Car comme la ligne *droite* est celle dont

(1) Comparez ce qu'il dit, *Droit de la Nature*, etc. Liv. I, chap. VII, §. 7, au commencement, avec le §. 4 du même chapitre.

tous les points répondent à la règle, sans qu'aucun s'en écarte le moins du monde; de même, à parler à la rigueur, une action ne peut être juste, bonne ou droite, qu'elle ne convienne exactement et à tous égards avec la loi. Mais cela même ne suffit pas : il faut de plus que l'action soit faite dans les dispositions et de la manière que le législateur le veut et l'entend. Et, premièrement, il est nécessaire qu'elle soit faite *avec connaissance*; c'est-à-dire, qu'il faut savoir que ce que l'on fait est conforme à la loi; autrement le législateur n'en tiendrait aucun compte, et l'on agirait, pour parler ainsi, à puce perte. Ensuite, il faut que l'on agisse dans une *intention droite* et pour une *bonne fin*; savoir, pour remplir les vues du législateur et pour rendre à la loi l'obéissance qui lui est due : car si l'intention de l'agent est vicieuse, l'action, bien loin d'être réputée *bonne*, pourrait être imputée comme *mauvaise*.

[58. Tout ce que dit ici notre auteur se rapporte uniquement aux lois divines, soit naturelles ou révélées. Car l'intention qui devant Dieu est la circonstance la plus essentielle, est au contraire celle à quoi on fait le moins d'attention dans les tribunaux humains, par la raison que les hommes ne connaissant pas les cœurs, n'en peuvent juger que par des indices fort équivoques. D'ailleurs, le but des lois humaines, considérées comme telles, se borne à régler l'extérieur : c'est tout ce qu'elles peuvent faire; et cela suffit pour la tranquillité publique. D'où vient que ceux qui s'abstiennent de les violer uniquement par la crainte des peines,

jouissent de la protection civile ; tout comme les citoyens les plus affectionnés au bien public. Si quelqu'un aussi a fait de bonne foi autre chose que ce que la loi prescrit, croyant que c'était ce à quoi la loi a attaché une récompense, sa bonne intention ne lui servira de rien : au lieu qu'en pareil cas, Dieu en tient compte, quelque indifférente que soit l'action en elle-même.

Ce que nous venons de dire à l'égard de l'intention, il faut l'appliquer à ce que l'auteur dit par rapport à *une action bonne ou juste*. Une action bonne est aussi une action juste dans le Droit naturel, et ces deux termes y sont synonymes. Car la loi naturelle ayant pour auteur un être infiniment parfait, elle demande dans l'agent une droiture parfaite du cœur, pour que ses actions soient réputées justes vis-à-vis d'elle : de sorte que toutes les actions qu'elle déclare justes, sont en même temps bonnes, *et vice versa*. Mais gardons-nous d'en dire autant des lois civiles. Que penserions-nous de cette loi qui fut faite à Rome, c'est-à-dire par les législateurs de l'humanité, durant un interrègne ; que le dictateur pourrait faire mourir ceux des citoyens qu'il voudrait sans les entendre ? Que penserions-nous de cet ordre d'un roi d'Égypte qui commandait aux sages-femmes du pays d'étoffer tous les enfants mâles des Hébreux ? Le vol était autorisé à Lacédémone. A Rome il était permis de tuer son esclave : de couper le débiteur qui refusait de payer, ou qui ne le pouvait, en autant de morceaux qu'il avait de créanciers. Or qui pensera

que les actions conformes à ces lois barbares, étaient des actions justes ? Trouverons-nous de la justice dans les actions conformes aux lois d'un tyran ?

Était-ce donc simple égarement d'esprit ? était-ce folie consommée dans Hobbes lorsqu'il a dit que tout était juste dès qu'il était ordonné par les lois civiles d'un état ? Comment ne voyait-il pas que si les délibérations d'un souverain, les édits des princes, et les arrêts des juges, suffisaient pour établir le droit et la justice, il ne s'agirait que de gagner des suffrages, dans une république, ou le prince même, dans une monarchie, pour justifier le brigandage, les impostures, les suppositions d'actes, les vols, les rapines, les adultères, et tout ce que les lois les plus sages et les plus autorisées défendent ? Ces suffrages sont-ils impossibles à gagner ? N'est-ce pas ce qu'on voit arriver quand les méchants deviennent assez puissants pour se faire craindre ; quand l'animosité des dissensions va jusqu'à n'avoir plus d'égards pour l'ordre et pour le bien public ; quand tout se décide au gré des passions du parti le plus fort ? Les crimes les plus criants n'y trouvent-ils pas l'impunité ? N'est-ce pas quelquefois un mérite jugé digne des plus glorieuses récompenses, une espèce d'héroïsme de dépouiller les meilleurs citoyens de tous leurs avantages, de ravager leurs biens, de brûler leurs maisons, de les massacrer sans pitié ? D'ailleurs si toute la justice était renfermée dans les limites des lois civiles, elle serait bien bornée. Combien de devoirs ne reconnaissons-

nous pas comme indispensables, et qu'elles ne prescrivent point ? La loi, dit Cicéron, n'est qu'une ombre de la justice parfaite. Les lois les plus parfaites laissent toujours beaucoup de statuts ou de décisions à désirer. Les législateurs ont quelquefois manqué de lumières, quelquefois d'attention, quelquefois d'exactitude. Ils ont été dominés par des préjugés de coutume, par des intérêts de nation. Souvent ils ont permis ou toléré ce qu'ils désespéraient de défendre avec succès. De là sont venues les différences et les contrariétés même qu'on rencontre dans leurs constitutions. C'est de là que l'on dit que ce qui est juste dans un lieu, est injuste dans un autre ; que la justice est variable, et qu'elle n'a point de règle déterminée. Mais on prend pour la justice l'image que quelques fondateurs en ont tracée avec de mauvais crayons. Cette justice n'a que l'écorce de celle que la raison enseigne : cette justice est à la véritable ce que le singe est à l'homme.

Il s'en faut bien donc qu'une action bonne dans sa nature soit toujours décidée juste dans le droit civil, et que tout ce que les lois civiles ordonnent soit juste. Quelque parfaites qu'on suppose les différentes lois des États, il s'en faut bien qu'elles conduisent à la justice parfaite. Que l'innocence est bornée, s'écriait Sénèque, quand on ne se propose d'être bon que selon la mesure de la loi ! La règle des devoirs de l'homme s'étend beaucoup au-delà du droit civil.]

Enfin, l'on doit agir par de bons motifs, je veux dire, comme y étant obligé par un principe

de respect pour le souverain , de soumission à la loi et d'amour pour son devoir : car l'on voit bien que le législateur exige toutes ces dispositions.

§. VI. Ce que l'on vient de dire des bonnes actions fait assez connaître quelle est la nature des actions mauvaises, ou injustes. En général, ce sont celles qui, *ou par elles-mêmes, ou par les circonstances qui les accompagnent, sont contraires à la disposition d'une loi obligatoire, ou à l'intention du législateur.*

Il y a deux sources générales de l'injustice des actions : l'une vient de l'action considérée en elle-même, et de son opposition manifeste à ce que la loi commande ou défend. Tel est, par exemple, le meurtre d'un innocent, etc. Et toutes ces sortes d'actions naturellement mauvaises ne sauraient devenir bonnes, quel que puisse être d'ailleurs l'intention ou le motif de l'agent. L'on ne peut point employer ses propres péchés comme des moyens légitimes pour parvenir à une fin bonne d'elle-même ; et c'est ainsi qu'il faut entendre la maxime commune, *qu'on ne doit jamais faire du mal afin qu'il en arrive du bien.* Mais une action bonne en elle-même, et quant à sa substance, peut devenir mauvaise, si elle est faite dans des dispositions ou accompagnée de circonstances directement contraires à l'intention du législateur ; comme si elle est faite dans un mauvais but, ou par quelque motif vicieux. Être libéral et généreux envers ses citoyens, est une chose bonne et louable en elle-même : mais si l'on n'exerce cette générosité que par des vues d'am-

bition, pour devenir insensiblement le maître de tout, et pour opprimer la liberté publique, le vice du motif et l'injustice de la fin rendent cette action criminelle.

§. VII. A proprement parler, toutes les actions justes le sont également ; puisqu'elles ont toutes une exacte conformité avec la loi. Il n'en est pas de même des actions injustes ou mauvaises, qui, suivant qu'elles se trouvent plus ou moins opposées à la loi, sont aussi plus ou moins vicieuses ; semblables en cela aux lignes courbes, qui le sont plus ou moins, à proportion qu'elles s'écartent plus ou moins de la règle. On peut donc manquer à ses devoirs en plusieurs manières. Quelquefois on viole la loi de propos délibéré et par malice ; ce qui est sans contredit le plus haut degré de méchanceté, puisqu'une telle conduite indique manifestement un mépris formel et réfléchi du législateur et de ses ordres : mais quelquefois on ne pèche que par inattention et par négligence, ce qui est plutôt une faute qu'un crime. D'ailleurs l'on comprend bien que cette négligence a ses degrés, et qu'elle peut être plus ou moins grande, plus ou moins blâmable. Et comme, dans toutes les choses qui ne sont pas susceptibles d'une mesure exacte et mathématique, l'on peut toujours au moins distinguer trois degrés, savoir, deux extrêmes et un milieu ; c'est aussi ce qui fait que les jurisconsultes distinguent trois degrés de faute ou de négligence ; une faute grossière, une faute légère et une faute très-légère. Il suffit d'indiquer ici ces principes, dont

l'explication et le détail trouvent leur place naturelle quand on en vient aux questions particulières.

§. VIII. Au reste, il faut bien remarquer, que ce qui constitue essentiellement la nature des actions injustes, c'est leur opposition directe ou leur contrariété avec la disposition de la loi, ou avec l'intention du législateur; ce qui produit un vice intrinsèque dans la matière ou dans la forme de ces actions. Car quoiqu'il soit nécessaire, comme on l'a dit, pour rendre une action moralement bonne, qu'elle soit de tout point conforme à la loi, et pour le fond et pour la manière et les circonstances; il n'en faut pas conclure que le défaut de quelqu'une de ces conditions rende toujours l'action positivement mauvaise ou criminelle. Il faut, pour produire cet effet, qu'il y ait opposition directe, ou contrariété formelle entre l'action et la loi: un simple défaut de conformité ne suffit pas pour cela. Ce défaut suffit, à la vérité, pour faire que l'action ne soit pas positivement bonne ou juste, mais non pour la rendre mauvaise: elle devient simplement indifférente. Par exemple, si l'on fait une action bonne en elle-même, sans connaissance de cause; et en ignorant que la loi l'ordonne; ou bien si l'on agit par un motif différent de celui que prescrit la loi, mais qui est en lui-même innocent et non vicieux, l'action n'est réputée ni *bonne* ni *mauvaise*; elle est simplement *indifférente*.

§. IX. Il y a donc des actions indifférentes, qui tiennent, pour ainsi dire, le milieu entre les

actions justes et injustes. Ce sont celles qui ne sont ni ordonnées, ni défendues, mais que la loi nous laisse en liberté de faire ou de ne pas faire, selon qu'on le trouve à propos. C'est-à-dire, que ces actions se rapportent à une loi de simple permission, et non à une loi obligatoire.

Or qu'il y ait en effet de telles actions, c'est de quoi l'on ne saurait douter raisonnablement. Car combien n'y a-t-il pas de choses qui ne sont ni commandées, ni défendues par aucune loi, soit divine, soit humaine, et qui, par conséquent, n'ayant rien d'obligatoire sont laissées à la liberté et peuvent être faites ou omises, ainsi qu'on le juge à propos? C'est donc une vaine subtilité que l'opinion des scholastiques qui prétendent qu'une action ne peut être indifférente, sinon lorsqu'on la considère par abstraction, et comme détachée de toutes les circonstances particulières de la personne, du temps, du lieu, de l'intention, et de la manière. Une action séparée de toutes ces circonstances est un pur être de raison; et s'il y a véritablement des actions indifférentes, comme cela est incontestable, il faut qu'elles le soient par rapport à certaines circonstances des personnes, des temps et des lieux, etc.

[60. S'agissant ici d'actions morales, il ne faut pas ajouter les actions indifférentes; car il n'y en a point de telles en morale. Il est même contradictoire de dire une action morale indifférente, car si elle est une action morale, elle l'est à cause de la convenance ou de la disconvenance avec la loi, et alors elle ne saurait être indifférente.

En effet, BURLEMAQUI d'après Barbeyrac ne tire ces prétendues actions indifférentes que de la loi de permission, que nous avons démontrée chimérique. Il y a bien des actions indifférentes, mais par cela même qu'elles sont indifférentes, elles ne sauraient pas être rangées parmi les actions morales. Voyez les notes, aux §§. V, VI, VII, du Chap. X.]

§. X. L'on peut ranger sous différentes classes, les actions bonnes ou mauvaises, selon l'objet auquel elles se rapportent. Les *bonnes* actions qui concernent Dieu, sont comprises sous le nom de piété. Celles qui nous regardent nous-mêmes, sont désignées par les mots de sagesse, tempérance, modération. Celles qui se rapportent aux hommes, sont renfermées sous les termes de justice et de bienveillance. Nous ne faisons qu'indiquer ici d'avance cette distinction, parce qu'il faudra y revenir en traitant de la loi naturelle. La même distinction s'applique aux actions mauvaises, qui appartiennent ou à l'impiété, ou à l'intempérance ou à l'injustice.

§. XI. On propose ordinairement plusieurs divisions de justice. Pour en dire quelque chose, nous remarquerons :

1°. Que l'on peut, en général, diviser la justice en *parfaite* ou *rigoureuse*, et *imparfaite* ou *non-rigoureuse*. Cette dernière est celle par laquelle on rend à autrui les devoirs qui ne lui sont dus, qu'en vertu d'une obligation imparfaite et non-rigoureuse, qui ne peuvent point être exigés par les voies de la contrainte, mais

dont l'accomplissement est laissé à l'honneur et à la conscience de chacun (1). Et ces sortes de devoirs sont pour l'ordinaire compris sous les noms d'*humanité*, de *charité*, ou de *bienveillance*, par opposition à la justice rigoureuse et proprement ainsi nommée, qui est celle par laquelle on rend à autrui les devoirs qui lui sont dûs, en vertu d'une obligation parfaite et rigoureuse, et qui, par conséquent, peuvent être exigés par les voies de la contrainte. Cette division de la justice revient à celle de Grotius, en justice *ex-plétrice* et *attributive*.

2°. L'on pourrait ensuite subdiviser la justice rigoureuse en celle qui s'exerce d'*égal à égal*, et celle qui a lieu entre un *supérieur* et un *inférieur* (2). Celle-là est d'autant de différentes espèces qu'il y a de devoirs qu'un homme peut exiger à la rigueur de tout autre homme, considéré comme tel, et un citoyen de tout autre citoyen du même Etat. Celle-ci renfermera autant d'espèces qu'il y a de différentes sociétés, où les uns commandent et les autres obéissent (3).

3°. Il y a d'autres divisions de la justice, mais qui nous paraissent peu précises et de peu d'utilité. Par exemple, celle de justice *universelle* et *particulière*, prise de la manière que PUFFENDORF l'explique, semble vicieuse, en ce que l'un des membres de la division se trouve ren-

(1) Voyez ci-dessus, chap. VII, §. VIII.

(2) Cela revient à-peu-près au *jus rectorium et aequatorium* de Grotius, liv. I, chap. I, §. 3, no. 3.

(3) Voyez Buddeus, Elementa Philos. pract. Part. II, cap. II, §. 46.

fermé dans l'autre (1). La subdivision de la justice particulière en *distributive* et *permutative*, est incomplète, puisqu'elle ne renferme que ce que l'on doit à autrui, en vertu de quelque engagement où l'on est entré; quoiqu'il y ait plusieurs choses que le prochain peut exiger de nous à la rigueur, indépendamment de tout accord et de toute convention. Et en général, on peut remarquer par la lecture de tout ce que Grotius et Puffendorf ont écrit sur cette matière, qu'ils sont embarrassés eux-mêmes à donner des idées nettes et précises de ces différentes espèces de justice. Ce qui montre bien qu'il vaut mieux laisser là toutes ces divisions scholastiques, inventées à l'imitation de celles d'*Aristote*, et s'en tenir aux premières idées que nous avons indiquées. Aussi n'est-ce que par respect pour l'opinion commune que nous en avons parlé (2).

§ XII. Outre ce qu'on peut nommer la *qualité* des actions morales, on y considère encore une sorte de *quantité*, qui fait qu'en comparant les bonnes actions entre elles, et les mauvaises aussi entre elles, on en fait une *estimation* relative, pour remarquer le plus ou le moins de bien ou de mal qui se trouve dans chacune. Indiquons ici les principes qui doivent servir à cette estimation.

(1) Voyez Droit de la Nature et des Gens, liv. I, chap. VII, §. 8; et les Devoirs de l'Homme et du citoyen, liv. I, chap. II, §. 14, avec les notes de M. Barbeyrac.

(2) Voyez Grotius, Droit de la Guerre et de la Paix, liv. I, chap. I, §. 8, et Puffendorf, Droit de la Nature et des Gens, liv. I, chap. VII, §§. 9, 10, 11, 12, avec les notes de M. Barbeyrac.

1. On peut d'abord considérer ces actions, par rapport à leur objet. Plus l'objet est noble, plus une bonne action faite envers cet objet est censée excellente ; comme au contraire une mauvaise action en est plus criminelle.

2. Par rapport à la qualité et à l'état de l'agent. Ainsi un bienfait reçu d'un ennemi, surpasse celui qu'on reçoit d'un ami. Et au contraire, l'injure d'un ami est plus sensible et plus atroce, que celle qui vient d'un ennemi.

3. Par rapport à la nature même des actions, selon qu'il y a plus ou moins de peine à les faire. Plus une bonne action est difficile, toutes choses d'ailleurs égales, plus elle est belle et louable. Mais plus il était facile de s'abstenir d'une mauvaise action, plus elle est énorme et condamnable, en comparaison d'une autre de même espèce.

4. Par rapport aux effets et aux suites de l'action. Une action est d'autant meilleure ou pire, qu'on a pu prévoir que les suites en devaient être plus ou moins avantageuses ou nuisibles.

5. On peut ajouter les circonstances du temps, du lieu, etc., qui peuvent encore rendre les bonnes ou les mauvaises actions plus excellentes ou plus mauvaises les unes que les autres. Nous tirons ces remarques d'une note de M. BARBEYRAC sur PUFFENDORF (1).

[61. Il faut encore ajouter que les actions peuvent être plus ou moins bonnes ou mauvaises, surtout dans l'état civil, à mesure qu'elles

(1) Voyez Droit de la Nature et des Gens, liv. I, chap. VIII, §. 5, note 1.

intéressent un plus grand nombre de personnes, et quelles sont avantageuses ou nuisibles à la sûreté, au repos, au bien public du corps politique qui doit être la loi suprême de toute société civile. Il faut donc que le législateur ait égard à ces différences en faisant ses lois, afin que le juge puisse faire l'imputation efficace des actions en conséquence. C'est à quoi Dracon ne fit pas attention lorsqu'il établit la peine de mort pour tous les crimes même les plus légers.]

§. XIII. Remarquons enfin, qu'on attribue la moralité aux personnes aussi bien qu'aux actions; et comme les actions sont bonnes ou mauvaises, justes ou injustes, l'on dit aussi des hommes, qu'ils sont vertueux ou vicieux, bons ou méchants.

Un homme *vertueux* est celui qui a l'habitude d'agir conformément aux lois et à son devoir. Un homme *vicieux* est celui qui a l'habitude opposée.

La *vertu* consiste donc dans l'habitude d'agir conformément aux lois; et le *vice* dans l'habitude contraire.

Je dis que la vertu et le vice sont des *habitudes*. Ainsi, pour bien juger de ces deux caractères, on ne doit pas s'arrêter à quelques actions particulières et passagères; il faut considérer toute la suite de la vie et la conduite ordinaire d'un homme. L'on ne mettra donc pas au rang des hommes vicieux, ceux qui par faiblesse ou autrement, se sont quelquefois laissé aller à commettre quelques mauvaises actions; comme ceux

la aussi ne méritent pas le titre de gens de bien, qui dans certains cas particuliers, ont fait quelque acte de vertu. Une vertu parfaite de tout point et à tous égards, ne se trouve point parmi les hommes, et la faiblesse inséparable de l'humanité, exige qu'on ne les juge pas à toute rigueur. Comme l'on avoue qu'un homme vertueux peut commettre par faiblesse plusieurs actions injustes, l'équité veut aussi que l'on reconnaisse qu'un homme qui aura contracté l'habitude de plusieurs vices, peut cependant en certains cas faire quelques bonnes actions, reconnues pour telles et faites comme telles. Ne supposons pas les hommes plus méchants qu'ils ne sont, et distinguons avec autant de soin, les degrés de méchanceté et de vice, que ceux de probité et de vertu.

[62. Les disciples de Zoroastre, ont expliqué exactement, et peut-être sans le savoir, ce qu'exige la loi naturelle d'un homme qui veut qu'elle le reconnaisse pour juste. *Il faut bannir tout crime, disaient-ils, de notre main, de notre langue, et de notre pensée*(1). C'est d'un tel homme qu'un ancien poète grec nous a laissé le tableau suivant : « Un homme juste, dit-il, n'est pas » celui qui ne commet jamais aucune injustice ; » mais celui qui pouvant en commettre, ne le » veut pas. Ce n'est pas celui qui s'abstient des » choses de peu de conséquence ; mais celui qui,

(1) Voyez la collection de J. Hyde, in Sad-der, portâ LXXI.

» avec une grande fermeté d'ame, ne se laisse
» point tenter à la vue de quelque chose de con-
» sidérable dont il pourrait s'emparer impuné-
» ment. Ce n'est pas non plus celui qui pratique
» seulement toutes ces choses de quelque ma-
» nière que ce soit ; mais celui qui, avec une sin-
» cérité sans mélange de fraude et d'hypocrisie ,
» s'étudie plutôt à être juste , qu'à le paraître. »
Qu'on juge après ce portrait, si la distinction que
Puffendorf donne de l'action bonne d'avec l'ac-
tion juste , n'est pas arbitraire , comme BUR-
LAMAQUI l'appelle au §. IV. Voici comment
Puffendorf s'explique dans son grand ouvrage ,
liv. I, chap. VII, §. 7. « La principale dif-
» férence , dit-il, qu'il y a entre la justice et
» la bonté des actions, c'est que la bonté marque
» simplement la convenance des actions avec
» la loi , au lieu que la justice renferme de plus
» un certain rapport à ceux qui sont l'objet de
» l'action. Car nous entendons par actions jus-
» tes , celles que l'on applique convenablement ,
» avec connaissance et avec dessein , à la per-
» sonne qui en doit être l'objet ».

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

PRINCIPES

D U

DROIT NATUREL.

DEUXIÈME PARTIE.

Des Lois naturelles.

CHAPITRE PREMIER.

Ce que c'est que la loi naturelle, et qu'il y en a une. Premières considérations tirées de l'existence de Dieu, et de son autorité sur nous.

§. I. **A**PRÈS avoir posé les principes généraux du Droit, il s'agit d'en faire l'application au droit naturel en particulier. L'homme par sa nature et sa constitution, est-il effectivement assujéti à des lois proprement dites ? Et ces lois quelles sont-elles ? quel est le supérieur qui les impose ? par quels moyens peut-on parvenir à les connaître ? d'où nait l'obligation de les observer ? que peut-il en arriver si l'on y manque ? et au contraire, quel avantage nous revient-il de leur observation ?

Telles sont les importantes questions que nous avons à traiter dans cette seconde partie.

§. II. Définissons d'abord les termes. L'on entend par loi naturelle, *une loi que Dieu impose à tous les hommes, et qu'ils peuvent découvrir et connaître par les seules lumières de leur raison, en considérant avec attention leur nature et leur état.*

Le droit naturel est le système, l'assemblage, ou le corps de ces mêmes lois.

Enfin, la jurisprudence naturelle sera *l'art de parvenir à la connaissance des lois de la nature, de les développer et de les appliquer aux actions humaines.*

§. III. Mais y a-t-il effectivement des lois naturelles? C'est la première question qui se présente et qu'il faut examiner avant toutes choses. Pour cela, on ne peut se dispenser de remonter aux principes de la théologie naturelle, comme étant le premier et le vrai fondement du droit naturel. Car quand on demande, *s'il y a des lois naturelles*, on ne peut résoudre cette question qu'en examinant ces trois articles. 1°. Y a-t-il un Dieu? 2°. S'il y a un Dieu, a-t-il par lui-même le droit d'imposer des lois aux hommes? et 3°. enfin Dieu fait-il actuellement usage de son droit à cet égard, en nous donnant réellement des lois, et en exigeant que nous y conformions nos actions? Ces trois points feront la matière de ce chapitre et du suivant.

[1. Il semble que Grotius ait regardé la force obligatoire des lois naturelles indépendamment

de toute idée de la justice de Dieu, Puffendorf, qui a cru que cette opinion était tirée d'une réflexion de l'empereur Marc-Aurèle, et qui d'ailleurs saisit volontiers l'occasion de critiquer son prédécesseur, ne laisse pas de faire ses remarques là-dessus, en refusant de souscrire à ce que Grotius avance à cet égard. Il dit « qu'on ne » saurait entrer dans la pensée de Grotius, et » que si l'on était assez stupide pour s'imaginer » que le genre humain s'est lui-même mis au » monde, on pourrait bien alors observer les » maximes de la raison en vue de l'utilité qui les » accompagne, de même qu'un malade suit les » ordonnances de son médecin ; mais qu'elles ne » paraissent en aucune manière être regardées » comme ayant force de lois, puisque toute loi » suppose nécessairement un supérieur. » (1) Puffendorf n'a pas tort quant au fond. Il est incontestable que l'existence d'une divinité, conservatrice de l'univers et vengeresse des mauvaises actions, ne contribue pas peu à fortifier le droit de la nature et à autoriser, comme autant de lois, les règles obligatoires qui les composent. Il n'y a plus, la justice et on rencontrerait dans une société composée d'Athènes, serait bien peu de chose. Cicéron s'en est déjà douté. Je ne sais, dit cet illustre magistrat, si en bannissant la piété envers les Dieux, on ne détruit pas en même temps la bonne loi et la société du genre humain,

(1) Droit de la Nature et des Gens, liv. II, chap. III, §. 19.

et par conséquent la justice, qui est la plus excellente de toutes les vertus (1).

Mais quoique tout cela soit bien constaté, et que Puffendorf ait raison pour ce qui concerne le fond de la chose, il ne laisse cependant pas d'avoir grand tort en ce qu'il paraît accuser Grotius d'une opinion contraire, reproche que ce grand homme ne mérite assurément pas. Écoutez ce qu'il dit lui-même, après avoir établi à sa manière les principes et les fondemens du droit naturel sur la constitution ordinaire de tous les hommes, « Tout ce que je viens d'avancer, dit-il, » aurait lieu, *en quelque manière*, quand même » l'on accorderait, ce qui ne se peut sans le plus » grand crime, qu'il n'y ait pas de Dieu, ou que » s'il y en a un, il ne s'intéresse point aux choses humaines (2). » On voit bien par la façon même dont il s'énonce, combien il a été éloigné de croire, que sans la persuasion d'un premier être intelligent, les règles de la raison auraient la même force qu'elles ont en supposant l'existence d'un tel être. Il n'a jamais prétendu exclure du système du droit de la nature la volonté d'un Être suprême : au contraire, il la pose lui-même comme un principe de l'existence et de l'essence de ce droit ; de sorte que le sens de l'endroit en question se réduit proprement à dire que les préceptes de la législation universelle ayant leur fondement dans la nature des choses et dans la constitution

(1) *De Nat. Deor.* Lib. I, cap. 2.

(2) *Droit de la Guerre et de la Paix. Prolegom.* §. XI.

mêmes du genre humain , et contribuant indubitablement à l'avantage de chaque individu de l'espèce humaine, ils ne cesseraient pas tout-à-fait d'avoir lieu , ni d'être observés en partie jusqu'à un certain point, quand même on exclurait de leur système l'idée d'un Dieu , législateur et vengeur de leur violation : quoique alors ces préceptes ne seraient point proprement des lois, mais uniquement des conseils ou des avis salutaires, qu'on suivrait pour son intérêt particulier, pour satisfaire à sa vanité, ou bien pour pourvoir à sa renommée. Ce raisonnement n'a rien qui ne soit conforme à la vérité. Car en effet, qu'il y ait un Dieu ou qu'il n'y en ait point, l'homme n'en chercherait pas moins sa félicité, puisqu'il la cherche par un effet de son essence : d'où il suit, que les lois de la nature étant des moyens propres pour la lui faire trouver, il reconnaîtrait en quelque manière, en qualité d'être raisonnable et sociable, la nécessité morale, ou l'obligation d'y conformer sa conduite, quand même il ne reconnaîtrait aucune divinité ; l'expérience même fait voir que la convenance et la conformité avec la droite raison, ont de tous temps fait une impression singulière sur l'esprit des hommes, qui est fait de telle manière, que ceux mêmes qui n'analysent pas les maximes d'un entendement perfectionné, qui n'ont jamais pensé à les déduire de leurs véritables principes, ni à remonter à la source d'où elles dérivent, en ont pourtant un certain sentiment, quoique confus et embrouillé, qui les dé-

termine à les approuver aussitôt qu'on les leur propose avec quelque clarté.]

§. IV. L'existence de Dieu, c'est-à-dire, d'un premier être intelligent, existant par lui-même, de qui toutes choses dépendent comme de leur première cause, et qui ne dépende lui-même d'aucune; l'existence, dis-je, d'un tel être est une de ces vérités qui se découvrent du premier coup-d'oeil. Il ne s'agit que de se rendre attentif aux preuves claires et sensibles, qui sortent, pour ainsi dire, de toutes parts.

L'enchaînement et la subordination des causes entre elles, qui demandent nécessairement que l'on s'arrête à une première; la nécessité de reconnaître un premier moteur; la structure et l'ordre admirable de l'univers; ce sont là autant de démonstrations de l'existence de Dieu, qui sont à la portée de tout le monde. Développons-les en peu de mots.

§. V. 1. Nous voyons une infinité de choses qui subsistent aujourd'hui, et qui toutes ensemble forment cet assemblage que nous appelons l'univers. Il est donc nécessaire que quelque chose ait subsisté de tout temps. Car supposez un temps où rien n'existât, il est évident que rien n'aurait jamais existé, parce que tout ce qui commence d'être doit avoir une cause de son existence, et que le néant ne peut rien produire. Il faut donc reconnaître qu'il y a quelque Être éternel. Et cet Être éternel, quel qu'il soit, existe par lui-même et nécessairement; car il ne doit son origine à

aucun autre, et il implique contradiction qu'un tel être n'existe pas.

[2. En effet, si quelque être a nécessairement existé de toute éternité, il faut, ou que cet être soit indépendant, ou qu'il y ait eu une succession infinie d'être dépendants et sujets au changement, qui se soient produits les uns les autres dans un progrès à l'infini, sans avoir eu aucune cause originale de leur existence. Mais cette dernière supposition est absurde, car cette gradation à l'infini est impossible et visiblement contradictoire. Si on envisage ce progrès à l'infini, comme une chaîne infinie d'êtres dépendants qui tiennent les uns aux autres, il est évident que tout cet assemblage d'êtres ne saurait avoir aucune cause externe de son existence, puisqu'on suppose que tous les êtres qui sont et qui ont été dans l'univers, y entrent. Il est évident, d'un autre côté, qu'il ne peut avoir aucune cause interne de son existence, parce que dans cette chaîne infinie d'êtres il n'y en a aucun qui ne dépende de celui qui le précède. Or, si aucune de ces parties n'existe nécessairement, il est clair que tout ne peut exister nécessairement, la nécessité absolue d'exister n'étant pas une chose extérieure, relative et accidentelle de l'être qui existe nécessairement. Une succession infinie d'êtres dépendants, sans cause originale et indépendante, est donc la chose du monde la plus impossible.]

De plus, cet Être éternel, qui subsiste nécessairement et par lui-même, est aussi un être doué de *raison* et d'*intelligence*. Car pour suivre la

même manière de raisonner, supposons un temps où il n'y eût que des êtres inanimés, jamais on n'aurait vu se former des êtres intelligents, tels que nous en voyons aujourd'hui. L'intelligence ne peut non plus sortir d'une cause brute et aveugle, qu'un être, quel qu'il soit, ne peut venir du néant. Il y a donc eu de tout temps un père des esprits, une intelligence éternelle, qui est la source de toutes les autres. Que l'on prenne tel système que l'on voudra sur l'origine et la nature de l'âme, notre preuve subsiste en son entier. Quand même on supposerait que ce qui pense en nous n'est que l'effet d'un certain mouvement ou d'une modification de la matière, il resterait toujours à savoir d'où est venue à la matière cette activité, qui ne lui est point essentielle, et cette organisation particulière que nous y admirons et qu'elle ne saurait se donner à elle-même. On demandera toujours, qui a modifié le corps d'une façon propre à produire des opérations aussi merveilleuses que celles de l'intelligence, qui réfléchit, qui agit sur le corps même avec empire, qui parcourt la terre et mesure les cieux, qui rappelle le passé et qui porte la vue sur l'avenir? Un tel chef-d'œuvre ne peut venir que d'une cause intelligente. Et par conséquent il est de toute nécessité de reconnaître un premier Être éternel et intelligent.

[3. Il faut avouer qu'il n'est pas possible de démontrer d'une manière directe *à priori*, que l'être existant par lui-même est intelligent. La raison en est que nous ignorons en quoi l'intelli-

gence consiste, et que nous ne pouvons pas voir qu'il y ait entre l'existence par soi-même et l'intelligence, la même connexion immédiate et nécessaire, qui se trouve entre cette même existence et l'éternité, l'unité, l'infinité, l'immuabilité, etc. Mais à *posteriori*, il n'y a rien dans ce vaste univers qui ne nous démontre cette grande vérité, et qui ne nous fournisse des arguments incontestables, qui prouvent que le monde et tout ce qu'il contient, est l'effet d'une cause souverainement intelligente et souverainement sage.]

§. VI. Une intelligence éternelle, qui a en elle-même le principe de sa propre existence et de toutes ses facultés, ne peut être ni changée, ni détruite; elle ne peut être ni dépendante, ni bornée; elle doit même avoir une perfection infinie, et suffisante pour être la seule et la première cause de tout, sans qu'il soit nécessaire d'en chercher d'autre.

Mais n'est-ce point à la matière même, à l'univers, ou à quelqu'une de ses parties, qu'appartient cette qualité d'être éternel et intelligent?

Toutes nos idées répugnent à cette supposition. La matière n'est point intelligente essentiellement et par elle-même; elle ne pourrait le devenir tout au plus que par une modification particulière, qu'une cause souverainement intelligente lui donnerait. Or, cette première cause, ne saurait tenir elle-même une pareille modification de quelque autre: elle pense essentiellement et par elle-même: ce n'est donc point un être matériel. D'ailleurs, toutes les parties de l'univers

sont variables et dépendantes ; comment concilier cela avec l'idée de l'Être infini et tout parfait ?

Pour ce qui est des hommes, leur dépendance, leur faiblesse, est encore plus sensible que celle des autres créatures. Comme ils n'ont point la vie par eux-mêmes, ils ne sauraient non plus être cause efficiente de l'existence des autres : ils ignorent quelle est la structure du corps humain, quel est le principe de la vie, comment des mouvemens sont liés à des idées, et par quel ressort s'exerce l'empire de la volonté. Il faut donc chercher la cause efficiente, primitive et originale du genre humain, hors de la chaîne des hommes, quelque longue qu'on la suppose ; il faut chercher la cause de chaque partie de l'univers, hors de cet univers matériel et visible.

[4. Sans entrer ici dans le détail des démonstrations de la non éternité du monde, je me contenterai d'ajouter, que comme tout être qui a existé de toute éternité, qui est indépendant, et qui n'a point de cause externe, doit avoir existé par soi-même, doit nécessairement exister en vertu d'une nécessité naturelle et essentielle. Or, de tout cela, il suit évidemment que le monde matériel ne peut être indépendant et éternel par lui-même, à moins qu'il n'existe nécessairement, et d'une nécessité si absolue et si naturelle, que la supposition même qu'il n'existe pas soit une contradiction formelle : car, la nécessité absolue d'exister, et la possibilité de n'exister pas, étant des idées contradictoires, il est évident que le monde matériel n'existe pas nécessairement, si je

puis sans contradiction concevoir, ou qu'il pourrait ne pas être, ou qu'il pourrait être tout autre qu'il n'est aujourd'hui. Or rien n'est plus facile à concevoir ; car soit que je considère la forme de l'univers avec la disposition et le mouvement de ces parties, soit que je fasse attention à la matière dont il est composé, je n'y vois rien que d'arbitraire : j'y trouve à la vérité une nécessité de convenance : je vois qu'il fallait que ses parties fussent arrangées ; mais je ne vois pas la moindre apparence à cette nécessité de nature et d'essence pour laquelle les athées combattent.]

§. VII. 11. Après cette première preuve, tirée de la nécessité d'un premier être éternel et intelligent, distinct de la matière, nous passons à une seconde, qui nous découvre la divinité d'une manière encore plus palpable et plus à la portée de tout le monde : je veux parler de la contemplation de ce monde visible, où nous voyons un mouvement et un ordre que la matière n'a point par elle-même et qu'elle ne s'est pas donné.

Le mouvement ou la force active n'est point une qualité essentielle au corps : l'étendue est plutôt par elle-même un être passif ; on la conçoit très-bien en repos ; et si elle a du mouvement, on conçoit aussi qu'elle peut le perdre sans cesser d'être ; c'est une qualité ou un état qui passe et se communique accidentellement d'un corps à un autre. Il faut donc que la première impression vienne d'une cause étrangère, et que, comme le disait fort bien Aristote (1), le premier moteur

(1) Aristote, *Metaph.*

des corps ne soit pas lui-même mobile, ne soit pas corps. C'est ce qu'a aussi très-bien reconnu Hobbes. « On ne saurait mieux parvenir, dit-il, » à la connaissance d'un Dieu unique, éternel, » infini, tout-puissant, que par l'étude, des » causes, des qualités et des opérations des corps » naturels. Quiconque remonterait de chaque » effet qu'il voit, à la cause prochaine, et puis » de cause en cause en suivant cette enchaîure » aussi loin qu'elle peut aller, trouverait enfin, » avec les plus judicieux des anciens philosophes, » qu'il y a un premier moteur, c'est-à-dire une » cause unique et éternelle de toutes choses, qui » est ce que tous les hommes appellent Dieu (1). »

§. VIII. III. Mais si la matière n'a pu se mouvoir d'elle-même, beaucoup moins aurait-elle pu le faire dans le degré précis, et avec toutes les déterminations nécessaires pour former un monde tel que nous le voyons, plutôt qu'un assemblage confus.

En effet, que l'on jette les yeux sur cet univers : on remarquera partout, du premier coup-d'œil, une beauté, un ordre, une régularité ad-

(1) « Agnitio vero unici, æterni, infiniti, omnipotentis Dei, ab » investigatione causarum, virtutum operationumque corporum as- » turalium, quàm à cura futuri temporis, facillius derivari potuit. » Nam qui ab effectu quocunque, quem viderit, ad causam ejus » proximam ratiocinaretur, et inde, ad illius causæ causam proximam » procederet, et in causarum deinceps ordinem profunde se immer- » geret, inveniret tandem (cum veterum Philosophorum sententiis) » unicam esse primum motorem, id est, unicam et æternam causam » omnium causarum, quam appellant omnes Deum. » *Leviathan*, » cap. XII, pag. 55, 56.

mirable ; et cette admiration ne fera que croître à mesure qu'étudiant la nature de plus près , on entrera dans le détail de la structure , des proportions et des usages de chaque partie. Car alors on verra clairement , que chaque chose se rapporte à un certain but , et que ces *fins particulières* , quoique infiniment variées entre elles , sont si habilement ménagées et tellement combinées ensemble , qu'elles concourent toutes à un *dessein général*. Malgré cette prodigieuse diversité de créatures , il n'y a point de confusion ; l'on en voit mille et mille espèces , qui gardent toutes leurs qualités distinctives. Les parties de l'univers s'assortissent et sont balancées l'une par l'autre , pour entretenir une harmonie générale ; et chacune de ses parties a précisément la figure , les proportions , la situation et le mouvement qui lui convient , soit pour produire son effet particulier , soit pour former un beau tout.

Voilà donc un dessein , un choix , une raison bien marquée dans tous les ouvrages de la nature , et par conséquent voilà une sagesse et une intelligence qu'on ne saurait méconnaître , et qui se fait , pour ainsi dire , toucher au doigt et à l'œil.

§. IX. Quoiqu'il se soit trouvé des philosophes qui ont attribué tout cela au *hasard* , c'est une pensée si ridicule , que je ne sais s'il est jamais entré une plus grande chimère dans l'esprit humain. Qui pourrait de bonne foi se persuader , que différentes parties de matière s'étant je ne sais comment mises en mouvement et accrochées ensemble , aient d'elles-mêmes produit les cieux et

les astres, la terre et les plantes, les animaux même et les hommes, avec tout ce qu'il y a de plus régulier dans leur organisation? Celui qui porterait un pareil jugement sur le moindre édifice qui s'offre à nous, sur un livre ou sur un tableau, serait regardé comme un extravagant. Combien plus est-ce choquer le sens commun, que d'attribuer au hasard un ouvrage aussi vaste et d'une composition aussi merveilleuse que cet univers?

§. X. L'on ne trouverait pas mieux son compte à nous alléguer l'éternité du monde, pour exclure une première cause intelligente. Car outre les marques de nouveauté que l'on trouve dans l'histoire du genre humain, comme l'origine des nations et des empires et l'invention des arts et des sciences, etc., outre que la tradition la plus générale et la plus ancienne nous assure que le monde a eu un commencement (tradition qui est d'un grand poids sur un point de fait comme celui-ci); outre cela, dis-je, la nature même de la chose ne permet pas plus d'admettre cette hypothèse que celle du hasard. Car il s'agit toujours d'expliquer d'où vient ce bel ordre, cette structure si bien proportionnée, ce dessein; en un mot, d'où viennent ces marques de raison et de sagesse qui éclatent de toutes parts dans le monde. Dire que cela a été de tout temps, sans l'intervention d'aucune cause intelligente, ce n'est pas expliquer la chose; c'est nous laisser dans le même embarras, et avancer la même absurdité que ceux qui nous parlaient tout à l'heure du hasard. Car au fond,

c'est toujours dire que tout ce que nous voyons dans l'univers se trouve ainsi arrangé aveuglément et sans dessein, sans choix, sans cause, sans raison, sans intelligence. Ainsi, ce qui faisait la principale absurdité de l'hypothèse du hasard, se retrouve également ici; avec cette différence seulement, qu'en posant l'éternité du monde, l'on suppose un hasard qui s'est rencontré de tout temps avec l'ordre; au lieu que ceux qui attribuent la formation du monde à la jonction fortuite de ses parties, supposent que le hasard n'a réussi que dans un certain temps, et ne s'est enfin rencontré avec l'ordre qu'après une infinité d'essais et de combinaisons inutiles. Les uns et les autres ne reconnaissent donc d'autre principe que le hasard, ou plutôt ils n'en reconnaissent aucun; car le hasard n'est point une cause réelle; c'est un mot qui ne saurait rendre raison d'un effet réel comme l'arrangement de l'univers.

[5. Mais comment est-il arrivé que tant d'habiles gens aient embrassé des systèmes si contraires au bon sens, et à l'histoire? Les raisons n'en sont pas difficiles à trouver. Quand on pense qu'il fallait que la raison atteignit jusqu'à la création, on ne peut que plaindre l'esprit humain de le voir occupé à un travail fort au-dessus de ses forces, et placé dans un détroit plein d'abîmes et de précipices. Ne connaissant pas de puissance assez grande pour créer la matière, la création ayant été connue par la révélation, la raison humaine n'avait pas assez de force pour faire cette découverte. Réduits à la nécessité de choisir entre

un monde éternel, et un monde formé par le hasard, les uns croyaient trouver beaucoup moins de difficultés à prendre le parti de l'éternité de l'univers, quelque contraire qu'il fût à l'histoire, contre le concours fortuit des atomes, que les autres adoptaient; qui, tout système aveugle qu'il est, aurait formé néanmoins un ouvrage le plus sage et le plus constant que l'esprit humain se pût figurer, un ouvrage permanent, uniforme, et toujours conduit par une sagesse simple dans ses voies, et féconde dans ses effets : peut-on rien imaginer de plus absurde ?

Mais si le système de l'éternité du monde était plus suivi que celui des Epicuriens, le système de ces derniers avait sur le premier beaucoup d'avantages que lui fournissaient les vestiges sensibles qu'on rencontrait partout de la nouveauté du monde. Pour couper le nœud et se tirer d'embaras, ils avaient recours aux déluges et aux embrasemens. Mais rien n'est plus vain ni plus frivole que cette réponse; car ces inondations et ces embrasemens n'ayant pu détruire que quelques contrées, puisqu'un déluge ou un embrasement universel n'est possible que dans l'ordre surnaturel, le monde ne serait pas retombé dans sa première enfance par ces calamités, les nations conservées auraient reçu ceux qui seraient échappés à ces malheurs, et leur auraient communiqué leurs avantages. A supposer même que ces tristes restes du genre humain eussent subsisté seuls, et qu'ils eussent été engagés à repeupler la terre, ils n'auraient pas oublié les commodités

nécessaires à la vie : quand même ils auraient voulu négliger la culture des arts et des sciences : les maisons, les navires, le pain, le vin, les lois, la religion, étaient de ces choses qu'un déluge ou un embrasement ne pouvait effacer de la mémoire des hommes, sans détruire entièrement le genre humain. Enfin, on aurait quelque monument, quelque tradition, quelque petit recoin dans l'histoire, qui laisserait entrevoir ces inondations, et ces embrasemens, au lieu qu'on ne les trouve que dans les conjectures, ou dans la seule fantaisie des philosophes entêtés du système de la prétendue éternité du monde.]

Il ne serait pas difficile de pousser plus loin ces épreuves, et d'en ajouter même quelques autres. Mais c'en est assez pour un ouvrage tel que celui-ci, et la peu que nous en avons dit, nous met bien en droit, ce me semble, de poser l'existence d'une première cause, ou d'un Dieu créateur, comme une vérité incontestable, qui peut désormais servir de base à tous nos raisonnemens.

[6. Nous avons exposé, dans la première partie de la Théologie Naturelle, les arguments qui prouvent l'existence de Dieu, autant que les lumières naturelles nous les découvrent.]

§. XI. Dès que nous avons reconnu un Dieu créateur, il est bien visible que c'est un maître, qui a par lui-même un *droit* souverain de commander aux hommes, de leur prescrire des règles de conduite, de leur imposer des lois; et il n'est pas moins évident que les hommes de leur côté,

se trouvent, par leur constitution naturelle, dans l'obligation d'assujettir leurs actions à la volonté de ce premier être.

Nous avons montré dans le Chap. IX. Part. 1^{re}, que les vrais fondemens de la souveraineté dans la personne du souverain, sont la puissance réunie à la sagesse et à la bonté; et que d'un autre côté, la faiblesse et les besoins dans la personne des sujets, produisent naturellement la dépendance. Il s'agit donc de voir si toutes ces qualités du souverain se rencontrent en Dieu, et si les hommes, de leur côté sont, dans un état d'infirmité et de besoins qui les rende nécessairement dépendants de lui, et cela pour leur propre bonheur.

§. XII. On ne peut douter que celui qui existe nécessairement et par lui-même, et qui a créé l'univers, ne soit doué d'une puissance infinie. Comme il a donné l'être à toutes choses par sa seule volonté, il peut aussi les conserver, les anéantir, ou les changer à son gré.

Mais sa sagesse n'est pas moindre que sa puissance. Ayant tout fait, il doit tout connaître; il connaît et les causes et les effets qui en peuvent résulter. On voit d'ailleurs dans tous ses ouvrages les fins les plus excellentes et un choix des moyens les plus propres à y parvenir; en un mot, tout y est, pour ainsi dire, marqué au coin de la sagesse.

§. XIII. La raison nous apprend aussi que Dieu est un Etre essentiellement bon, perfection qui semble découler naturellement de sa sagesse

et de sa puissance. Car comment un être qui par sa nature est infiniment sage et infiniment puissant, pourrait-il être enclin à nuire ? Aucune raison ne l'y porte. La malice, la cruauté, l'injustice, sont toujours une suite de l'ignorance ou de la faiblesse. Aussi, pour peu que l'homme considère tout ce qui l'environne, et qu'il réfléchisse sur sa propre constitution, il reconnaitra et en lui-même, et au dehors, la main bienfaisante de son Créateur, qui agit avec lui comme un père. C'est de Dieu que nous tenons la vie et la raison ; il pourvoit abondamment à nos besoins il a ajouté l'utile au nécessaire, et l'agréable à l'utile. Les philosophes observent que tout ce qui sert à notre conservation a été revêtu de quelque agrément (1). La nourriture, le repos, l'action, le chaud, le froid, en un mot, tout ce qui est utile, nous plaît tour-à-tour, et aussi long-temps qu'il nous est utile. Cesse-t-il de l'être, parce que les choses sont portées à un excès dangereux ? nous en sommes avertis par un sentiment opposé. Un attrait de plaisir nous invitait à en user quand nous en avons ; le dégoût et la lassitude nous portent à nous en abstenir, quand elles peuvent nous nuire. Telle est l'heureuse et douce économie de la nature, qui attache le plaisir à l'exercice

(1) Voyez là-dessus un excellent traité qui vient de paraître (à Genève chez Barrillot et fils, in-12, 1747,) intitulé : *Théorie de sentimens agréables, où après avoir indiqué les règles que suit la nature dans la distribution du plaisir, on établit les principes de la théologie naturelle et ceux de la philosophie morale.*

modéré de nos sens et de nos facultés , et que tout ce qui nous environne , devient pour nous une source d'agrément , dès que nous savons en jouir avec discrétion. Quoi de plus magnifique , par exemple , que ce théâtre du monde dans lequel nous vivons , et que cette brillante décoration du ciel et de la terre que nous avons devant les yeux , qui nous offre mille et mille tableaux , toujours agréables , toujours variés ? Quelle satisfaction ne donnent pas à l'esprit les sciences , qui l'exercent , qui l'étendent et le perfectionnent ! Quelles commodités ne tirons-nous pas de l'industrie humaine ? Que d'avantages ne nous fournit point le commerce de nos semblables ! Quel charme dans leur entretien ! Quel douceur dans l'amitié et dans les autres liaisons du cœur ! Dès qu'on n'abuse de rien , presque tout le cours de la vie se trouve parsemé de sentimens agréables. Et si l'on ajoute à tout cela , comme on le verra dans la suite , que les lois que Dieu nous donne , tendent à perfectionner notre nature , à prévenir tout abus , et à nous retenir dans cet usage modéré des biens de la vie , d'où dépend la conservation de l'homme , son excellence et son bonheur , tant public que particulier ; que faut-il de plus pour reconnaître que la bonté de Dieu n'est point inférieure à sa sagesse ni à sa puissance ?

Voilà donc un supérieur doué sans contredit de toutes les qualités nécessaires pour avoir le droit d'empire le plus légitime et le plus étendu qu'on puisse concevoir, et puisque de notre côté,

L'expérience nous fait assez sentir que nous sommes faibles et sujets à divers besoins ; puisque nous avons tout reçu de lui et qu'il peut encore ou augmenter nos biens , ou nous en priver , il est évident que rien ne manque ici pour établir d'un côté la souveraineté absolue de Dieu , et de l'autre notre absolue dépendance.

CHAPITRE II.

Que Dieu en conséquence de son autorité sur nous, a voulu, en effet, nous prescrire des lois ou des règles de conduite.

§. I. Avoir prouvé l'existence de Dieu et notre dépendance à son égard, c'est avoir établi le droit qu'il a de nous prescrire des lois. Mais cela ne suffit pas ; on demande encore s'il a voulu en effet user de son droit. Il peut sans doute nous donner des lois , mais l'a-t-il fait réellement , et quoique nous dépendions de lui pour notre vie et pour nos facultés *physiques*, ne nous a-t-il point laissés dans l'indépendance par rapport à l'usage *morale* que nous en ferons ? c'est le troisième point qui nous reste à examiner ; c'est même le point capital.

§. II. 1. Il faut déjà compter pour beaucoup, d'avoir trouvé ici toutes les circonstances nécessaires pour donner lieu à une législation. Voilà un supérieur qui, par sa nature , possède au plus haut degré toutes les conditions requises , pour

établir une autorité légitime ; et de l'autre , voilà des hommes , qui sont des créatures de Dieu , doués d'intelligence et de liberté , capables d'agir avec choix , sensibles au plaisir et à la douleur , susceptibles de bien et de mal , de récompenses et de peines. Une pareille aptitude à donner des lois et à en recevoir , ne saurait être inutile. Ce concours de rapports et de circonstances indique sans-doute un but , et doit avoir quelque effet ; ni plus , ni moins qu'une certaine organisation dans l'œil , indique que nous sommes destinés à voir la lumière. Pourquoi Dieu nous aurait-il faits précisément tels qu'il le faut pour recevoir des lois , s'il ne nous en voulait point donner ? Ce serait autant de facultés perdues. Il est donc non-seulement possible , mais très-probable , que telle est en général notre destination , à moins que des raisons plus fortes ne prouvassent le contraire. Or , bien loin qu'il y ait aucune raison qui détruise cette première présomption , nous allons voir que tout va à la fortifier.

§. III. II. En considérant le bel ordre que la sagesse suprême a établi dans le *monde physique* , on ne saurait se persuader qu'elle ait abandonné au hasard et au dérèglement le *monde spirituel* ou *moral*. La raison nous dit au contraire , qu'un être sage se propose en tout une *fin* raisonnable , et qu'il emploie les *moyens* nécessaires pour y arriver. La fin que Dieu s'est proposée par rapport à ses créatures , et en particulier par rapport à l'homme , ne peut être , d'un côté , que sa gloire , et de l'autre , que la perfection et le bonheur de

ses créatures, autant que leur nature ou leur constitution les en rend capables. Ces deux vues si dignes du Créateur, se combinent et se réunissent parfaitement. Car la gloire de Dieu consiste à manifester ses perfections, sa puissance, sa bonté, sa sagesse, sa justice; et ces mêmes vertus ne sont autre chose que l'amour de l'ordre et du bien universel. Ainsi l'Etre souverainement parfait et souverainement heureux, voulant conduire l'homme à l'état d'ordre et de bonheur qui lui convient, ne peut manquer de vouloir en même temps ce qui est nécessaire pour un tel but, et dès lors, il ne peut qu'approuver les moyens qui y sont propres, tandis qu'il rejette et désapprouve ceux qui ne le sont pas. Si la constitution de l'homme était purement physique ou mécanique, Dieu ferait lui-même tout ce qui convient à son ouvrage. Mais l'homme étant une créature intelligente et libre, capable de discernement et de choix; les moyens que Dieu employe pour le conduire à sa destination, doivent être proportionnés à sa nature, c'est-à-dire, tels que l'homme y entre et y concoure par ses propres actions.

Or, comme tout moyen n'est pas également bon pour conduire à un certain but, toutes les actions de l'homme ne sauraient aussi être *indifférentes*. Il est bien évident que toute action qui va contre les fins que Dieu s'est proposées, n'est point ce que Dieu veut, et qu'il approuve au contraire celles qui, par elles-mêmes sont propres à avancer ses fins. Dès qu'il y a un choix à faire et un chemin à tenir plutôt qu'un autre,

qui peut douter que notre Créateur ne veuille que nous prenions le vrai chemin ? et qu'au lieu d'agir témérairement au hasard, nous agissions en créatures raisonnables, c'est-à-dire, en faisant usage de notre liberté et des autres facultés qu'il nous a données, de la manière qui convient le mieux à notre état et à notre destination, pour répondre à ses vues, pour avancer notre bonheur et celui de nos semblables ?

§. IV. Ces considérations prendront encore une nouvelle force, si l'on fait attention aux suites naturelles du système opposé. Que serait l'homme et la société, si chacun était tellement le maître de ses actions, qu'il pût tout faire à son gré, et n'avoir d'autre principe de conduite que son caprice ou ses passions ? Supposez que Dieu abandonnant l'homme à lui-même, ne lui eût effectivement prescrit aucune règle de vie, et ne l'eût assujetti à aucune loi ; la plupart des facultés de l'homme et de ses talens lui deviendraient inutiles. A quoi lui servirait le flambeau de la raison, s'il ne suivait qu'un instinct grossier, sans faire aucune attention à ses démarches ? A quoi bon le pouvoir de suspendre son jugement si l'on se livre étourdiment aux premières apparences ? Et de quel usage sera la réflexion, s'il n'y a ni à choisir ni à délibérer ; et si au lieu d'écouter les conseils de la prudence, on se laisse entraîner par d'aveugles penchans ? Non-seulement ces facultés qui font l'excellence et la dignité de notre nature, se trouveraient par là tout-à-fait frivoles ; elles tourneraient encore à notre préjudice, par

leur excellence même : car plus une faculté est belle et relevée , plus l'abus est dangereux.

Non-seulement ce serait là un grand malheur pour l'homme considéré seul et en lui-même ; c'en serait un plus grand encore pour l'homme considéré dans l'état de société. Car l'état de société , plus que tout autre , demande des lois , afin que chacun mette des bornes à ses prétentions , et n'attente point au droit d'autrui. Autrement la licence naîtrait de l'indépendance. Laisser les hommes abandonnés à eux-mêmes , c'est laisser le champ libre aux passions , et ouvrir la porte à l'injustice , à la violence , aux perfidies , aux cruautés. Otez les lois naturelles et ce lien moral qui entretient la justice et la bonne foi parmi tout un peuple , et qui établit aussi certains devoirs soit dans les familles , soit dans les autres relations de la vie ; les hommes ne seront plus que des bêtes féroces les uns pour les autres. Plus l'homme est adroit et habile , plus il sera dangereux pour ses semblables ; l'adresse se tournera en ruse , et l'habileté en malice.

Il ne faudra plus parler alors des avantages ni des douceurs de la société ; ce serait un état de guerre ; un vrai brigandage.

§. V. III. Si l'on dit que les hommes eux-mêmes ne manqueraient pas de remédier à ces désordres , en établissant des lois entre eux (outre que les lois humaines auraient peu de force , si elles n'étaient pas fondées sur des principes de conscience) ; cette remarque va à reconnaître la nécessité des lois en général , et nous donne ici

gain de cause. Car s'il est dans l'ordre de la raison que les hommes établissent entre eux une règle de vie, pour se mettre à couvert des maux qu'ils auroient à craindre les uns des autres, et pour se procurer les avantages qui peuvent faire leur bonheur tant public que particulier; cela même doit faire comprendre que le Créateur, infiniment plus sage et meilleur que nous, aura sans doute, suivi la même méthode. Si un bon père de famille ne néglige pas de diriger ses enfants par son autorité et ses conseils, pour mettre l'ordre dans sa maison; peut-on s'imaginer que le père commun des hommes, néglige de leur donner le même secours? Et si un sage souverain n'a rien tant à cœur que de prévenir la licence par de bons réglemens, comment croire que Dieu qui est bien plus ami des hommes que ceux-ci ne le sont de leurs semblables, ait laissé tout le genre humain, sans direction et sans guide, même sur les choses les plus importantes, et d'où dépend notre bonheur? Un pareil système ne serait pas moins contraire à la bonté de Dieu qu'à sa sagesse. Il faut donc revenir à d'autres idées, et dire que le Créateur par un effet de sa bonté, ayant fait les hommes pour les rendre heureux, leur ayant imprimé une pente invincible pour le bonheur, et les ayant en même temps assujettis à vivre en société, leur a sans doute aussi donné des principes qui leur fassent aimer l'ordre, et des règles qui leur indiquent les moyens de le procurer et de le maintenir.

[7. En effet, s'il s'était reposé sur les hommes

pour l'établissement de ces principes , je me plaindrai qu'infiniment plus sage et meilleur qu'eux , il a oublié sa sagesse et sa bonté pour s'en rapporter à des êtres vicieux et bornés. Je demanderai comment les hommes s'y seront pris, quel guide ils auront pu suivre pour établir ces lois, s'ils n'en ont point trouvé en eux-mêmes le principe et le modèle ; je demanderai s'ils les ont portées à l'aventure, par caprice et sans choix, ou s'ils ont eu pour les porter une loi intérieure, un principe de direction. J'objecterai les monumens de nos histoires, et je demanderai pourquoi et comment, si toute loi est d'institution humaine, il y a une religion et un culte, avant qu'il y eût un magistrat civil? Pourquoi tant d'actions sont partout réputées vicieuses, quoiqu'elles ne soient réprimées par aucune loi humaine? Comment les hommes ont-ils pu convenir dans tous les temps, dans tous les lieux, de regarder certaines actions déterminées comme bonnes et louables, certaines autres comme mauvaises, sans une règle commune et naturelle, qui leur ait servi de principe de direction. Je demanderai où se sont tenus les comices du genre humain pour régler les principes et déterminer les conséquences? Par qui et comment les hommes, au milieu des passions qui les divisent, des intérêts qui les séparent, ont-ils été amenés à se désister ainsi des prétentions de l'intérêt et des droits que la passion s'arroe? Cette révolution a-t-elle pu se faire, sans au moins l'étayer de bons titres, et sans de puissants raisonnemens?

Quels ont pu être ces raisonnemens, sinon l'intimation et le développement de cette loi naturelle que nous admettons ?

Je ferai plus, je me plaindrai que ce Dieu si bon, si sage, m'ait abandonné à tous les écarts, ou du moins à l'insuffisance des lois humaines. Car la loi civile n'a de force que pour empêcher les hommes de violer ouvertement la justice; elle n'a point de prise sur les attentats secrets qui ne sont pas moins préjudiciables. On peut dire même, que les soins que les magistrats se donnent pour la sûreté commune, endorment souvent les gens de biens et aiguisent l'industrie des scélérats; que les précautions prises par la législation, ont souvent tourné contre elle, en subtilisant les vices et en raffinant l'art du crime; que l'autorité de la loi n'empêche pas toujours les atteintes ouvertes et publiques que l'on donne au droit et à la justice; qu'il faut souvent fermer les yeux, lorsqu'il y a lieu de craindre qu'une prohibition trop sévère, ne donne lieu à une irrégularité plus grande; que tout ne tombe pas sous la direction et sous l'autorité du magistrat; qu'il ne pourrait qu'avec danger, et très-difficilement, prendre connaissance des devoirs d'*obligation imparfaite*, de ceux de la reconnaissance, du secret, de l'hospitalité, de la charité, etc. quoique la violation bien que moins prompte dans ses effets, en soit aussi fatale, que celle des devoirs étroits et d'obligation de justice; que le juge n'a de principe réprimant que les peines, et qu'il ne l'a même que d'une manière insuffisante; qu'il manque

d'encouragement pour inspirer la vertu , faute de pouvoir connaître assez les objets dignes de sa faveur , et par l'impossibilité où il est de les récompenser , y ayant une sorte de contradiction de lever, comme taxe , ce qu'on payerait ensuite comme récompense.

Je me plaindrai enfin, de ce qu'il n'y aura point de principe réprimant pour ceux qui veillent à la manutention des lois. Une justice toute humaine courrait risque de n'être qu'une ombre de justice. Qui m'assurerait qu'elle ne serait pas vendue comme la vertu ; qu'on ne vendrait pas les suffrages, et avec eux le droit de faire les lois ou de les appliquer ? Si, sans elles, tout était confondu et mis à prix, comment aurai je confiance, que la crainte ou l'espérance, l'intérêt ou le dépit, ne prendront pas pour les dicter la place de l'équité, si l'Être souverain qui a formé l'univers et qui le soutient, qui commande aux rois comme aux bergers, n'a pas gravé ses lois dans le cœur de ceux qui sont au-dessus des lois humaines, et s'il ne leur demande pas compte de leur administration et de leur conduite ?

A quoi même serviraient les peines capitales, auxquelles la société condamne les scélérats, si l'on n'était assuré que ce Dieu adorable réparera un jour et pour toute l'éternité, ces désordres et ces scandales qui obscurcissent sa providence, qui la cachent, qui la font méconnaître, en faisant un jour tomber sur ceux qui les commettent, sa vengeance redoutable, d'une manière digne de la justice, digne de la sainteté de ses lois,

digne de son bras tout puissant, de sa majesté infinie et de son amour essentiel pour l'ordre et pour la bienséance ? La mort, non la mort, si elle était la fin des peines, quoique la plus grande de celles que la société inflige, ne serait pas capable d'arrêter le crime, au milieu des passions qui y portent, des tentations fortes et fréquentes qui y sollicitent. N'entraînant point de crainte après elle, des âmes féroces seraient peu retenues par l'horreur qu'elle inspire, et César même ne jugerait pas d'après cette supposition, qu'on eût eu raison d'en concevoir de l'horreur (1). Il est donc vrai que les lois humaines ne sont pas une barrière assez forte contre les vices qui détruisent la société, ni un principe de direction assez puissant pour conduire l'homme au bonheur. Leur nécessité et leur insuffisance se réunissent pour démontrer que Dieu ne s'en est pas reposé sur les hommes, et que dans sa sagesse et sa bonté, il nous a donné des principes pour nous faire aimer l'ordre et des règles pour nous y assujettir.]

§. VI. 4. Mais rentrons en nous-mêmes, et nous trouverons qu'en effet ce que nous devons attendre à cet égard de la sagesse et de la bonté divine, se trouve dicté par la droite raison qu'il nous a donnée, et par des principes gravés dans notre cœur.

S'il y a des vérités de spéculation qui soient évidentes, et s'il y a des axiomes certains qui

(1) Salluste.

servent de base aux sciences , il n'y a pas moins de certitude dans certains principes faits pour nous diriger dans la pratique , et pour servir de fondement à la morale. Par exemple , que le Créateur tout sage et tout bon , mérite les respects de la créature ; que l'homme doit chercher son bonheur ; qu'il faut préférer le plus grand bien au moindre ; qu'un bienfait mérite de la reconnaissance ; que l'état d'ordre vaut mieux que l'état de désordre , etc. Ces maximes et d'autres semblables ont leur évidence peu différente de celle-ci , le tout est plus grand que sa partie , ou la cause est avant l'effet , etc. Les unes et les autres sont dictées par la raison la plus pure ; c'est pourquoi nous nous sentons comme forcés d'y donner notre assentiment. On ne conteste guère ces principes généraux , on dispute seulement sur leur application et leurs conséquences. Mais dès qu'on a une fois reconnu la vérité des principes , leurs conséquences soit immédiates , soit éloignées , ne sont pas moins certaines , pourvu qu'elles soient bien enchaînées entre elles ; il ne s'agit que de les déduire par une suite de raisonnemens bien liés et concluants.

[8. L'évidence de ces maximes est si forte , que les libertins mêmes et les prostituées jetteraient des pierres à ceux qui oseraient débiter dans des discours publics , que le libertinage et la prostitution n'ont rien que d'innocent. Un maître déclaré de mauvaises mœurs ouvrirait en vain son école. On ne parle qu'avec horreur de quelques prétendus philosophes modernes qui ont

osé nier qu'il y eût pour les hommes, des lois. L'impression de ces lois est si profonde, qu'elle ne s'efface point dans les esprits même déterminés à les méconnaître ; elle gêne leurs pensées, elle traverse les efforts qu'ils font pour s'égarer, et les ramène au sentiment qui dément leurs bisarres imaginations. Ils ne peuvent s'empêcher de voir que leur système tend à renverser toute l'économie de la vie humaine, et ils voudraient que leurs lecteurs ne s'en aperçussent point. C'était l'inquiétude du poète Lucrece pour les siens ; je crains, leur disait-il, que vous ne pensiez que nos raisonnemens vous mènent droit à l'impiété, et que nous vous faisons entrer dans la voie du crime. Il prévoyait donc que tout son système échouerait infailliblement contre des principes dominants et trop enracinés pour qu'il se flattât de les détruire.

On pourrait les appeler un heureux préjugé qui ne vient point de l'éducation, qui n'a point son origine dans quelques opinions particulières ou populaires, qui ne dépend point des institutions ou des conventions des hommes ; de ce préjugé du cœur qui sent la différence du bien et du mal, sans autre instruction que celle de la nature ; qui reconnaît l'un et l'autre à la plus simple attention, quand on les lui propose. Qu'on vous débite, ou qu'on vous fasse lire les préceptes rapportés ci-dessus ou les suivans ; qu'il faut honorer ses pères et mères, obéir à ses magistrats, contribuer à l'avantage de la société, reconnaître les bienfaits, ne point se parjurer, ne point voler,

ne point tuer, ne point calomnier, ne point dire d'injures, ne point tromper, ne point rendre de faux témoignage, ne point envier les biens ni la femme d'un autre, ne point faire en un mot à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'il vous fit, et vous montrer pour les autres, ce que vous souhaiteriez qu'ils fussent pour vous; a-t-on besoin de vous rendre quelque raison de ces maximes, ou de vous alléguer quelque autorité pour les confirmer? N'éprouvez-vous pas ce que saint Paul dit de la loi qui les a prescrites? Vous consentez, à cette loi dans le fond de votre cœur; vous la trouvez bonne, juste et sainte; vous sentez que c'est comme de votre propre fond qu'on a tiré ce qu'on vous commande et ce qu'on vous défend; vous voudriez vous y conformer; vous voudriez que tous les autres s'y conformassent, et vous-même si vous aviez eu des lois à faire, c'est ainsi que vous les auriez faites; vous n'avez besoin que de la suggestion de votre conscience pour y souscrire.

On n'observe pas toujours ces règles, mais on ne cesse point de les approuver; les moins honnêtes gens se piquent de l'être: tous font une profession publique de ce qu'on nomme la probité. On aurait honte et l'on craindrait de parler sur ce sujet autrement que les autres. L'intérêt fait dire à ceux même qui n'ont point de probité, qu'ils en ont. Ils seraient choqués de n'en point trouver dans les autres; ils n'estiment, au fond, que ceux qu'ils ont lieu de croire gens de bien, la vertu jouit de ses privilèges parmi ceux même

qui paraissent la mépriser ; elle plait jusque dans ceux qu'on n'aime point. Les libertins font de vains efforts pour la décrier ; on ne réussit point à la rendre ridicule , si on ne la défigure ; la force de la décence et de la vérité la défend et la fait triompher de la raillerie la plus spirituellement ou la plus malignement imaginée.

Dans quelques dispositions enfin qu'on soit pour elle , elle reste en possession de régler le langage sur les idées qui sont nées du sentiment que nous en avons. Nous disons dans nos discours ordinaires , qu'il faut être homme de parole , qu'il faut tenir ses engagemens , remplir les devoirs de la nature et de la société ; nous l'entendons dire, et nous applaudissons ; l'équité de ces devoirs nous domine. Il y a toujours dans les vertus quelque chose qui nous attire par sa propre force, malgré la résistance de nos mauvais penchans. Il y a de même dans tous les vices une iniquité qui révolte et qui en donne de l'horreur. On hait les calomnieurs , les trompeurs, les injustes , les usurpateurs et les parjures ; la moindre vérité plait si fort , qu'un cœur bien fait ne peut la voir blesser sans chagrin. On ne peut entendre proférer un mensonge sans éprouver du déplaisir. Un cœur droit s'afflige, même sans intérêt de voir quelqu'un manquer à ses promesses. On frémit d'entendre faire un faux serment devant les tribunaux. On voudrait ne l'avoir pas exigé. Toutes ces considérations nous font clairement sentir l'existence des lois naturelles et l'empire qu'elles ont sur nous.]

§. VII. Pour sentir à présent l'influence que de tels principes, avec leurs conséquences légitimes, doivent avoir sur notre conduite, il n'y a qu'à se rappeler ce qui a été dit au chap. VI. part. I^{re}. de l'obligation où nous sommes de suivre ce que dicte la raison. Comme il serait absurde dans les choses spéculatives, de parler et de juger autrement que selon cette lumière qui nous fait discerner le *vrai* du *faux*; il ne serait pas moins absurde de nous écarter dans notre conduite, de ces maximes certaines qui nous font discerner le *bien* du *mal*. Dès qu'il est clair qu'une certaine façon d'agir convient à notre nature et au grand but que nous nous proposons, et qu'une autre au contraire ne convient point à notre constitution ni à notre bonheur; il s'ensuit que l'homme en tant que créature libre et raisonnable, doit faire attention à cette différence, et se déterminer conséquemment. Il y est *obligé* par la nature même de la chose, puisque c'est une nécessité, quand on veut la fin, de vouloir aussi les moyens, et il y est *obligé* de plus, parce qu'en cela il ne peut méconnaître l'intention et la volonté de son supérieur.

§. VIII. En effet, Dieu étant l'auteur de la nature des choses et de notre constitution, si par une suite de cette nature et de cette constitution, nous sommes raisonnablement déterminés à juger d'une certaine manière et à agir en conformité; l'intention du Créateur est assez manifeste, et nous ne pouvons plus ignorer quelle est sa volonté. Le langage de la raison est donc le lan-

gage de Dieu même. Quand notre raison nous dit clairement qu'il ne faut pas rendre le mal pour le bien, c'est Dieu lui-même qui, par cet oracle intérieur, nous fait entendre ce qui est bon et juste, ce qui lui est agréable et ce qui nous convient. Nous disions qu'il n'est nullement probable, que le Créateur bon et sage, ait abandonné l'homme à lui-même, sans guide et sans direction pour sa conduite. Voici en effet une direction qui vient de lui; et puisqu'il possède au plus haut degré, comme nous l'avons vu, les perfections qui fondent une supériorité légitime; qui peut douter que la volonté d'un tel supérieur ne soit une loi pour nous? Le lecteur n'a pas oublié qu'elles sont les conditions requises pour constituer une loi. 1°. Il y a une règle; 2°. cette règle est juste et utile; 3°. elle émane d'un supérieur dont nous dépendons entièrement; 4°. enfin, elle nous est suffisamment connue par des principes gravés dans notre cœur et par notre propre raison. C'est donc une loi proprement dite, que nous sommes *tenus* d'observer.

[9. Ce que l'auteur dit ici, s'accorde beaucoup mieux avec nos remarques sur le vrai fondement de l'obligation, dans le premier volume, surtout dans la note 40, page 212, qu'avec le texte même de BURLAMAQUI.]

Mais recherchons un peu mieux par quels moyens cette *loi naturelle* s'annonce et se découvre, ou ce qui est la même chose, dans quelles sources il la faut puiser. Ce que nous n'avons encore prouvé que d'une manière gé-

nérale, s'éclaircira et se confirmera par le détail où nous allons entrer. Car, rien ne montre mieux qu'on a saisi les vrais principes, que lorsqu'en les développant et en les considérant dans toutes leurs branches, ils se trouvent toujours conformes à la nature des choses.

CHAPITRE III.

Des moyens par où nous discernons le juste et l'injuste ; ou ce qui est dicté par la loi naturelle, savoir : 1°. l'instinct moral ; 2°. la raison.

§. I. Ce qui a été dit dans le chapitre précédent, fait déjà connaître que Dieu a mis en nous deux moyens d'apercevoir ou de discerner le bien et le mal moral ; le premier n'est qu'une sorte d'instinct, le second est le raisonnement.

J'appelle instinct ce penchant ou cette inclination naturelle, qui nous porte à approuver certaines choses comme bonnes et louables, et à en condamner d'autres comme mauvaises et blâmables, indépendamment de toute réflexion. Ou si l'on veut donner à cet instinct le nom de sens moral, comme fait un savant Ecossois (1), je dirai alors que c'est une faculté de notre ame, qui discerne tout d'un coup, en certains

(1) M. Hutchinson.

cas, le bien et le mal moral, par une sorte de sensation et par goût, indépendamment du raisonnement et de la réflexion.

§. II. C'est ainsi qu'à la vue d'un homme qui souffre, nous avons d'abord un sentiment de compassion qui nous fait trouver beau et agréable de le secourir. Le premier mouvement en recevant un bienfait, est d'en savoir gré et de remercier notre bienfaiteur. Le premier et le plus pur mouvement d'un homme envers un autre, en faisant abstraction de toute raison particulière de haine ou de crainte qu'il pourrait avoir, est certainement un sentiment de bienveillance, comme envers son semblable, avec qui la conformité de nature et de besoin le lie. On voit de même, que sans y penser beaucoup, et avant aucun raisonnement, au moins développé, un enfant, un homme grossier, sent que l'ingratitude est un vice, et se récrie sur une perfidie, comme sur une action noire et injuste, qui le choque, et pour laquelle il a naturellement de la répugnance. Au contraire, tenir sa parole, reconnaître un bienfait, rendre à chacun ce qui lui est dû, honorer ses parents, soulager ceux qui souffrent, ce sont là autant d'actions qu'on ne peut s'empêcher d'approuver et d'estimer, comme étant justes, bonnes, honnêtes, bien-séantes et utiles au genre humain. De là vient que l'esprit se plaît à voir ou à entendre de pareils traits d'équité, de bonne foi, d'humanité et de bienfaisance; le cœur en est touché et attendri; en les lisant dans l'histoire on les admire et on

loue le bonheur d'un siècle, d'une nation, d'une famille où de si beaux exemples se rencontrent. Mais pour les exemples du crime, on ne peut ni les voir, ni en entendre parler sans mépris.

§. III. Si l'on demande d'où vient ce mouvement du cœur, qui le porte à aimer certaines actions et à en détester d'autres, presque sans raisonnement et sans examen; je ne puis dire autre chose sinon que cela vient de l'auteur de notre être, qui nous a faits de cette manière, et qui a voulu que notre nature ou notre constitution fût telle, que la différence du bien et du mal *moral* nous affectât en certain cas, ni plus ni moins que celle du bien et du mal *physique*. C'est donc là une sorte d'*instinct*, comme la nature nous en a donné plusieurs autres, afin de nous déterminer plus vite et plus fortement là où la réflexion serait trop lente. C'est ainsi que nous sommes avertis par une sensation intérieure de nos besoins corporels; et que nos sens extérieurs nous font connaître tout d'un coup la qualité des objets qui peuvent nous être utiles ou nuisibles, pour nous porter à faire promptement et machinalement tout ce que demande notre conservation. Tel est aussi cet instinct qui nous attache à la vie, et ce désir d'être heureux, qui est le grand mobile de nos actions. Telle est encore la tendresse presque aveugle, mais très-nécessaire, des pères et des mères pour leurs enfants. Les besoins pressants et indispensables demandoient que l'homme fût conduit par la voie

du sentiment, toujours plus vif et plus prompt que n'est le raisonnement.

§. IV. Dieu a donc jugé à propos d'employer aussi cette voie, à l'égard de la conduite morale de l'homme, et cela en imprimant en nous un *sentiment* ou un *goût de vertu et de justice*, qui prévient en quelque sorte le raisonnement, qui décide de nos premiers mouvemens, et qui supplée heureusement chez la plupart des hommes au défaut d'attention ou de réflexion. Car combien de gens négligeraient de réfléchir? Combien sont si grossiers et mènent une vie si animale, qu'à peine savent-ils développer trois ou quatre idées, pour former ce qu'on appelle un raisonnement? Il était donc bien utile que le créateur nous donnât un discernement du bien et du mal, avec l'amour de l'un et l'aversion de l'autre, par une sorte de faculté prompte et vive, qui n'eût pas besoin d'attendre les spéculations de l'esprit.

[10. L'auteur parle dans ces quatre paragraphes de l'instinct à-peu-près comme d'une qualité occulte. Développons-en la théorie, afin de connaître si l'on peut le prescrire comme un moyen sûr, pour discerner le bien et le mal.

On dit communément que les animaux sont bornés à l'instinct, et que la raison est le partage de l'homme. Ces deux mots *instinct* et *raison*, qu'on n'explique point, contentent tout le monde, et tiennent lieu d'un système raisonné.

L'instinct n'est rien, ou c'est un commencement de connaissance; car les actions des animaux ne peuvent dépendre que de trois

principes, ou d'un pur mécanisme, ou d'un sentiment aveugle qui ne compare point, qui ne juge point, ou d'un sentiment qui compare, qui juge et qui connaît. Or les deux premiers principes sont absolument insuffisants.

Mais quel sera le degré de connaissance qui constitue l'instinct? C'est une chose qui doit varier suivant l'organisation des animaux. Ceux qui ont un plus grand nombre de sens et de besoins, ont plus souvent occasion de faire des comparaisons, et de porter des jugemens; ainsi leur instinct est un plus grand degré de connaissance, qu'il n'est pas possible de déterminer; il y a même du plus ou du moins d'un individu à l'autre dans une même espèce. Il ne faut donc pas se contenter de regarder l'instinct comme un principe qui dirige l'animal d'une manière tout-à-fait cachée; il ne faut pas se contenter d'attribuer toutes les actions des bêtes à ces mouvemens que nous faisons, dit-on, machinalement; comme si ce mot *machinalement*, expliquait tout. Mais recherchons comment se font ces mouvemens, et nous nous ferons une idée exacte de ce que nous appelons *instinct*.

Si nous ne voulons voir et marcher, que pour nous transporter d'un lieu dans un autre, il ne nous est pas toujours nécessaire d'y réfléchir; nous ne voyons et nous ne marchons souvent que par habitude. Mais si nous voulons démêler plus de choses dans les objets; si nous voulons marcher, avec plus de grace, c'est à la réflexion à nous instruire, elle réglera nos facultés, jusqu'à

ce que nous nous soyons fait une habitude de cette nouvelle manière de voir et de marcher. Il ne lui restera alors d'exercice, qu'autant que nous aurons à faire ce que nous n'aurons point encore fait, qu'autant que nous aurons de nouveaux besoins, ou que nous voudrions employer de nouveaux moyens, pour satisfaire à ceux que nous avons.

Ainsi il y a en quelque sorte deux *moi* dans chaque homme ; le moi d'habitude et le moi de réflexion. C'est le premier, qui touche, qui voit ; c'est lui qui dirige toutes les facultés animales. Son objet est de conduire le corps, de le garantir de tout accident et de veiller continuellement à sa conservation. Le second, lui abandonnant tous ces détails, se porte à d'autres objets. Il s'occupe du soin d'ajouter à notre bonheur. Ses succès multiplient ses desirs, ses méprises les renouvellent avec plus de force. Les obstacles sont autant d'aiguillons, la curiosité le meut sans cesse, l'industrie fait son caractère. Celui-là est tenu en action par les objets, dont les impressions reproduisent dans l'ame les idées, les besoins et les desirs, qui déterminent dans le corps les mouvemens correspondants, nécessaires à la conservation de l'animal. Celui-ci est excité par toutes les choses qui, en nous donnant de la curiosité, nous portent à l'habitude.

Mais quoiqu'ils tendent chacun à un but particulier, ils agissent souvent ensemble. Lorsqu'un géomètre, par exemple, est fort occupé de la solution d'un problème, les objets continuent en-

core d'agir sur ses sens. Le *moi* d'habitude obéit donc à leurs impressions ; c'est lui qui traverse la ville, qui évite les embarras, tandis que le *moi* de réflexion est tout entier à la solution qu'il cherche. Si donc nous retranchons d'un homme fait, le *moi* de réflexion, on conçoit qu'avec le seul *moi* d'habitude, il ne saurait plus se conduire, lorsqu'il éprouvera quelqu'un de ces besoins qui demandent de nouvelles vues et de nouvelles combinaisons. Mais il se conduira encore parfaitement bien, toutes les fois qu'il n'aura qu'à répéter ce qu'il est dans l'usage de faire. Le *moi* d'habitude suffit donc aux besoins qui sont absolument nécessaires à la conservation de l'animal. Or l'instinct n'est que cette habitude séparée de la réflexion.

A la vérité, c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent ; mais comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct.

La mesure de réflexion que nous avons au-delà de nos habitudes, est ce qui constitue notre raison. Les habitudes ne suffisent que lorsque les circonstances sont telles, qu'on n'a qu'à répéter ce qu'on a appris. Mais s'il faut se conduire d'une manière nouvelle, la réflexion devient nécessaire, comme elle l'a été dans l'origine des habi-

tudes, lorsque tout ce que nous faisons était nouveau pour nous.

Ces principes étant établis, il est aisé de voir pourquoi l'instinct des bêtes est quelquefois plus sûr que notre raison, et même que nos habitudes. Ayant peu de besoins, elles ne contractent qu'un petit nombre d'habitudes, et faisant toujours les mêmes choses, elles les font mieux. Leurs besoins ne demandent que des considérations qui ne sont pas bien étendues, qui sont toujours les mêmes, et sur lesquelles elles ont une longue expérience. Dès qu'elles y ont une fois réfléchi, elles n'y réfléchissent plus : tout ce qu'elles doivent faire est déterminé, et elles se conduisent sûrement.

Nous avons, au contraire, beaucoup de besoins, et il est nécessaire que nous ayons égard à une foule de considérations, qui varient suivant les circonstances. De là il arrive, 1°. qu'il nous faut un plus grand nombre d'habitudes : 2°. que ces habitudes ne peuvent être entretenues qu'au dépend les unes des autres : 3°. que n'étant pas en proportion avec la variété des circonstances, la raison doit venir au secours : 4°. que la raison nous étant donnée pour corriger nos habitudes, les étendre, les perfectionner, et pour s'occuper non seulement des choses qui ont rapport à nos besoins les plus pressants, mais souvent encore de celles auxquelles nous prenons les plus légers intérêts : elle a un objet fort vaste et auquel la curiosité, ce besoin insatiable de connaissances, ne permet pas de mettre des bornes.

L'instinct est donc plus en proportion avec les besoins des bêtes, que la raison ne l'est avec les nôtres ; et c'est pour cela qu'il paraît ordinairement si sûr. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'il soit infaillible. Il ne saurait être formé d'habitudes plus sûres, que celles que nous avons de voir, d'entendre, etc. ; habitudes qui ne sont si exactes, que parce que les circonstances qui les produisent sont en petit nombre, toujours les mêmes, et qu'elles se répètent à chaque instant. Cependant elles nous trompent quelquefois. Il est d'ailleurs infiniment inférieur à notre raison. Nous l'aurions cet instinct, et nous n'aurions que lui ; si notre réflexion était aussi bornée que celle des brutes. Nous jugerions aussi sûrement, si nous jugions aussi peu qu'elles. Nous ne tombons dans plus d'erreurs que parce que nous acquérons plus de connaissances. De tous les êtres créés, celui qui est le moins sujet à se tromper, est celui qui a la plus petite portion d'intelligence.

Cependant nous avons un instinct, puisque nous avons des habitudes, et cet instinct est plus étendu que celui de tous les autres animaux. Celui des bêtes n'a pour objet que des connaissances pratiques : il ne se porte point à la théorie, car la théorie suppose une méthode, c'est-à-dire, des signes commodes pour déterminer les idées, pour les disposer avec ordre, et pour en recueillir les résultats. Le nôtre embrasse la pratique et la théorie : c'est l'effet d'une méthode devenue familière. Or tout homme, qui parle une langue, a une manière de déterminer ses idées, de les arran-

ger et d'en saisir les résultats : il a une méthode plus ou moins parfaite. En un mot, l'instinct des bêtes ne juge que de ce qui est bon pour elles, il n'est que pratique. Le nôtre juge non seulement de ce qui est bon pour nous, il juge encore de ce qui est vrai et de ce qui est beau ; nous le devons tout à la fois à la pratique et à la théorie.

En effet, à force de répéter les jugemens de ceux qui veillent à notre éducation, ou de réfléchir sur les connaissances que nous avons acquises, nous contractons une si grande habitude de saisir les rapports des choses, que nous présentons quelquefois la vérité avant d'en avoir saisi la démonstration. Nous la discernons par instinct. Cet instinct caractérise surtout les esprits vifs, pénétrants et étendus. Il leur ouvre souvent la route qu'ils doivent prendre : mais c'est un guide peu sûr, si la raison n'en éclaire tous les pas. Cependant il est si naturel de fléchir sous le poids de ses habitudes, qu'on se méfie rarement des jugemens qu'elles font porter. Aussi les opinions régner-elles sur tous les peuples, l'imitation les consacre d'une génération à l'autre, et l'histoire même de la philosophie n'est bien souvent que le tissu des erreurs où elles ont jeté les philosophes.

Les réflexions que nous venons de faire sur l'instinct et la raison, démontrent que l'instinct n'est sûr qu'autant qu'il est borné à un petit nombre d'objets : et s'il occasionne des erreurs lorsqu'il est plus étendu, il a l'avantage d'être d'un plus grand secours, de conduire à des découvertes plus grandes et plus utiles, et de trou-

ver dans la raison un surveillant qui l'avertit et qui le corrige. Il est donc vrai ce que BURLAMAQUI dit que l'instinct prévient en quelque sorte notre raisonnement, qu'il décide de nos premiers mouvemens, et qu'il supplée heureusement chez la plupart des hommes au défaut d'attention ou de réflexion et que cette sorte de faculté est tellement prompte et vive, qu'elle n'a pas besoin d'attendre les spéculations de l'esprit; mais il n'est pas également vrai que cet instinct soit un guide sûr et infaillible dans le discernement du bien et du mal moral, à moins que nous ne lui donnions des bornes très-étroites. Et alors je ne vois pas comment il peut suppléer heureusement chez la plupart des hommes au défaut d'attention ou de réflexion. Cet instinct n'est sûrement pas plus heureux en fait de morale qu'en fait de beaux arts. Or, oserions-nous envisager l'instinct comme un moyen sûr pour juger du beau? L'expérience nous apprend que l'instinct en fait de beaux arts, que nous appelons autrement *sensibilité*, *goût*, dépend sur-tout des premières impressions qu'on a reçues, et il change d'un homme à l'autre, suivant que les circonstances font contracter des habitudes différentes. Voilà l'unique cause de la variété qui règne à ce sujet. Or, si l'instinct n'est pas un juge sûr dans le discernement du beau, le sera-t-il dans celui du vrai, et du bien? *Puissé-je*, disait sagement Socrate, *toujours en garde contre moi-même, conserver constamment mon ame dans une situation tran-*

quille, et N'OBÉIR JAMAIS QU'À LA RAISON, la meilleure des conseillères.]

§. V. Si l'on conteste sur la réalité de ces *sentimens* en disant qu'ils ne se trouvent pas chez tous les hommes, puisqu'il y a des peuples sauvages qui semblent n'en avoir aucun, et que même parmi les nations policées, on trouve des cœurs si pervers, qu'ils semblent n'avoir aucune notion, ni aucun sentiment de vertu; je répons 1°. que les peuples les plus sauvages ont pourtant les premières idées dont nous avons parlé, et que s'il y en a quelqu'un qui semble n'en donner aucune marque, cela vient ou de ce que nous ne connaissons pas assez leurs mœurs, ou de ce qu'ils sont tout-à-fait abrutis, et ont étouffé la plupart des sentimens de l'humanité, ou enfin de ce qu'à certains égards, ils donnent dans un abus contraire à ces principes, non en les rejetant positivement, mais par l'effet de quelque préjugé qui a prévalu sur leur bon sens et sur leur droiture naturelle, et qui les porte à appliquer mal ces principes. Par exemple, on voit des sauvages qui mangent leurs ennemis quand ils les ont pris, croyant que c'est le droit de la guerre, et que puisqu'ils les peuvent tuer, rien n'empêche qu'ils ne profitent de leur chair comme de leurs autres dépouilles. Mais ces mêmes sauvages ne traiteraient pas ainsi leurs amis ni leurs compatriotes; ils ont entre eux un *droit* et des règles; la bonne foi est estimée là comme ailleurs, et un cœur reconnaissant ne reçoit pas moins d'éloges parmi eux que parmi nous.

§. VI. 2°. A l'égard de ceux qui, dans les pays mêmes les plus éclairés, semblent n'avoir aucun sentiment de pudeur, d'humanité, ni de justice; il faut bien distinguer l'état naturel de l'homme d'avec l'abâtardissement où il peut tomber par abus et par une suite de dérèglement. Par exemple, quoi de plus naturel que la tendresse paternelle? Cependant on a vu des hommes qui semblaient l'avoir étouffée; et cela par la violence d'une passion, ou par la force d'une tentation présente, qui suspendait, pour un temps, cette affection naturelle. Quoi de plus fort encore que l'amour de nous-mêmes et de notre conservation? Il arrive néanmoins que soit par colère, soit par d'autres mouvemens qui mettent l'ame hors de son assiette, un homme se déchire les membres, détruit son bien ou se porte un grand préjudice, comme s'il cherchait son malheur.

§. VII. Enfin, si l'on voit des gens, qui froidement et sans aucun trouble dans l'ame, semblent avoir dépouillé toute affection et toute estime pour la vertu; outre que de tels monstres sont, je l'espère, aussi rares dans le monde morale, que les monstres le sont dans le monde physique, on voit par là tout au plus ce que peut une dépravation raffinée et invétérée. Car les hommes ne naissent pas tels, mais il se peut que l'intérêt qu'ils ont à excuser et à couvrir leurs vices, que l'habitude qu'ils en ont contractée, et que certains sophismes auxquels ils ont recours, étouffent enfin ou corrompent en eux le *sens moral* dont nous

parlions ; comme on voit que toute autre faculté du corps ou de l'ame, peut s'altérer et se corrompre par un long abus. Heureusement on remarque pourtant, que nos sens spirituels sont encore moins sujets à se gâter et à se perdre, que les sens corporels. Le principe s'en conserve presque toujours ; c'est une lumière qui lors même qu'elle paraît éteinte, peut se rallumer et jeter encore des lueurs, comme on l'a vu chez de très-méchants hommes, dans certaines conjonctures.

S. VII. Mais, quoique Dieu ait mis en nous cet *instinct* ou ce *sentiment*, comme un premier moyen de discernement à l'égard du bien et du mal moral, il ne s'en est pas tenu là ; il a voulu encore que la même lumière qui nous sert de guide pour toute autre chose, je veux dire la raison, vint aussi nous prêter son secours, pour mieux démêler et mieux comprendre les vrais règles de conduite que nous devons tenir.

J'appelle raison la faculté de comparer des idées, de trouver le rapport des choses entre elles, et d'en tirer des conséquences. Cette belle faculté, qui est le flambeau de l'ame, nous sert ici à éclaircir, à prouver, à étendre, à appliquer ce que le sentiment naturel, indiquait déjà touchant le juste et l'injuste. Comme la réflexion, loin d'affaiblir la tendresse paternelle, va au contraire à la fortifier, en nous faisant observer combien elle est convenable à la relation d'un père et d'un fils, et au bien non-seulement d'une famille, mais de toute l'espèce ; de même le sen-

timent naturel que nous avons de la beauté et de l'excellence de la vertu, n'est pas peu fortifié par les réflexions que la raison nous fait faire sur les fondemens, les motifs, les rapports et les utilités tant générales que particulières de cette même vertu, qui nous semblait si belle du premier coup-d'œil.

§. IX. On peut dire même que la lumière de la raison, a ici trois avantages sur ce premier instinct, ou sur le sentiment.

1^o. Elle sert à en prouver la vérité et la justesse comme on voit en d'autres choses que l'étude et les règles servent à vérifier la justesse du goût, en faisant voir qu'il n'est point aveugle ni arbitraire, mais qu'il est fondé en raison et qu'il a ses principes.

[II. Ce même avantage de la raison sur l'instinct vérifie nos remarques précédentes. La comparaison que l'auteur fait du sentiment et de la raison, avec le goût et l'étude, qui en vérifie, dit-il la justesse, n'est point exacte, à moins qu'on ne dise que le goût est naturel à l'homme ce qui est absurde.

Faisons ici premièrement deux observations. La première que le sentiment ou le goût n'a été d'abord chez nous que le résultat de certains jugemens que nous nous sommes rendus familiers et qui par cette seule raison se sont transformés en ce que nous appelons aujourd'hui *sentiment*, *goût*, en sorte que sentir ou goûter la beauté d'un objet, n'a été dans le commencement que juger de lui par comparaison avec d'autres.

La seconde que livrés dès l'enfance à mille préjugés, élevés dans toutes sortes d'usages, et par conséquent dans bien des erreurs, le caprice préside plus que la raison aux jugemens dont les hommes se font une habitude.

Cette dernière observation n'a pas besoin d'être prouvée, mais pour être convaincu de la première, il suffit de considérer ceux qui s'appliquent à l'étude d'un art qu'ils ignorent. Quand un peintre, par exemple, veut former un élève, il lui fait remarquer la composition, le dessin, l'expression et le coloris des tableaux qu'il lui montre. Il les lui fait comparer sous chacun de ces rapports ; il lui dit pourquoi la composition de celui-ci est mieux ordonnée, le dessin plus exact ; pourquoi cet autre est d'une expression plus naturelle, d'un coloris plus vrai ; l'élève prononce ces jugemens d'abord avec lenteur, peu à peu il s'en fait une habitude ; enfin à la vue d'un nouveau tableau, il les répète de lui-même si rapidement, qu'il ne paraît pas juger de sa beauté : il la *sent*, il la *goûte*.

Mais le goût dépend surtout des premières impressions qu'on a reçues, et il change d'un homme à l'autre, suivant que les circonstances, lui ont fait contracter des habitudes différentes. Cependant nous obéissons si naturellement à notre instinct, nous en répétons si naturellement les jugemens, que nous n'imaginons pas qu'il y ait deux façons de sentir, chacun est prévenu que son sentiment est la mesure de celui des autres. Il ne croit pas qu'on puisse prendre du plaisir à

une chose qui ne lui en fait point ; il pense qu'on a tout au plus sur lui l'avantage de jnger froidement qu'elle est belle , et encore est-il persuadé que ce jugement est bien peu fondé, mais si nous savions que le sentiment n'est dans son origine , qu'un jugement fort lent , nous reconnaitrions que ce qui n'est pour nous que jugement , peut être devenu sentiment pour les autres.

C'est là une vérité qu'on aura de la peine à adopter. Nous croyons avoir un goût naturel et inné ; qui nous rend juge de tout , sans avoir rien étudié , et que l'étude ne sert qu'à en vérifier tout au plus la justesse, comme BURLAMAQUI s'exprime , ce préjugé est général , il devait l'être : trop de gens sont intéressés à le défendre. Les philosophes mêmes s'en accommodent, parce qu'il répond à tout , et qu'il ne demande point de recherches. Mais si nous avons après à voir , à entendre, etc., comment le goût qui n'est que l'art de bien voir, de bien entendre, etc., ne serait-il pas une qualité acquise ? ne nous y trompons pas , le génie n'est, dans son origine , qu'une grande disposition pour apprendre à sentir ; le goût n'est que le partage de ceux qui ont fait une étude des arts , et les grandes connaissances sont aussi rares que les grands artistes.]

Ou comme ceux mêmes qui ont le coup d'œil bon , jugent bien plus sûrement de la distance ou de la figure d'un objet , après l'avoir comparé, examiné et mesuré tout à loisir que s'il s'en étaient tenus à la première vue. On voit aussi qu'il y a des opinions et des coutumes qui font

une impression si forte et si générale sur les esprits, qu'à n'en juger que par la force du sentiment qu'elles excitent, on serait en danger de prendre le préjugé pour la vérité. C'est à la raison qu'il appartient de redresser ce faux jugement et de contrebalancer cet effet de l'éducation, en rappelant les vrais principes sur lesquels nous devons juger des choses.

[12. Ces mêmes exemples nous montrent assez que c'est par la seule raison, que nous pouvons espérer la justesse de nos jugemens, et que par conséquent c'est le seul guide dans le discernement du bien et du mal.]

§. X. 2°. Un second avantage de la raison sur le simple instinct, c'est qu'elle développe mieux les idées, en les considérant dans tous leurs rapports et dans toutes leurs conséquences. Car on voit souvent que ceux qui n'ont que le premier sentiment, sont embarrassés et se méprennent, quand il s'agit d'en faire l'application à un cas tant soit peu délicat ou compliqué. Ils sentent bien les principes généraux, mais ils ne savent pas en suivre les diverses branches, ni faire les distinctions ou les exceptions nécessaires ni les modifier suivant les temps et les lieux. C'est l'affaire de la raison, qui s'en acquittera d'autant mieux qu'on sera plus soigneux de l'exercer et de la cultiver.

[13. L'auteur confond ici le germe de la raison avec le prétendu sentiment moral. Celui qui dans un cas délicat se trouve embarrassé, n'a pas assez cultivé sa raison pour connaître les

rapports des idées , et pour en juger avec justesse. Sa raison n'étant pas suffisamment exercée est cause de l'embarras où il se trouve , et dont il ne sait pas se tirer faute d'éducation et de culture.]

§. XI. 3°. Non-seulement la raison porte ses vues plus loin que l'instinct , pour le développement et l'application des principes ; elle a aussi une sphère plus étendue , pour les principes mêmes qu'elle découvre et pour les objets qu'elle embrasse. Car l'instinct ne nous a été donné que pour un petit nombre de cas simples , relatifs à notre état naturel , et qui exigeaient une prompte détermination.

[14. Ce petit nombre de cas simples , c'est le petit nombre de vérités que la raison saisit d'abord , parce que d'un côté les idées en sont fort simples , et de l'autre le fréquent usage que nous en faisons a produit chez nous l'habitude d'agir conformément à ces mêmes maximes sans y faire attention.

Dans la morale tout comme dans la plupart des sciences , il y a un certain nombre de propositions que la raison la moins cultivée saisit d'abord ; il y en a d'autres , au contraire , dont la connaissance dépend d'une suite plus ou moins longue de raisonnemens que la seule raison éclairée peut suivre. Nous appelons axiomes les premières , et nous donnons aux dernières le nom de théorèmes. Or , comme dans la connaissance du *vrai* c'est la même raison qui connaît les axiomes et les théorèmes , pourquoi ne devons-nous pas également à cette même

raison la connaissance des axiômes et des théorèmes du *bien* ?]

Mais outre ces cas simples, où il est bon que l'homme soit entraîné et déterminé par un premier mouvement, il y a des cas plus composés qui résultent des différents états de l'homme, de la combinaison de certaines circonstances, et de la situation particulière où chacun se trouve; sur quoi l'on ne peut se faire de règle que par un discernement réfléchi et par l'examen attentif des rapports et des convenances de chaque chose.

Telles sont les deux facultés que Dieu nous a données, pour faire le discernement du bien et du mal. Ces deux facultés heureusement jointes et subordonnées l'une à l'autre, concourent au même effet. L'une donne la première indication, l'autre vérifie et prouve; l'une avertit des principes, l'autre applique ces principes et les développe; l'une sert de guide pour les cas les plus pressants et les plus nécessaires, l'autre démêle toutes sortes de convenances et donne des règles pour les cas les plus particuliers.

C'est ainsi que l'on peut parvenir à discerner ce qui est bon et juste ou, ce qui est la même chose, à connaître quelle est la volonté de Dieu par rapport à la conduite morale que nous devons tenir. Réunissons à présent ces deux moyens pour trouver les principes des *lois naturelles*.

[15. Si le sentiment moral devait nous guider dans la découverte des principes des lois naturelles, nous ne serions pas en peine d'en trouver un nombre assez considérable diamétralement

opposés à la raison, et même des plus révoltantes. Le sentiment moral persuadait autrefois à des nations très-anciennes, et très-éclairées, aux Grecs et aux Romains, d'exposer leurs enfants, et de les laisser ainsi mourir de faim, ou dévorer par les bêtes farouches, et aujourd'hui à des nations barbares, d'ensevelir les enfants tous vifs avec leurs mères, s'il arrive qu'elles meurent dans leurs couches, ou bien de les tuer si un astrologue assure qu'ils sont nés sous une mauvaise étoile ; aux enfants de tuer ou d'exposer leurs pères et mères, lorsqu'ils sont parvenus à un certain âge. Dans quelques endroits de l'Asie (1), dès qu'on désespère de la santé d'un malade, on le met dans une fosse creusée en terre ; et là exposé au vent et à toutes les injures de l'air, on le laisse périr impitoyablement, sans lui donner aucun secours. C'est une chose ordinaire parmi les Mingréliens (2), qui font profession du Christianisme, d'ensevelir leurs enfants tout vifs. Ailleurs (3) les pères mangent leurs propres enfants. Les Caraïbes (4) ont accoutumé de les mutiler, pour les engraisser et les manger, et Garcillasso de la Vega rapporte (5) que certains peuples du Pérou avaient accoutumé de garder les femmes qu'ils faisaient prisonnières pour en faire des concubines. Ils nourrissaient

(1) Thévenot, partie IV, pag. 13.

(2) Thévenot, pag. 28.

(3) Vossius de *Nili orig.* Cap. 18, 19.

(4) P. Mart. Dec. I.

(5) Histoire des Incas, liv. I, chap. XII.

aussi délicatement qu'ils pouvaient les enfants qu'ils en avaient, jusqu'à l'âge de treize ans, après cela ils les mangeaient, aussi bien que la mère, dès qu'elle ne leur donnait plus d'enfants. Les Topinambous (1) ne connaissent pas de meilleur moyen pour aller au paradis que de se venger cruellement de leurs ennemis, et d'en manger le plus qu'ils peuvent. Avant l'établissement des sociétés politiques, les deux sexes dans le commerce qu'ils avaient ensemble, ne suivaient que leurs appetits brutaux, les femmes appartenaient à celui qui s'en saisissait le premier (2). Elles passaient entre les bras de quiconque avait la force de les enlever, ou l'adresse de les séduire; les enfants qui provenaient de ces commerces déréglés, ne pouvaient jamais savoir quels étaient leurs pères. Ils ne connaissaient que leurs mères, dont par cette raison ils portaient le nom (3). Personne aussi n'était chargé de les élever ils étaient souvent exposés à périr. Or, où est-il dans ces peuples, ce sentiment moral, ce guide qu'on élève à côté de la raison; qui *concourt au même effet*, qui *donne la première indication* du bien et du mal, du juste et de l'injuste; qui *avertit des principes*; qui *sert de guide pour les cas les plus nécessaires*? Il faut donc convenir que c'est la

(1) Lery, chap. XVI.

(2) *Quos venerem incertam rapientes more ferarum,
Viribus editior cadebat, ut in grege taurus.*

Horat., lib. I, serm. 3, vers. 109.

(3) Sanchon apud Euseb., pag. 84. Varro, Nic. Damasc., etc.

seule raison, le guide fidèle des hommes; et que ceux qui ne la cultivent pas ne sont en état de la sentir que dans les cas les plus simples et les plus fréquents, qui leur ont procuré l'habitude de s'y conformer souvent même sans y prendre garde; ce que l'auteur confond ici avec le sentiment moral, qui sans la raison nous jetterait dans les plus grossiers écarts. En effet l'auteur lui même ne revient plus à ce sentiment. Dans le développement des lois naturelles, il ne tire ses principes que de la raison.]

CHAPITRE IV.

Des principes d'où la raison peut déduire les lois naturelles (1).

§. I. Si l'on demande après cela de quels principes la raison se doit servir, pour juger de ce qui appartient aux lois naturelles, et pour les déduire ou les développer; je réponds en général, qu'il n'y a qu'à faire attention à la nature de l'homme et à ses états ou relations; et comme ces relations sont différentes, il peut y avoir aussi divers principes, qui nous mènent à la connaissance de nos devoirs.

Mais avant que d'en venir là, il sera bon de faire quelques remarques préliminaires sur ce

(1) Voyez sur ce chap. et le suivant, *Puffendorf*, Droit de la Nature et des Gens, liv. II, chap. III.

qu'on appelle *principes des lois naturelles*; et cela pour écarter d'avance les équivoques qui ont causé de l'embarras sur cette matière.

§. II. 1°. Quand nous demandons ici quels sont les premiers principes des lois naturelles, nous demandons *quelles sont ces vérités ou ces propositions primitives, par lesquelles nous pouvons effectivement connaître quelle est la volonté de Dieu à notre égard*; et parvenir ainsi, par de justes conséquences, à la connaissance des lois particulières et des devoirs que Dieu nous impose par la droite raison.

2°. Il ne faut donc pas confondre les principes dont il est ici question, avec la cause efficiente et productive des lois naturelles, ni avec le principe obligatoire de ces mêmes lois. Il est hors de doute (et tout le monde en convient), que c'est la volonté de l'Être suprême qui est la cause efficiente des lois de la nature, et la source de l'obligation qu'elles produisent.

[16. Comment concilierons-nous ce que BURLAMAQUI dit ici, que « la volonté de l'Être suprême est la source de l'obligation que les lois produisent », avec ce qu'il a dit dans plusieurs endroits de la 1^{re}. Part., et surtout aux §§. XII et XIII du chap. VI, pag. 114 et suiv., que la volonté d'un supérieur ne produit jamais qu'une *contrainte extérieure, bien différente de l'obligation*? Voyez nos remarques sur les endroits cités.]

Mais cela posé, il reste encore à savoir comment l'homme peut parvenir à connaître cette

volonté, et à trouver des principes qui, en nous assurant de l'intention de Dieu, nous mettent en état d'en déduire tous les devoirs particuliers, autant qu'on les peut connaître par la seule raison. Vous demandez, par exemple, s'il est du Droit naturel que l'on répare le dommage, ou que l'on soit fidèle à ses engagements. Si l'on se contente de vous répondre que la chose est incontestable, parce que Dieu le veut ainsi, il est bien manifeste que l'on ne satisfait pas suffisamment à votre question; et que vous pourriez encore demander raisonnablement, que l'on vous indiquât un principe, qui vous fit véritablement connaître que telle est en effet la volonté de Dieu: car c'est là ce que vous cherchez.

§. III. 3^o. Remarquons ensuite que les premiers principes des lois naturelles doivent être, non-seulement *vrais*, mais encore *simples*, *clairs*, *suffisants* et *propres* à ces lois.

Ils doivent être vrais, c'est-à-dire, qu'il faut les puiser dans la nature et dans l'état des choses. Des principes faux ou supposés ne pourraient produire que des conséquences de même nature; on n'élèvera jamais un édifice solide sur des fondemens ruineux.

Ils doivent être simples et clairs par eux-mêmes, ou du moins faciles à saisir et à développer. Car les lois naturelles étant obligatoires pour tous les hommes, il faut que leurs premiers principes soient à la portée de tout le monde, et qu'avec le sens commun, chacun puisse s'en instruire aisément. Ce ne serait donc pas sans raison qu'on se

déferait de principes recherchés, subtils, ou trop métaphysiques.

~~J'ajoute que ces principes doivent être suffi-~~sants et universels. Il faut que l'on en puisse déduire par des conséquences immédiates et naturelles, toutes les lois de la nature et tous les devoirs qui en résultent ; en sorte que l'exposition des détails ne soit proprement que l'explication des principes, à-peu-près comme la production ou l'accroissement d'une plante, n'est autre chose que le développement du germe ou de la semence.

Et comme la plupart des lois naturelles sont sujettes à diverses exceptions, il est encore nécessaire que les principes soient tels qu'ils renferment la raison des exceptions mêmes, et que non-seulement on en puisse tirer toutes les règles ordinaires de la morale, mais qu'ils servent de plus à restreindre ces règles, quand le lieu, le temps et l'occasion le demandent.

Enfin ces premiers principes doivent être établis de telle manière, qu'ils soient effectivement le fondement propre et direct de tous les devoirs de la loi naturelle ; en sorte que, soit que l'on parte du principe pour en déduire les conséquences, soit que l'on remonte des conséquences au principe, la suite des raisonnemens soit toujours immédiate, et que le fil, pour ainsi dire, n'en soit jamais interrompu.

§. IV. Au reste, c'est à parler en général, une chose indifférente, que l'on réduise tout à un seul principe, ou que l'on en pose plusieurs. Il

faut consulter et suivre en cela les règles d'une méthode judicieuse et précise. Ce que l'on peut dire là-dessus, c'est qu'il ne paraît nullement nécessaire à la solidité ou à la perfection du système, que toutes les lois naturelles se déduisent d'une seule et unique maxime fondamentale, peut-être même la chose n'est-elle pas possible. Quoi qu'il en soit, c'est un travail d'esprit assez inutile, que de vouloir tout ramener à cette unité.

Telles sont les remarques générales que nous avons à proposer. Si elles se trouvent justes, nous en tirerons ce double avantage; qu'elles nous feront connaître la méthode qu'il faut suivre pour trouver et pour établir les vrais principes des lois naturelles, et qu'en même temps elles nous donneront le moyen de porter un jugement solide des différents systèmes que l'on a suivis à cet égard. Mais il est temps d'entrer en matière.

§. V. Le seul moyen de parvenir à la connaissance des lois naturelles, c'est de considérer avec attention la nature de l'homme, sa constitution, les relations qu'il a avec les êtres qui l'environnent, et les états qui en résultent. En effet le terme même de *droit naturel*, et la notion que nous en avons donnée, font voir que les principes de cette science ne peuvent être puisés que dans la nature même et dans la constitution de l'homme. Voici donc deux propositions générales, que nous poserons comme le fondement de tout le système des lois de la nature.

1^{re}. Proposition. *Tout ce qui est dans la nature de l'homme et dans sa constitution primi-*

tive et originaire, et tout ce qui est une suite nécessaire de cette nature et de cette constitution nous indique certainement quelle est l'intention ou la volonté de Dieu, par rapport à l'homme et par conséquent nous fait connaître les lois naturelles.

II^e. Proposition. Mais pour voir un système complet des lois naturelles, il faut non-seulement considérer la nature de l'homme telle qu'elle est en elle-même; il est nécessaire encore de faire attention aux relations qu'il a avec les autres êtres, et aux divers états qui en sont la suite, autrement il est bien manifeste qu'on n'aurait qu'un système incomplet et défectueux.

On peut dire donc que le fondement général du système des lois naturelles, c'est la nature de l'homme prise avec toutes les circonstances qui l'accompagnent, et dans lesquelles Dieu lui-même l'a placé pour de certaines fins; en tant que, par ce moyen, on peut connaître quelle est la volonté de Dieu. En un mot, l'homme tenant de la main de Dieu lui-même tout ce qu'il est, tant pour son existence que pour sa manière d'exister; c'est l'homme seul bien étudié, qui nous instruira pleinement des vues que Dieu s'est proposées en nous donnant l'être et par conséquent, des règles que nous devons suivre pour remplir ces vues du Créateur.

[17. Ceci s'accorde parfaitement avec notre remarque 40, de la I^e. part., pag. 158, mais très-difficilement avec le texte de l'auteur qui l'a fait naître.]

§. VI. Pour cet effet, il faut rappeler ce qui a été dit ci-dessus de la manière dont on peut envisager l'homme sous trois égards ou dans trois états différents, qui embrassent toutes ses relations particulières. Premièrement, on peut le considérer comme créature de Dieu, et comme tenant de lui la vie, la raison et tous les avantages dont il jouit. Secondement, l'homme peut être considéré en lui-même, comme un être composé d'un corps et d'une ame et doué de plusieurs facultés différentes, comme un être qui s'aime naturellement lui-même et qui souhaite nécessairement sa propre félicité. Enfin, l'on peut envisager l'homme comme faisant une portion du genre humain, comme placé sur la terre à côté d'autres êtres semblables à lui, et avec lesquels il est porté et même obligé par sa condition naturelle, de vivre en société. Tel est dans le fait, le système de l'humanité, d'où résulte la distinction de nos devoirs la plus commune et la plus naturelle, prise des trois différents états dont nous venons de parler; devoirs envers Dieu, devoirs envers soi-même, devoirs envers les autres hommes (1).

(1) On trouve cette division dans Cicéron. « La Philosophie, dit-il, nous enseigne premièrement le culte de la divinité, ensuite les devoirs mutuels des hommes, qui sont fondés sur la société du genre humain, et enfin la modération et la grandeur d'ame, » *Hæc (Philosophia) nos primum ad illorum (Deorum) cultum, deinde ad jus hominum, quod situm est in generis humani societate, tum ad modestiam magnitudinemque animi erudit.* Tusc. Quæst., lib. I, cap. XXVI.

[18. Ces trois états primitifs sont bien différens de ceux que M. BURLAMAQUI établit dans le chap. IV, de la première partie. Nous y avons suppléé. Voyez nos remarques, au même chapitre.]

§. VII. Premièrement, la raison nous faisant connaître Dieu comme l'être existant par lui-même, et le souverain seigneur de toutes choses, et en particulier comme notre Créateur, notre conservateur et notre bienfaiteur, il s'ensuit que nous devons nécessairement reconnaître la souveraine perfection de cet Être suprême; et la dépendance absolue où nous sommes de lui, ce qui par une conséquence naturelle, produit en nous des sentimens de respect, d'amour et de crainte, avec un entier dévouement à sa volonté. Car, pourquoi Dieu se serait-il ainsi manifesté aux hommes par la raison, si ce n'est afin que les hommes le connaissant, aient de lui des sentimens proportionnés à l'excellence de sa nature, c'est-à-dire, qu'ils l'honorent, qu'ils l'aiment, qu'ils l'adorent et lui obéissent ?

§. VIII. Un respect infini est l'effet naturel de l'impression que fait sur nous la vue de toutes les perfections divines. L'amour et la reconnaissance ne peuvent se refuser à un Être souverainement bienfaisant. La crainte de lui déplaire ou de l'offenser, est une suite naturelle de l'idée que nous avons de sa justice et de sa puissance, et l'obéissance ne peut que suivre de la connaissance de sa légitime autorité sur nous, de sa bonté et de sa haute sagesse, qui nous conduit

toujours par la voie la plus convenable à notre nature et à notre bonheur. L'assemblage de tous ces sentimens, bien gravés dans le cœur, se nomme piété.

La piété, si elle est bien réelle, se manifestera au dehors, en deux manières, par les *mœurs* et par le *culte*. Je dis 1°. par les *mœurs*, parce qu'un homme pieux et véritablement pénétré des sentimens dont nous parlons, se trouve naturellement porté à parler et à agir de la manière qu'il sait être la plus conforme à la volonté et aux perfections de Dieu; c'est là sa règle et son modèle, d'où résulte la pratique des plus excellentes vertus.

2°. Mais outre cette manière d'honorer Dieu, qui est sans contredit la plus nécessaire et la plus réelle, un homme religieux se fera un devoir et un plaisir de fortifier en lui ces sentimens de piété et de les exciter chez les autres. De là, dérive le culte extérieur, tant particulier que public. Car, soit que l'on envisage ce culte comme étant le premier et presque le seul moyen d'exciter, d'entretenir et de perfectionner dans le cœur les sentimens de religion et de piété, soit qu'on le considère comme un hommage que les hommes réunis par les sociétés particulières ou publiques, rendent à Dieu en commun, soit que l'on joigne ces deux vues, la raison nous en fait un devoir d'une nécessité indispensable.

Ce culte peut bien varier quant à la forme, mais il y a pourtant un principe naturel qui en

détermine le fond et l'essence, et qui en écarte les pratiques frivoles ou superstitieuses, c'est qu'il doit consister à instruire les hommes et à les rendre pieux et vertueux, en leur donnant de justes idées de la nature de Dieu et de ce qu'il exige de nous.

Les différents devoirs que nous venons d'indiquer constituent la religion. On peut la définir *ce lien qui attache l'homme à Dieu et à l'observation de ses lois, par les sentimens de respect, d'amour, de soumission et de crainte, qu'excitent dans notre esprit les perfections de l'Etre suprême, et l'entière dépendance où nous sommes de lui, comme de notre Créateur tout sage et tout bon.*

C'est ainsi qu'en étudiant notre nature et notre état, nous trouvons dans la relation que nous avons avec Dieu, le principe propre d'où dérivent immédiatement les devoirs de la loi naturelle qui ont Dieu pour objet.

[19. La religion, disaient les anciens philosophes, est *la justice que nous devons à Dieu.* Cette idée paraîtra trop sublime et peut-être alambiquée pour ceux qui ne connaissent la piété que par quelques instructions superficielles qu'on leur a données d'un culte national, et presque tout concentré dans la pratique extérieure. Mais ceux qui y ont réfléchi un peu plus profondément, trouveront que cette définition de la religion est juste, exacte, simple même, suivant les principes de la raison, et à la portée des esprits les plus bornés. Développons-la.

Tout homme a de l'intelligence et de la raison. Cette raison nous est commune avec Dieu, dont elle est la règle éternelle. La première société du monde est celle de l'homme avec Dieu ; sa règle est la nôtre. Une même loi dirige tous les êtres intelligents , et cette loi de raison , qui nous impose à tous des devoirs réciproques que nous nommons des devoirs de justice , nous oblige à des devoirs particuliers à l'égard de Dieu, selon les rapports que nous avons avec lui. Les devoirs de la piété sont donc en effet des devoirs de justice , des devoirs de convenance tirés de sa nature et de la nôtre. Nous réserverons les détails sur les différents cultes pour les chapitres I et II, de la III partie, où l'auteur traite *de l'état de l'homme par rapport à Dieu, et de la religion naturelle; et de la religion considérée comme un devoir naturel à l'homme, etc.*]

§. IX. Si l'on cherche ensuite le principe des devoirs qui nous regardent nous-mêmes, il ne sera pas difficile de le découvrir, en examinant quelle est la constitution intérieure de l'homme, quelles ont été les vues du Créateur par rapport à lui, et pour quelles fins il lui a donné ces facultés d'esprit et de corps qui constituent sa nature.

Or il est de la dernière évidence, que Dieu en nous créant, s'est proposé notre conservation, notre perfection et notre bonheur. C'est ce qui paraît manifestement, et par les facultés dont l'homme est enrichi, qui tendent toutes à ces fins, et par cette forte inclination qui nous porte à

rechercher le bien et à fuir le mal. Dieu veut donc que *chacun travaille à sa conservation et à sa perfection, pour acquérir tout le bonheur dont il est capable, conformément à sa nature et à son état.*

Cela étant, on peut dire que l'amour de soi-même, (j'entends un amour éclairé et raisonnable) peut tenir lieu de premier principe à l'égard des devoirs qui concernent l'homme lui-même; en tant que ce sentiment étant inséparable de la nature humaine, et ayant Dieu pour auteur, nous fait connaître clairement quelle est à cet égard la volonté de l'Être suprême.

Mais il faut bien remarquer que l'amour de nous-mêmes ne peut nous servir ici de principe et de règle, qu'autant qu'il est dirigé par la droite raison, conformément à ce que demande notre nature et notre état. Car ce n'est que de cette manière qu'il devient pour nous l'interprète de la volonté du créateur, c'est-à-dire qu'il doit être ménagé de telle manière, qu'il ne blesse ni les lois de la religion, ni celles de la sociabilité. Autrement cet amour propre deviendrait la source de mille injustices, et loin de nous être utile, il nous tournerait à piège, par le contre coup que ces mêmes injustices ne manqueraient pas de nous porter.

[20. Si nous mettons ici l'amour de nous-mêmes au premier rang, dans l'examen de la constitution des hommes, ce n'est pas que nous prétendions que chacun doive toujours se préférer à tous les autres, ou avoir uniquement en vue

son intérêt particulier, indépendamment de celui d'autrui; mais, nous lui donnons cette place, d'un côté, parce que naturellement chacun connaît son existence plutôt que celle d'autrui, les sentimens de l'amour propre précèdent aussi naturellement ceux qui nous portent à nous intéresser pour autrui; de l'autre, parce que le soin de notre propre conservation et de notre propre avantage nous touche de plus près que qui ce soit. Car quoique nous nous proposons le bien public, cependant comme nous faisons nous mêmes partie du genre humain, et qu'ainsi nous devons avoir quelque part à cette utilité commune, il n'y a certainement personne qui puisse être chargé plus particulièrement que nous mêmes de nos propres intérêts.]

§. X. De ce principe ainsi posé, il est aisé de déduire les lois naturelles et les devoirs qui nous concernent directement. Le désir de notre bonheur emporte premièrement le soin de notre conservation. Il veut ensuite que, toutes choses d'ailleurs égales, le soin de l'ame ait la préférence sur celui du corps. Il ne faut rien négliger pour perfectionner notre raison, en apprenant à discerner le vrai du faux, l'utile du nuisible, pour acquérir une juste connaissance des choses qui nous intéressent, et pour en bien juger. C'est en cela que consiste la perfection de l'entendement, ou la sagesse. Il faut après cela déterminer et agir constamment suivant cette lumière, nonobstant toute suggestion et toute passion contraire. Car, c'est proprement cette force, ou cette persévé-

rance de l'ame à suivre les conseils de la sagesse, qui constitue la vertu, et qui fait la perfection de la volonté, sans quoi les lumières de l'entendement ne seraient d'aucun usage.

[21. Les devoirs de l'homme par rapport à lui-même, découlent donc directement et immédiatement de l'amour de soi-même, qui oblige l'homme non-seulement à se conserver autant qu'il le peut, sans préjudice des lois de la religion et de la sociabilité, mais encore à se mettre dans le meilleur état qu'il lui est possible, pour acquérir tout le bonheur dont il est capable; étant composé d'une ame et d'un corps, il doit prendre soin de l'une et de l'autre.

Le soin de l'ame se réduit en général à se former l'esprit et le cœur, c'est-à-dire, à se faire des idées droites du juste prix des choses qui excitent ordinairement nos desirs, à bien régler ces desirs et à les conformer aux maximes de la droite raison et de la religion; c'est à quoi tous les hommes sont indispensablement tenus. Mais il y a encore une autre sorte de culture de l'ame, qui, quoiqu'elle ne soit pas absolument nécessaire pour se bien acquitter des devoirs communs à tous les hommes, est très-propre à orner et à perfectionner nos facultés, et à rendre la vie plus douce et plus agréable: c'est celle qui consiste dans l'étude des arts et des sciences. Il y a des connaissances nécessaires à tout le monde, il y en a qui ne sont nécessaires ou utiles qu'à certaines personnes, c'est-à-dire, à ceux qui ont embrassé un certain art ou une science particulière. Il est clair

que chacun doit rechercher et apprendre non-seulement ce qui est nécessaire à tous les hommes, mais encore ce qui est nécessaire à son métier ou à sa profession.

Les devoirs de l'homme par rapport aux soins du corps, sont d'entretenir et d'augmenter les forces naturelles du corps, par des aliments et des travaux convenables, d'où l'on voit clairement les excès et les vices qu'il faut éviter à cet égard. Le soin de se conserver renferme les justes bornes de la légitime défense de soi-même, de son honneur, et de ses biens. Voyez III^e. partie, chap. VII; et IV^e. partie, chap. VII.]

Dela naissent toutes les règles particulières. Vous demandez, par exemple, si la modération des passions est un devoir que la loi naturelle nous impose? Pour vous répondre, je demanderai à mon tour, si cela est nécessaire à notre perfection et à notre félicité? Si cela est, comme on n'en saurait douter, la question est décidée. Veut-on savoir encore si l'amour du travail, si le discernement des plaisirs permis ou défendus, si la retenue dans l'usage des plaisirs permis, si la patience, la constance, la fermeté, etc., sont des devoirs naturels; je répondrai toujours en faisant usage du même principe, et pourvu que je l'applique bien, ma réponse ne peut être que bonne et juste, parce que le principe me conduit sûrement au but en me faisant connaître la volonté de Dieu.

§. XI. Mais il nous reste encore à savoir quel est le principe d'où l'on peut déduire les lois na-

turelles qui regardent nos devoirs réciproques, et qui ont pour objet la société. Voyons si nous pourrions le découvrir en suivant la même méthode. Il faut toujours consulter le fait et l'état des choses, pour en prendre le résultat.

Je ne suis pas seul sur la terre, je me trouve au milieu d'une infinité d'autres hommes semblables à moi en toutes choses, et c'est la naissance même qui m'assujettit à cet état; c'est le fait de la providence. Cela me porte naturellement à penser, que l'intention de Dieu n'a pas été que chaque homme vécût seul et séparé des autres; il a voulu au contraire qu'ils vécussent ensemble et unis en société. Le Créateur aurait pu sans doute former tous les hommes à la fois, mais séparés, en donnant à chacun d'eux des qualités propres et suffisantes pour ce genre de vie solitaire. S'il n'a pas suivi cette route, c'est apparemment parce qu'il a voulu que les liens du sang et de la naissance commençassent à former entre les hommes cette union plus étendue qu'il voulait établir entre eux.

Plus j'examine la chose, et plus je m'affermis dans cette pensée. La plupart des facultés de l'homme, ses inclinations naturelles, sa faiblesse et ses besoins, sont autant de preuve certaines de cette intention du Créateur.

§. XII. Telle est en effet la nature et la constitution de l'homme, que hors de la société, il ne saurait ni conserver sa vie, ni développer et perfectionner ses facultés et ses talens, ni se procurer un vrai et solide bonheur. Que deviendrait, je vous prie, un enfant, si une main bienfai-

sante et secourable ne pourvoyait pas à ses besoins ? il faut qu'il périsse si personne ne prend soin de lui, et cet état de faiblesse et d'indigence demande même des secours long-temps continués. Suivez-le dans la jeunesse, vous n'y trouverez que grossièreté, qu'ignorance et qu'idées confuses qu'il pourra à peine communiquer ; vous ne verrez en lui, s'il est abandonné à lui-même, qu'un animal sauvage et peut-être féroce, ignorant toutes les commodités de la vie, plongé dans l'oisiveté, en proie à l'ennui, et presque hors d'état de pourvoir aux premiers besoins de la nature. Parvient-on à la vieillesse ? c'est un retour d'infirmités qui nous rendent presque aussi dépendants des autres, que nous l'étions dans l'enfance. Cette dépendance se fait encore plus sentir dans les accidents et dans les maladies. Que deviendrait l'homme alors s'il se trouvait dans la solitude ? Il n'y a que le secours de nos semblables qui puisse nous garantir de divers maux, ou y remédier, et nous rendre la vie douce et heureuse, à quelque âge et dans quelque situation que nous soyons. C'est ce que dépeignait fort bien Sénèque (1) : « d'où dépend notre sûreté, » si ce n'est des services que l'on se rend mutuellement ? Il n'y a que ce commerce de bienfaits qui rende la vie commode, et qui nous mette en état de nous défendre contre les insultes et les invasions imprévues. Quel serait

(1) Senec. de Benef. Lib. IV, cap. XVIII.

» le sort du genre humain , si chacun vivait à
» part ? Autant d'hommes , autant de proies et
» de victimes pour les autres animaux , un sang
» fort aisé à répandre , en un mot , la faiblesse
» même. En effet , les autres animaux ont des
» forces suffisantes pour se défendre ; tous ceux
» qui doivent être vagabonds , et à qui leur féro-
» cité ne permet pas de vivre en troupe , naissent
» pour ainsi-dire armés ; au lieu que l'homme
» est de toutes parts environné de faiblesse ,
» n'ayant pour armes , ni dents , ni griffes. Mais
» les forces qui lui manquent quand il est seul
» il les trouve en s'unissant avec ses semblables.
» La nature pour le dédommager , lui a donné
» deux choses , qui d'inférieur qu'il serait autre-
» ment , le rendent supérieur et très-fort , je
» veux dire , la raison et la sociabilité ; par où
» celui qui seul ne pouvait résister à personne ,
» devient le maître de tout. La société lui donne
» l'empire sur les autres animaux. La société fait
» que non content de l'élément où il est né , il
» étend son domaine jusques sur la mer. C'est
» la même union qui lui fournit des remèdes
» dans ses maladies , des secours dans sa vieillesse ,
» du soulagement à ses douleurs et à ses chagrins ;
» c'est elle qui le met , pour ainsi-dire , en état
» de braver la fortune. Otez la sociabilité ,
» vous détruisez l'union du genre humain ,
» d'où dépend la conservation et tout le bon-
» heur de la vie ». (1)

(1) « Quo alio tuti sumus, quàm quòd mutuis juvamus officia? Hoc

§. XIII. La société étant si nécessaire à l'homme, Dieu lui a aussi donné une constitution, des facultés et des talens qui le rendent très-propre à cet état. Telle est, par exemple, la faculté de la parole, qui nous donne le moyen de nous communiquer nos pensées avec tant de facilité et de promptitude, et qui hors de la société ne serait d'aucun usage. On peut dire la même chose du penchant à l'imitation, et de ce merveilleux mécanisme qui fait que les passions et toutes les impressions de l'ame se communiquent si aisément d'un cerveau à l'autre. Il suffit qu'un homme paraisse ému, pour nous émouvoir et nous attendrir comme lui (1). Si quelqu'un nous aborde avec la joie peinte sur le visage, il excite en nous un sentiment de joie. Les larmes d'un inconnu nous touchent, avant même que

» uno instructor vita, contraque incursiones subitas munitior est,
 » beneficiorum commercio. Fac non singulos: quid sumus? Præda
 » animalium et victimæ, ac imbecillissimus et facillimus sanguis. Quo-
 » niam cæteris animalibus in tutelam sui satis virium est: quæcumque
 » vaga nascuntur, et actura vitam segregem, armata sunt. Hominem
 » imbellia cingit; non unguium vis, non dentium, terribilem cæteris
 » fecit. Nudum et infirmum societas munit. Duas res dedit, quæ illum
 » ex obnoxio validissimum facerent, rationem et societatem. Itaque
 » qui par esse nulli posset, si seduceretur, rerum potitur. Societas illi
 » dominium omnium animalium dedit. Societas terris genitum, in
 » alienæ naturæ transmisit imperium, et dominari etiam in mari jussit.
 » Hæc morborum impetus arceat, senectuti adminicula prospexit,
 » solatia contra dolores dedit. Hæc fortes nos facit, quod licet contra
 » fortunam advocare. Hanc societatem tolle, et unitatem generis
 » humani, quæ vita sustinetur, scindes. » Seneca, de Benef., lib. IV,
 cap. 18.

(1) *Homo sum; humani nihil à me alienum puto.* Terent. Hæc autem.

nous en sachions la cause (1), et les cris d'un homme qui ne tient à nous que par l'humanité, nous font courir à son secours, par un mouvement machinal qui précède toute délibération.

Ce n'est pas tout. Nous voyons que la nature a voulu partager et distribuer différemment les talens entre les hommes, en donnant aux uns une aptitude à bien faire certaines choses, qui sont comme impossibles à d'autres, tandis que ceux-ci à leur tour ont une industrie qu'elle a refusée aux premiers. Ainsi les besoins naturels des hommes les font dépendre les uns des autres, la diversité des talens, qui les rend propres, à s'aider mutuellement, les lie et les unit. Ce sont là, autant d'indices bien manifestes de la destination de l'homme pour la société.

§. XIV. Mais si nous consultons notre penchant, nous sentirons aussi que notre cœur se porte naturellement à souhaiter la compagnie de nos semblables, et à craindre une solitude entière comme un état d'abandon et d'ennui. Quoiqu'on ait vu de temps en temps quelques personnes se jeter dans une vie tout à fait solitaire, on ne peut regarder cela que comme l'effet de la superstition ou de la mélancolie, ou d'un esprit de singularité, fort éloigné de l'état naturel. Que si l'on recherche d'où nous vient cette inclination liante et sociable, on trouvera qu'elle nous a été donnée très-à-propos par l'auteur de

(1) *Ut ridentibus arident, ita flentibus adflent
Humani vultus. Horat. de Art. Poet., vers. 101.*

notre être ; parce que c'est dans la société que l'homme trouve le remède à la plupart de ses besoins, et l'occasion d'exercer la plupart de ses facultés. C'est là surtout qu'il peut éprouver et manifester ces sentimens auxquels la nature a attaché tant de douceur, la bienveillance, l'amitié, la compassion, la générosité. Car tel est le charme de ces affections sociales, que de là, naissent nos plaisirs les plus purs. Rien, en effet, de si satisfaisant ni de si flatteur que de penser que l'on mérite l'estime et l'amitié d'autrui. La science acquiert un nouveau prix quand elle peut se produire au dehors, et jamais la joie n'est plus vive que lorsqu'on peut la faire éclater aux yeux des autres ou la répandre dans le sein d'un ami ; elle redouble en se communiquant, parce qu'à notre propre satisfaction se joint l'agréable idée que nous en causons aussi aux autres, et que par là nous les attachons davantage à nous. Le chagrin, au contraire, diminue et s'adoucit en le partageant avec quelqu'un, comme un fardeau s'allège quand une personne officieuse nous aide à le porter.

Ainsi tout nous invite à l'état de société ; le besoin nous en fait une nécessité, le penchant nous en fait un plaisir, et les dispositions que nous y apportons naturellement, nous montrent que c'est en effet l'intention de notre Créateur.

§. XV. Mais la société humaine ne pouvant ni subsister, ni produire les heureux effets pour lesquels Dieu l'a établie, à moins que les hommes n'aient les uns pour les autres des sen-

timens d'affection et de bienveillance ; il s'ensuit que Dieu notre Créateur et notre père commun, veut que chacun soit animé de ces sentimens ; et fasse tout ce qui est en son pouvoir pour maintenir cette société dans un état avantageux et agréable , et pour en resserfer de plus en plus les nœuds par des services et des bienfaits réciproques.

Voilà donc le vrai principe des devoirs que la loi naturelle nous prescrit à l'égard des autres hommes. Les moralistes lui ont donné le nom de sociabilité, par où ils entendent *cette disposition qui nous porte à la bienveillance envers nos semblables, à leur faire tout le bien qui peut dépendre de nous, à concilier notre bonheur avec celui des autres, et à subordonner toujours notre avantage particulier à l'avantage commun et général.*

Plus nous nous étudierons nous-mêmes, plus nous serons convaincus que cette sociabilité est en effet conforme à la volonté de Dieu. Car outre la nécessité de ce principe, nous le trouvons gravé dans notre cœur. Si d'un côté le Créateur y a mis l'amour de nous-mêmes, de l'autre la même main y a imprimé un sentiment de bienveillance pour nos semblables. Ces deux penchans, quoique distincts l'un de l'autre, n'ont pourtant rien d'opposé ; et Dieu qui les a mis en nous, les a destinés à agir de concert, pour s'entraider, et nullement pour se détruire. Aussi les cœurs bien faits et généreux trouvent-ils la satisfaction la plus pure à faire du bien aux autres

hommes, parce qu'ils ne font en cela que suivre une pente que la nature leur a donnée.

§. XVI. Du principe de la *sociabilité* découlent comme de leur source, toutes les lois de la société, et tous nos devoirs envers les autres hommes tant généraux que particuliers.

1. Cette union que Dieu a établie entre les hommes, exige d'eux que dans tout ce qui a quelque rapport à la société, le bien commun soit la règle suprême de leur conduite, et qu'attentifs aux conseils de la prudence, ils ne cherchent jamais leur avantage particulier, au préjudice de l'avantage public. Car voilà ce que demande leur état, et par conséquent c'est la volonté de leur commun père.

2. L'esprit de sociabilité doit être universel. La société humaine embrasse tous les hommes avec lesquels on peut avoir quelque commerce; puisqu'elle est fondée sur les relations qu'ils ont tous ensemble, en conséquence de leur nature et de leur état (1).

[22. Pour être sociable, il ne suffit donc pas de se joindre avec d'autres dans quelque vue que ce soit; la sociabilité n'est pas précisément cette disposition qui porte à former des sociétés particulières, où l'on peut entrer à mauvais dessein et d'une manière criminelle, comme font les brigands; mais elle consiste dans la disposition générale d'un homme envers tout autre, en conséquence

(1) Voyez Puffendorf, Droit de la Nature et des Gens. Liv. II, chap. III, §. 15.

de laquelle ils se regardent comme unis ensemble par les liens de la paix, de la bienveillance, de l'affection, d'où il résulte une obligation réciproque.]

3. La raison nous dit ensuite que des créatures du même rang, de la même espèce, nées avec les mêmes facultés, pour vivre ensemble et pour participer aux mêmes avantages, ont en général un droit égal et commun. Nous sommes donc obligés de nous regarder comme naturellement égaux, et de nous traiter comme tels, et ce serait démentir la nature, que de ne pas reconnaître ce principe d'équité (que les jurisconsultes nomment *æquabilitas juris*) comme un des premiers fondemens de la société. C'est la-dessus qu'est fondée la loi du réciproque, de même que cette règle si simple, mais d'un usage universel : que nous devons être à l'égard des autres hommes dans les mêmes dispositions où nous désirons qu'ils soient à notre égard, et nous conduire toujours avec eux de la même manière que nous voulons qu'ils se conduisent avec nous, dans des circonstances pareilles.

4. La sociabilité étant d'une obligation réciproque entre les hommes, ceux qui par leur malice et leur injustice rompent le lien de la société, ne sauraient se plaindre raisonnablement, si ceux qu'ils offensent ne les traitent plus comme amis, ou même s'ils en viennent contre eux à des voies de fait.

Mais si l'on est en droit de suspendre à l'égard d'un ennemi les actes de la bienveillance, il n'est

jamais permis d'en épouffer le principe. Comme il n'y a que la *nécessité* qui nous autorise à recourir à la force, contre un injuste agresseur, c'est aussi cette même *nécessité* qui doit être la règle et la mesure du mal que nous pouvons lui faire ; et nous devons toujours être disposés à rentrer en amitié avec lui, dès qu'il nous aura rendu justice et que nous n'aurons plus rien à craindre de sa part.

Il faut donc bien distinguer la juste défense de soi-même, de la vengeance. La première ne fait que suspendre, par nécessité et pour un temps, l'exercice de la bienveillance, et n'a rien d'opposé à la sociabilité. Mais l'autre étouffant le principe même de la bienveillance, met à sa place un sentiment de haine et d'animosité, vicieux en lui-même, contraire au bien public, et que la loi naturelle condamne formellement.

§. XVII. Ces règles générales sont fertiles en conséquences.

Il ne faut faire aucun tort à autrui, ni en parole, ni en action ; et l'on doit réparer tout dommage : car la société ne saurait subsister, si l'on se permet des injustices.

Il faut être sincère dans ses discours ; et tenir ses engagements : car quelle confiance les hommes pourraient-ils prendre les uns aux autres, et quelle sûreté y aurait-il dans le commerce, s'il était permis de tromper et de violer la foi donnée ?

Il faut rendre à chacun non seulement le bien qui lui appartient, mais encore le degré d'estime et d'honneur qui lui est dû, selon son état et son

rang, parce que la subordination est le lien de la société, et que sans cela il n'y aurait aucun ordre dans les familles, ni dans le gouvernement civil.

Mais si le bien public demande que les inférieurs obéissent, le même bien public veut que les supérieurs conservent les droits de ceux qui leur sont soumis, et ne les gouvernent que pour les rendre plus heureux.

Il y a plus. Les hommes se prennent par le cœur et par les hauts faits ; et rien n'est plus convenable à l'humanité, ni plus utile à la société, que la compassion, la douceur, la bienfaisance, la générosité (1). Ce qui fait dire à Cicéron, que
» Comme il n'y a rien de plus vrai que ce beau
» mot de Platon, que nous ne sommes pas nés
» seulement pour nous-mêmes, mais aussi pour
» notre patrie et pour nos amis ; et que, comme
» disent les Stoïciens, si les productions de la
» terre sont pour les hommes, les hommes eux-
» mêmes sont nés les uns pour les autres, c'est-
» à-dire, pour s'entraider, et se faire du bien
» mutuellement ; nous devons tous entrer dans
» les desseins de la nature, et suivre notre desti-
» nation ; en contribuant chacun du sien pour
» l'utilité commune, par un commerce réci-
» proque et perpétuel de services et de bons
» offices, n'étant pas moins empressés à donner
» qu'à recevoir ; et employant, non seulement

(1) Liv. I, de *Offic.*, cap. VII.

» nos soins et notre industrie, mais nos biens
 » mêmes, à serrer de plus en plus les nœuds de
 » de la société humaine (1). »

Puis donc que tous les sentimens et tous les actes de justice et de bonté, sont les seuls et vrais liens qui attachent les hommes, les uns aux autres, et qui peuvent rendre la société stable, tranquille et florissante ; il faut regarder ces vertus comme autant de devoirs que Dieu nous impose ; par la raison que tout ce qui est nécessaire à son but, est par cela même conforme à sa volonté.

§. XVIII. Il y a donc trois principes généraux des lois naturelles, relativement aux trois états de l'homme, que nous avons indiqués ; 1°. la religion ; 2°. l'amour de soi-même, et 3°. la sociabilité ou la bienveillance envers les autres hommes.

Ces principes ont tous les caractères que nous demandions ci-dessus. Ils sont *vrais* ; puisqu'ils sont pris dans la nature de l'homme, dans sa constitution et dans l'état où Dieu l'a mis. Ils sont *simples* et à la portée de tout le monde ; ce qui est un point important : parce qu'en matière de devoirs, il ne faut que des principes que chacun

(1) « Sed quoniam (ut præsertim scriptum est à Platone) non
 » nobis solum nati sumus, ortibus nostri partem patriæ vindicant,
 » partem amicis, atque ita placet Stoicis, quæ his præsignantur, ad
 » usum hominum omnia erigere. homines autem hominum ceteris esse
 » generatos, ut ipsi inter se, sub aliis præsertim possent, in hoc naturam
 » debemus ducem sequi, communes utilitates in medium afferre,
 » mutationem officiorum, dando, recipiendo, tum artibus, tum operâ,
 » tum facultatibus devincere hominum inter homines societatem. »
De Offic., lib. I, cap. VII, §. 22.

puisse saisir aisément, et qu'il y a toujours du danger dans la subtilité d'esprit qui fait chercher des routes singulières et nouvelles. Enfin ces mêmes principes sont *suffisants* et très-féconds ; puisqu'ils embrassent tous les objets de nos devoirs, et nous font connaître la volonté de Dieu dans tous les états et toutes les relations de l'homme.

§. XIX. Il est vrai que *Puffendorf* réduit la chose à moins, en posant la seule sociabilité pour fondement de toutes les lois naturelles. Mais on a remarqué avec raison que cette méthode est défectueuse. Car le principe de la sociabilité ne fournit point le fondement propre et direct de tous nos devoirs. Ceux qui ont Dieu pour objet, et ceux qui se rapportent à l'homme lui-même, ne découlent pas directement et immédiatement de cette source : ils ont leur principe propre et particulier. Supposons un homme dans la solitude : il ne laisserait pas d'avoir encore plusieurs devoirs naturels à remplir, comme d'aimer et d'honorer Dieu, de se conserver lui-même, de cultiver autant qu'il le pourrait ses facultés, etc. J'avoue que le principe de la sociabilité est le plus étendu, et que les deux autres ont avec lui une liaison naturelle ; mais on ne doit pas pour cela les confondre, comme s'ils n'avaient pas leur force propre et indépendante de la sociabilité. Ce sont trois différents ressorts qui donnent au système de l'humanité le mouvement et l'action ; ressorts distincts l'un de l'autre, mais qui agissent

tous à la fois pour l'exécution des vues du Créateur.

§. XX. Disons cependant à la justification de *Puffendorf*, et suivant la judicieuse remarque de *M. Barbeyrac*, que la plupart des critiques que l'on a faites de son système, comme étant défectueux par le principe, ont été poussées trop loin. Cet illustre restaurateur du Droit naturel déclare, qu'il n'a proprement en vue que d'expliquer les devoirs mutuels des hommes (1) : or il n'avait besoin pour cela que du principe de la sociabilité. Selon lui, nos devoirs envers Dieu font partie de la théologie naturelle, et la religion ne trouve sa place dans un traité de Droit naturel, qu'en tant qu'elle est le plus ferme appui de la société. Quant aux devoirs qui concernent l'homme lui-même, il les fait dépendre en partie de la religion, en partie de la sociabilité (2). Tel est le système de *Puffendorf*. Il aurait donné sans-doute plus de perfection à son ouvrage si, embrassant tous les états de l'homme, il avait établi distinctement les principes propres et convenables à chacun de ces états, pour en déduire ensuite tous les devoirs particuliers : car telle est la juste étendue qu'il faut donner au Droit naturel.

§. XXI. Cela était d'autant plus nécessaire, que bien que nos devoirs se rapportent à diffé-

(1) Voyez *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, §. 19. *Specim. Controvers.*, cap. V, §. 25. *Spicileg. Controvers.*, cap. I, §. 14.

(2) Voy. *les Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, liv. I, chap. III, §. 12.

rents objets, et se déduisent de principes distincts ; ils ont pourtant, comme on l'a déjà insinué, une liaison naturelle, en sorte qu'ils rentrent, pour ainsi-dire, l'un dans l'autre, et que s'entr'aidant réciproquement, l'observation des uns, rend la pratique des autres plus facile et plus sûre. Il est certain, par exemple, que la crainte de Dieu, jointe à un parfait dévouement pour sa volonté, est un motif très-efficace pour engager les hommes à s'acquitter de ce qui les concerne directement eux-mêmes, et à faire pour le prochain et pour la société tout ce qu'ordonne la loi naturelle. Il est certain encore que les devoirs qui nous régissent par rapport à nous-mêmes, n'aident pas peu à nous régler aussi par rapport aux autres hommes. Car quel bien pourrait attendre la société de la part d'un homme qui ne prendrait aucun soin de cultiver sa raison, ni de former son cœur à la sagesse et à la vertu ? Et au contraire, que ne peut-on pas se promettre de ceux qui ne négligent rien pour perfectionner leurs facultés et leurs talens, et qui sont poussés vers cette noble fin, soit par le désir de se rendre eux-mêmes heureux, soit par celui de procurer le bonheur des autres ? Ainsi quiconque néglige la piété envers Dieu, ou s'éloigne des règles de la vertu dans ce qui le concerne lui-même, devient par cela même injuste à l'égard d'autrui, puisque c'est autant de retranché du bonheur commun. Au contraire quiconque est bien pénétré des sentimens de piété, de justice et de bienveillance que la religion et la sociabilité exigent, travaille à

se rendre lui-même heureux ; par ce que dans le plan de la providence , le bonheur personnel de chacun se trouve inséparablement lié , d'un côté avec la religion , et de l'autre avec le bonheur commun de la société dont il fait partie ; ensorte que prendre une route particulière pour se rendre heureux , c'est se méprendre et se jeter à l'écart. Telle est la merveilleuse harmonie que la sagesse divine a mise entre les différentes parties du système de l'humanité. Que manquerait-il au bonheur des hommes , s'ils étaient attentifs à suivre de si salutaires directions !

§. XXII. Mais si les trois grands principes de nos devoirs sont ainsi liés ensemble , il y a aussi entre eux une *subordination* naturelle qui servira à décider auquel de ces devoirs on doit donner la préférence dans les cas , où par des circonstances particulières , ils se trouvent dans une sorte de conflit ou d'opposition qui ne permet pas de les remplir tous également.

Le principe général pour bien juger de cette subordination, c'est que *l'obligation la plus forte doit l'emporter sur la plus faible*. Mais pour savoir ensuite quelle est l'obligation la plus forte, il ne faut que faire attention à la nature même de nos devoirs, et à leur différent degré de nécessité et d'utilité , car c'est le vrai moyen de connaître quelle est alors la volonté de Dieu. Suivant ces idées , voici quelques règles générales sur les cas dont il s'agit.

1. *Les devoirs de l'homme envers Dieu l'emportent toujours sur tous les autres. Car de toutes*

les obligations, celle qui nous attache à notre Créateur tout sage, et tout bon, est sans contredit la plus étroite et la plus forte.

2. *Si ce que nous nous devons à nous-mêmes se trouve en opposition avec ce que nous devons à la société en général, la société doit avoir la préférence.* Autrement, ce serait renverser l'ordre des choses, ce serait détruire la société par ses fondemens, et aller directement contre la volonté de Dieu qui, ayant subordonné la partie au tout, nous impose l'obligation indispensable de ne nous jamais écarter de la loi suprême du bien commun.

3. *Mais si toutes choses d'ailleurs égales, il y a du conflit entre un devoir de l'amour de soi-même et un devoir de la sociabilité, l'amour de soi-même doit prévaloir.* Car chacun étant directement et premièrement chargé du soin de sa conservation et de son bonheur, il s'ensuit que dans le cas d'une entière égalité, le soin de nous-mêmes doit l'emporter sur le soin d'un autre.

4. *Que si, enfin, l'opposition se trouve entre deux devoirs de la sociabilité, on doit préférer celui qui est accompagné de la plus grande utilité, comme étant le plus important (1).*

[23. La contradiction qu'on croit voir entre deux devoirs n'est jamais réelle. On tombe à ce sujet dans des grandes méprises. L'éducation, les préjugés, la séduction, les coutumes et les lois

(1) Voyez la note de M. Barbeyrac sur le §. 15, du chap. III, liv. II, du Droit de la Nature et des Gens.

humaines, font souvent regarder comme un devoir ce qui ne le fut jamais, ou ce qui cesse de l'être dans la concurrence avec un devoir indispensable et tiré du fond même de la nature. La décision des Pharisiens qui dispensaient les enfans de secourir leurs pères et leurs mères sous prétexte de consacrer leurs biens aux usages du temple, était de ce caractère. On en a reproché de semblables aux ministres intéressés de toutes les religions. Ils ont toujours cherché à couvrir leur avarice et leur cruauté sous le voile de la piété pour les dieux.

A le bien prendre, on ne séduit que ceux qui veulent être séduits, ou se tromper eux-mêmes par l'opposition des devoirs aux devoirs. Il en est qu'on peut considérer comme immuables; ceux-là ne se contredisent jamais, et ne peuvent être contrebalancés par aucun devoir de coutume et d'institution, tels sont les devoirs avoués par les sentimens unanimes de tous les hommes. Tout devoir prétendu qui se trouve incompatible avec ces règles, ne mérite plus le nom de devoir. Les lois civiles imposent des obligations aux membres des sociétés; les magistrats ont un degré d'autorité sur les citoyens, mais cette autorité s'évanouit quand on veut la mettre en contraste avec l'autorité de la nature et de son auteur. « Athéniens, disait Socrate, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt à Dieu qu'à vous ». Voilà donc un principe dont il n'est jamais permis de s'écarter. Ce principe seul, est, *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*, capable

de confondre un million d'infidélités, dont on cherche l'excuse dans les respects humains. L'autorité de nos parents est pour nous une autorité respectable, mais si leurs volontés sont contraires aux lois divines, il n'y a plus à balancer : entre deux choses bonnes, on doit préférer la meilleure. C'est la décision d'un ancien philosophe.

A cette maxime, j'en ajoute une seconde qui n'est pas plus susceptible de doute. On abuse de cette règle d'économie, que entre deux maux il faut choisir le moindre, on se laisse couper un membre pour sauver tout le corps. Mais cette espèce d'économie n'a point d'usage dans la vie morale, les maux ne s'y composent point, entre deux vices il n'est point de choix à faire, et ce n'est jamais que par de faux jugemens, qu'on se croit réduit à cette extrémité fâcheuse. On met l'obligation de ses devoirs en parallèle avec des intérêts qui ne sont rien quand on les compare à celui de la justice. On n'est point résolu de la conserver aux dépens de tout. On ne goûte point le raisonnement, qu'une ancienne histoire met dans la bouche d'une femme juive : je me vois pressée de tous côtés, disait cette femme chaste à deux vieillards impudiques ; si je consents à vos mauvais désirs, je n'éviterai pas la mort ; vous me perdrez si je vous refuse ; mais enfin, quoiqu'il en arrive, il vaut mieux que je périsse par la main des hommes avec mon innocence, que de pécher en la présence du Seigneur.

N'oublions pas une illusion plus spécieuse,

mais d'autant plus inexcusable qu'elle est plus réfléchie ; c'est de faire un mal dans la vue d'un bien. Ce bien paraît quelquefois si grand , et le mal si petit , qu'on ne croit pas devoir balancer à faire l'un pour l'autre. Mais l'obligation d'être juste , n'admet point d'exceptions. La même autorité qui défend les grandes fautes , interdit jusqu'aux plus petites. Elle veut qu'on s'abstienne de l'apparence même du mal. C'est outrager la sagesse de Dieu , de penser qu'il nous ait imposé des devoirs qui ne pourraient s'accomplir que par le violement de quelque autre devoir. Tout exercice de vertu cesse dès qu'il a besoin de la concurrence du vice. L'aumône n'est plus une bonne action , s'il faut voler pour la donner. En certain cas, il y aurait moins de crime à faire une mauvaise action qu'on croirait bonne, qu'à faire une bonne action qu'on croirait mauvaise. C'est la volonté de pécher qui nous rend coupable ; et cette volonté n'est point équivoque dans ceux qui disent , faisons du mal afin qu'il en arrive du bien.

Si les doutes sur nos actions se multiplient , n'est-ce pas presque toujours par une suite de nos négligences ? Nous ne réfléchissons point , ou nous réfléchissons peu sur nous-mêmes. Nous ne consultons point notre cœur , et les principes de justice et de convenance qu'il nous donne sur la nature de nos actions. Nous ne faisons pas assez d'attention aux instructions qu'on nous donne , ou si nous les recevons , nous les oublions et nous les perdons de vue par nos dissipations.

Nous préférons les connaissances frivoles à la science de bien vivre ; il semble que ce soit là le dernier de nos intérêts ; nous nous livrons aux passions vaines ou déréglées ; ceux même qui sont instruits craignent souvent de l'être trop ; ils font profession d'ignorer le scrupuleux détail de leurs devoirs, et s'en applaudissent. Combien peu d'ames amies de leur obligation, ne se reconnaissent pas à ce portrait ?

Mais, dit-on, s'il me reste quelque incertitude ? Arrêtez-vous. Il est un précepte dont on ne doit jamais s'écarter, c'est celui de ne rien faire dont on doute s'il est juste ou s'il est injuste. Agir dans ce doute, c'est se rendre suspect d'être prêt à faire une injustice, et vouloir bien s'exposer à la faire, c'est l'avoir faite.

Quelle sera donc votre ressource, si l'action presse, si vous êtes dans la nécessité de vous déterminer ? Souvenez-vous d'abord que cette nécessité n'est jamais réelle entre deux actions, qu'on sait certainement être mauvaises. L'unique nécessaire est de s'abstenir de l'une et de l'autre. Il est indispensablement commandé d'être juste en tout.

D'où vient donc communément la grande difficulté de concilier les devoirs et de décider de la préférence qu'on doit aux uns sur les autres ? Elle vient des mal-entendus sur les obligations qui nous sont imposées par les lois humaines, puisque la difficulté s'évanouit dès que les hommes nous commandent ce qu'il est clair que Dieu nous défend, ou qu'ils nous défendent ce qu'il est

évident que Dieu nous prescrit. Disons-le avec ingénuité, souvent et presque toujours on fait injure aux lois, quand on suppose qu'elles imposent des obligations incompatibles avec les lois de sentiment. On doit toujours présumer assez bien des législateurs, pour penser qu'ils n'ont rien voulu prescrire d'injuste: cette volonté ne se suppose que dans les tyrans. De là, cette maxime que pour interpréter équitablement les lois, il faut avoir plus d'égard à l'esprit qu'à la lettre des ordonnances; quand il y a d'ailleurs quelque ambiguïté dans leur énoncé, on restreint les termes qui tendent à trop de rigueur: on étend, au contraire, ceux qui sont favorables. On suppose enfin que les auteurs des lois étaient instruits de l'équité naturelle, et disposés à ne la violer jamais ouvertement. C'était une méprise dans les Hébreux, de s'imaginer que le repos du Sabbat ordonné par Moïse, leur ôtait la liberté de s'armer ce jour-là, pour repousser leurs ennemis. Ils se désabusèrent enfin de ce scrupule contraire à la juste défense de soi-même. Il faut porter le même jugement de toutes les lois, qu'on peut nommer arbitraires, de toutes celles qui ne sont fondées sur aucune raison, et dont on ne trouve point le principe dans la convenance des actions avec leurs objets.]

§. XXIII. Ce que nous avons exposé jusqu'ici, regarde proprement la loi naturelle obligatoire, c'est-à-dire, celle qui ayant pour objets les actions dans lesquelles on remarque une cou-

venance ou une disconvenance nécessaire avec la nature et l'état de l'homme, nous met en conséquence dans une obligation indispensable d'agir ou de ne point agir d'une certaine manière. Mais par une suite de ce que l'on a dit ci-dessus (1), il faut reconnaître qu'il y a aussi une loi naturelle de simple permission, qui nous laisse en certains cas la liberté d'agir ou de n'agir point, et qui en mettant les autres hommes dans la nécessité de ne nous point troubler, nous assure l'exercice et l'effet de notre liberté à cet égard.

Le principe général de cette loi de permission, c'est que nous pouvons raisonnablement, et selon que nous le jugeons à propos, faire ou ne point faire tout ce qui n'a pas une convenance absolue et essentielle avec la nature et l'état de l'homme ; à moins que ces choses ne fussent expressément ordonnées ou défendues par quelque loi positive à laquelle nous nous trouvassions d'ailleurs assujettis.

La vérité de ce principe se fait sentir d'elle-même. Le Créateur ayant donné aux hommes plusieurs facultés, et entre autres celle de modifier leurs actions comme ils le jugent convenable ; il est certain que dans toutes les choses où il n'a pas restreint l'usage de ces facultés, par un commandement exprès ou par une défense positive, il laisse les hommes maîtres d'en user selon leur

(1) Voyez ci-dessus, partie I, chap. X, §§. V et VI.

prudence. C'est sur cette loi de permission que sont fondés tous les droits, qui sont de telle nature que l'on peut en faire usage ou ne le pas faire, les retenir ou y renoncer en tout ou en partie, et c'est en conséquence de cette renonciation, qu'il arrive quelque fois que des actions permises en elles-mêmes, peuvent être ou commandées ou défendues par l'autorité du souverain, et devenir par là obligatoires.

[24. Cette loi naturelle de simple permission est chimérique. Voyez ce que nous avons dit, au §. V, et suivans du chap. X, de la I^{re} partie.]

§. XXIV. Voilà ce que la droite raison découvre dans la nature de l'homme, dans sa constitution et dans son état primitif et originairé. Mais comme l'homme peut apporter lui-même différentes modifications à son état primitif, et entrer dans plusieurs états adventifs et accessoires; la considération de ces nouveaux états, entre aussi dans l'objet de la loi naturelle, prise dans toute son étendue; et les principes que nous avons posés, doivent servir de règle pour les états dans lesquels l'homme se trouve par son propre fait.

C'est ce qui donne lieu de distinguer deux espèces de droit naturel; l'un *premier*, l'autre *second*.

Le Droit naturel primitif ou premier, sera celui qui découle immédiatement de la constitution primitive de l'homme, telle que Dieu lui-même l'a établie, et indépendamment d'aucun fait humain.

Le Droit naturel second est celui qui suppose quelque établissement humain ; comme l'état civil , la propriété des biens , etc.

L'on comprend bien que ce Droit naturel second n'est qu'une suite du premier ; ou plutôt c'est une juste application des maximes générales du Droit naturel à l'état particulier des hommes , et aux différentes circonstances dans lesquelles ils se rencontrent par leur propre fait ; comme cela se voit en effet quand on vient à l'examen des devoirs particuliers (1).

On sera peut-être surpris qu'en établissant les principes des lois naturelles, nous n'ayons rien dit des différentes opinions des docteurs sur ce sujet. Mais nous avons mieux aimé indiquer d'abord les vraies sources où il fallait puiser les principes, et poser ensuite ces principes mêmes, que d'entrer dans une discussion qui nous aurait mené trop loin, pour un ouvrage tel que celui-ci. Si nous avons saisi le vrai, cela suffira pour juger de tout le reste ; et si l'on souhaite une instruction plus ample et plus détaillée, on pourra se la procurer aisément, en consultant *Puffendorf*, qui rapporte les divers sentimens des jurisconsultes, et qui les accompagne de réflexions judiciaires (1).

[25. Nous ne sommes pas entrés non plus ici

(1) Voyez *Grotius*, Droit de la Guerre et de la Paix, liv. I, chap. I, §. 10, et *Puffendorf*, Droit de la Nature et des Gens, liv. II, chap. III, §. 22.

(2) Voyez *Puffendorf*, Droit de la Nature et des Gens, liv. II, chap. III, §§. 1-14.

dans ce lieu, par lequel l'ayant cru très-nécessaire à l'instruction de notre jeunesse, nous en avons parlé plus au long dans l'Abbégé de l'histoire du Droit naturel que nous avons mis à la tête de ce ouvrage.

CHAPITRE V.

Que les lois naturelles ont été suffisamment notifiées : des caractères qui leur servent de fondement, de l'obligation qu'elles produisent, etc.

§. I. Après ce que l'on vient d'exposer sur les principes des lois naturelles, et sur la manière dont nous parvenons à les connaître, il ne faut pas demander si Dieu a suffisamment notifié aux hommes ces mêmes lois. Nous voyons clairement que l'on en peut découvrir tous les principes, et déduire de là tous nos devoirs, par cette lumière naturelle qui n'a été refusée à personne. C'est en ce sens qu'il faut entendre ce que l'on dit communément, que cette loi est naturellement connue de tous les hommes. Car de penser avec quelque incertitude que la loi naturelle soit, ou qu'elle ne soit pas, ou qu'elle ne soit ainsi connue de tous, et qu'elle se trouve actuellement imprimée dans notre esprit dès le premier moment de notre existence; c'est une pure supposition, qui n'est nullement nécessaire, et qui se découvre d'elle-même par l'expérience. Tout ce qu'on peut dire là-dessus, c'est que les maximes les plus générales et les plus importantes du Droit

naturel, sont si claires et si manifestes, qu'ont une telle proportion avec nos idées, une telle convenance avec notre nature, que dès qu'on nous les propose, nous les approuvons aussitôt, et comme nous sommes disposés et accoutumés dès l'enfance à sentir ces vérités, nous les regardons comme étant nées avec nous.

[26. Le Droit naturel découle de la nature et de la constitution de l'homme. C'est la raison pourquoy il y a des principes universels, sur lesquels tous les hommes sont d'accord. S'ils diffèrent quelquefois dans leurs opinions, relativement aux lois de la nature, cette différence nait uniquement de leur inattention, quand il s'agit d'appliquer les principes généraux aux cas particuliers. La précision est l'ame de toutes les sciences. Car je ne parle pas de ceux qui ne se sont jamais donné la peine d'étudier sérieusement le code de l'humanité. Cette réflexion est fort naturelle, aussi a-t-elle déjà été faite par Epictète. « Il y a des notions communes, dit-il, dont les hommes conviennent également. Les disputes, les séditions, les guerres ; d'où viennent-elles ? De l'application de ces notions communes à un fait particulier. La justice, la sainteté sont préférables à toutes choses, personne en doute. Mais une telle chose est-elle juste, est-elle sainte ? Voilà sur quoi on s'égaré. On se perd sans cette ignorance, et apprenons à appliquer ces notions à chaque fait particulier, il n'y aura plus de disputes, plus de guerres. Achille et Agamemnon serent d'accord. » N'est ce pas

dire en d'autres termes : appliquons-nous sérieusement à l'étude du Droit de la nature ; apprenons ce qui est naturellement juste et injuste, et agissons en conséquence. La Humanité n'est pas plus déshonorée par le pillage des armées, que les guerres des peuples, et par les querelles des particuliers.

Le même Epicète fait dans un autre endroit de ses discours, des recherches ultérieures sur cette matière. Le passage est intéressant pour être mis ici. Le voici : « Il n'y a point d'homme qui n'ait naturellement une certaine idée, une certaine notion du bien, du mal, de l'honnête, du deshonnête, du juste, de l'injuste, du bonheur, du malheur, et des devoirs ou pratiques ou négatives. D'où vient donc que sur ces matières on se trompe si souvent quand on juge des faits particuliers ? Cela vient, comme je l'ai déjà dit, que nous appliquons mal nos notions générales, et que nous jugeons par des préjugés. On se trompe sur le beau, le bon, le mal, le bien, le juste, l'injuste, sont des termes que tout le monde emploie également, sans en avoir apparemment les appliquer avec raison et avec justice. De là naissent les disputes, les querelles, les guerres, de là il est juste : un autre dit cela est injuste. Comment en venir ? Quelle règle avons-nous pour bien juger ? Sera-ce l'opinion ? Mais nous voilà deux, et nous sommes dans deux opinions contraires. D'ailleurs, comment l'opinion peut-elle être un juge sûr ? Les fous n'ont-ils pas leurs opinions ?

» Il faut pourtant bien qu'il y ait une règle sûre
 » pour connaître la vérité; car il n'est pas pos-
 » sible que Dieu ait laissé les hommes dans une
 » entière ignorance de ce qu'ils doivent savoir
 » pour se conduire. Nous avons donc cette règle,
 » qui peut seule nous débarrasser de nos erreurs, et
 » guérir la témérité et la folie de l'opinion. Cette
 » règle est d'appliquer à l'espèce les caractères
 » que l'on donne au genre, afin que ces carac-
 » tères connus et connus de tout le monde, nous
 » servent à redresser nos préjugés sur chaque fait
 » particulier. Par exemple, nous avons l'idée du
 » bien; il s'agit de savoir si la volupté est un
 » bien, examinons-la selon cette idée, et pe-
 » sons-la dans cette balance. Je la pèse avec ces
 » caractères du bien qui sont mes poids. Je la
 » trouve légère, je la rejette, car le bien est une
 » chose solide et d'un très-grand poids. »

Quelque beau, quelque instructif que soit ce
 passage en général, il paraît pourtant qu'Epictète
 donne une fautive au commencement de
 l'article, et qu'il suppose que « chaque homme
 » a naturellement une idée du bien et du mal,
 » du juste et de l'injuste » : si cela était, il y
 aurait des idées innées; et c'est ce qu'après un
 mûr examen on ne saurait se persuader. Les
 anciens même, sans parler de modernes après
 Locke, ne l'ont point dit. Les plus sages d'entre
 eux ont constamment tenu pour les idées ac-
 quises.

L'on a lieu d'être surpris quand on entend dire
 à M. Sherlock, d'une manière fort décisive

que la doctrine de Locke sur l'origine des idées peut beaucoup favoriser les athées. » car, dit-il, » si nous n'avons point d'idées innées, ni de la divinité, ni de la vertu et du vice, qui empêchera les athées de dire que toutes ces idées sont des fruits d'une fausse éducation; qu'on a imprimé ces idées dans l'esprit des enfants, pour le bien de la société, et pour les retenir dans la crainte. » Cette difficulté que M. Sherlock se forge mal à propos, est visiblement l'effet d'un zèle mal entendu. Nous y répondrons avec le judicieux Barbeyrac, dans sa préface à Puffendorf, §. IV. « Pour moi, dit-il, il me semble, au contraire, et je ne suis pas le seul dans cette opinion, que les théologiens donnent eux-mêmes beaucoup de prise aux athées, lorsque ne se contentant pas des preuves incontestables qu'on a des grandes vérités de la religion et de la morale, ils s'attachent, par un zèle imprudent, de quelques raisons pour le moins fort douteuses, craint qu'en cela tout est perdu si on n'admet celles-ci aussi bien que les premières. » et enfin sans entrer dans des raisonnemens métaphysiques, et incertains d'ordinaire, et dont il n'y a pas d'ailleurs question dans une chose de ce genre, comment est-ce que M. Sherlock prouve aux athées, que malgré l'ignorance manifeste, ou les nations entières ont été, sont encore aujourd'hui de certains devoirs fondamentaux du Droit naturel, et la disarverie ou la diversité prodigieuse d'opinions qu'il y a eu de tout temps dans le monde: en

» matière de morale, et de religion ; que malgré
 » tout cela, dis-je, chacun a des idées innées de
 » la Divinité, et de la vertu ? Je ne vois pas qu'on
 » puisse autrement répondre à cette difficulté,
 » qu'en disant que comme les hommes sont
 » naturellement pourvus de facultés suffisantes
 » pour connaître l'auteur de leur existence, avec
 » les devoirs qu'il exige d'eux, et pour se faire
 » là-dessus des idées droites, ils peuvent aussi
 » demeurer dans l'ignorance, et tomber même
 » dans l'erreur sur ce sujet, s'ils ne font pas un
 » bon usage de leurs lumières ; et cette réponse
 » n'a rien que de très-utile. Dieu ayant doué
 » l'homme, dit Locke, des facultés de connaître
 » qu'il possède, n'était pas plus obligé par sa
 » bonté à graver dans son ame des notions innées
 » de religion et de morale, qu'à lui bâtir des
 » ponts ou des maisons, après lui avoir donné la
 » raison, des mains, et des matériaux (1). »

Epictète, au reste, était Stoïcien ; et le Portique
 enseignait que l'ame humaine est une portion de
 la Divinité : il ne pouvait donc pas se dispenser
 de soutenir que l'être qui pense en nous a des
 notions innées, puis il eût été absurde d'avan-
 cer que la Divinité a donné à l'homme des idées qui lui sont
 propres et naturelles.

§. II. Au reste, il faut bien remarquer que
 quand nous disons que l'homme peut, en faisant
 usage de sa raison, acquiescer la connaissance des

(1) Essai sur l'Entendement, liv. I, chap. III, §. 12.

lois naturelles, cela n'exclut point les secours qu'il peut tirer d'ailleurs. Il y a des personnes qui, ayant pris un soin particulier de cultiver leur esprit, sont en état d'éclairer les autres, et de suppléer par leurs instructions à la grossièreté et à l'ignorance du commun des hommes. Cela est dans le plan de la Providence. Dieu ayant destiné l'homme à la société, et lui ayant donné une constitution relative à cette fin, les divers secours que les hommes tirent les uns des autres, ne doivent pas moins être comptés au rang des moyens naturels, que ceux que chacun trouve en soi-même et qu'il tire de son propre fonds.

En effet, tous les hommes ne sont pas capables par eux-mêmes de développer méthodiquement les principes des lois naturelles, et les conséquences qui en résultent. Il suffit que les esprits médiocres puissent du moins comprendre ces principes, quand ils leur sont expliqués, et sentir la vérité et la nécessité des devoirs qui en découlent, en les comparant avec la constitution de leur propre nature. Que s'il y a des esprits d'un ordre encore inférieur, ils ne peuvent guère se conduire que par les impressions de l'exemple, de la coutume, de l'autorité, ou de quelque utilité présente et sensible. Quoi qu'il en soit, et tout bien considéré, la loi naturelle est suffisamment connue, pour qu'il n'y puisse être qu'aucun homme au point de vue de la raison, et dans son bon sens, ne saurait alléguer pour excuse valable une ignorance invincible à cet égard.

§. III. Faisons ici une réflexion qui se présente

d'elle-même. Que si l'on fait bien attention à la manière dont nous avons établi les principes des lois naturelles, on reconnaîtra que la méthode que nous avons suivie est une nouvelle preuve de la certitude et de la réalité de ces lois. Nous avons mis à part toute spéculation abstraite et métaphysique, pour ne consulter que le fait, que la nature et l'état des choses. C'est dans la constitution essentielle de l'homme et dans les rapports qu'il a avec les autres êtres, que nous avons puisé nos principes, et le système qui en résulte, a une liaison si intime et si nécessaire avec cette nature et cet état de l'homme, que l'on ne saurait les séparer. Que si l'on joint à cela tout ce que déjà est observé dans les chapitres précédents, il nous semble qu'il n'y a point de maître des lois naturelles, à l'exception de leur réalité, sans renoncer aux plus précieuses lumières de la raison, ce qui conduirait à l'athéisme.

§. IV. Mais si par un effet de la sagesse du Créateur, les principes des lois naturelles sont faciles à découvrir, si la connaissance des devoirs qu'elles nous imposent est à la portée même des esprits les plus médiocres, il est certain aussi que ces lois ne sont point impraticables. Au contraire, elles ont une proportion si manifeste avec les lumières de la droite raison et les inclinations les plus naturelles, qu'elles ont un rapport à notre perfection et notre bonheur, qu'elles ont le regard que comble un état de la bonté de Dieu envers les hommes. Puisque nul autre motif que celui de faire du bien, ne pouvait porter l'être

existant par lui-même et souverainement heureux, à former des êtres doués d'intelligence et de sentiment, se ne peut être que par une suite de la même bonté qu'il leur a données des lois. Il n'a point eu seulement en vue de gêner leur liberté : mais de vouloir leur faire connaître ce qui leur conviendrait le mieux, ce qui était le plus propre à leur perfection et à leur félicité, et pour donner plus de poids aux motifs raisonnables qui devaient les déterminer, il y a joint l'autorité de son commandement (1).

Cela nous fait comprendre pourquoi les lois naturelles sont telles qu'elles sont. Il fallait suivant les vues de Dieu, que les lois qu'il donnait aux hommes convinsent à leur nature et à leur état, qu'elles tendissent par elles-mêmes à procurer la perfection et le bien de l'individu et de l'espèce, celui des particuliers et de la société. En un mot, le choix de la fin déterminait la nature des moyens.

§. V. En effet, il y a des différences naturelles et nécessaires dans les actions humaines et dans les effets qu'elles produisent. Les unes conviennent par elles-mêmes à la nature de l'homme et à son état, les autres y conviennent pas et y sont même opposées. Les unes contribuent à produire l'ordre et à le maintenir, les autres tendent à le renverser ; les unes procurent la perfection et le bonheur des hommes, les autres produisent

(1) Voyez ci-dessus, partie I, chap. X, §. III.

leur dégradation et leur misère. Ce serait fermer les yeux à la lumière et la vouloir confondre avec les ténèbres, que de ne pas reconnaître ces différences. Elles sont palpables; quoique l'on puisse dire au contraire, le sentiment et l'expérience détruiront toujours ces fausses subtilités.

Ne cherchons donc pas ailleurs que dans la nature même des êtres humains, dans leurs différences essentielles et dans leurs suites, le vrai fondement des lois naturelles, et pourquoi Dieu défend certaines choses, tandis qu'il en commande d'autres. Ce ne sont point des lois arbitraires; ou telles que Dieu pût ne les point donner; ou en donner d'autres toutes différentes. La souveraine sagesse, de même que la souveraine puissance, ne va pas à faire le contradictoire et l'absurde. C'est toujours la nature des choses qui lui sert de règle dans ses déterminations. Dieu était le maître, sans doute, de créer ou de ne pas créer l'homme; de le créer tel qu'il est, ou de lui donner une nature différente. Mais s'étant déterminé à créer un être raisonnable et social, il ne pouvait lui prescrire que ce qui convient à une telle créature. On peut dire même que la supposition que les principes et les règles du Droit naturel dépendent d'une volonté arbitraire de Dieu, va à détruire et à renverser l'idée même de la loi naturelle. Car si ces lois n'étaient pas une suite nécessaire de la nature, de la constitution et de l'état de l'homme; nous ne saurions en avoir une connaissance certaine que par une révélation bien claire, ou par quel-

qu'autre promulgation formelle de la part de Dieu. Mais on convient que le droit naturel est et doit être connu par les seules lumières de la raison. Ce serait donc l'aveu que de le concevoir comme dépendant d'une volonté arbitraire, qu'au moins ce serait réduire la chose à une espèce de machinisme, puisqu'il n'y aurait aucun moyen naturel de s'assurer que Dieu commande ou défend une chose plutôt qu'une autre. Si donc les lois naturelles dépendent uniquement de l'institution divine, comment on n'en saurait douter; il faut convenir aussi que ce n'est pas d'une institution purement arbitraire, mais d'une institution fondée d'un côté sur la nature même et la constitution de l'homme, et de l'autre, sur la sagesse de Dieu qui ne saurait vouloir une fin, sans vouloir en même temps les moyens qui seuls peuvent y conduire.

[27. Voyez ce que nous en avons dit dans la 1^{re} partie, chap. III, §. 1.]

§ VI. Il est à propos de remarquer ici que la manière dont nous établissons les fondemens du droit naturel, ne diffère point pour le fond, des principes de GROTIUS. Peut-être ce grand homme aurait-il pu développer un peu mieux ses idées. Mais il faut avouer que ses commentateurs, sans excepter PUFFENDORF, n'ont pas bien pris sa pensée, et l'ont repris mal-à-propos, en prétendant que la manière dont il posait le fondement du Droit naturel se réduisait à un cercle vicieux. « Si l'on demande, dit PUFFEN-

» DORÉ (1), quelles sont les choses qui font la
 » matière des lois naturelles, on répond que ce
 » sont celles qui sont honnêtes ou deshonnêtes
 » de leur nature. Si l'on demande ensuite quelles
 » sont ces choses honnêtes ou deshonnêtes en
 » soi, on ne peut répondre autre chose si non
 » que ce sont celles qui font la matière des lois
 » naturelles. Voilà ce que le critique attribue à
 » Grotius ».

Mais Grotius le dit en effet ? Tentons-le.
 » Le Droit naturel, dit-il (2), consiste dans cer-
 » tains principes de la droite raison, qui nous
 » font connaître qu'une action est naturellement
 » honnête ou deshonnête, selon la convenance
 » ou la disconvenance nécessaire qu'elle a avec
 » une nature raisonnable et sociale, et par con-
 » séquent que Dieu, qui est l'auteur de la na-
 » ture, ordonne ou défend de telles actions ».
 Je ne vois point de cercle. Car sur cette de-
 mande, d'où vient l'honnêteté ou la turpitude
 naturelle des actions permises ou défendues ?
 Grotius ne répond point comme on se fait ré-
 pondre ; il dit au contraire, que c'est l'hon-
 nêteté ou la turpitude qui vient de la convenance
 ou de la disconvenance nécessaire de nos actions
 avec une nature raisonnable et sociale (3).

(1) Voyez Puffendorf, Droit de la Nature et des Gens, liv. II, chap. III, §. 4. Apol. §. 197.

(2) Voyez Grotius, Droit de la Guerre et de la Paix, liv. I, chap. I, §. 19.

(3) Voyez le traité de Miraeo de iure, sur le Droit de la Nature et des Gens, liv. II, chap. III, §. 4.

§. VII. Après avoir vu que les lois naturelles, sont par elles-mêmes praticables, manifestement utiles, très-conformes aux idées que la droite raison nous donne de Dieu, convenables à la nature de l'homme et à son état, en un mot, parfaitement conformes à l'ordre, et enfin suffisamment notifiées; il n'y a plus de doute que des lois revêtues de tous ces caractères, ne soient obligatoires, et ne mettent les hommes dans l'indispensable nécessité d'y conformer leur conduite. Il est même certain que l'obligation que Dieu nous impose par ce moyen est de toutes la plus forte, parce qu'elle est produite par le concours et la réunion de tous les motifs les plus puissants et les plus propres à déterminer la volonté. En effet, les conseils et les maximes de la raison nous obligent, non-seulement par ce qu'ils sont en eux-mêmes très-convenables, et qu'ils ont leur fondement dans la nature et dans les relations immuables des choses; mais encore par l'autorité de l'Être suprême, qui intervient ici, en nous faisant connaître clairement qu'il veut que nous les observions, par cela même qu'il est l'auteur de cette nature des choses et des relations qu'elles ont entre elles. En un mot, la loi naturelle nous lie tout à la fois par une obligation interne et externe; ce qui produit le plus haut degré de liberté morale, et qui assure tout le plus la liberté, sans la détruire.

(1) Voyez ci-dessus, partie I^{re}, chap. VI, §. XIII.

Cela étant, l'obéissance due aux lois naturelles est une obéissance sincère et qui doit partir d'un principe de conscience. Le premier objet de ces lois, est de régler les sentimens de notre esprit et les mouvemens de notre cœur. Ce ne serait pas satisfaire à ce qu'elles exigent de nous, que de nous abstenir extérieurement de ce qu'elles condamnent, si c'était avec regret et contre notre volonté. Et comme il n'est pas permis de désirer ce qu'il n'est pas permis de faire ; il est aussi de notre devoir, non-seulement de pratiquer ce qui nous est ordonné, mais encore de l'approuver et d'en reconnaître l'utilité et la justice.

§. VIII. Un autre caractère essentiel des lois naturelles, c'est qu'elles sont *universelles*, c'est-à-dire, qu'elles obligent tous les hommes sans exception. Car non-seulement tous les hommes sont également soumis à l'empire de Dieu ; mais encore les lois naturelles ayant leur fondement dans la constitution et l'état des hommes, et leur étant imposées par la raison, il est bien manifeste qu'elles conviennent essentiellement à tous et les obligent tous sans distinction, quelque différence qu'il y ait entre eux par le fait, et dans quelque état qu'on les suppose. C'est ce qui distingue les lois naturelles des lois positives ; car une loi positive ne regarde que certaines personnes ou certaines sociétés en particulier.

[28. Il faut encore remarquer que toute action qui est avantageuse ou nuisible à la société humaine en général, dans quelque état que les hommes puissent être, en tout temps et

en tout lieu, doit être cassée pour absolument prescrite ou défendue par le Droit naturel. Ainsi, quoique le *Jurain*, par exemple, ou l'*Adultère*, aient pu, par l'effet de certaines circonstances, ne troubler que peu ou point une société particulière, comme on prétend que l'expérience le fit voir à Athènes dans la république des Messagètes et dans celle des Lacédémoniens; ces deux crimes n'en sont pas pour cela moins contraires à la loi naturelle, parce que si on les permettait toujours, et dans tous les pays du monde, il en résulterait de terribles désordres qui, ou tard détruiraient ou bouleverseraient un Etat; au lieu que toute société, de quelque nature qu'elle soit, sera toujours plus tranquille et plus heureuse, lorsque ceux qui la composent s'abstiendront religieusement de ravir les biens ou de débaucher la femme de leur prochain, que si l'on y commet impunément de tels attentats.

On trouve dans le IV. Livre de Marc-Antonin, une haute preuve de l'universalité des lois naturelles. « Si l'Intelligence, dit-il, nous est commune à tous, la raison qui nous rend animaux raisonnables, l'est aussi. Si la raison l'est, la raison qui ordonne ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, l'est encore. Cela étant, la loi est commune; la loi étant commune, nous sommes dans un concitoyens; si nous sommes concitoyens, nous sommes donc sous une même police, et le monde est une ville par conséquent »]

Il est vrai que Grotius (1) et après lui plusieurs théologiens et jurisconsultes, ont prétendu qu'il y avait un droit *positif et volontaire* qui obligeait tous les hommes, du moment qu'il est véritablement venu à une connaissance. Mais il n'y avait de lois, comme elles ne sauraient être reconnues que par les lumières de la raison, il faudrait qu'elles eussent été bien clairement notifiées à tous les peuples, et de même qu'on ne saurait les nier. Que si l'on se réduit à dire qu'elles obligent tous les hommes à la connaissance desquelles elles sont nécessaires, on détruit toute l'idée d'universalité qu'on leur attribue, en supposant que ces lois étaient faites pour tous les hommes. 2°. D'ailleurs, des lois divines positives et en même temps universelles, devraient être en elles-mêmes avantageuses à tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux : c'est ce que demande la sagesse et la bonté de Dieu. Mais pour cela il faudrait que ces lois se trouvassent fondées sur la constitution de la nature humaine en générale, et alors ce seraient de vraies lois naturelles (2).

[29. Je ne vois pas pourquoi on rejeterait ce droit *divin, positif et volontaire*, si ce n'est parce que l'auteur l'a envisagé comme *universel*. Mais outre que Grotius ne le donne pas pour un

(1) Voyez Droit de la Guerre et de la Paix, liv. I, chap. I, §. 15, avec la note de M. Barbeyrac.

(2) Voyez la note 6 de M. Barbeyrac sur Puffendorf, Droit de la Nature et des Gens, liv. I, chap. XI, §. 18.

droit universel, puisqu'il dit expressément que
 » ce droit divin a été établi ou pour tout le genre
 » humain, ou pour un seul peuple ». Outre cela,
 dis-je, on ne saurait nier un droit divin positif,
 soit universel, soit particulier. Quant à ce dernier,
 qui est-ce qui pourrait nier que de tous les peu-
 ples il n'y en a qu'un seul, à qui Dieu ait daigné
 donner des lois en particulier ? Or ce droit était
 divin, particulier, et volontaire, car on aurait
 bien de la peine à connaître, par la raison, un
 très-grand nombre de lois comprises dans les li-
 vres de Moïse. L'auteur lui-même le dit expres-
 sément dans la 1^{re} partie, chap. 2, §. XV, en
 définissant la *loi divine positive ou révélée*.

Quant au droit divin universel volontaire,
 l'Évangile ne nous en laisse point de doute. Car,
 il ne faut pas aller s'imaginer, comme font quel-
 ques théologiens fanatiques, qu'à la réserve des
 vérités proposées à notre foi, et de l'usage des sa-
 cremens, il n'y a rien dans l'Évangile qui ne soit
 de Droit naturel. Il est vrai que l'Évangile ne
 nous prescrit rien qui ne soit conforme à l'hon-
 nêteté naturelle ; mais je ne vois aucune raison
 d'accorder que les lois de Jésus-Christ ne nous
 obligent à autre chose qu'à ce que le droit de
 nature demandait déjà par lui-même. Et ceux
 qui entrent dans cette pensée, se trouvent étran-
 gement embarrassés, lorsqu'il s'agit de faire voir,
 que certaines choses qui se trouvent défendues
 dans l'Évangile, comme le *concubinat*, le *divorce*,
 la *polygamie*, sont aussi condamnées par le Droit
 naturel. A la vérité, ces sortes de choses sont

de telle nature , qu'à consulter la raison toute seule, on juge plus honnête et plus beau, de s'en abstenir, que de se les permettre ; mais non pas que sans la loi divine qui les défend, on y trouverait rien de criminel. La religion chrétienne veut que nous nous exposions au danger de mourir les uns pour les autres : dira-t-on que le Droit naturel nous y obligeait déjà , hors du cas du bien public ?

L'Évangile défend absolument l'adultère , mais on ne saurait le condamner par les lois naturelles dans la circonstance où les mariés par une convention réciproque, renonceraient, pour un certain temps, aux droits de leurs engagements, etc.]

§. X. Nous avons remarqué ci-dessus, que les lois naturelles, quoiqu'établies par la volonté de Dieu, ne sont pas l'effet d'une volonté arbitraire, mais qu'elles ont leur fondement dans la nature des choses et dans les rapports qui sont entre elles. Il suit de là que les lois naturelles sont *immuables*, et qu'elles n'admettent aucune *dispense*. C'est encore là un caractère propre de ces lois, qui les distingue de la loi positive, soit divine, soit humaine.

Cette immutabilité des lois naturelles n'a rien qui répugne à l'indépendance, ni au souverain pouvoir, ou à la liberté de l'être tout parfait. Étant lui-même l'auteur de notre constitution, il ne peut que prescrire ou défendre les choses qui ont une convenance ou une disconvenance nécessaire avec cette même constitution, et par

conséquent il ne saurait rien changer aux lois naturelles, ni en dispenser jamais (1). C'est en lui une glorieuse nécessité, que de ne pouvoir se démentir lui-même : c'est une sorte d'impuissance faussement ainsi nommée, qui bien loin de mettre des bornes à ses perfections ou de les diminuer, les rehausse et en marque toute l'excellence.

[30. Il n'y a pas plus d'impuissance ou de nécessité qu'il n'y en a dans les actions entièrement libres une fois commises. Comme ce n'est ni impuissance proprement dite, ni nécessité de ne pouvoir pas faire que les actions faites n'aient été faites, ainsi il n'y a ni impuissance, ni nécessité que Dieu ne puisse pas changer les lois naturelles. Car comme ces lois sont le résultat de la nature humaine, il fallait nécessairement que les lois naturelles fussent telles qu'elles sont; mais comme Dieu pouvait faire une nature humaine différente de ce qu'elle est actuellement, il pouvait aussi établir d'autres lois naturelles convenables à cette différente nature. Les anciens scholastiques avec leur nécessité de conséquent levaient cette difficulté avec beaucoup plus de précision et de solidité, que ne fait l'auteur avec les mots de glorieuse nécessité, plus obscurs que l'idée qu'on veut exprimer.]

§. XI. En prenant la chose comme nous ve-

(1) Voyez Puffendorf, Droit de la Nature et des Gens, liv. II, chap. III, §. 6. Grotius, Droit de la Guerre de la Paix, liv. I, chap. I, §. 10.

nous de l'expliquer, on pourra dire, si l'on veut, que les lois naturelles sont *éternelles*; quoiqu'à dire vrai, cette expression soit par elle-même peu précise, et plus propre à répandre de l'obscurité dans nos idées que de la clarté. Ceux qui ont parlé les premiers de l'éternité des lois naturelles, l'ont fait vraisemblablement par opposition à la nouveauté et aux fréquentes mutations des lois civiles. Ils ont voulu dire simplement, que le Droit naturel est antérieur aux lois de Minos, par exemple, de Solon ou de tout autre législateur; qu'il est aussi ancien que le genre humain, et jusques-là ils avaient raison. Mais dire, comme font plusieurs théologiens et moralistes, que la loi naturelle est *co-éternelle* à Dieu, c'est avancer une proposition qui, réduite à sa juste valeur, ne sera pas exactement vraie, puisque la loi naturelle étant faite pour l'homme, son existence actuelle suppose celle du genre humain. Que si l'on entend seulement par là, que Dieu en avait l'idée de toute éternité, alors on n'attribue rien aux lois naturelles qui ne leur soit commun avec tout ce qui existe (1).

Nous ne saurions mieux terminer cet article, que par le beau passage de Cicéron que Lactance nous a conservé: « La droite raison, disait ce philosophe, est certainement une véritable loi, » conforme à la nature, commune à tous les

(1) L'immuabilité des lois naturelles a été reconnue de tous ceux qui ont raisonné avec quelque justesse. Voyez *Instit.*, lib. I, tit. II, §. 11. *Noodt*, *Probabil. Juris*, lib. II, cap. XI.

» hommes , constante , immuable , éternelle.
 » Elle porte les hommes à leur devoir par ses
 » commandemens , et les détourne du mal par
 » ses défenses..... Il n'est pas permis de retran-
 » cher quelque chose de cette loi , ni d'y rien
 » changer, et bien moins de l'abolir entièrement.
 » Le Sénat ni le peuple ne sauraient en dispen-
 » ser. Elle s'explique d'elle-même et ne demande
 » point d'autre interprète. Elle n'est point autre
 » à Rome, et autre à Athènes ; elle n'est point
 » autre aujourd'hui , et autre demain. C'est la
 » même loi éternelle et invariable , qui est don-
 » née à toutes les nations , en tous temps et en
 » tous lieux , parce que Dieu qui en est l'auteur,
 » et l'a lui-même publiée , sera toujours le
 » seul maître et le seul souverain de tous les
 » hommes. Quiconque violera cette loi , renon-
 » cera à sa propre nature , se dépouillera de
 » l'humanité , et sera , par cela même rigoureu-
 » sement puni de sa désobéissance, quand même
 » il éviterait tout ce que l'on appelle ordinaire-
 » ment supplice » (1).

(1) « Est quidem vera lex , recta ratio , naturæ congruens , diffusa
 » in omnes , constans , sempiterna , quæ vocet ad officium jubendo ,
 » vetando à fraude deterreat : quæ tamen neque probos jubet , aut
 » vetat ; nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec abro-
 » gari fas est , neque derogari ex hac aliquid licet ; neque tota abrogari
 » potest. Nec verò aut per Senatam , aut per populum solvi hac lege
 » possumus : neque est querendus explanator , aut interpretus ejus alius.
 » Nec erit alia lex Romæ , alia Athenis ; alia nunc , alia posthac ; sed
 » omnes gentes , et omni tempore , una lex , et sempiterna et immuta-
 » bilis continebit ; unusque erit communis quasi Magister et Imperator
 » omnium Deus. Hæc legis hujus inventor , disceptator , fâtor ; cui qui
 » non parebit , ipse se fugiet , ac naturam hominis aspernabitur ; atque

CHAPITRE VI.

Essai sur cette question : Y a-t-il quelque moralité dans les actions, quelque obligation et quelque devoir, antécédemment aux lois naturelles, et indépendamment de l'idée du législateur ?

§. I. La moralité des actions humaines étant fondée, en général, sur les rapports de convenance de ces mêmes actions avec la loi, comme nous l'avons établi dans le chapitre XII, de notre part. 1^o, il n'y a point de difficulté, dès que l'on reconnaît des lois naturelles, à dire que la moralité de nos actions dépend de leur conformité ou de leur opposition avec ces mêmes lois. C'est aussi de quoi tous les jurisconsultes et les moralistes conviennent. Mais ils ne s'accordent pas également sur le premier principe ou la cause primitive de l'obligation et de la moralité.

Plusieurs croient qu'il n'y a aucun autre principe de moralité que la volonté de Dieu, manifestée par les lois naturelles. L'idée de morale, disent-ils, renferme nécessairement celle d'obligation ; l'idée d'obligation, celle de loi ; et l'idée de loi, celle de législateur. Si donc vous faites

» hoc ipso luet maximas pœnas, etiamsi cœtera supplicia, quæ putantur, effugerit » *Cicero. De Republ., lib. III, apud Lactant. Instit. Divin., lib. VI, cap. VIII.*

abstraction de toute loi et par conséquent de législateur, il n'y aura plus ni droit, ni obligation, ni devoir, ni moralité proprement dite (1).

D'autres reconnaissent à la vérité que la volonté de Dieu est effectivement un principe de la moralité des actions humaines; mais ils ne s'arrêtent pas là. Ils prétendent qu'antécédemment à la loi, et indépendamment de tout législateur, il y a des choses qui, par elles-mêmes, et de leur nature, sont *honnêtes* ou *deshonnêtes*; que la raison ayant une fois reconnu cette différence essentielle et spécifique des actions humaines, elle impose à l'homme, la nécessité de faire les unes et de s'abstenir des autres, et que c'est là, le premier fondement de l'obligation, ou la source primitive de la moralité et du devoir.

§. II. Ce que nous avons dit ci-devant, sur la règle primitive des actions humaines, et sur la nature et l'origine de l'obligation (2), peut déjà répandre du jour sur cette question. Mais pour l'éclaircir encore davantage, retournons sur nos pas, et reprenons la chose dès les principes, en tâchant de rassembler ici dans un ordre naturel, les principales idées qui peuvent conduire à une juste conclusion.

1. Je remarque d'abord, que toute action, considérée purement et simplement en elle-même, comme un mouvement naturel de l'es-

(1) Voyez Puffendorf, Droit de la Nature et des Gens, liv. I, chap. II, §. 6.

(2) Voyez ci-dessus, partie I, chap. V et VI.

prêt ou du corps , est absolument *indifférente* , et que l'on ne saurait jusques-là , lui attribuer aucune *moralité* .

C'est ce qui paraît manifestement en ce qu'une même action naturelle passe tantôt pour *licite* et même pour *bonne* , tantôt pour *illicite* et *mauvaise* . Tuer un homme , par exemple , est une mauvaise action de la part d'un voleur , mais elle est bonne ou permise de la part d'un bourreau , ou chez un citoyen et un soldat qui défendent leur vie ou leur patrie injustement attaquée , preuve évidente que cette action considérée en elle-même , et comme une simple opération des facultés naturelles , est absolument indifférente et dépourvue de toute moralité .

[31. Voyez ce que nous avons dit de la *matière* et de la *forme* des actions morales dans la 1^{re} partie , chap. II , §. XII , à la fin .]

2. Il faut donc bien distinguer ici le *physique* du *moral* . Sans doute , il y a une sorte de *bonté* ou de *malignité* naturelle dans les actions qui , par leur vertu propre et interne , sont *avantageuses* ou *nuisibles* , et produisent le bien ou le mal physique de l'homme . Mais ce rapport de l'action avec l'effet qu'elle produit , n'est qu'une relation physique , et si l'on s'arrête là , il n'y aura encore aucune moralité . C'est un malheur que l'on n'ait souvent que les mêmes expressions pour désigner le physique et le moral : cela peut jeter de la confusion dans nos idées . Il serait à désirer que les langues eussent plus de précision , pour distinguer la nature et les

différents rapports des choses par autant de noms différents. Les philosophes y suppléent par des définitions et des remarques qui empêchent cette confusion.

3. Si, allant plus loin, l'on suppose qu'il y a quelque règle des actions humaines, et si l'on compare ensuite ces actions avec cette règle, le rapport qui résulte de cette comparaison est ce qui fait proprement et essentiellement la moralité⁽¹⁾.

4. Il suit de là, que pour connaître quel est le principe ou la cause efficiente de la moralité des actions de l'homme, il faut préalablement savoir quelle en est la règle:

5. Ajoutons, enfin, que cette règle des actions humaines, peut en général être de deux sortes, ou intérieure, ou extérieure, c'est-à-dire, ou qu'elle se trouve dans l'homme lui-même, ou qu'il faut la chercher hors de lui. Faisons maintenant l'application de ces principes.

§. III. Nous avons vu (partie I^{re}, chap. V, et part. II, chap. III), que l'homme trouve en lui-même plusieurs principes pour discerner le bien du mal, et que ces principes sont autant de règles de ses actions et de ses démarches.

Le premier principe de direction que nous trouvons en nous-mêmes, est une sorte d'*instinct*, que nous avons appelé Sentiment moral; qui, nous indiquant promptement, mais confusément et sans réflexion, ce qu'il y a de plus frappant

(1) Voyez ci-dessus, partie I, chap. XI, §. I.

dans la différence du bien et du mal, nous fait aimer l'un, et nous donne de l'aversion pour l'autre, comme par sensation et par goût.

[52. Voyez les notes aux §§. IV. IX et suivans du chap. III de la II.^e part. sur ce sentiment moral.]

Le second principe est la raison, ou la réflexion que nous faisons sur la nature des choses, sur leurs rapports et sur leurs suites; ce qui nous fait connaître encore plus distinctement, par principes et par règles, la distinction du bien et du mal, dans tous les cas possibles.

Mais, à ces deux principes intérieurs de direction, il en faut joindre un troisième, qui est la volonté de Dieu. Car l'homme étant une créature de Dieu, et tenant de lui l'existence, la raison et toutes ses facultés; il se trouve par-là dans une dépendance absolue de son créateur, et ne peut se dispenser de le reconnaître pour son Seigneur. Ainsi dès que l'homme connaît les intentions de Dieu par rapport à lui, cette volonté de son maître devient sa règle suprême, et doit décider absolument de sa conduite.

§. IV. Ne séparons pas ces trois principes. Ils sont à la vérité distincts l'un de l'autre, et ils ont chacun leur force particulière: mais dans l'état actuel de l'homme, ils se trouvent liés et nécessairement unis. C'est le *sentiment* qui nous donne les premiers avertissemens; notre *raison* y ajoute plus de lumière; et la *volonté de Dieu*, qui est la *rectitude* même, y donne un nouveau degré de certitude et y joint le poids de son autorité. C'est sur tous ces fondemens réunis que l'on doit

élever l'édifice du Droit naturel, ou le système de la morale.

De-là il s'ensuit que l'homme étant une créature de Dieu, formée avec dessein et avec sagesse, et douée de sentiment et de raison ; la règle des actions de l'homme, ou le vrai fondement de la morale, est proprement la volonté de l'être suprême, manifestée et interprétée, soit par le sentiment moral, soit par la raison. Ces deux moyens naturels, en nous apprenant à distinguer les rapports des actions humaines avec notre constitution, ou ce qui est la même chose, avec les fins du créateur, nous font connaître par cela même ce que c'est que le *bien* ou le *mal* moral, l'*honnête* ou le *deshonnête*, ce qui est commandé ou ce qui est défendu.

§. V. C'est déjà beaucoup que de sentir et de connaître le bien et le mal : mais ce n'est point assez ; il faut encore joindre à ce sentiment et à cette connaissance, une *obligation* de faire l'un et de s'abstenir de l'autre. C'est cette obligation qui forme le *devoir*, sans qu'il n'y aurait point de *morale pratique* ; tout se terminerait à la *speculation*. Mais quelle est la cause et le principe de l'obligation et du devoir ? Est-ce la nature même des choses, connue par la raison ? Ou bien est-ce la volonté de Dieu ? C'est ce qu'il faut tâcher d'éclaircir.

§. VI. La première réflexion qui se présente ici, et à laquelle il me semble que l'on ne fait pas assez d'attention ; c'est que toute règle des actions humaines, quelle qu'elle soit, emporte avec elle

une nécessité morale de s'y conformer, et produit par conséquent une sorte d'obligation. Justifions cette remarque.

La notion générale de *règle* nous présente l'idée d'un moyen sûr et abrégé pour arriver à un certain but. Toute règle suppose donc un *dessein*, ou la volonté de parvenir à une certaine fin que l'on se propose, comme l'effet que l'on veut produire, ou l'objet que l'on a en vue de se procurer. Et, il est bien manifeste qu'une personne qui agirait simplement pour agir, sans aucun dessein particulier, sans aucune fin déterminée, ne devrait pas se mettre en peine de diriger ses actions d'une manière plutôt que d'une autre; il se passerait de *conseil* et de *règle*. Cela posé, je dis que tout homme qui se propose une certaine fin, et qui connaît le moyen ou la règle qui seule peut le conduire à cette fin et lui faire obtenir ce qu'il cherche, un tel homme se trouve par cela même dans la nécessité de suivre cette règle et d'y conformer ses actions. Autrement il serait en contradiction avec lui-même; il voudrait un chose, et il ne la voudrait pas; il désirerait une fin, et il négligerait les moyens, qui, de son propre aveu, peuvent seuls l'y conduire. D'où je conclus, que toute règle, reconnue pour telle, c'est-à-dire, pour moyen sûr et unique de parvenir au but qu'on se propose, emporte avec soi une sorte d'obligation de s'y conformer. Car dès qu'il y a une *nécessité de raison* à préférer une certaine manière d'agir à toute autre, tout homme raisonnable et qui veut agir comme tel, se trouve

par cela même *engagé* et comme *lié* à cette manière d'agir ; la raison ne lui permettant pas de faire une chose contraire. C'est-à-dire, en autres termes, qu'il est véritablement *obligé* ; puisque l'obligation, dans son idée primitive, n'est qu'une restriction de la liberté, produite par la raison, en tant que les conseils que la raison nous donne, sont des motifs qui nous déterminent à une certaine façon d'agir préférablement à toute autre. Il est donc vrai que toute règle est obligatoire.

[33. C'est dans ce sens que les jurisconsultes appellent *impossible*, toute action contraire à la détermination de la loi. Car un être raisonnable en tant que tel, ne saurait agir contre les lumières de la raison qui manifestent la volonté ou la disposition du législateur.]

§. VII. Cette obligation, il est vrai, peut être plus ou moins étroite ou resserrée, selon que les raisons qui l'établissent sont en nombre plus ou moins grand, et ont par elles-mêmes plus ou moins de poids et d'efficace pour déterminer la volonté.

Si une certaine manière d'agir me paraît manifestement plus propre que toute autre à ma conservation et à ma perfection, à me procurer la santé du corps et le bon état de mon ame ; cela seul m'oblige d'agir en conformité : voilà un premier degré d'obligation. Si je trouve ensuite, qu'outre l'avantage dont je viens de parler, une telle conduite m'assurera l'approbation et l'estime de ceux avec qui je converse, c'est un nouveau motif qui fortifie l'obligation précédente, et qui

m'engage encore davantage. Que si poussant plus loin mes réflexions, je découvre enfin que cette manière d'agir est parfaitement conforme aux intentions de mon créateur, qui veut et qui entend que je suive les conseils que la raison me donne, comme autant de véritables lois qu'il m'impose ; il est visible que cette nouvelle considération fortifie mon engagement, en resserre de plus fort le lien, et achève de me mettre dans l'indispensable nécessité d'agir en effet de telle ou telle manière. Car quoi de plus capable de déterminer finalement un être raisonnable, que l'assurance qu'il a de se procurer l'approbation et la bienveillance de son supérieur, en agissant conformément à sa volonté et à ses ordres, et d'éviter son indignation, qui ne manquerait pas de se faire sentir à une créature rébelle ?

§. VIII. Suivons à présent le fil des conséquences qui découlent de ces principes.

S'il est vrai que toute règle soit par elle-même obligatoire, et que la raison soit la règle primitive des actions humaines, il s'ensuit que la raison seule, indépendamment de la loi, suffit pour imposer quelque obligation à l'homme, et par conséquent pour donner lieu à la moralité et au devoir, à la louange et au blâme.

[34. Je ne vois pas d'où l'auteur tire cette conséquence. Toute règle est par elle-même obligatoire. Le principe est certain en morale ; mais que la raison soit la règle primitive des actions humaines, c'est ce qu'on n'accordera pas sans démonstration. Car s'il est vrai ce que Bur-

C'EST LA MAQUI lui-même dit dans le §. IV, que « la » règle des actions de l'homme, ou le vrai fon- » dement de la morale, est proprement la vo- » lonté de l'être suprême, manifestée et inter- » prétée, soit par le sentiment moral, soit par la » raison » ; la raison ne pourra pas être envi- » sagée comme la règle primitive des actions hu- » maines ; le sentiment moral et la raison sont » suivant l'auteur, les interprètes, les héraults de la » règle ou de la volonté de Dieu. Sans doute, » comme on parlerait avec peu de justesse en disant » que le hérault est la règle de la conduite que le » souverain prescrit, ainsi on ne parle pas mieux » lorsque l'on dit que la raison est la règle de notre » conduite, pendant qu'elle n'en est que l'inter- » prète.

Ajoutons encore, que la raison nous guide aussi bien dans la connaissance du *vrai* que dans celle du *bien*. Or, nous parvenons à la connaissance du *vrai*, dès que la raison nous fait connaître la convenance entre nos idées et les objets qu'elles représentent ; ou plutôt, dès que nos idées sont conformes à la nature des choses. Nous connaissons le bien dès que nous envisageons la convenance des choses avec notre conservation, notre perfection, notre bonheur. Mais comme lorsque la raison nous développe le vrai, on ne dit pas qu'elle est la règle du vrai, mais seulement *la règle de la connaissance du vrai* ; ainsi, lorsque cette raison nous guide dans la recherche du bien, on ne peut pas dire qu'elle est la règle du bien ;

mais simplement qu'elle est *la règle de la connaissance du bien*.

BURLAMAQUI confond ici les moyens que nous avons pour découvrir la loi avec le principe qui en fait toute la force. Nos facultés sont les moyens pour la connaître ; et Dieu est le seul principe d'où elle émane. Elle était en lui avant toute raison humaine , et avant qu'il créât l'homme : c'est elle qu'il a consultée lorsqu'il nous a formés , et c'est à elle qu'en nous formant il a voulu nous assujettir. Voyez ce que nous avons dit là-dessus dans la note 40 de la 1^{re} partie.

Mais si le sentiment moral est un moyen plus sûr et plus prompt pour connaître la différence du bien et du mal , qui nous fait aimer l'un , et nous donne de l'aversion pour l'autre , *comme par sensation et par goût* , et qui nous donne les premiers avertissemens ; le nombre d'ailleurs des hommes capables de se conduire suivant les lumières de la raison étant extrêmement borné , pourquoi ne mettrons-nous pas le sentiment moral , ce fantôme anglais , dans le rang des règles primitives des actions humaines , pour le moins à côté de la raison ?]

Il ne restera aucun doute là-dessus , si , en faisant abstraction pour un moment de tout supérieur et de toute loi , on considère d'abord l'état d'un homme seul , envisagé simplement comme un être raisonnable. Cet homme se propose son propre bien , c'est-à-dire , le bon état de son ame et de son corps. Il recherche ensuite les moyens de se procurer ces avantages , et les ayant une

fois reconnus, il approuve certaines actions, il en condamne d'autres; et en conséquence il se condamne ou s'approuve soi-même, suivant qu'il agit d'une manière conforme ou opposée au *diktamen* de sa raison. Tout cela ne montre-t-il pas évidemment, que la raison seul met un *frein* à la liberté, et qu'ainsi elle nous met véritablement dans l'*obligation* de faire de certaines choses, ou de nous en abstenir?

Allons plus loin. Supposons que cet homme est un père de famille, et qu'il veuille agir raisonnablement. Sera-ce une chose *indifférente* pour lui de prendre soin de ses enfants ou de les négliger; de pourvoir à leur subsistance et à leur éducation, ou de ne faire ni l'un ni l'autre? N'est-il pas au contraire évident, que comme cette différente conduite procure nécessairement ou le *bien* ou le *mal* de cette famille, l'approbation ou le désaveu que la raison lui donne, la rend moralement bonne ou moralement mauvaise, digne de louange ou de blâme.

Il serait aisé de suivre le même raisonnement et de l'appliquer à tous les états de l'homme. Mais ce que nous avons dit fait assez voir qu'il suffit de considérer l'homme comme un être raisonnable, pour sentir que la raison lui montrant la route qui seule peut le conduire à la fin qu'il a en vue, le met par cela même dans la nécessité de suivre cette route et d'y assujettir sa conduite; que par conséquent la raison seule suffit pour établir un système de *moralité*, d'*obligation*, et de *devoirs*, puisque, dès que l'on suppose qu'il est

raisonnable de faire certaines choses ou de s'en abstenir, c'est véritablement reconnaître qu'on y est obligé.

[35. Voici bien des chimères. Il faut avoir une idée bien étrange de la raison pour l'envisager comme suffisante pour établir toute seule un système de moralité, d'obligation et de devoirs. Examinons les pensées de l'auteur.

D'abord la supposition d'une raison sans loi, n'est pas moins absurde que l'autre de notre auteur, d'un créateur méchant. S'il n'y avait point de lois pour les créatures raisonnables, elles n'auraient point de raison, parce qu'elle leur serait entièrement inutile ; tout comme les bêtes n'en ont point, parce qu'elles n'ont point de lois à connaître, point de discernement à faire du juste d'avec l'injuste, en un mot, point de lois morales à suivre : ce qui montre que Dieu n'exige rien d'elles. Mais puisqu'il veut que l'homme se conforme à la loi éternelle et immuable, loi qui existait en Dieu avant qu'il créât l'homme, il l'a doué des facultés qui devaient l'élever à sa connaissance. Mais continuons.

« Il ne restera aucun doute là-dessus, si, en » faisant abstraction pour un moment de tout » supérieur et de toute loi, on considère d'abord » l'état d'un homme seul, envisagé simplement » comme un être raisonnable. Tel homme se » propose son propre bien, c'est-à-dire, le bon » état de son ame et de son corps ; il cherche » ensuite les moyens de se procurer ces avantages, etc. » Je dis d'abord, qu'en faisant abs-

traction de toute loi, il n'y aura point d'être raisonnable, car cela est contradictoire; la raison n'étant autre chose qu'une lumière qui éclaire nos ames dans la connaissance des lois. Mais supposons aussi pour un moment à notre tour cet homme raisonnable sans supérieur et sans lois: que cet homme se propose son propre bien, qu'il le cherche: mais le trouvera-t-il? ou, pour mieux dire, le connaîtra-t-il? A moins qu'il n'ait des facultés infiniment supérieures aux facultés des hommes ordinaires; à moins qu'il ne soit sans passions, c'est-à-dire, qu'il ne soit pas un homme, il ne saura ni connaître ses véritables intérêts, ni les trouver. Car BURLAMAQUI lui-même, ne trouvant pas suffisante l'idée du créateur pour établir le fondement de l'obligation, demande encore dans le créateur de la sagesse; car par là il connaît, dit-il, parfaitement quelle est la nature et la constitution de ceux à qui il donne des lois, quelles sont leurs facultés et leurs forces, et en quoi consistent leurs véritables intérêts. Or cet être raisonnable sans loi, comment connaîtra-t-il sa nature, ses facultés, ses véritables intérêts, pendant que ceux même qui s'appliquent à ces recherches pendant toute leur vie, et malgré tous les secours des lois, s'y connaissent si peu? La dernière supposition du père de famille n'est pas plus solide que la précédente, dont elle est une suite.

Mais s'il est vrai que la raison seule suffit pour établir un système de moralité, d'obligation et de devoirs; il sera donc faux, que le vrai fonde-

ment de la morale soit la volonté de l'Être suprême, manifestée et interprétée, soit par le sentiment moral, soit par la raison (§. IV). Car comme il ne peut pas y avoir deux fondemens de la morale, il faut que l'un ou l'autre soit inutile; et si nous voulions juger BURLAMAQUI par ses propres paroles, ce sera seulement la volonté de Dieu qui sera le vrai fondement de la morale, et non pas la raison, qui se borne à *manifester* et à *interpréter* cette souveraine volonté.

Si la raison seule suffit pour établir un système de moralité, d'obligation et de devoirs, 1°. tous les conseils de nos égaux auront la même force; parce que les conseils, dès qu'ils sont sages et conformes à la nature des choses, nous obligent intérieurement autant qu'une loi sans supérieur. 2°. Le système de morale sans supérieur, et par conséquent sans sanction, serait un système très-mal bâti, un système dont les passions de l'homme effaceraient jusqu'aux moindres traces. 3°. Il serait inutile de rechercher de la puissance pour établir le vrai fondement du Droit naturel: la sagesse et la bienveillance suffiraient. Or un système de moralité, d'obligation, et de devoirs sans supérieur, tel que serait celui qui est fondé sur la seule raison, serait un système sans puissance: absurdité contraire à toutes les maximes de la jurisprudence, tant naturelle que civile. BURLAMAQUI lui-même l'a fort bien reconnu ailleurs (1),

(1) Note au chap. LX, §. X de la 1^{re} partie.

lorsqu'il a dit : « Nulle obligation externe sans » supérieur ; nul supérieur sans force , ou ce qui » est le même , sans puissance ; *aussi la force ou » la puissance entre nécessairement dans le » fondement de l'obligation.* » Il est fort aisé de relever toutes les contradictions où l'auteur tombe presque dans tout son ouvrage à cause de ce sentiment extraordinaire sur le fondement de l'obligation.

Mais puisque la question est une des plus importantes dans le Droit naturel , examinons si tous les rapports entre certaines actions et la nature des choses produisent une obligation morale ; ce qui devrait arriver si la seule raison pouvait suffire à établir le fondement de l'obligation. Un homme , par exemple , à qui il est libre de bâtir comme il lui plaît sur son fonds , veut faire une maison belle , commode , destinée à certains usages. Il n'entend rien en architecture : il néglige de consulter les maîtres , ou il méprise même tous les avis : le bâtiment se trouve irrégulier , et contraire à la fin qu'il s'est proposée. Il a agi contre la raison ; son action ne convient point à la nature des choses : dira-t-on pour cela , qu'il pèche moralement , que son action soit moralement mauvaise ?

Enfin les maximes de la raison n'auront jamais force de loi. Quoique leur utilité soit de la dernière évidence , cette considération seule ne serait pas assez forte pour convaincre l'homme qu'il est dans une nécessité indispensable de les pratiquer , toutes les fois qu'il voudrait renoncer

aux avantages qui reviennent de leur observation, ou qu'il croirait avoir en main des moyens plus propres à avancer ses intérêts. La volonté humaine ne saurait d'ailleurs être tellement liée par ses déterminations qu'elle ne puisse s'en écarter quand bon lui semble, s'il n'y a autre chose qui l'en empêche. Supposez même que, dans l'indépendance de l'état de nature, un certain nombre de gens convinssent ensemble d'observer ces maximes les uns envers les autres, elles n'auraient de la force par rapport à eux, qu'aussi long-temps que durerait le traité. Bien plus, l'engagement ne serait pas même proprement obligatoire, parce que cette maxime de la raison qui prescrit d'observer religieusement les conventions, n'aurait pas encore force de loi; ainsi chacun pourrait nonobstant l'opposition de tous les autres, se dédire quand bon lui semblerait. Il n'y aurait non plus alors aucune autorité humaine, supposant quelque convention, et les conventions tirant toute leur vertu de quelque loi, je ne vois pas comment on pourrait concevoir aucune autorité humaine, capable d'imposer quelque obligation, avant que ces maximes de la raison eussent acquis force de loi. Et quand même toute autorité humaine serait uniquement fondée sur le consentement des hommes qui s'y soumettent; si un souverain érigeait en loi quelque une de ces maximes, elle n'aurait pas plus de force que les lois positives qui dépendent et dans leur origine et dans leur durée de la pure volonté du législateur. Il faut donc nécessaire-

ment poser pour principe que l'obligation de la loi naturelle vient de Dieu même, qui, en qualité de créateur et de conducteur suprême du genre humain, prescrit aux hommes avec autorité l'observation de cette loi. Et c'est ce que l'on peut connaître certainement par les lumières de la raison.

Concluons donc que le vrai fondement d'obligation et de devoirs est la *volonté de Dieu*, et que la raison n'en est que l'interprète, et que par conséquent il n'y a point d'obligation, point de devoirs indépendamment de l'idée du législateur. La morale est la fille de la religion; elle marche d'un pas égal avec elle, et la perfection de celle-ci est la mesure de la perfection de celle-là. Un grand Empereur et philosophe payen l'a fort bien reconnu. « Tu ne feras jamais bien, disait-il » (1), aucune chose purement humaine, si tu ne connais les rapports qu'elle a avec les choses divines, ni aucune chose divine si tu ne sais toutes les liaisons qu'elle a avec les choses humaines ». En effet, les principes fondamentaux de la religion naturelle qui doit être la base de toutes les religions, sont le plus ferme, ou plutôt l'unique fondement de la science des mœurs. Sans la divinité, on ne voit rien qui impose une nécessité indispensable d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière. Les idées d'ordre, de convenance, de conformité avec la raison, ont

(1) Liv. III, §. 13.

sans doute quelque réalité ; elle sont fondées sur la nature des choses , créées sans doute par la divinité , sans laquelle les idées d'ordre , de convenance , de conformité , etc. , disparaîtraient avec leurs sujets ; ces mêmes idées sont fondées sur certaines relations très-véritables ; ceux-là même qui ne les développent pas distinctement et dans toute leur étendue , en ont un sentiment confus ; nos esprits sont faits de telle manière qu'ils ne peuvent qu'y acquiescer dès qu'on les leur propose , et c'est ainsi que l'honnête a fait de tout temps impression sur les hommes , parmi les nations tant soit peu civilisées , j'en conviens. Mais pour donner à ces idées toute la force qu'elles peuvent avoir , pour les rendre capables de tenir bon , contre les passions et l'intérêt particulier , pour établir l'*obligation* ou le *devoir* proprement ainsi nommé , qui met un frein à nos volontés , et qui les lie de manière qu'il ne soit pas en notre disposition de nous dégager quand il nous plaira ; il faut un être supérieur , un être plus puissant que nous , qui ait droit manifestement de nous assujettir , et qui nous assujettisse actuellement à régler notre conduite sur les lumières de notre propre raison. Cette vue de la divinité a une si grande efficacité , qu'encore que les principes fondamentaux de la religion soient obscurcis par le mélange de l'erreur et de la superstition , pourvu qu'ils ne soient pas entièrement corrompus , elle ne laisse pas d'agir jusqu'à un certain point. Plus ces principes sont purs et bien soutenus , plus ils servent à

affermir les fondemens de la morale et à en pousser les règles dans toutes leurs conséquences. Mais faites le plus beau système du monde, si la religion n'y entre pour rien, ce ne sera guère pour ainsi-dire, qu'une morale spéculative : vous bâtirez sur le sable. Nous finirons cette note avec les paroles de Grotius, ce même Grotius de l'autorité duquel Bayle s'est servi pour confirmer ce qu'il soutient lui-même, qu'un athée peut se croire obligé à suivre les règles de la vertu, et du droit naturel, non-seulement à cause de leur utilité, mais encore à cause de leur honnêteté intrinsèque et naturelle (1). « Quelques-uns, dit Grotius (2), font sonner haut, que l'honnête doit être recherché par lui-même. Ce sont là de belles et magnifiques idées. Mais les objets sensibles ont tant de pouvoir sur nos esprits que, sans la persuasion d'une providence divine qui rend à chacun selon ses actions, et sans quelques lois qui dirigent en même temps les hommes, il est impossible qu'ils ne s'égarent, et souvent même d'une manière très-dangereuse.... En effet, la raison humaine étant inconstante et légère, lorsqu'elle se laisse une fois gagner par les passions, et entraîner par la coutume et l'exemple qui les flattent, elle trouve aisément de quoi excuser le vice, et elle se forme elle-même des diffi-

(1) Continuation des Pensées diverses, etc., art. 152.

(2) Not. in Sapient. Salomonis, cap. XIII, vers. 1.

» cultés , jusqu'à ce qu'enfin elle s'aveugle en-
» tièrement. L'auteur du livre de la *Sapience* ,
» appelle donc des hommes vains, ceux qui ne
» travaillent pas avec soin à entretenir dans le
» monde la connaissance de la divinité et de la
» providence , mais qui laissent croire là-dessus
» à chacun ce qu'il lui plait ; indifférence cri-
» minelle, qui est la chose la plus funeste, je ne
» dirai pas aux bonnes mœurs , mais encore à
» l'Etat et à la société ».]

§. IX. Mais , direz-vous , « L'idée d'obligation suppose nécessairement un être qui oblige et qui doit être distinct de celui qui est obligé. Supposer que celui qui oblige et celui qui est obligé sont une seule et même personne , c'est supposer qu'un homme peut faire un contrat , avec lui-même , ce qui est une absurdité. La droite raison n'est au fond qu'un attribut de la personne obligée ; elle ne saurait donc être le principe de l'obligation ; personne ne pouvant s'imposer à soi-même la nécessité indispensable d'agir de telle ou telle manière. Car enfin que la nécessité ait lieu, il faut qu'elle ne puisse pas cesser au gré de celui qui y est soumis , autrement elle serait sans effet. Si donc celui à qui l'obligation est imposée est le même que celui qui l'impose , il pourra s'en dégager toutes les fois qu'il le jugera à propos , ou plutôt il n'y aura point de véritable obligation : comme lorsqu'un débiteur succède aux biens et aux droits de son créancier , il n'y a plus de dette. Or, le *devoir* est une *dette* , et l'un et

» l'autre ne sauraient avoir lieu qu'entre deux
» personnes différentes » (1).

§. X. Cette objection a plus d'apparence que de solidité. En effet, ceux qui prétendent qu'il n'y a proprement ni obligation, ni moralité sans supérieur et sans loi, doivent nécessairement supposer l'une de ces deux choses : 1°. ou qu'il n'y a point d'autre règle des actions humaines que la loi ; 2°. ou bien que s'il y en a quelqu'autre, il n'y a pourtant que la loi qui soit une règle obligatoire.

La première de ces suppositions est manifestement insoutenable, et après tout ce que nous avons dit la-dessus, il serait inutile de s'arrêter à la réfuter.

[36. Nous avons fait voir dans la note précédente, que la loi, la volonté de Dieu est la seule règle des actions humaines, et que notre opinion n'est pas aussi insoutenable que BURLAQUI se l'imagine.]

Ou la raison a été donnée à l'homme inutilement et sans dessein, ou il faut convenir qu'elle est la règle originnaire et primitive de ses actions et de sa conduite.

[37. Je suis fâché de voir l'auteur qui, d'ailleurs raisonne presque toujours avec beaucoup de justesse, raisonner si mal dans cet endroit. La raison étant l'interprète de la loi, et le guide fidèle dans la recherche de la volonté du législa-

(1) « Nemo sibi debet. (dit Sénèque de Benef., lib. V, cap. VIII),
» Hoc verbum debere, non habet ubi luter duos locum. »

teur, ne nous a été donnée ni inutilement, ni sans dessein; cependant, l'on concluerait très-mal par là, qu'elle est la règle originaire et primitive des actions humaines.]

Et qu'y a-t-il de plus naturel que de penser qu'un être raisonnable doit se conduire par la raison? Si l'on se retranche à dire que, bien que la raison soit la règle des actions de l'homme, il n'y a cependant que la loi qui soit règle obligatoire; cette proposition ne saurait se soutenir à moins qu'on ne refuse le nom d'*obligation* à toute autre restriction de la liberté, qu'à celle qui est produite par la volonté et par l'ordre d'un supérieur; et alors la question serait réduite à une dispute de mots. Ou bien il faut supposer qu'il n'y a effectivement, et que l'on ne saurait même concevoir aucune obligation, sans faire intervenir la volonté d'un supérieur, ce qui n'est pas exactement vrai.

[38. C'est cependant une conséquence légitime de la nature et de la définition de la loi, en tant qu'elle n'est pas un simple conseil; c'est le langage commun de tous les jurisconsultes, et de BURLAMAQUI lui-même: « la force, dit-il, ou la puissance entre nécessairement dans le fondement de l'obligation ».]

La source de l'erreur, ou la cause de l'équivoque, est qu'on ne remonte pas jusqu'aux premiers principes, pour déterminer quelle est l'idée primitive de l'*obligation*. On l'a dit, et on le répète, toute restriction de la liberté qui est produite ou approuvée par la droite raison, forme

une obligation véritable. Ce qui oblige proprement et formellement, c'est le *dictamen* de la conscience ou le jugement intérieur que nous portons sur telle ou telle règle, dont l'observation nous paraît juste, c'est-à-dire, conforme aux lumières de la droite raison.

[39. Par les réflexions que nous avons faites, nous espérons que l'on verra clairement, que l'équivoque est du côté de l'auteur. La restriction de la liberté n'est jamais *produite*, mais simplement *approuvée* par la raison et le jugement interne que nous portons de la convenance ou de la disconvenance d'une action avec la nature des choses, ce n'est pas ce qui nous oblige proprement et formellement, mais il ne fait que d'approuver l'obligation qui nous est imposée. Si ce jugement interne nous obligeait, le conseil ne serait pas moins obligatoire qu'une loi proprement dite. D'ailleurs, si ce qui nous oblige est la conscience, ou le *jugement intérieur que nous portons sur telle ou telle règle*, suivant l'expression de l'auteur; comme l'objet du jugement, existe avant qu'on en juge, l'existence de la règle, précède donc le jugement, et par conséquent l'acte de la raison; mais si la raison est elle-même la règle, si ce qui nous oblige est ce même jugement que nous portons sur telle ou telle règle, ce jugement sera-t-il jugement et objet du jugement à la fois?]

§. XI. Mais, dit-on encore, raisonner ainsi, « n'est-ce pas contredire les notions les plus claires et renverser les idées communément

» reçues, qui font dépendre l'obligation et le
» devoir de l'intervention d'un supérieur, dont
» la volonté se manifeste par la loi? Que sera-ce
» qu'une obligation imposée par la raison, ou
» que l'homme s'impose à lui-même? Ne pourra
» t-il pas toujours s'en libérer à son gré? et si,
» comme on l'a déjà dit, le créancier et le débi-
» teur sont une seule et même personne, peut-
» on dire qu'il y ait véritablement une dette? »

Cette instance roule sur une équivoque, ou suppose ce qui est en question. L'on suppose toujours qu'il n'y a, et qu'il ne peut y avoir d'autre obligation que celle qui vient d'un supérieur ou de la loi. Je conviens que telle est le langage ordinaire des jurisconsultes; mais cela ne change point la nature de la chose. Ce que l'on ajoute ensuite ne prouve rien. Il est vrai que l'homme peut, s'il le veut, se soustraire aux obligations que la raison lui impose, mais s'il le fait, c'est à ses périls et risques, et il est forcé de reconnaître lui-même qu'une telle conduite est déraisonnable. Mais conclure de là que la raison seule ne saurait nous obliger, c'est aller trop loin; puisque cette conséquence porterait également contre l'obligation que le supérieur impose. Car enfin l'obligation que produit la loi ne détruit point la liberté, nous avons toujours le pouvoir de nous y soumettre ou de nous en affranchir, au risque de ce qui pourra nous en arriver. En un mot, il n'est point question ici de force ou de contrainte, il ne s'agit que d'un lien moral qui,

de quelque manière qu'on le considère, est toujours l'ouvrage de la raison.

[40. Je ne disconviens pas que la raison nous lie; car comme ce n'est que par la raison que nous pouvons connaître la volonté de Dieu; à moins qu'il ne daigne nous la révéler particulièrement, nous ne reconnaissons d'autre lien chez nous que celui qui vient de la raison; mais la question est si c'est la raison qui nous commande en maître et qui restreint notre liberté par sa propre autorité, par son propre pouvoir, ou si elle n'est autre chose qu'une faculté qui nous met en état de connaître la volonté du souverain législateur, duquel elle est l'interprète et le héraut. Car dans les deux cas, on peut dire que la raison lie; dans le premier cas, elle lierait en maître: c'est l'opinion de l'auteur; dans le second, elle ne lierait que par commission: c'est ce que nous croyons.]

§. XII. Il est vrai que le *devoir*, suivant sa signification propre et étroite, est une *dette*, et quand on l'envisage ainsi, il présente l'idée d'une action que quelqu'un a droit d'exiger de nous. Je conviens encore que cette manière de considérer le devoir est juste en elle-même. L'homme fait partie d'un *système* ou d'un *tout*; en conséquence de quoi, il a des relations nécessaires avec d'autres êtres: et les actions de l'homme envisagé sous ce point de vue, ayant toujours quelque rapport à autrui, l'idée du *devoir*, pour l'ordinaire, renferme ce rapport. Cependant, comme il arrive souvent en morale, que l'on

donne au même terme, un sens tantôt plus étendu, et tantôt plus resserré, rien n'empêche que l'on ne puisse donner au mot de devoir, la signification la plus ample, en le prenant, en général, pour une action conforme à la droite raison. Et alors on pourra fort bien dire, que l'homme considéré même seul et comme un être à part, a certains devoirs à remplir. Il suffit pour cela, qu'il y ait certaines actions que la raison approuve et d'autres qu'elle condamne. Ces différentes idées n'ont rien d'opposé, au contraire, elles se concilient parfaitement, et se fortifient même l'une l'autre.

§. XIII. Ce que nous venons de dire se réduit donc à ceci.

1. La raison étant la première règle de l'homme, elle est aussi le premier principe de la moralité, et la cause immédiate de toute obligation primitive.

2. Mais l'homme étant, par sa nature et par son état, dans une dépendance nécessaire du créateur, qui l'a formé avec dessein et avec sagesse, et qui, en le créant, s'est proposé de certaines fins; la volonté de Dieu est une autre règle des actions de l'homme, un autre principe de moralité, d'obligation et de devoir.

[41. Nous dirions, au contraire, 1^o. que la volonté du créateur étant la cause des êtres raisonnables, de leurs lois morales et physiques, et par là de leurs rapports, de leur convenance ou disconvenance; que cette volonté, dis-je, est la règle unique et souveraine des êtres raisonnables,

règle immuable, règle éternelle. 2°. Qu'afin que personne ne pût prétexter l'ignorance de la volonté du créateur, il nous a donné un guide fidèle, à l'aide duquel nous pouvons examiner la convenance ou la disconvenance entre nos actions et sa suprême volonté : ce guide, la raison, est son interprète, son hérault, et son ministre, qui nous punit et nous récompense d'avance à sa manière, soit par des remords qui nous déchirent, soit par une joie pure et consolante, suivant que nos actions sont conformes ou contraires à son interprétation, à ses lumières.]

3. Ainsi l'on peut dire qu'il y a, en général, deux sortes de moralité ou d'obligation : l'une *antécédente* à la loi, et qui est l'ouvrage de la seule raison ; et l'autre *subséquente* à la loi, et qui en est l'effet. C'est là-dessus qu'est fondée la distinction dont nous avons parlé ci-devant, d'obligation *interne* et *externe* (1).

[42. Cette expression, *obligation antécédente à la loi*, nous semble contradictoire ; car ce n'est que la loi qui nous oblige. L'auteur fait dériver ici l'obligation de la nature même des choses, en tant qu'elles sont conformes à l'ordre que l'on conçoit qui est nécessaire pour la beauté de l'univers ; qu'il y a une certaine proportion ou disproportion, une certaine convenance ou disconvenance entre la plupart des actions et leurs objets, qui fait qu'on trouve de la beauté dans les unes,

(1) Voyez partie I^{re}, chap. VI, §. XIII.

de la laideur dans les autres. Mais de cela seul il ne s'ensuit pas que l'on soit proprement obligé à faire ou à ne pas faire telle ou telle chose : la convenance ou disconvenance que Barbeyrac appelle très-bien *moralité naturelle* des actions, est bien une raison qui peut porter à agir ou à ne point agir ; mais ce n'est pas une raison qui impose une nécessité indispensable, telle que l'emporte l'idée de l'*obligation*. Cette nécessité ne peut venir que d'un supérieur, d'un être intelligent hors de nous, qui a le pouvoir de gêner notre liberté, et de nous prescrire des règles de conduite.

Quant à ce qu'il ajoute que la distinction de l'*obligation interne* et *externe* est fondée là-dessus, c'est une suite de l'équivoque de la première partie de ce paragraphe. Car comme il n'y a point de *moralité antécédente* à la loi, ainsi il n'y a point non plus d'*obligation*, soit interne, soit externe. L'*obligation interne* n'est que la conviction de notre entendement opérée par la raison qui trouve la loi conforme à la nature des choses : et l'*obligation externe* est l'effet de la sanction. Prendre pour *obligation interne* l'ordre, la convenance, la proportion des êtres, c'est prendre la raison suffisante de l'*obligation* pour l'*obligation* même ; ou, comme les scolastiques s'exprimeraient très-bien, c'est prendre l'*obligation in potentia* pour l'*obligation in actu*.

Au reste, s'il y avait une *moralité antécédente* à la loi, il y aurait des actions moralement bonnes, sans qu'elles fussent conformes à une loi obligatoire ; ce qui est un langage tout-à-fait nouveau

dans la jurisprudence, et même contraire à celui de BURLAMAQUI, qui, en parlant de l'*action moralement bonne*, dit que c'est une action « qui » est en elle-même exactement conforme à la » disposition de quelque loi obligatoire », ajoutant que c'est ce seul rapport de convenance que les actions ont avec la loi, qui en fait la bonté morale.]

4. Il est vrai que ces différentes espèces d'obligations n'ont pas toutes la même force. Celle qui vient de la loi est sans contredit la plus parfaite ; elle met le frein le plus fort à la liberté, et elle mérite ainsi le nom d'obligation par excellence. Mais il ne faut pas conclure delà qu'elle soit l'unique, et qu'il n'y en puisse avoir d'un autre genre. Une obligation peut être réelle, quoi qu'elle soit différente d'une autre, et même plus faible.

5. Il est d'autant plus nécessaire d'admettre ces deux sortes d'obligation et de moralité, que ce qui fait que l'obligation de la loi est la plus parfaite, c'est qu'elle réunit ensemble les deux espèces, étant tout à la fois interne et externe (1). Car, si l'on ne faisait nulle attention à la nature même des lois, et si les choses qu'elles commandent ou qu'elles défendent ne méritaient point par elles-mêmes l'approbation ou la condamnation de la raison, l'autorité du législateur n'aurait alors d'autre fondement que sa *puissance* ; et les lois n'étant plus que l'effet d'une volonté *arbi-*

(1) Voyez ci-dessus, partie Ire., chap. XI, §. XII.

traire, produiraient plutôt une *contrainte* proprement dite qu'une *obligation* véritable.

[43. Nous ne refusons pas d'admettre ces deux espèces d'obligations ; mais nous les croyons toutes les deux un effet de la loi, n'en reconnaissant pas qui précède la loi. L'obligation interne est un effet de la disposition de la loi conforme aux lumières de la raison, l'obligation externe est l'effet de la sanction. Nous remarquerons en passant que nous ne saurions combiner deux expressions de l'auteur dans ce même paragraphe ; car si la loi réunit ensemble les deux espèces d'obligation, je ne vois pas comment la distinction d'obligation interne et externe est fondée sur l'obligation antécédente à la loi et l'obligation subséquente. Si l'obligation interne est antécédente à la loi, ce n'est pas donc la loi qui la produit, en tant qu'elle se trouve conforme à la raison.]

6. Ces remarques s'appliquent sur tout aux lois naturelles de la manière la plus précise. L'obligation qu'elle produisent est de toutes les obligations la plus efficace et la plus étendue ; parce que d'un côté, la disposition de ces lois est en elle-même très-raisonnable, étant fondée sur la nature des actions, sur les différences qui les spécifient, et sur le rapport ou l'opposition qu'elles ont avec de certaines fins. D'un autre côté, l'autorité de Dieu, qui nous enjoint d'observer ces règles comme des lois qu'il nous prescrit, ajoute une nouvelle force à l'obligation qu'elles produisent par elles-mêmes, et nous met ainsi dans l'indispensable nécessité d'y conformer nos actions.

7. Il suit de ces remarques, que ces deux manières d'établir la moralité, dont l'une pose pour principe la *raison*, et l'autre la *volonté de Dieu*, ne doivent point être mises en opposition, comme deux systèmes incompatibles, dont l'un ne pourrait subsister sans détruire ou exclure l'autre. On doit au contraire allier les deux méthodes, et réunir les deux principes, afin d'avoir un système complet de morale, véritablement fondé sur la nature de l'homme et sur son état. Car en qualité d'être raisonnable, l'homme est soumis à la raison, et en qualité de créature de Dieu, il est assujéti à la volonté de l'Être suprême. Et comme ces deux qualités n'ont rien d'opposé ou d'incompatible, ces deux règles, la *raison* et la *volonté de Dieu*, se concilient aussi parfaitement; elles sont même naturellement liées l'une à l'autre et se fortifient par leur jonction. Et la chose ne saurait aller autrement; car enfin, c'est Dieu lui-même qui est l'auteur de la nature des choses et des rapports qu'elles ont entre elles, et en particulier, de la nature de l'homme, de sa constitution et de son état, de sa raison et de ses facultés; tout est l'ouvrage de Dieu, tout dépend en dernier ressort de sa volonté et de son institution.

[44. Si la raison et la volonté de Dieu sont deux manières différentes d'établir la moralité, ou plutôt deux principes différents de la moralité des actions; je dis, ou qu'ils seraient incompatibles, ou que l'un des deux serait superflu. Car, ou les maximes de la raison sont toujours conformes

à la volonté de Dieu , ou ne le sont pas toujours. Dans le premier cas , un de ces deux fondemens serait superflu ; à moins qu'on ne dise que l'un sert pour nous faire connaître l'autre , et c'est ce que nous pensons, lorsque nous disons, que c'est à la raison à nous faire connaître la volonté de Dieu. Car dans le fond, il serait assez inutile que Dieu prescrivit à l'homme quelque chose, puisqu'il y serait déjà tenu d'ailleurs ; la volonté et l'autorité de Dieu ne serait ici qu'une espèce d'accessoire, qui ne serait tout au plus que de rendre l'obligation plus forte. Dans le second cas, ces deux fondemens seraient incompatibles ; car ce que l'un nous défendrait, l'autre nous l'ordonnerait, et ce que ce dernier nous défendrait, le premier nous l'ordonnerait. L'expression, dont fait usage dans ce paragraphe BURLAMAQUI, que *l'homme en qualité d'être raisonnable est soumis à la raison*, n'est pas exacte ; car la raison n'est qu'une faculté de l'homme, et si nous voulons parler encore avec plus de justesse, ce n'est qu'une prérogative d'une faculté de l'homme, c'est-à-dire, de l'entendement ; l'entendement étant commun aux hommes et aux bêtes ; celui des hommes surpasse celui des bêtes, parce que ce dernier ne comprend que les opérations dont l'ame des bêtes se fait une habitude ; tandis que dans l'homme l'entendement doué des lumières de la raison, s'étend à toutes les opérations auxquelles la réflexion préside. Or si ce n'est pas parler en philosophe que de dire qu'un être est soumis à l'une ou à l'autre de ses propriétés, de

ses facultés, combien le sera-t-il moins d'assujettir l'homme non pas à une faculté de son ame, mais à la simple excellence de cette faculté ? Un système chéri une fois embrassé, nous fait perdre de vue les principes les plus communs. BURLAMAQUI voulant faire un fantôme de la raison humaine, il semble qu'il la perd entièrement de vue dans l'examen de cette importante question.]

§. XIV. Bien loin donc que cette manière de poser les fondemens de l'obligation et du devoir, affaiblisse le système du Droit naturel ou de la morale, on peut dire qu'elle lui donne beaucoup plus de solidité et de force. C'est remonter jusqu'aux sources ; c'est poser la première base de l'édifice. Je conviens que pour bien raisonner sur la morale, il faut prendre les choses telles quelles sont, sans faire des abstractions, c'est-à-dire, qu'on doit faire attention à la nature de l'homme et à son état actuel, en réunissant et en combinant toutes les circonstances qui entrent essentiellement dans le système de l'humanité. Mais cela n'empêche pas que l'on ne puisse considérer aussi le système de l'homme en détail et comme par parties, afin qu'une connaissance exacte de chacune de ces parties nous serve à mieux connaître le tout. C'est même la seule méthode que l'on puisse prendre pour parvenir à ce but.

§. XV. Ce que l'on a exposé jusqu'ici, peut servir à expliquer et à justifier en même temps ce que dit GROTIUS dans son discours préliminaire, §. II. Cet auteur après avoir établi à sa

manière les principes et les fondemens du Droit naturel sur la constitution de la nature humaine, ajoute : « Que tout ce qu'il vient de dire aurait lieu EN QUELQUE MANIÈRE, quand même on » accorderait qu'il n'y a point de Dieu, ou que » s'il y en a un, il ne s'intéresse point aux choses » humaines ». L'on voit bien par la façon même dont il s'exprime, que sa pensée n'est pas d'exclure du système du Droit naturel la *volonté de Dieu*. Ce serait mal prendre sa pensée, puisqu'il pose lui-même cette volonté du Créateur comme une autre source du Droit. Il veut dire seulement qu'indépendamment de l'intervention de Dieu considéré comme législateur, les maximes du Droit naturel ayant leurs fondemens dans la nature des choses et dans la constitution humaine, la raison seule impose déjà à l'homme, la nécessité de suivre ces maximes, et le met dans l'obligation d'y conformer sa conduite.

[45. Cette interprétation du passage de Grotius est peu digne de BURLAMAQUI, car il aura sans doute lu dans le paragraphe suivant, que ce grand homme attribue le Droit naturel à Dieu qu'il reconnaît pour l'unique source de l'obligation. Il rapporte plusieurs passages entre autres celui de Chrysippe qui, dans son troisième livre, des dieux, dit : « On ne saurait trouver d'autre » principe, ni d'autre origine de la justice ; qu'en » remontant jusqu'à Jupiter et à la nature universelle ; car, c'est par là qu'il faut toujours » commencer lorsqu'on veut traiter des biens » et des maux ». Et en définissant le Droit na-

tuel, voici comment il s'exprime (1) : « Le
» Droit naturel consiste dans certains principes
» de la droite raison, qui nous font connaître
» qu'une action est moralement honnête ou des-
» honnête, selon la convenance ou la discon-
» venance nécessaire qu'elle a avec une nature
» raisonnable, et par conséquent que *Dieu qui*
» *est l'auteur de la nature ordonne ou défend*
» *une telle action* ». Au reste le passage de
Grotius que nous avons rapporté plus haut, fait
bien voir quelle était sa pensée à l'égard du
principe de l'obligation, et de la moralité des
actions.]

Et en effet, on ne saurait disconvenir que
les idées d'ordre, de convenance, d'honnêteté,
et de conformité avec la droite raison, n'aient
fait de tout temps impression sur les hommes,
au moins jusques à un certain point, et chez les
nations un peu civilisées. L'esprit humain est
fait de telle manière que ceux mêmes qui ne
développent pas ces idées dans toute leur préci-
sion et toute leur étendue, en ont pourtant un
sentiment confus qui les porte à y acquiescer dès
qu'on les leur propose.

[46. Mais, de cela seul, comme nous avons
fait voir, il ne s'ensuit pas que l'on soit propre-
ment *obligé à faire* ou à ne pas faire telle ou telle
chose.]

§. XVI. Mais en même temps que l'on doit

(1) Liv. I, chap. I, § X.

reconnaître la réalité et la certitude de ces principes, il faut avouer que si l'on en demeurait là, ce serait s'arrêter à moitié chemin, ce serait vouloir mal à propos établir un système de moral, indépendamment de toute religion. Car quoiqu'un tel système ne fût pas destitué de tout fondement, il est pourtant vrai, qu'il ne saurait produire par lui-même une obligation aussi efficace que si on y joint la volonté de Dieu.

[47. Nous espérons d'avoir assez fait sentir qu'un tel système ne produirait pas plus d'obligation qu'un simple conseil.]

L'autorité de l'Être suprême donnant force de lois proprement dites aux maximes de la raison, ces maximes acquièrent par là le plus haut degré de force qu'elles puissent avoir pour *lier* et *assujettir* notre volonté, et pour nous mettre dans l'obligation la plus étroite.

[48. Si les maximes de la raison sont obligatoires par elles-mêmes, la volonté du législateur ne ferait que leur ajouter un nouveau degré de force; mais elle ne leur donnerait jamais *la force de lois proprement dites*, parce qu'étant obligatoires antécédemment à la loi ou à la volonté du législateur, elles seraient déjà des lois proprement dites.

Mais, pour le dire encore une fois, prétendre pour cela que les maximes et les conseils de la raison considérés en eux-mêmes, et comme détachés du commandement de Dieu, ne soient *nullement* obligatoires; c'est aller trop loin, c'est

conclure au-delà des prémices, c'est ne vouloir admettre qu'une seule espèce d'obligation.]

[49. Nous avons fait voir à la note sur le §. XIII, N^o. 3, qu'en reconnaissant la volonté du législateur comme l'unique source de l'obligation et le seul fondement de la moralité, il y avait deux espèces d'obligation, qui dérivent de leurs véritables principes; tandis que BURLAMAQUI confond l'obligation interne avec la raison suffisante de cette obligation.]

Or non-seulement cela n'est pas conforme à la nature des choses; mais, comme on l'a déjà remarqué, cela irait encore à affaiblir l'obligation même que produit la volonté du législateur. Car les ordres de Dieu sont d'autant plus d'impression sur l'esprit, et soumettent d'autant mieux la volonté, qu'ils sont approuvés par la raison, comme étant en eux-mêmes parfaitement convenables à notre nature, et très-conformes à notre constitution et à notre état.

[50. Examinons enfin si cette conséquence s'accorde avec les principes de l'auteur. Suivant son système, les maximes de la raison produisent par elles-mêmes l'obligation interne et indépendamment de la volonté du supérieur, qui, suivant lui, *ne produit pas une obligation véritable, mais plutôt une contrainte* (1). Or, si la volonté du législateur ne produit pas une obligation proprement dite, comment donc son système

(1) §. précédent, n^o. 5.

donnerait-il de la force à l'obligation que produit la volonté du législateur, pendant que cette volonté ne produit point d'obligation véritable; et dans le nôtre, où l'unique source de l'obligation est la volonté de Dieu, ou affaiblit cette même obligation? Nous croyons que la volonté de Dieu, conforme toujours à la nature des choses dont il est l'auteur, est la vraie source de toute obligation, le véritable fondement de la moralité des actions humaines; et que la droite raison en est l'interprète, en trouvant les lois qui émanent de cette volonté suprême conformes à la nature des choses, à notre conservation, à notre perfection, à notre bonheur, persuadés comme nous le sommes que l'Être infiniment sage et bon ne fait usage de sa toute-puissance que pour le bien et l'avantage de ses créatures. Tout ce que la raison découvre vraiment tel, elle le reconnaît comme un ordre de cette volonté souveraine, elle s'y assujettit, en suite du penchant naturel à son bonheur; et par là elle se trouve liée moralement à agir conformément aux dispositions de cette même volonté, parce qu'elle y trouve son compte. Elle s'y détermine ensuite d'autant plus efficacement, qu'elle reconnaît dans cet Être tout-puissant la force pour se faire obéir, en cas que l'obligation interne ne soit pas assez forte pour fléchir notre volonté.]

CHAPITRE VII.

Conséquences du chapitre précédent : Réflexions sur la distinction du juste, de l'honnête et de l'utile.

§. I. Les réflexions contenues dans le chapitre précédent, nous font comprendre qu'il y a de l'équivoque et du mal-entendu dans les divers sentimens des docteurs sur la *moralité*, ou sur le fondement des lois naturelles. L'on ne remonte pas toujours aux premiers principes, on ne définit pas et l'on ne distingue pas avec assez de précision; l'on met en opposition des idées qui se concilient, et qui doivent même être jointes ensemble. Quelques-uns raisonnent sur le système de l'homme d'une manière trop abstraite; et suivant uniquement leurs spéculations métaphysiques, ils ne font pas assez d'attention à l'état actuel des choses, et à la dépendance naturelle dans laquelle l'homme se trouve. D'autres, principalement attentifs à cette dépendance, rapportent tout à la volonté et aux ordres du souverain maître, et semblent perdre ainsi de vue la nature même de l'homme et sa constitution intérieure, de laquelle pourtant on ne saurait le détacher. Ces différentes idées sont justes en elles-mêmes; mais il ne faut pas établir l'une à l'exclusion de l'autre, ni la faire valoir à son préjudice. La raison veut, au contraire, qu'on les réunisse, pour avoir les vrais principes de

système de l'humanité, dont il faut chercher les fondemens dans la nature de l'homme et dans son état.

[51. Comme, suivant l'auteur, les maximes de la raison sont par elles-mêmes obligatoires et occupent le premier rang parmi les principes du système de l'humanité, dire que *la raison veut qu'on réunisse ces principes*, c'est la même chose que de dire, que *la raison veut que la raison soit unie* aux autres principes du système de l'humanité : c'est lui faire jouer un double rôle, savoir celui de guide, de lumière, d'interprète ; et l'autre de règle, de maxime, de principe, de système de l'humanité. C'est au reste le langage de BURLAMAQUI, 1^{re} partie, chap. II, §. XIV.]

§. II. On parle beaucoup de l'*utile*, du *juste*, de l'*honnête*, de l'*ordre* et de la *convenance* : mais le plus souvent on ne définit point ces différentes notions d'une manière précise, et l'on confond ensemble quelques-unes de ces idées. Ce défaut de précision ne peut que laisser dans le discours de la confusion et de l'embarras : si l'on veut faire naître la lumière, il faut bien distinguer et bien définir.

On pourrait dire, ce me semble, qu'une action utile est celle qui, par elle-même, tend à la conservation et à la perfection de l'homme.

[52. Il faut distinguer, suivant le langage ordinaire, deux espèces d'utile ; car il y en a un qui ne paraît tel qu'au jugement corrompu des passions déréglées, lesquelles, sans s'embarrasser de l'avenir, s'attachent uniquement aux avantages

présents et passagers : c'est dans ce sens que Horace prenait l'utile lorsqu'il disait :

Atque ipsa utilitas, justis propè mater et æqui.

Agésilas n'en avait pas une idée différente lorsqu'il soutint que tout ce qui était utile à Lacédémone était bien, et qu'il fit autoriser par cette morale les insultes les plus révoltantes au droit des gens. Les trahisons des Romains vis-à-vis les Gaulois et Carthage ; le projet de l'assassinat de Porsenna, etc., découlaient du même principe. Mais il y a une autre utilité fondée sur les lumières de la droite raison, qui ne considère pas seulement ce qu'on a devant les yeux, mais qui en examine les suites. Ainsi cette raison éclairée ne juge véritablement utile que ce qui est tel toujours et à tous égards, comme aussi pour tout le monde ; elle condamne, au contraire, absolument ces désirs aveugles qui nous font soupirer après quelque avantage momentané, d'où il naîtra une foule de maux.]

Qu'une action est appelée honnête, quand on l'envisage comme *conforme aux maximes de la droite raison, convenable à la dignité de notre nature, méritant par là l'approbation des hommes, et procurant en conséquence à celui qui la fait, de la considération, de l'estime et de l'honneur.*

[53. L'approbation des hommes que BURLEMAQUI fait entrer dans la définition de l'action honnête, doit être bornée à un très-petit nombre d'hommes ; c'est-à-dire à ces hommes vertueux

qui ne donnent le nom d'actions honnêtes et utiles qu'à ces actions qui tendent réellement à la perfection des individus, et par là même à l'intérêt général. Mais ces hommes sont en si petit nombre qu'on n'en fait mention que pour l'honneur de l'humanité. La classe la plus nombreuse, et qui compose à elle seule presque tout le genre humain, est celle où les hommes, uniquement attentifs à leurs intérêts, n'ont jamais porté ailleurs leurs regards. Concentrés, pour ainsi dire, dans leur bien-être, ces hommes ne donnent le nom d'honnête qu'aux actions qui leur sont personnellement utiles. Un juge absout un coupable, un ministre élève aux honneurs un sujet indigne; l'un et l'autre sont toujours honnêtes, au dire de leurs protégés : mais que le juge punisse, que le ministre refuse, ils seront toujours injustes aux yeux du criminel et du disgracié. On a mis au rang des dieux des prétendus héros, qui ne méritaient pas même le nom d'hommes; des brigands ennemis de la justice et de la paix, qui n'aspiraient qu'à causer partout des ravages; des furieux dont l'aveugle ambition ne se bornait qu'à l'empire de l'univers; des barbares qui ne respiraient que le sang et le carnage; des oppresseurs de la liberté publique; des destructeurs des villes et des royaumes; des pestes de la terre; des tyrans de tout le genre humain. Voilà des actions honnêtes, suivant le jugement ordinaire des hommes intéressés. Voilà les actions qui méritent leur approbation, leur estime, leurs éloges. Que l'homme est un bien mauvais juge des ac-

tions morales, dès qu'il peut y avoir quelque intérêt.]

On ne peut entendre par l'ordre, que la *disposition de plusieurs choses, relative à un certain but, et proportionnée à l'effet que l'on veut produire.*

Enfin, pour la convenance, elle approche beaucoup de l'ordre même. C'est un *rapport de conformité entre plusieurs choses, dont l'une est propre par elle-même à la conservation et à la perfection de l'autre, et contribue à la maintenir dans un état bon et avantageux.*

§. III. Il ne faut donc pas confondre le juste, l'utile et l'honnête ; ce serait brouiller les idées, puisque ce sont là trois notions différentes. Mais ces idées quoique distinctes l'une de l'autre, n'ont cependant rien d'opposé entre elles ; ce sont trois relations qui peuvent toutes convenir et s'appliquer à une seule et même action, considérée sous différents égards. Et même, si l'on remonte jusqu'à la première origine, on trouvera qu'elles dérivent toutes d'une source commune, ou d'un seul et même principe, comme trois branches sortent du même tronc. Ce principe général, c'est *l'approbation de la raison.* La raison approuve nécessairement tout ce qui nous mène au vrai bonheur : et comme ce qui convient à la conservation et à la perfection de l'homme, ce qui est conforme à la volonté du souverain maître duquel il dépend, et ce qui lui procure l'estime et la considération de ses semblables, comme tout cela, dis-je, contribue

à sa félicité, la raison ne peut qu'approuver chacune de ces choses, prises séparément, et à plus forte raison approuve-t-elle, sous différents égards, une action où toutes ces propriétés se trouvent réunies.

[54. Quand on a une juste idée de l'utilité, et qu'on la fait consister principalement dans la perfection de l'ame, perfection qui fait déjà notre bonheur par elle-même, et qui nous concilie la bienveillance du Créateur; on peut confondre en ce sens l'honnête avec l'utile. Disons plus, la doctrine de ceux qui, séparant l'honnêteté de l'utilité, établissent qu'il y a des choses honnêtes qui ne sont pas utiles, et des choses utiles qui ne sont pas honnêtes; cette doctrine, comme les anciens l'ont déjà observé, est aussi pernicieuse qu'elle est peu solide. Voyez là-dessus les belles paroles de Cicéron, citées ci-dessous, §. IV, par l'auteur.]

§. IV. Car tel est l'état des choses que le juste, l'honnête et l'utile sont naturellement liés et comme inséparables, du moins si l'on fait attention, comme on le doit, à l'utilité réelle, générale et durable. On peut dire qu'une telle utilité devient un caractère pour distinguer ce qui est véritablement juste ou honnête, d'avec ce qui ne l'est que dans l'opinion erronée des hommes. C'est une belle et judicieuse remarque de Cicéron (1). « Le langage et les opinions des hommes se

(1) *De Officiis*, lib. II, cap. III, et lib. III, cap. III. Voyez aussi *Grotius*, *Droit de la Guerre et de la Paix*, Disc. prélim., §. 17 et

» sont, dit-il, beaucoup écartés de la vérité et de
 » la droite raison, en séparant l'honnête de l'u-
 » tile, et en se persuadant qu'il y a des choses
 » honnêtes qui ne sont pas utiles, et qu'il y en a
 » d'autres qui sont utiles, sans être honnêtes.
 » C'est là une vraie peste pour la vie humaine.
 » Aussi voyons-nous que Socrate détestait ces
 » sophistes, qui les premiers ont séparé dans
 » leur opinion deux choses qui se trouvent
 » réellement jointes dans la nature (1) ».

En effet, plus on pénètre le plan de la pro-
 vidence divine, plus on remarque qu'elle a
 voulu lier le bien et le mal moral au bien et au
 mal physique, ou ce qui est la même chose,
 le juste à l'utile. Et quoique dans certains cas
 particuliers, la chose semble aller autrement,
 ce n'est là qu'un désordre accidentel, qui est
 moins une suite naturelle du système, qu'un
 effet de l'ignorance ou de la malice des hommes.
 A quoi il faut ajouter que, si l'on ne s'arrête pas
 aux premières apparences, mais que l'on envi-
 sage le système de l'homme dans toute son éten-
 due, il se trouvera que tout bien compté et toute
 compensation faite, ces irrégularités seront un

suivants, et Puffendorf, *Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap.
 III, §. 14. 11.

(1) « In quo lapsa consuetudo deflexit de via, sensimque ad deducta
 » est, ut honestatem ab utilitate accernens, et constitueret honestum
 » esse aliquid, quod utile non esset; et utile, quod non honestum: quâ
 » nulla perniciâ major hominum vitæ potuit afferri. *De Offic.*, lib. II,
 » cap. III. Itaque accepimus, SOCRATEM exasperari solitum eos, qui
 » primum hæc naturâ coherentia, opinione distraxissent. *Idem*, lib.
 » III, cap. III. »

jour pleinement redressées, comme nous le montrerons en parlant de la sanction des lois naturelles.

§. V. L'on propose quelquefois cette question: une chose est-elle juste parce que Dieu la commande, ou bien Dieu la commande-t-il parce qu'elle est juste ?

Si l'on veut suivre nos principes, la réponse ne sera pas difficile. Une chose est juste, parce que Dieu la commande, c'est ce qu'emporte la définition que nous avons donnée de la justice. Mais Dieu commande telles ou telles choses, parce que ces choses sont par elles-mêmes raisonnables, conformes à l'ordre et aux fins qu'il s'est proposées en créant le genre humain, très-convenables à la nature et à l'état de l'homme. Ces idées quoique distinctes, se lient donc nécessairement, et ce n'est presque que par une abstraction métaphysique qu'on peut les séparer.

[55. On aura bien de la peine à concilier la résolution de cette question que l'auteur nous donne, savoir *qu'une chose est juste, parce que Dieu la commande*; on aura, dis-je, de la peine de tirer cette décision des principes de BURLAMAQUI. En effet, s'il est vrai que la raison seule suffit pour établir un système de moralité, d'obligation et de devoirs (1); s'il y a antécédemment à la loi une obligation qui soit l'ouvrage de la seule raison, il me semble s'ensuivre naturellement que le supérieur qui vient après l'établis-

(1) Chapitre VI, §. VIII.

sement de l'obligation, commande ce qui est déjà par soi-même juste. Car si les actions étaient justes, parce que Dieu les commande, on devrait poser des principes tout-à-fait contraires à ceux de l'auteur, savoir qu'avant la disposition du supérieur, ou la loi, il n'y a point d'obligation, et que la raison seule ne suffit pas pour établir un système de moralité, d'obligation et de devoirs, car le fondement de ce système dépendrait de la volonté du supérieur.]

§. VI. Remarquons enfin, que cette harmonie ou cet accord merveilleux, qui se trouve naturellement entre le juste, l'honnête et l'utile, fait toute la *beauté* de la vertu, et nous apprend en même temps en quoi consiste la *perfection* de l'homme.

Par une suite des différents systèmes dont nous avons parlé, les moralistes se sont aussi partagés sur ce dernier point. Les uns ont établi la perfection de l'homme dans un usage de ses facultés, conforme à la nature de son être. D'autres dans le rapport qu'il y a entre l'usage que nous faisons de nos facultés et les intentions de notre Créateur. Il y en a enfin, qui ont prétendu que l'homme n'était parfait, qu'autant que sa façon de penser et d'agir était propre à le conduire à la fin qu'il se propose, c'est-à-dire, à sa *félicité*.

Mais ce qui a été dit ci-dessus, montre assez que ces trois manières d'envisager la perfection de l'homme, sont peu différentes, et ne doivent point être mises en opposition. Comme elles rentrent l'une dans l'autre, il faut plutôt les

combiner et les réunir. La perfection de l'homme, consiste véritablement dans la possession des facultés soit naturelles, soit acquises, qui nous mettent à portée d'acquérir, et qui nous font acquérir en effet un solide bonheur; et cela en conformité des intentions de notre auteur, gravées dans le fond de notre nature, et clairement manifestées par l'état dans lequel il nous a mis.

Quelqu'un a fort bien dit, (1) « Qu'obéir uniquement par la crainte de l'autorité, ou par l'espérance d'une récompense, sans estimer ni aimer la vertu à cause de son excellence propre, cela est bas et mercenaire. Pratiquer au contraire la vertu, uniquement par une vue abstraite de sa convenance et de sa beauté naturelle, sans penser en aucune manière au Créateur et conducteur de l'univers; c'est manquer à ce que l'on doit au premier et au plus grand des êtres. Celui-là seul qui agit conjointement par les principes de la raison, par les motifs de la piété, par la vue de son plus grand intérêt, est en même temps honnête homme, sage et pieux; ce qui forme sans comparaison le caractère le plus digne et le plus parfait. »

(1) *Théorie des sentimens agréables*, chap. VIII

CHAPITRE VIII.

De l'application des lois naturelles aux actions humaines, et premièrement de la conscience (1).

§. I. Des que nous avons trouvé le fondement et la règle de nos devoirs, il n'y a qu'à rappeler ce que nous disions ci-devant (part. I, chap. XI) de la *moralité* des actions, pour voir comment les lois naturelles s'appliquent aux actions humaines, et quel effet en doit résulter.

L'application des lois aux actions humaines n'est autre chose que le *jugement que l'on porte sur la moralité de ces actions, en les comparant avec la loi; jugement par lequel on prononce que ces actions étant ou mauvaises, ou indifférentes, on est dans l'obligation de les faire ou de s'en abstenir, ou bien que l'on peut user de sa liberté à cet égard, et que, suivant le parti que l'on aura pris, on est digne de louange ou de blâme, d'approbation ou de condamnation.*

Cela s'exécute en deux manières. Car ou nous jugeons nous mêmes sur ce pied là de nos propres actions, ou nous jugeons des actions d'autrui. Au premier cas, ce jugement s'appelle la conscience; mais le jugement que l'on porte sur les actions d'autrui se nomme imputation. Ce sont

(1) Droit de la Nature et des Gens, liv. I, chap. III, §. 4 et suivants, et Devoirs de l'homme et du citoyen, liv. I, chap. I, §§. 5 et 6.

là, comme l'on voit, deux matières importantes, et d'un usage universel en morale, qui méritent d'être traitées avec quelque soin.

S. II. La conscience n'est proprement que la raison elle-même, considérée comme instruite de la règle que nous devons suivre, ou de la loi naturelle, et jugeant de la moralité de nos propres actions et de l'obligation où nous sommes à cet égard, en les comparant avec cette règle, conformément aux idées que nous en avons.

[56. Cette façon de parler de la conscience, qui est au reste fort exacte, ne s'accorde guère avec le chap. VI de l'auteur; car si la conscience n'est que la raison instruite de la règle que nous devons suivre, donc la raison n'est pas elle-même cette règle, comme il s'efforce de le prouver dans l'endroit cité.

Souvent aussi l'on prend la conscience pour le jugement même que nous portons sur la moralité de nos actions; jugement qui est le résultat d'un raisonnement complet, ou la conséquence que nous tirons de deux prémisses, ou disertement exprimées, ou tacitement conçues. On compare ensemble deux propositions, dont l'une renferme la loi, et l'autre l'action dont il s'agit, et l'on en déduit une troisième, qui est le jugement que nous faisons de la qualité de notre action. Tel était le raisonnement de *Judas*: quiconque livre à la mort un innocent, commet un crime; voilà la loi. Or c'est ce que j'ai fait; voilà l'action. J'ai donc commis un crime; voilà

la conséquence, ou le jugement que sa conscience portait sur l'action qu'il avait commise.

[57. Ces deux manières d'envisager la conscience ne sont pas différentes en elles-mêmes, car c'est toujours le jugement intérieur que nous portons des actions morales. Mais ce même acte de notre entendement peut se faire ou avant l'action, ou après l'action. Le premier dicte ce qui est bon ou mauvais, et par conséquent ce que l'on doit faire ou ne pas faire. L'autre est pour ainsi dire un jugement réfléchi, par lequel on prononce sur les choses qu'on a faites ou omises, approuvant ce qui est bien, ou désapprouvant ce qui est mal. C'est ces deux manières d'envisager la conscience que l'auteur dans le §. VI, appelle *conscience antécédente et conscience subséquente.*]

§. III. La conscience suppose donc la connaissance de la loi naturelle qui étant la source primitive de la justice, est aussi la règle suprême de notre conduite. Et comme les lois ne peuvent nous servir de règle qu'autant qu'elles nous sont connues, il s'ensuit que la conscience devient ainsi la règle *immédiate* de nos actions; car il est bien manifeste qu'on ne peut se conformer à la loi, qu'autant qu'elle nous est connue.

[58. La conscience qui n'est que la raison instruite de la règle que nous devons suivre, ne saurait être envisagée comme la règle *immédiate* de nos actions. Et si l'on établissait ici le *jugement pratique* ou la conscience de chacun pour règle fondamentale et indépendante de la loi,

on érigerait en loi toutes les fantaisies des hommes et l'on introduirait une grande confusion dans les affaires du monde. D'ailleurs, comment les différentes espèces de conscience, la conscience erronée, par exemple, pourrait-elle être la règle immédiate de nos actions ? Mais comme l'auteur nous donne ici la conscience pour règle immédiate de nos actions, parce que, suivant lui, la raison est la règle primitive de la moralité ; voyez ce que nous en avons dit dans les remarques du chapitre VI.]

§. IV. Cela posé, c'est une première règle sur cette matière, qu'il faut éclairer sa conscience, la consulter et en suivre les conseils.

Il faut éclairer sa conscience, c'est-à-dire, qu'il ne faut rien négliger pour s'instruire exactement de la volonté du législateur et de la disposition des lois, afin d'avoir de justes idées de tout ce qui est ordonné, ou défendu, ou permis. Car l'on comprend bien que si nous étions dans l'ignorance ou dans l'erreur à cet égard, le jugement que nous ferions de nos actions serait nécessairement vicieux, et nous jetterait ainsi dans l'égarement. Mais cela ne suffit pas. Il faut à cette première connaissance joindre celle de l'action dont il s'agit. Et pour cela, non-seulement il est nécessaire d'examiner cette action en elle-même, mais on doit aussi faire attention aux circonstances particulières qui l'accompagnent, et aux conséquences qu'elle peut avoir. Autrement l'on courrait risque de se méprendre dans l'application des lois, dont les dispositions géné-

rales souffrent plusieurs modifications, suivant les différentes circonstances qui accompagnent nos actions : ce qui influe nécessairement sur la moralité, et par conséquent sur nos devoirs. C'est ainsi qu'il ne suffit pas qu'un juge, avant que de prononcer sur une affaire, soit bien instruit de ce que porte les lois ; il faut de plus, qu'il ait une exacte connaissance du fait dont il s'agit, et de toutes ses circonstances.

Mais ce n'est pas seulement dans la vue d'éclairer notre raison, que nous devons acquérir toutes ces connaissances : c'est principalement afin d'en faire usage dans l'occasion, pour diriger notre conduite. Il faut donc, quand il est question d'agir, consulter sa conscience, et en suivre les conseils. C'est là une obligation indispensable. Car enfin la conscience étant, pour ainsi dire, le ministre et l'interprète des volontés du législateur, les conseils qu'elle nous donne ont toute la force et l'autorité d'une loi, et doivent produire le même effet sur nous.

§. V. Ce n'est donc qu'en éclairant sa conscience, qu'elle devient une règle sûre de conduite, dont on peut suivre le *dictamen*, avec l'assurance de remplir exactement ses devoirs. Car on s'abuserait grossièrement si, sous prétexte que la conscience est la règle immédiate de nos actions, l'on croyait que chacun peut toujours faire légitimement tout ce qu'il s'imagine que la loi permet ou ordonne. Il faut premièrement savoir si cette persuasion a de justes fon-

demens. Car, comme le remarque PUFFENDORF (1), la conscience n'a quelque part à la direction des actions humaines, qu'en tant qu'elle est instruite de la loi, à qui seule il appartient proprement de diriger nos actions.

[59. Si la conscience éclairée devient une règle sûre de conduite, suivant ce que l'auteur dit dans le début de ce paragraphe, je ne vois pas comment il peut l'accorder avec le passage de Puffendorf qui tend à prouver tout le contraire, c'est-à-dire, que la conscience n'est pas elle-même une règle de conduite, et qu'elle n'a part à la direction des actions humaines, qu'en tant qu'elle est instruite de la loi, à qui seule il appartient proprement de diriger nos actions. Car si ce n'est que la loi qui dirige proprement nos actions, la conscience ne sera jamais une règle de conduite, parce qu'il n'appartient qu'à la règle de conduite de diriger en chef les actions humaines.]

Si l'on veut donc se déterminer et agir avec sûreté, il faut dans chaque occasion particulière, observer les deux règles suivantes, simples en elles-mêmes, et d'une pratique facile, qui viennent naturellement à la suite de notre première règle, et qui n'en sont que le développement (2).

Seconde règle. *Avant que de se déterminer à suivre les mouvemens de sa conscience, il*

(1) Voyez Droit de la Nature et des Gens, liv. I, chap. III, §. 4.

(2) Voyez la note première de M. Barbeyrac, sur les Devoirs de l'homme et du citoyen, liv. I, chap. I, §. 5.

faut bien examiner si l'on a les lumières et les secours nécessaires pour juger de la chose dont il s'agit. Si l'on manque de ces lumières et de ces secours, on ne saurait rien décider, et moins encore rien entreprendre, sans une témérité inexcusable et très-dangereuse. Cependant rien n'est plus commun que de pécher contre cette règle. Combien de gens, par exemple, prennent parti sur les disputes de Religion, ou sur des questions difficiles de morale ou de politique, quoiqu'ils ne soient nullement en état d'en juger ni d'en raisonner ?

Troisième règle. Supposé qu'en général on ait les lumières et les secours nécessaires pour juger du sujet en question, il faut voir ensuite, si l'on en a fait actuellement usage, en sorte qu'on puisse sans un nouvel examen se porter à ce que la conscience suggère. Il arrive tous les jours que pour ne pas faire attention à cette règle, on se laisse aller tranquillement à faire bien des choses, dont on reconnaîtrait aisément l'injustice, si l'on faisait attention à certains principes clairs, dont on reconnaît d'ailleurs la justice et la nécessité.

Quand on a fait usage des règles que nous venons d'indiquer, l'on a fait tout ce que l'on pouvait et que l'on devait faire ; et il est moralement certain que l'on ne peut ni se tromper dans ses jugemens, ni s'égarer dans ses déterminations. Que si malgré toutes ces précautions il nous arrivoit pourtant de nous méprendre, comme cela n'est pas absolument impossible ; ce serait alors

une faute de faiblesse, inséparable de l'humanité, et qui porterait son excuse avec elle aux yeux du souverain législateur.

§. VI. Nous jugeons de nos actions ou avant que de les faire, ou après les avoir faites : il y a donc une conscience antécédente, et une conscience subséquente.

Cette distinction donne lieu de poser une quatrième règle : c'est qu'il est d'un homme sage de consulter sa conscience, et avant que d'agir, et après avoir agi.

Se déterminer à agir, sans avoir auparavant examiné si ce que l'on va faire est bien ou mal, c'est manifestement témoigner une indifférence pour son devoir, qui est la disposition la plus dangereuse pour l'homme, et capable de le jeter dans les égaremens les plus funestes. Mais comme il peut arriver que dans ce premier jugement on se soit déterminé par passion, avec précipitation, ou sur un examen très-léger, il est nécessaire de réfléchir de nouveau sur ce que l'on a fait, soit pour se confirmer dans le bon parti, si on l'a pris, soit pour redresser son tort, s'il est possible, et pour se précautionner contre de pareilles fautes à l'avenir. Cela est d'autant plus important, que l'expérience nous montre que nous jugeons souvent tout autrement d'une chose faite que d'une chose à faire; et que les préjugés ou les passions qui peuvent nous jeter dans l'erreur, quand il est question de prendre parti, disparaissent pour l'ordinaire, en tout ou en partie, quand

l'action est faite, et nous laissent alors plus de liberté pour bien juger de la nature de notre action et de ses conséquences.

L'habitude de faire ce double examen de nos actions est le caractère essentiel de l'honnête-homme : rien ne prouve mieux que l'on a véritablement à cœur de s'acquitter de ses devoirs.

§. VII. L'effet qui résulte de cette révision de notre conduite est fort différent, suivant que le jugement que nous en portons nous absout, ou nous condamne. Au premier cas, nous nous trouvons dans un état de satisfaction et de tranquillité, qui est la récompense la plus sûre et la plus douce de la vertu. Un plaisir pur accompagne toujours les actions que la raison approuve ; et la réflexion ne fait qu'en renouveler la douceur avec le souvenir. Quoi de plus heureux en effet que d'être content de soi-même, et de pouvoir avec une juste confiance se promettre l'approbation et la bienveillance du souverain seigneur de qui nous dépendons ? Si au contraire la conscience nous condamne, cette condamnation ne peut qu'être accompagnée d'inquiétude, de trouble, de reproches, de crainte et de remords ; état si triste, que les anciens l'ont comparé à celui d'un homme tourmenté par les furies. « Tout crime, » disait aussi un poète satirique, est désapprouvé » par celui même qui le commet ; et la première » punition que ressent un coupable, c'est qu'il » ne peut s'empêcher de se condamner, lors » même qu'il aurait trouvé le moyen de se faire

» absoudre par faveur au tribunal du préteur ⁽¹⁾.
C'est pourquoi l'on dit de la conscience subsé-
quente, qu'elle est *tranquille*, ou *inquiète*, ou
mauvaise.

§. VIII. Le jugement que nous faisons de la
moralité de nos actions est encore susceptible
de plusieurs modifications différentes, et qui pro-
duisent de nouvelles distinctions de la conscience,
que nous allons indiquer. Ces distinctions peu-
vent, à parler en général, convenir également
aux deux premières espèces de conscience dont
nous avons parlé ; mais il semble qu'elles s'ap-
pliquent plus souvent et plus particulièrement à
la conscience antécédente.

La conscience est donc ou *décisive*, ou *dou-
teuse*, suivant le degré de persuasion où l'on est
au sujet de la qualité de l'action.

Lorsque l'on prononce décidivement et sans
aucune difficulté, qu'une action est conforme ou
opposée à la loi, ou qu'elle est permise, et que
l'on doit en conséquence, ou la faire, ou s'en
abstenir, ou bien que l'on est en liberté à cet
égard, c'est une conscience décisive. Si, au con-
traire, l'esprit demeure comme en suspens, par
le conflit des raisons qu'il voit de part et d'autre,
et qui lui paraissent d'un poids égal, en sorte
qu'il ne sait de quel côté il doit pencher, on dit

(1) « Exemplo que deumque malo committitur, ipsi
» Displicet auctori. Prima hæc est ultio, quod se
» Judice, nemo nocens absolvitur, improba quamvis
» Gratia fallacis Prætoris vicerit Urnam. *Juvenal. sat. 13, vers. 1.*

que la conscience est douteuse. Tel était le doute des Corinthiens, qui ne savaient s'ils pouvaient manger des choses sacrifiées aux idoles, ou s'ils devaient s'en abstenir. D'un côté, la liberté évangélique semblait le leur permettre; de l'autre, ils étaient retenus par la crainte de paraître donner, par-là, quelque espèce de consentement à des actes d'idolatrie. Ne sachant quel parti prendre, ils écrivirent à S. Paul pour lever leur doute.

Cette distinction donne aussi lieu à quelques règles.

Cinquième règle. *Ce n'est pas satisfaire pleinement à son devoir, que de ne faire qu'avec une sorte de répugnance ce qu'une conscience décisive ordonne : mais l'on doit s'y porter promptement, volontiers et avec plaisir* (1). Au contraire, se déterminer sans balancer et sans répugnance contre les mouvemens d'une telle conscience, c'est montrer le plus haut degré de dépravation et de malice, et se rendre incomparablement plus criminel que si l'on était entraîné par une passion ou une tentation violente (2).

Sixième règle. A l'égard de la conscience douteuse, *il ne faut rien négliger pour se tirer de l'incertitude, et l'on doit s'abstenir d'agir, tant que l'on ne sait pas si l'on fera bien ou mal. Autrement l'on témoignerait un mépris indirect*

(1) Voyez ci-dessus, partie II, chap. V, §. 7.

(2) Voyez Grotius, Droit de la Guerre et de la Paix, liv. II, chap. XX, §. 19.

de la loi, en s'exposant volontairement au hazard de la violer, ce qui est une conduite très-blâmable. La règle dont nous parlons doit surtout s'observer dans les choses de grande importance.

Septième règle. Mais si l'on se trouve dans des circonstances où l'on soit nécessairement obligé de se déterminer et d'agir, il faut, par une nouvelle attention, tâcher de démêler quel est le parti le plus probable, le plus sûr, et dont les conséquences soient les moins dangereuses. Tel est pour l'ordinaire le parti opposé à la passion : l'on va au plus sûr en n'écoutant pas trop son penchant. De même on ne risquera guère de se tromper dans un cas douteux, en écoutant plutôt ce que dicte la charité, que les suggestions de l'amour-propre.

§. IX. Outre la conscience douteuse, proprement dite, et que l'on peut aussi nommer *irrésolue*, il y a une conscience scrupuleuse, qui est produite par des difficultés légères et frivoles, qui s'élèvent dans l'esprit, quoique l'on ne voie d'ailleurs aucune bonne raison de douter.

Huitième règle. De tels scrupules ne doivent donc pas nous empêcher d'agir s'il le faut ; et comme ils ne viennent d'ordinaire, ou que d'une fausse délicatesse de conscience, ou que d'une superstition grossière, on en sera bientôt délivré, si l'on examine la chose attentivement.

§. X. Remarquons ensuite que la conscience décisive, suivant qu'elle décide bien ou mal, est ou droite ou erronée.

Ceux, par exemple, qui croient devoir s'abstenir de la vengeance proprement dite, quoique la loi naturelle permette une légitime défense, ont une conscience droite. D'un autre côté, ceux qui pensent que la loi qui veut qu'on soit fidèle à ses engagements, n'oblige pas envers des hérétiques, et que l'on peut légitimement s'en dispenser à leur égard, ont une conscience erronée.

Mais que doit-on faire dans le cas d'une conscience erronée ?

Neuvième règle. Je réponds : *qu'il faut toujours suivre les mouvemens de sa conscience, lors même qu'elle est erronée, et soit que l'erreur soit vincible ou invincible.*

Cette règle peut d'abord parattre étrange, puisqu'elle semble prescrire le mal : car on ne saurait douter qu'un homme qui agit suivant une conscience erronée ne prenne un mauvais parti. Mais ce parti est encore moins mauvais, que si l'on se déterminait à faire une chose que l'on est fermement persuadé qui est contraire à la disposition des lois : car cela marquerait un mépris direct du législateur et de ses ordres ; ce qui est la disposition la plus vicieuse. Au lieu que le premier parti, bien que mauvais en soi, est cependant l'effet de la disposition louable d'obéir au législateur et de se conformer à sa volonté.

Mais il ne s'ensuit pas delà que l'on soit toujours *excusable* en suivant les mouvemens d'une conscience erronée ; cela n'a lieu que lorsque l'erreur est *invincible*. Si au contraire elle est

sarmontable et que l'on se trompe sur ce qui est ordonné ou *défenlu*, l'on pèche également, soit qu'on agisse suivant sa conscience, ou contre ses décisions. Ce qui fait bien voir, pour le dire encore une fois, combien l'on est intéressé à éclairer sa conscience; puisque dans le cas dont nous parlons, celui dont la conscience est erronée se trouve dans la triste nécessité de faire mal, quelque parti qu'il prenne.

Que s'il arrive qu'on se méprenne au sujet d'une chose *indifférente*, et que l'on soit faussement persuadé qu'elle est *ordonnée* ou *défenlue*, on ne pèche alors que quand on agit contre les lumières de sa conscience.

§. XI. Enfin, la conscience droite est encore de deux sortes, ou bien *éclairée* et *démonstrative*, ou simplement *probable*.

La conscience bien éclairée est celle qui se fonde sur des principes certains, et sur des raisons démonstratives, autant du moins que le permet la nature des choses morales; en sorte que l'on peut faire voir clairement et distinctement la rectitude du jugement que l'on fait de telle ou telle action. Si au contraire, quoique l'on soit convaincu de la vérité du jugement que l'on porte, il n'est fondé que sur des *vraisemblances*, et que l'on ne puisse pas en démontrer la certitude méthodiquement et par des principes incontestables, la conscience n'est que probable.

Les fondemens de la conscience probable sont en général l'*autorité* et l'*exemple*, soutenus par

un sentiment confus d'une *convenance naturelle*, et quelquefois aussi par des *raisons populaires*, qui semblent tirées de la nature même des choses.

C'est par cette sorte de conscience que se conduisent la plupart des hommes, y en ayant peu qui soient en état de connaître la nécessité indispensable de leurs devoirs, en les déduisant de leurs premières sources, par une suite méthodique de conséquences; sur-tout quand il s'agit des maximes de morale, qui étant un peu éloignées des premiers principes, demandent une longue suite de raisonnemens. Et cette conduite n'est point déraisonnable. Car ceux qui n'ont pas par eux-mêmes des lumières suffisantes pour bien juger de la nature des choses, ne sauraient mieux faire que de s'en rapporter au jugement des personnes éclairées; c'est la seule ressource qui leur reste pour agir avec quelque sûreté. On pourrait à cet égard comparer les personnes dont il s'agit aux jeunes gens dont le jugement n'a pas encore acquis toute sa maturité, et qui doivent écouter les conseils de leurs supérieurs et s'y conformer. L'autorité et l'exemple des personnes sages et éclairées peut donc être, en certains cas, au défaut de nos propres lumières, un principe raisonnable de détermination et de conduite.

Mais enfin, comme ces fondemens de la conscience probable ne sont pas si solides, qu'on ait lieu de s'y arrêter absolument, il faut établir pour dixième règle, que l'on doit faire tous ses efforts pour augmenter le degré de vraisemblance de

ses opinions, afin d'approcher, autant qu'il est possible, de la science démonstrative, et bien éclairés, et qu'il ne faut se contenter de la probabilité que lorsqu'on ne peut pas faire mieux.

FIN DU TOME PREMIER.