

Francis Lieber.

PRINCIPES

DU

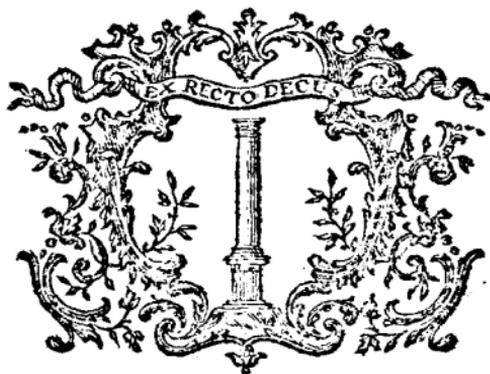
DROIT NATUREL,

PAR

J. J. BURLAMAQUI,

CONSEILLER D'ÉTAT, & ci-devant
PROFESSEUR en Droit Naturel
& Civil à GENEVE.

PREMIERE PARTIE.



A GENEVE,
Chez BARRILLOT & FILS.

M. DCC. XLVIII.

AVERTISSEMENT.

morceau. Incertain si le reste pourra suivre, j'ai tâché de donner à ces Principes assés 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 : & mes vues seront remplies, s'il peut être en effet de quelque usage aux Jeunes gens, dans l'étude de cette importante Science.



PRIN-



PRINCIPES
DU DROIT NATUREL.
PREMIERE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

De la NATURE de l'HOMME considéré par
rapport au DROIT : de l'ENTENDEMENT
& de ce qui a rapport à cette faculté.

§ I.

Dessein de cet Ouvrage. Ce que c'est que Droit Naturel.



O U s 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 , & qu'ils se proposent tous en effet ,
je veux dire , au véritable & solide bonheur ;

I. Partie.

A &

& c'est le système ou l'assemblage de ces Règles, considérées comme autant de Loix que Dieu impose aux hommes, que l'on appelle DROIT DE LA NATURE. Cette Science renferme les principes les plus importans de la *Morale*, de la *Jurisprudence* & de la *Politique*; c'est-à-dire, tout ce qu'il y a de plus intéressant pour l'homme & pour la société. Rien aussi n'est plus digne de l'application d'un être raisonnable, qui a sérieusement à cœur sa perfection & sa félicité. Une juste connoissance des maximes que l'on doit suivre dans le cours de la vie est le principal objet de la SAGESSE, & la VERTU consiste à les pratiquer constamment, sans que rien puisse nous en détourner.

§ II.

Il faut tirer les principes de cette Science de la nature & de l'état de l'homme.

L'IDÉE du Droit, & 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 & 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.*

DU DROIT NATUREL. Ch. I. 3

court. Ainsi le DROIT, dans le sens propre le plus général, & 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 & de règle par rapport à ses actions. Pour le faire avec succès, il faut reprendre les choses dès leur origine, & remontant à la nature & à la constitution de l'homme, il faut développer quel est le principe de ses actions, & quels sont les états qui lui sont propres; afin de voir ensuite comment & en quoi il est susceptible de direction dans sa conduite. C'est le seul moyen de connoître ce qui est *droit*, & ce qui ne l'est pas.

§ III.

Définition de l'homme : quelle est sa nature.

L'HOMME est un animal doué d'intelligence & de raison : un être composé d'un corps organisé & 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 , & qui foible dans ses commencemens , croît peu-à-peu par la nourriture , jusqu'à un certain point , où il paroît dans sa fleur & 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 par 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 & peut se faire de justes idées des différens objets qui se présentent , les comparer ensemble , tirer des principes connus des vérités inconnues , juger sagement de la convenance des choses entr'elles , & des rapports qu'elles ont avec nous , délibérer sur ce qu'il doit faire ou ne pas faire , & se déterminer en conséquence à agir d'une manière ou d'une autre. Notre esprit se rappelle le passé , le joint au présent , & pousse ses vues jusque dans l'avenir. Il est capable de voir les causes , les progrès & les suites des choses , & de découvrir ainsi , comme d'une seule vue , le cours entier de la vie : ce qui le met
en

en état de se pourvoir des choses nécessaires pour en fournir heureusement la carrière. D'ailleurs, en tout cela, il n'est point assujetti à une suite constante d'opérations uniformes & invariables : il peut agir ou ne point agir, suspendre ses actions & ses mouvemens, les diriger, & les régler comme il le trouve à propos.

§ IV.

Différentes actions de l'homme : quelles sont celles qui sont l'objet du Droit.

TELE 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 ; &c. d'autres sont purement *corporelles*, comme respirer, croître, &c. & il y en a que l'on peut appeler *mixtes*, auxquelles l'esprit & le corps ont part, & qui sont produites par leur concours, en conséquence de l'union que Dieu a établie entre ces deux parties de l'homme, comme parler, marcher, &c.

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, & ces actions ne peuvent être l'objet de quelque *Règle*, qu'en tant qu'elles sont produites & dirigées par ces nobles facultés dont le Créateur a enrichi l'homme. C'est pour quoi il est nécessaire d'entrer là-dessus dans quelque détail, & d'examiner plus particulièrement les facultés de l'ame & leurs opérations, afin de connoître comment ces facultés concourent à la production des actions humaines; ce qui servira en même-tems à développer, la nature de ces actions, à nous assurer si elles sont effectivement susceptibles de quelque règle, & jusqu'à quel point elles se trouvent soumises à l'empire de l'homme.

§. V.

Principales facultés de l'ame.

P O U R peu que l'homme réfléchisse sur lui-même, le sentiment & l'expérience lui apprennent que son ame est un *agent* dont l'activité se développe par une suite continue d'opérations différentes; & 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*,

tendement, la volonté, & 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 différens *pouvoirs d'agir*, ou différentes *puissances*, & 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 & 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*, & au moyen desquelles elle fait toutes ses opérations.

§. VI.

L'Entendement : ce que c'est que vérité.

LA principale faculté de l'ame, celle qui constitue le fonds de son essence & 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 apperçoit les choses, & s'en forme des idées, pour parvenir à la connoissance de la vérité.* LA VÉRITÉ se prend ici en deux sens ; ou pour la nature des choses, leur état & les rapports qu'elles ont entr'elles ; ou pour des idées conformes à cette

nature , à cet état & à ces rapports. CONNOÎTRE LA VÉRITÉ , c'est donc appercevoir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes , & s'en faire des idées conformes à leur nature.

§ VII.

PRINCIPE. *L'Entendement est naturellement droit.*

SUR QUOI il faut d'abord poser & reconnoître comme un principe incontestable : QUE *l'Entendement humain est naturellement droit , & qu'il a en lui-même la force nécessaire pour parvenir à la connoissance de la vérité , & pour la discerner de l'erreur ; principalement dans les choses qui intéressent nos devoirs , & qui doivent former les hommes à une vie vertueuse , honnête & tranquille ; pourvu que d'ailleurs l'homme y apporte les soins & l'attention qui dépendent de lui.*

Le sentiment intérieur & l'expérience concourent à nous convaincre de la vérité de ce principe , qui est comme le pivot sur lequel roule tout le systême de l'humanité. On ne sauroit le révoquer en doute sans sapper par le fondement , & sans renverser de fond en comble , tout l'édifice de la société ; puisque ce seroit anéantir toute distinction entre la *vérité* & l'*erreur* , entre le *bien* & le *mal* ; & par une suite naturelle de
ce

ce renversement des choses, l'on se trouveroit 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 & ses facultés étoient tellement dépravées, qu'elles ne pouvoient plus servir à l'homme de guide sûr & fidèle, soit en matière de devoirs, soit en particulier dans la Religion; n'ont pas fait attention qu'ils prenoient pour base de leur systême un principe destructif de toute vérité, & de la Religion par conséquent. Aussi voyons-nous que, bien loin que l'Écriture sainte établisse rien de semblable, S. Paul * assure » QUE lorsqu' » que les peuples qui n'ont point eu de loi » révélée, font naturellement les choses que » la Loi ordonne, ils font leur propre Loi à » eux-mêmes, & que par-là ils font voir que » les commandemens de la Loi sont écrits » dans leurs cœurs, par le témoignage de » leur propre conscience. α Il est vrai qu'une mauvaise éducation, des habitudes vicieuses, des passions déréglées, peuvent obscurcir les lumières de l'esprit; & que l'inattention, la légèreté & les préjugés jettent souvent

* *Rom. II, 14. 15.*

vent les hommes dans les erreurs les plus grossières, en matière même de Religion & de Morale. Mais cela prouve seulement que les hommes peuvent abuser de leur raison, & non que cette *Rectitude* naturelle des facultés de l'ame soit détruite. Ce qui nous reste à dire mettra encore la chose dans un plus grand jour.

§ VIII.

Comment se forme la Perception. Attention :
Examen.

SUIVONS de plus près les opérations de l'Entendement. La *perception*, ou la *vue* & la *connoissance des choses*, se forme, pour l'ordinaire, du concours de deux actions; l'une de la part de l'*objet*, & qui n'est autre chose que l'*impression* que cet objet fait sur nous; l'autre de la part de l'*esprit*, & qui est proprement un *regard* de l'ame sur l'objet qu'elle veut connoître. Mais comme un premier regard ne suffit pas toujours, il est nécessaire, pour acquérir une connoissance exacte des choses, & pour s'en faire de justes idées, que l'esprit s'applique quelque tems à bien considérer son objet. Cette application avec laquelle l'ame continue à regarder un objet pour le bien connoître, s'appelle ATTENTION; & si elle se tourne de divers côtés, pour envisager l'objet.

L'objet par toutes ses faces : cela s'appelle EXAMEN. On peut donc dire que la perception ou la connoissance des choses dépend toute entière, par rapport à l'esprit, de sa force naturelle & de son attention.

§ IX.

Evidence. Probabilité.

C'EST avec ces secours, tirés de son propre fonds, que l'homme parvient enfin à une connoissance claire & distincte des choses & de leurs rapports, des idées & de la conformité de ces idées avec leurs originaux ; en un mot, qu'il acquiert la connoissance de la vérité. L'on appelle EVIDENCE, cette *vue claire & distincte des choses & des rapports qui sont entr'elles*, & 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 reconnoître, 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, & que, malgré tous les soins & toute l'application que l'on peut y apporter, l'on ne peut très-souvent se procurer que des *lueurs*, qui, selon qu'elles

qu'elles sont plus ou moins fortes; produisent différens degrés de *probabilité* & de *vraisemblance*. Mais les choses ne fauroient aller autrement à l'égard de tout être dont les facultés sont bornées. Il suffit que l'homme puisse, relativement à sa destination & à son état, connoître avec certitude les choses qui intéressent sa perfection & sa félicité, & que d'ailleurs il puisse distinguer la *probabilité* de l'*évidente*, & 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, & que l'on réfléchisse sur les opérations de son esprit, on ne fauroit douter que l'homme n'ait en effet ce discernement.

§. X.

Ce que c'est que les Sens, l'Imagination, la Mémoire.

IL faut encore rapporter à l'Entendement les *Sens*, pris pour la faculté de sentir, l'*Imagination* & 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 & des organes du corps, pour appercevoir les objets corporels.* L'I-

MAGINATION n'est de même que l'Entendement, en tant qu'il apperçoit les objets absens, non par eux-mêmes, mais par les images qu'il 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, & comme pouvant se les représenter au besoin : avantages qui dépendent principalement du soin que l'on prend de répéter souvent ces idées.

§ XI.

La perfection de l'Entendement consiste dans la connoissance de la vérité. Deux obstacles à cette perfection, l'Ignorance & l'Erreur.

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 & les moyens qui nous y conduisent. Cela supposé, la perfection de l'Entendement consiste dans la connoissance de la vérité, puisque c'est la fin à laquelle il est destiné.

Deux choses, entr'autres, sont opposées à cette perfection, l'Ignorance & l'Erreur, qui sont comme deux maladies de l'ame. L'IGNORANCE n'est qu'une privation d'idées ou de connoissances ; mais l'ERREUR est la non-conformité

formité, ou l'opposition de nos idées avec la nature & 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 & l'erreur.

Il faut se souvenir que nous ne parlons pas ici de l'entendement, de la vérité, de l'ignorance & de l'erreur, simplement pour connoître ce que ces choses sont en elles-mêmes : notre principal but est de les envisager comme *principes* de nos actions. Sur ce point-là, l'ignorance & l'erreur, quoique naturellement distinctes l'une de l'autre, se trouvent pour l'ordinaire mêlées ensemble & comme confondues ; en sorte 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, & 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, & non la simple ignorance, qui n'étant en elle-même qu'une privation d'idées, ne sauroit rien produire.

§ XII.

Différentes sortes d'erreurs. 1°. Erreur de droit & de fait : 2°. Volontaire & involontaire; 3°. Essentielle & accidentelle.

L'IGNORANCE & L'ERREUR sont de plusieurs sortes, & 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°. Par rapport à son origine, l'ignorance est *volontaire* ou *involontaire*; l'erreur est *vincible* ou *invincible*. 3°. 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 seroit, par exemple, une erreur en Droit, si un Prince jugeoit que de cela seul qu'un Etat voisin augmente insensiblement en force & en puissance, il peut légitimement lui déclarer la guerre. Telle étoit encore l'erreur autrefois si commune chez les Grecs & chez les Romains, qu'il étoit permis à un père d'exposer ses enfans *. Au contraire, l'idée

* Voyez-en un autre exemple dans *S. Mathieu. Ch. XV. v. 4. 5.*

qu'avoit

qu'avoit *Abimélech* de *Sara*, femme d'*Abraham*, en la prenant pour une personne libre, étoit une erreur en fait.

L'ignorance dans laquelle on se trouve par sa faute, ou l'erreur contractée par négligence, & dont on se seroit garanti si l'on eut pris tous les soins & apporté toute l'attention dont on étoit capable, est une IGNORANCE VOLONTAIRE; ou bien, c'est une ERREUR VINCIBLE & SURMONTABLE. Ainsi le *Polythéisme* des *Payens* étoit une erreur vincible; car il ne tenoit qu'à eux de faire usage de leur raison, pour comprendre qu'il n'y avoit nulle nécessité de supposer plusieurs Dieux. J'en dis autant de l'opinion établie chez la plupart des anciens peuples, Que l'on pouvoit honnêtement exercer la piraterie contre tous ceux avec qui l'on n'avoit aucun traité, & en user avec eux comme avec des ennemis. Mais L'IGNORANCE est INVOLONTAIRE, & 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 & de la vie commune. C'est ainsi que l'ignorance de la Religion chrétienne, où étoient les Américains avant qu'ils eussent aucun commerce avec

avec les Européens, étoit une ignorance involontaire & invincible.

Enfin, l'on entend par une ERREUR ESSENTIELLE, celle qui a pour objet quelque circonstance nécessaire dans l'affaire dont il s'agit, & qui par cela même a une influence directe sur l'action faite en conséquence; en sorte que, sans cette erreur, l'action n'auroit point été faite. De là vient qu'on appelle aussi cette erreur efficace. Entendez par circonstances nécessaires, celles que demande nécessairement & par elle-même la nature de la chose, ou bien l'intention de l'agent, formée dans le tems qu'il falloit, & notifiée par des indices convenables. C'étoit, par exemple, une erreur essentielle que celle de ces Troyens qui, à la prise de leur ville, lançoient des traits sur leurs propres gens, les prenant pour des ennemis, parcequ'ils étoient 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, & 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, & qui par conséquent ne sçauroit être considérée comme la

vraie cause de l'action. Un homme outrage ou maltraite quelqu'un, le prenant pour un autre, ou parcequ'il croit que le Prince est mort, comme le bruit s'en étoit répandu sans fondement, &c. 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 sçauroient être considérées comme en étant la véritable cause.

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

C H A P I T R E II.

Suite des principes sur la nature de l'Homme;
de la VOLONTÉ & de la LIBERTÉ.

§ I.

La Volonté. Ce que c'est que le Bonheur, le Bien.

CE N'ÉTOIT pas assés, suivant les vues du Créateur, que l'ame de l'homme eût la faculté de connoître les choses & de s'en former des idées : il falloit 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'ame par laquelle elle se détermine d'elle même, & en vertu d'un principe d'activité inhérent à sa nature, à rechercher ce qui lui convient, & 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 satisfac-*

tion intérieure de l'ame, qui naît de la possession du bien ; & 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 sa notion la plus générale, désigné tout ce qui est opposé à la conservation, à la perfection, à la commodité ou au plaisir de l'homme.

§ II.

Instincts, Inclinations, Passions.

A la volonté se rapportent les *Instincts*, les *Inclinations* & les *Passions*. Les *INSTINCTS* sont des sentimens excités dans l'ame 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, &c. 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, & 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 impétueux & plus turbulens, qui tirent l'ame de son assiette naturelle.

DU DROIT NATUREL. Ch. II. 21
felle, & 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'ame, & 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 & les instincts ont beaucoup d'affinité ensemble. Ce sont toujours des penchans ou des mouvemens de l'ame, 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, & de l'union de ce corps avec l'ame; au lieu que les inclinations & les passions prises en particulier, n'ont rien de nécessaire, & que d'un homme à l'autre elles varient extrêmement.

Faisons encore une remarque qui trouve ici sa place naturelle: c'est qu'en 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; & cela apparemment parcequ'on

a cru que ces mouvemens avoient leur siège dans le cœur.

§. III.

Liberté : en quoi elle consiste.

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

On nomme **LIBERTÉ**, cette force de l'ame par laquelle elle modifie & régle ses opérations comme il lui plaît, en sorte qu'elle peut ou suspendre ses délibérations & ses actions, ou les continuer, ou les tourner d'un autre côté ; en un mot, se déterminer & 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 & sur ses actions. Et comme c'est aussi ce qui le rend capable de suivre une règle, & responsable de sa conduite, il est nécessaire de développer un peu plus la nature de cette faculté.

La volonté & la liberté étant des facultés de l'ame, ne peuvent être aveugles, ni destituées

tûées de connoissance ; elles supposent toujours l'opération de l'entendement. Quel moyen en effet de se déterminer , ou de suspendre ses déterminations , & de se tourner d'un côté plutôt que d'un autre , si l'on ne connoît pas ce que l'on doit choisir ? Il est contraire à la nature d'un être intelligent & raisonnable , d'agir sans intelligence & sans raison. Cette raison peut être légère & 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 ; & qui dit comparaison dit toujours une réflexion , du moins confuse , & une sorte de délibération , quoique prompte & 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 paroît tel ; de sorte que toutes les actions qui dépendent de l'homme , & qui ont quelque rapport à son but , sont par cela même soumises à la volonté. Et comme le *Vrai* , ou la connoissance des choses , convient aussi à l'homme ,

& que dans ce sens la *vérité* est un *bien*, il s'enfuit que le *vrai* fait aussi l'un des principaux objets de la volonté.

La Liberté a pour *objet* le *bien* & 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.

Usage de la Liberté dans nos jugemens par rapport au vrai.

MAIS quels sont ces actes où la liberté se déploie ? On les connoîtra en faisant attention à ce qui se passe en nous, & à la manière dont notre esprit se conduit dans les divers cas qui se présentent : 1°. dans nos jugemens sur le *vrai* & sur le *faux* ; 2°. dans nos déterminations par rapport au *bien* & au *mal* ; & enfin dans les choses *indifférentes*. Ce détail est nécessaire pour bien connoître la nature, l'usage & l'étendue de la Liberté.

A 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

Vain voudrions-nous résister à cette vive lumière ; elle emporte notre assentiment. Qui pourroit nier , par exemple , que le *tout* est plus grand qu'une de ses *parties* ; ou que la concorde & la paix sont préférables pour une famille & pour un Etat , au trouble , aux dissensions & à la guerre ?

Il n'en est pas de même dans les choses où il y a moins de clarté & 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 paroît 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 tems. Plus les choses sont obscures , & 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 , & pour ainsi dire , à chaque pas , il se présente des questions , où , à cause des bornes de notre esprit , les raisons pour & contre nous laissent dans une forte de doute & d'équilibre , qui nous permet de suspendre notre jugement , d'examiner la chose de nouveau , & de faire enfin pencher la balance d'un côté plutôt que d'un autre.

On

On sent, par exemple, que l'esprit peut hésiter long-tems, & 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 pouvoit-il avec justice ne pas confirmer la promesse que les Consuls avoient faite aux Samnites, pour se tirer des fourches Caudines ; ou bien devoit-il la ratifier, & lui donner la force d'un Traité public ? &c.

§. V.

La Liberté a son usage, même à l'égard des choses évidentes.

QUOIQUE l'exercice de la Liberté n'ait plus lieu dans nos jugemens, dès que les choses s'offrent à nous d'une manière claire & 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

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 & 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 & d'examen ; au-lieu que nous n'avions d'abord que des lueurs , qui ne suffisoient pas pour nous donner une connoissance 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.

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

Mais

Mais cette difficulté n'a qu'une vaine apparence. Quoi que l'on puisse en 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, & qu'on s'applique à l'approfondir, on y découvre des choses qui échappoient 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.

§. VI.

Usage de la Liberté par rapport au bien & au mal.

SOMMES-NOUS également libres dans nos déterminations par rapport au *bien* & 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, & par ce que nous éprouvons au dedans de nous, que la question se décidera. Il est bien sûr qu'à l'égard du *bien* & du *mal*, en général & considérés comme tels, nous ne sçaurions proprement faire usage de la liberté, puisque nous nous sentons entraînés vers l'un par un penchant

penchant invincible, & détournés de l'autre par une aversion naturelle & 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, & nous écarte.

Mais cette tendance si forte vers le bien ; & cette aversion naturelle pour le mal en général, n'empêchent pas que nous ne demeurions parfaitement libres à l'égard des biens & des maux particuliers ; & quoiqu'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, & pleins d'un jus délicieux, se présentent tout à coup à un homme pressé de la chaleur & de la soif ; il se sentira d'abord porté à profiter du bien qui s'offre à lui, & à soulager son inquiétude par un rafraichissement 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 fera pas

suivi

suiwi d'un mal : en un mot , il peut délibérer & 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 , & que l'on voudroit bien pouvoir éviter , si des considérations supérieures ne nous faisoient résoudre à le supporter. Que pourroit-on désirer de plus pour marquer la liberté ?

§. VII.

Usage de la Liberté par rapport aux choses indifférentes.

IL est pourtant vrai que l'exercice de cette faculté ne paroît 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 droit ou à gauche, &c. Dans ces occasions, où l'ame est entièrement laissée à elle-même , soit par le défaut de motifs extérieurs, soit par l'opposition & 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.

§ VIII.

§. VIII.

Pourquoi l'exercice de la Liberté se trouve restreint aux vérités non-évidentes & aux biens particuliers.

ARRÊTONS-NOUS ici un moment à rechercher pourquoi l'exercice de la liberté est borné aux biens particuliers, & 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, & en même-tems un moyen de connoître toujours mieux le but & 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 connoissance de la *vérité*, & par la possession des *vrais biens*. C'est ce qui résulte évidemment des notions que nous avons données ci-dessus du *bonheur* & 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 foible clarté, & qu'elles ne sont pas accom-

accompagnées de cette vive lumière qui nous met en état de les connoître parfaitement, & d'en juger avec une pleine certitude; il étoit convenable, & 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, jusqu'à ce que nous fussions parvenus à un plus haut degré de certitude, & s'il étoit possible, jusqu'à l'évidence. Sans cela nous tomberions à tout moment dans l'erreur, & nous n'aurions aucune ressource pour en sortir. Il étoit donc très-utile & très-nécessaire, que l'homme dans ces circonstances pût faire usage de sa liberté.

Mais lorsque nous avons une vue claire & distincte des choses & de leurs rapports, c'est-à-dire, lorsque l'évidence nous frappe; ce seroit inutilement, & 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 étoit en notre pouvoir? L'on n'a plus besoin de consulter un guide, lors qu'on voit distinctement &

le but où l'on va & la route qu'il faut tenir. C'est donc encore un avantage pour l'homme, de ne pouvoir refuser son acquiescement à l'évidence.

§ I X.

RAISONNONS à peu-près de même sur l'usage de la liberté par rapport au *bien* & au *mal*. L'homme destiné à être heureux devoit certainement être fait de manière, qu'il fût dans une *nécessité* absolue de désirer & de chercher le bien, & de fuir au contraire le mal en général. Si la nature de ses facultés étoit 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 desirs; l'on sent bien que ce seroit en lui une grande imperfection, qui marqueroit 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 seroit pas un moindre inconvénient, si la nécessité où l'homme se trouve de rechercher le bien & de fuir le mal, étoit 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 con-

dition des choses humaines, que les apparences nous trompent souvent : il est rare que les biens & les maux se présentent à nous, bien épurés ou sans mélange ; il y a presque toujours du pour & du contre, des inconvéniens mêlés avec des utilités. Pour agir donc avec sûreté, & 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 : & tout cela demandoit l'usage de la liberté. La liberté est donc, pour parler ainsi, une faculté *subsidiare*, qui supplée à ce qu'il peut y avoir de défectueux dans les autres facultés, & dont l'office cesse aussitôt qu'elle les a redressées.

CONCLUONS de-là que l'homme est pourvu de tous les moyens nécessaires pour parvenir à la fin à laquelle il est destiné ; & qu'à cet égard, comme à tout autre, le Créateur a fait les choses avec une sagesse admirable.

§ X.

La preuve de la Liberté, qui se tire du sentiment intérieur, est supérieure à tout.

APRÈS ce que l'on vient de dire de la nature de la liberté, de ses opérations & de son usage, il semblera peut-être inutile de
s'arrêter

s'arrêter à prouver que l'homme est effectivement un être libre, & que cette faculté se trouve en nous aussi réellement que toutes les autres.

Cependant comme c'est ici un principe essentiel, & 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 de suspendre notre jugement, pour en venir à un nouvel examen? Peut-on nier de bonne-foi que dans le choix des biens & 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 & le contre, & faire en un mot, tout ce que l'on peut attendre de l'être le plus libre? Si j'étois entraîné *invinciblement* vers un bien *particulier* plutôt que vers un autre, je sentirois alors en moi la même impression qui me porte vers le bien *en général*; c'est-à-dire, une impression qui m'entraîneroit nécessairement, & à laquelle il ne seroit

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

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

Ce sentiment que nous ayons de notre
liberté

liberté est d'autant moins équivoque, qu'il n'est point passager ou momentané : c'est un sentiment continuel, qui ne nous quitte point, & 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 & du mal, du vice & 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 & des sentimens naturels des hommes les uns envers les autres ; comme l'amitié, la bienveillance, la reconnoissance, la haine, l'aversion, la colère, les plaintes & les reproches : aucun de ces sentimens n'auroit lieu si l'on ne supposoit 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 & tout confondre.

§ XI.

Pourquoi l'on a mis en question la Liberté.

COMMENT donc a-t-on pu mettre sérieusement en doute, si l'homme étoit maître de ses actions, s'il étoit libre? Je m'étonnerois moins de ce doute, s'il s'agissoit 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, & dont nous faisons une expérience journalière. Comment douter d'une faculté de notre ame? & pourquoi fait-on plutôt cette question: L'homme est-il doué de *liberté*? que celles-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 & 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; & 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 pourroit bien n'être qu'une illusion. J'avoue qu'il est bien nécessaire, dans

dans la recherche de la vérité , de considérer un objet par toutes ses faces , & de peser également le *pour* & 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 sçaurions 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 affoiblir notre persuasion ; tant que ce sont de simples difficultés , qui ne font qu'embarasser l'esprit , sans détruire les preuves mêmes.* Cette règle est d'un si grand usage dans les Sciences , qu'on ne doit jamais la perdre de vue *. Reprenons la suite de nos réflexions.

* » Il y a lien de la différence entre voir qu'une chose est
 » absurde , & ne sçavoir pas tout ce qui la regarde ; entre une
 » question insoluble touchant une vérité , & une objection insoluble
 » contre une vérité ; quoique 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 prenoit pour une vérité connue,
 » ne sçauroit être vrai , parcequ'autrement il s'ensuivroit quel-
 » que absurdité. Mais les autres prouvent seulement l'ignorance
 » où nous sommes de bien des choses qui concernent une vé-
 » rité connue. *Bibliot. Raison. Tom. VII. pag. 346.*

§ XII.

Des Actions volontaires & involontaires ; libres & nécessaires & contraintes,

ON appelle ACTIONS VOLONTAIRES ou HUMAINES, en général, toutes celles qui dépendent de la volonté ; & LIBRES, celles qui sont du ressort de la liberté, & que l'ame peut suspendre, ou tourner comme il lui plaît. Ce qui est opposé au volontaire, c'est l'involontaire ; & 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, & dont nous ne soyons les auteurs. Mais si quelque violence, produite par une force étrangère à laquelle nous ne sçaurions résister, nous empêche d'agir, ou nous fait agir malgré nous, & 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 forcées ou contraintes ; qu'en ce qu'on y est

est déterminé par la crainte prochaine d'un grand mal dont on se voit menacé ; comme si un Prince injuste & cruel obligeoit un Juge à condamner un innocent , en le menaçant de le faire mourir lui-même , s'il ne lui obéissoit pas. De telles actions , quoique forcées en un sens , puisqu'on ne s'y porte qu'avec répugnance , & qu'on n'y consentiroit jamais sans une nécessité si pressante ; de telles actions, dis-je, ne laissent pas d'être mises au rang des *actions volontaires* : parcequ'après tout , elles sont produites par une délibération de la volonté , qui choisit entre deux maux inévitables , & qui se résout à préférer celui qu'elle trouve moindre à celui qui lui paroît 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 & sa misère : cette action est *volontaire & libre* tout ensemble. Mais si l'on suppose qu'un homme qui voyage seul & désarmé , tombe entre les mains des voleurs , & 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

contrainte & destituée de liberté. C'est pour-
 quoi quelques-uns appellent ces actions
mixtes * ; comme tenant du *volontaire* & de
 l'*involontaire*. Elles sont volontaires, parce-
 que le principe qui les produit est dans l'a-
 gent même, & que la volonté s'y détermi-
 ne comme au moindre de deux maux :
 mais elles tiennent de l'*involontaire*, parce-
 que la volonté les exécute contre son incli-
 nation, & que jamais elle ne s'y porteroit,
 si elle pouvoit trouver quelque autre expé-
 dient 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 rai-
 sonnablement faire impression sur un hom-
 me sage, jusqu'à l'intimider; & que d'ail-
 leurs, celui qui use de contrainte envers
 nous n'ait aucun *droit* de gêner notre liber-
 té, en sorte que nous ne soyons point dans
 l'*obligation* de tout souffrir plutôt que de
 lui déplaire. Dans ces circonstances, la rai-
 son veut que l'on se détermine à souffrir le
 moindre mal, supposé au moins qu'ils soient
 tous deux inévitables. Cette sorte de con-
 trainte

* Voyez *lusend.* Droit de la Nat. & des Gens. Liv. I. Ch.
 IV. §. 9.

trainte 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* & 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 & populaire confond le plus souvent ces deux termes; & c'est à quoi il faut faire attention, pour éviter toute équivoque.

On donne aussi quelquefois le nom de MOEURS aux actions libres, en tant que l'esprit les considère comme susceptibles de règle. De-là vient qu'on appelle MORALE, l'art qui nous enseigne ces règles de conduite, & les moyens d'y conformer nos actions.

§ XIII.

Nos facultés s'entr'aident réciproquement.

NOUS finirons ce qui regarde les facultés de l'ame, par quelques remarques qui feront encore mieux connoître leur nature & leur usage.

1°. Nos facultés s'entr'aident les unes les autres dans leurs opérations ; & se trouvant toutes réunies dans le même sujet , elles agissent toujours conjointement. Nous avons déjà observé que la volonté suppose l'intelligence , & que la lumière de la raison fert de guide à la liberté. Ainsi l'entendement , la volonté & la liberté ; les sens , l'imagination & la mémoire ; les instincts , les inclinations & les passions , sont comme autant de différens ressorts , qui concourent tous à produire un certain effet ; & c'est par ces secours réunis que nous parvenons enfin à la connoissance de la vérité , & à la possession des vrais biens , d'où dépend notre perfection & notre bonheur.

§. XIV.

Ce que c'est que la Raison & la Vertu.

2°. 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 , & entretenir la subordination naturelle qui est entr'elles & entre les divers mouvemens qui nous portent vers certains objets , ou qui nous en éloignent. Ce n'est donc pas assez de connoître quel est l'état *commun & naturel*

naturel de nos facultés ; il faut aussi sçavoir quel est leur état de *perfection* , & 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 connoître distinctement la vérité ; c'est-à-dire , au moins les vérités importantes qui intéressent nos devoirs & notre bonheur. Pour cela , il faut que cette faculté soit formée à une attention suivie , à un discernement juste , & à un raisonnement solide. L'*entendement* ainsi perfectionné , & considéré comme ayant actuellement des principes qui lui font connoître & discerner le vrai & l'utile , est ce que l'on appelle proprement la RAISON : & de-là vient que l'on parle de la raison comme de la lumière de l'esprit , & comme d'une règle qu'il faut toujours suivre dans nos jugemens & dans nos actions.

Si nous considérons de même la volonté dans son état de perfection , nous trouverons que cette perfection consiste dans la force & l'habitude de se déterminer toujours bien , c'est-à-dire , de ne vouloir que ce que la RAISON dicte , & 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

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 & plus étendu, l'*ame elle-même, envisagée avec toutes ses facultés, & comme en faisant actuellement un bon usage*. Ainsi le terme de *raison* emporte toujours une idée de *perfection*, qui s'applique tantôt à l'*ame* en général, & tantôt à quelque'une de ses facultés en particulier.

§. XV.

Causes de la diversité qu'il y a dans la conduite des hommes.

3°. 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 affoiblissement & 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

Les sens plus subtils ; celui-ci a une imagination forte , celui-là les passions violentes. Et tout cela se combine encore & se diversifie à l'infini , selon la différence des tempéramens , de l'éducation , des exemples & 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 génies, de goûts & d'habitudes , qui constitue ce qu'on appelle les caractères & les mœurs des hommes : variété qui envisagée en général , bien loin d'être inutile , a de très-grands usages dans les vues de la Providence.

§. XVI.

La Raison peut toujours être la maîtresse.

4°. MAIS quelque force que l'on attribue aux inclinations , aux passions & 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 & sa supériorité. Il est en son pouvoir , avec des soins & de l'application , de corriger les dispositions vicieuses , de prévenir les mauvaises habitudes , & même de les déraciner ; de
 tenir

tenir en bride les passions les plus violentes par de sages précautions, de les affoiblir peu à peu, & 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; & par la gloire qui suit une si belle victoire, & par les solides avantages qu'on en recueille.



C H A P I T R E III.

Que L'HOMME ainsi constitué est une créature capable de DIRECTION MORALE, & COMPTABLE de ses actions.

§. I.

L'homme est capable de direction dans sa conduite.

A PRES 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 & de direction dans sa conduite. Car puisqu'il peut, au moyen de ses facultés, connoître la nature & l'état des choses, & juger sur cette connoissance ; puisqu'il a en lui-même le pouvoir de se déterminer entre deux ou plusieurs partis qui lui sont proposés ; & 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, & qu'il exerce sur elles une sorte d'empire, en vertu duquel il peut les diriger & les tourner d'un côté ou d'un autre. On voit par là pourquoi il falloit avant toutes choses,

remonter comme nous avons fait, à la nature & aux facultés de l'homme. Car comment trouver les règles qu'il doit suivre dans sa conduite, si l'on ne sçait auparavant comment il agit, & quels sont, pour ainsi dire, les ressorts qui le font mouvoir ?

§. II.

Il est comptable de ses actions : elles peuvent lui être imputées.

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*, & 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, & l'en rendre responsable. Or il est bien manifeste que c'est une qualité essentielle des actions humaines, en tant que produites & dirigées par l'entendement & par la volonté, d'être susceptibles d'*imputation* ; c'est-à-dire, que l'homme puisse en être légitimement regardé
comme

DU DROIT NATUREL. *Ch. III.* 51
comme l'auteur, ou comme la cause productrice, & que par cette raison, l'on soit en droit de lui en faire rendre compte, & de rejeter sur lui les effets qui en sont les suites naturelles. En effet, la véritable raison pourquoi un homme ne sçauroit se plaindre qu'on le rende responsable d'une action, c'est qu'il l'a produite lui-même, le sachant & le voulant. Presque tout ce qui se dit & se fait entre les hommes, suppose ce principe communément reçu, & chacun y acquiesce par un sentiment intérieur.

§. III.

Principe sur l'imputabilité. Il ne faut pas la confondre avec l'imputation.

IL faut donc poser comme un principe incontestable & 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 étoit qu'elle se fit, ou qu'elle ne se fit pas; & qu'au contraire, toute action dont l'existence ou la non-existence n'a point dépendu de nous, ne sçauroit nous être imputée. Remar-

quez que les *omissions* sont mises par les Jurisconsultes & les Moralistes , au rang des *actions* ; parcequ'ils les conçoivent comme l'effet d'une suspension volontaire de l'exercice de nos facultés.

Tel est le fondement de l'*imputabilité*, & 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* & 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.

Il semble que PUFENDORF * 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, & d'en établir les principes, lorsque nous aurons expliqué la nature de l'*obligation*, & que nous aurons

* Voy. Droit de la Nature & des Gens. Liv. I. Ch. V. §. 5.
& les Devoirs de l'Homme & du Citoyen. Liv. I. Ch. I. §. 17.

DU DROIT NATUREL. *Ch. III.* 53
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 capable de direction mo-
rale. Mais pour achever de connoître la na-
ture humaine , il faut encore l'envisager
dans sa condition extérieure , dans ses be-
soins , dans sa dépendance , & dans les di-
verses relations où elle se trouve placée ;
en un mot, dans ce qu'on peut appeller les
divers états de l'homme. Car c'est notre situa-
tion qui décide de l'usage que nous devons
faire de nos facultés.



C H A P I T R E I V.

Où l'on continue à rechercher ce qui regarde
la NATURE HUMAINE, en considérant
les divers ÉTATS de l'homme.

§. I.

Définition. Division.

LES différens ÉTATS de l'homme ne sont
autre chose que, *La situation où il se trouve
par rapport aux êtres qui l'entourent, avec les
relations qui en résultent.*

Nous nous contenterons de parcourir ici
en général les principaux de ces états, &
de les faire connoître par les endroits essen-
tiels qui les caractérisent, sans entrer encore
dans un détail qui doit trouver sa place natu-
relle en traitant de chaque état en particulier.

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

§. II.

*Etats primitifs & originaires. 1. Etat de l'homme
par rapport à Dieu.*

LES ÉTATS PRIMITIFS & ORIGINAIRES
sont

font ceux où l'homme se trouve placé par la main même de Dieu, & 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, & qu'il s'étudie lui-même, il reconnoît évidemment que c'est de ce premier Etre qu'il tient la vie, la raison, & tous les avantages qui les accompagnent ; & qu'en tout cela il éprouve tous les jours, de la manière la plus sensible, les effets de la puissance & de la bonté du Créateur.

§. III.

2. Etat de Société.

UN autre état primitif & 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 besoins, mêmes desirs. Ils ne sçauroient se passer les uns des autres ; & ce n'est que par des secours mutuels qu'ils peuvent se procurer un état agréable & tranquille. Aussi remarque-t-on en eux une inclination natu-

relle qui les rapproche, & qui établit entr'eux un commerce de services & de bienfaits, d'où résulte le bien commun de tous, & l'avantage particulier de chacun. L'état naturel des hommes entr'eux est donc un état d'union & de société; la SOCIÉTÉ n'étant autre chose que *l'union de plusieurs personnes pour leur avantage commun*. D'ailleurs il est bien manifeste 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 & de liberté*. Les hommes y jouissent tous des mêmes prérogatives, & d'une entière indépendance de tout autre que de Dieu. Car naturellement chacun est maître de soi-même & égal à tout autre, aussi long-tems qu'il ne se trouve point assujetti à quelqu'un par une convention.

§ IV.

3. *Etat de Solitude.* 4. *Paix. Guerre.*

L'ÉTAT opposé à celui de la *société*, est la SOLITUDE; c'est à-dire, *La condition où l'on conçoit que se trouveroit l'homme, s'il vivoit absolument seul, abandonné à lui-même, & destitué de tout commerce avec ses semblables.* Que l'on se figure un homme devenu grand,
sans

fans avoir eu aucune éducation ni aucun commerce avec d'autres hommes , & par conséquent , fans autres connoissances que celles qu'il auroit acquises de lui-même ; ce seroit sans contredit le plus misérable de tous les animaux. On ne verroit en lui que foiblesse , ignorance & barbarie : à peine pourroit-il satisfaire aux besoins de son corps ; & il seroit 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 connoissances , toutes les commodités & les douceurs qui font la sûreté , le bonheur & 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 , & entretiennent cette union par des offices réciproques. C'est ce que l'on appelle un état de PAIX ; au lieu que ceux qui cherchent à faire du mal , & ceux qui se voient obligés de le repousser , sont dans un état de GUERRE ; état violent , & directement contraire à celui de société.

§ V.

5. *Etat de l'homme à l'égard des biens de la terre.*

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 & 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 sçauroit se conserver uniquement par lui-même, & 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, & pour entretenir ses facultés en bon état. C'est pourquoi le Créateur a libéralement semé autour de nous les choses qui nous sont nécessaires; & il nous a en même-tems donné les instincts & les qualités propres à tourner toutes ces choses à notre usage. L'état naturel de l'homme, considéré dans ce nouveau point de vue, & à l'égard des biens que la terre lui présente, est donc un état d'INDIGENCE & de *besoins toujours renaissans*, auxquels il ne sçauroit pourvoir d'une manière convenable, qu'en faisant
usage

DU DROIT NATUREL. *Ch. IV.* 59
usage de son *industrie* par un *travail* continu-
uel. Tels sont les principaux états primitifs
& originaires.

§ VI.

Etats accessoires ou adventifs. 1. *La Famille.*
2. *Le Mariage.*

MAIS l'homme étant par sa nature un être libre, il peut apporter de grandes modifications à son premier état, & donner par divers établissemens comme une nouvelle face à la vie humaine. De-là se forment les ETATS ACCESSOIRES OU ADVENTIFS, qui sont proprement l'ouvrage de l'homme, *dans lesquels il se trouve placé par son propre fait, & 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 & la plus ancienne de toutes, & 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; & 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, & réparent les brèches

brèches que la mort y fait chaque jour.

L'état de famille produit diverses relations : celle de *mari & de femme* ; de *père*, de *mère & d'enfans* ; de *frères & de sœurs*, & tous les autres degrés de parenté, qui font le premier lien des hommes entr'eux.

§ VII.

3. Foiblesse de l'homme à sa naissance. 4. Dépendance naturelle des enfans de leurs pères & mères.

L'HOMME considéré dans sa naissance, est la foiblesse & l'impuissance même, tant à l'égard du corps, qu'à l'égard de l'ame. Il est même remarquable que l'état de foiblesse & d'enfance dure plus long-tems chés l'homme que chés les autres animaux. Mille besoins l'assiégent & le pressent de toutes parts ; & destitué de connoissances 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 & 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 & le bien de ceux à qui ils ont donné le jour. C'est aussi par une suite de cet état de foiblesse & d'ignorance où naissent les enfans, qu'ils se trouvent

DU DROIT NATUREL. Ch. IV. 61
trouvent naturellement *assujettis* à leurs pa-
rens , & que la nature donne à ceux-ci toute
l'*autorité* & tout le pouvoir nécessaire , pour
gouverner ceux dont ils doivent procurer
l'avantage.

§. VIII.

5. *L'état de propriété.*

LA PROPRIÉTÉ des biens est un autre
établissement très-important , qui produit
un nouvel état accessoire. Elle modifie le
droit que tous les hommes avoient origi-
nairement sur les biens de la terre ; & dis-
tinguant avec soin ce qui doit appartenir à
chacun , elle assure à tous une jouissance
tranquille & paisible de ce qu'ils possèdent :
ce qui est un moyen très-propre à entretenir
la paix & la bonne harmonie entr'eux. Mais
puisque tous les hommes avoient originaire-
ment 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 & limité à
divers égards , ce ne peut être que par une
suite de quelque fait humain ; & par con-
séquent l'*état de propriété* , qui produit ces li-
mitations , doit être mis au rang des états
accessoires.

§ IX.

§ IX.

6. *Etat civil. Gouvernement.*

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, & 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* & de l'*indépendance*. Originellement le genre humain n'étoit distingué qu'en *familles* & non en *peuples*. Ces familles vivoient sous le gouvernement paternel de celui qui en étoit le chef, comme le père ou l'ayeul. Mais ensuite étant venues à s'accroître & 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 remettoit l'autorité. De-là vient ce qu'on appelle le *gouvernement civil*, & la distinction de *souverain* & de *sujets*.

§ X.

L'état civil & la propriété des biens donnent lieu à plusieurs états accessoires.

L'ÉTAT CIVIL & la propriété des biens.
ont

ont encore donné lieu à plusieurs autres établissemens, qui font la beauté & l'ornement de la société, & 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, &c. A quoi l'on doit ajouter les arts, les métiers, l'agriculture, la navigation, le commerce, avec toutes leurs dépendances : ce qui forme tout autant d'états particuliers, par où la vie humaine est si avantageusement diversifiée.

§ XI.

Véritable idée de l'état naturel de l'homme.

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, & les différens 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* & 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 & 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, & qui dans le fonds sont conformes à sa nature, & n'ont rien que de convenable à sa constitution & à la fin pour laquelle il est né. Car puisque l'homme, en qualité d'être intelligent & libre, peut lui-même reconnoître sa situation, découvrir sa dernière fin, & 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'ETAT NATUREL de l'homme est, à parler en général, *celui qui est conforme à sa nature, à sa constitution, à la raison & au bon usage de ses facultés, prises dans leur point de maturité & de perfection.* Il est nécessaire de faire attention à cette remarque, dont on sentira bien mieux l'importance par l'application & l'usage que l'on peut en faire dans plusieurs matières.

§ XII.

Différence des états originaires & adventifs.

N'OUBLIONS pas non-plus d'observer qu'il y a cette différence entre l'état primitif & l'état accessoire, que le premier étant comme attaché à la nature de l'homme & 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 sçauroient par eux-mêmes convenir à tous les hommes indifféremment, mais seulement à ceux d'entr'eux qui se les sont procurés.

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

Telles sont les idées que l'on doit se faire de la nature de l'homme & de ses différens états; & c'est de toutes ces parties réunies, que résulte le systême total de l'humanité. Ce sont-là comme autant de roues d'une machine, qui combinées ensemble & habilement ménagées, conspirent au même

but ; & qui au contraire étant mal conduites, se heurtent & s'entredétruisent. Mais enfin, comment l'homme peut-il observer ce sage ménagement, & quelle règle doit-il suivre pour arriver à cette heureuse fin ? C'est ce qu'il faut chercher, & qui va faire la matière des chapitres suivans.

C H A P I T R E V.

Que l'homme doit suivre une RÉGLE dans sa conduite : quel est le moyen de trouver cette règle ; & des FONDemens du DROIT en général.

§ I.

Ce que c'est qu'une Règle.

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

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

§ II.

§ II.

Il n'est pas convenable que l'homme vive sans aucune Règle.

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

Les réflexions que nous avons faites dans les chapitres précédens , font déjà assez sentir que la nature & 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 & sa fin ; & 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'entourent, entre sans doute pour sa

* Voyez *Pufend. Droit de la Nat. & des Gens. Liv. II. Ch. I.*

part dans cet ordre universellement établi. Et soit qu'on le considère en lui-même comme un être intelligent & raisonnable ; soit qu'on l'envisage comme membre de la société ; soit enfin qu'on le regarde comme créature de Dieu , & tenant de ce premier Être son existence , ses facultés & son état , toutes ces circonstances indiquent manifestement un *but* , une *destination* , & emportent par conséquent la nécessité d'une *Règle*. Si l'homme avoit été fait pour vivre au hazard , sans aucune vue fixe & déterminée , sans sçavoir ni où il va , ni quelle route il doit tenir ; il est visible que ses plus nobles facultés ne lui seroient d'aucun usage. 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 , & dirigeant ses actions à une fin digne de lui , peut seule faire l'ordre & la beauté de la vie humaine.

§ III.

La Règle suppose un but , une fin.

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

DU DROIT NATUREL. *Ch. V. 69*
comme nous l'avons prouvé ci-devant ; &
l'autre , que dans ses actions & dans ses dé-
marches , l'homme se propose une *fin* à la-
quelle il veut parvenir.

§ IV.

La dernière fin de l'homme est son bonheur.

OR pour peu que l'homme réfléchisse
sur lui-même, il reconnoît bientôt, QU'IL
ne fait rien qu'en vue de son bonheur, & 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 pre-
mière vérité dont nous sommes instruits
par le sentiment intérieur & continuél 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 & par-tout son
avantage , & qu'il ne sçauroit jamais s'en dé-
tacher. Nous désirons naturellement le bien ,
& nous le voulons nécessairement. Ce desir
précède toutes nos réflexions , & n'est point
laissé à notre choix : il domine en nous , il
devient le mobile de toutes nos déterminations ; & notre cœur ne se porte vers aucun
bien particulier , que par l'impression natu-
relle qui nous pousse vers le bien en géné-

ral. 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.

C'est le système de la Providence.

CE système de la Providence s'étend à tous les êtres doués de connoissance & 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 paroît *bon* ou *utile*, & ils fuient au contraire ce qui leur paroît *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 & 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 paroît 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 , & le grand ressort qui nous fait agir.

§ VI.

Le desir de la félicité est essentiel à l'homme : il est inséparable de la raison.

ET véritablement , S'IL est de la nature de tout être intelligent & raisonnable, d'agir toujours dans une certaine vue & pour une certaine fin ; il n'est pas moins évident que cette vue ou cette fin n'est jamais en dernier ressort, que lui-même , & par conséquent son propre avantage, son bonheur. Le desir 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 & faire son compte, en balançant tout, pour voir enfin de quel côté est l'avantage. Ainsi il y auroit de la contradiction à supposer un être raisonnable , qui pût se détacher de ses intérêts , ou être indifférent sur sa propre félicité.

§ VII.

L'amour de nous-mêmes est un principe qui n'a rien de vicieux en soi.

IL faut donc bien prendre garde de ne pas envisager l'amour de soi-même , & le sentiment qui nous attache si fortement à notre bonheur , comme un principe mauvais de sa nature ,

ture, & comme le fruit de la dépravation; Ce seroit accuser l'auteur de notre existence, & convertir en poison ses plus beaux présens. Tout ce qui vient de l'Être souverainement parfait est bon en soi-même; & si, sous prétexte que l'amour propre mal-entendu & mal ménagé est la source d'une infinité de désordres, on vouloit condamner ce sentiment comme mauvais en soi, il faudroit aussi condamner la raison; puisque c'est de l'abus qu'en font les hommes, que proviennent les erreurs les plus grossières & les plus grands dérèglemens.

L'on fera peut-être surpris que nous nous soyons arrêtés à développer & à faire sentir la vérité d'un principe qui doit frapper tout le monde, les ignorans comme les sçavans. Cependant il étoit nécessaire d'y insister; parce que c'est une vérité de la dernière importance, & qui nous donne, pour parler ainsi, la *clé* du systême de l'homme. Il est vrai que tous les Moralistes conviennent que l'homme est fait pour le bonheur, & qu'il le desire naturellement: (& comment pourroit-on ne pas entendre ce cri de la nature, qui s'élève au fond de notre cœur?) Mais plusieurs, après avoir reconnu ce principe, semblent le perdre de vue; & peu at-

tentifs

DU DROIT NATUREL. *Ch. V.* 73
tentifs aux conséquences qui en découlent ,
ils élèvent leur systême sur des fondemens
tout différens , quelquefois même opposés.

§ VIII.

L'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raison.

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 , & à la notion du bien & du mal. Le *bonheur* est cette satisfaction intérieure de l'ame qui naît de la possession du bien : le *bien* est tout ce qui convient à l'homme pour sa conservation , pour sa perfection , pour son agrément & pour son plaisir. Le *mal* est l'opposé du bien.

Or l'homme éprouve sans cesse , qu'il y a des choses qui lui conviennent , & 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 sçait faire des choses ; & que la même chose qui peut lui convenir , à en user d'une certaine

certaine manière , & dans une certaine mesure , ne lui convient plus dès qu'il sort des bornes de cet usage. Ce n'est donc qu'en reconnoissant la nature des choses , les rapports qu'elles ont entr'elles , & 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 , & régler en conséquence nos desirs & nos recherches.

Mais le moyen d'acquérir ce discernement , sinon en se formant des idées justes des choses & de leurs rapports , & en tirant de ces premières idées les conséquences qui en découlent par des raisonnemens exacts & bien suivis ? Or c'est à la raison seule que toutes ces opérations appartiennent. 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 & de l'état des choses ; & qu'il est encore nécessaire que dans notre conduite , la volonté suive constamment ces idées & ces jugemens ; il est certain encore qu'il n'y a que la raison qui puisse communiquer à l'homme , & entretenir en lui , cette force qui est nécessaire pour
bien

DU DROIT NATUREL. *Ch. V. 75*
bien user de sa liberté, & pour se déterminer dans tous les cas conformément aux lumières de l'entendement, malgré les impressions & les mouvemens qui pourroient le porter au contraire.

§ IX.

La Raison est donc la règle primitive de l'homme.

LA RAISON est donc, à tous égards, le seul moyen qu'ayent 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 ; & 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 vivroit au hazard : il s'ignorerait lui-même ; il ne connoitroit ni son origine, ni sa destination, ni l'usage qu'il doit faire de tout ce qui l'environne : semblable à un aveugle, il broncheroit à chaque pas, & s'égareroit sans fin comme dans un labyrinthe.

§ X.

Ce que c'est que le Droit en général.

PAR là nous sommes conduits naturelle-
ment

ment à la première idée du terme de **DROIT**; qui, dans le sens le plus général, & auquel tous les sens particuliers ont quelque rapport, n'est autre chose que : *Tout ce que la raison reconnoît certainement comme un moyen sûr & abrégé de parvenir au bonheur, & 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, & 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*; & 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 & 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 & dans cet état de perfection où elle sçait user de tout le discernement qui lui est propre, s'appelle la **DROITE RAISON** par excellence; comme

étant

étant le premier moyen de direction, & 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 appellons *Droit*, les Latins l'expriment par le mot de *Jus*, qui signifie proprement un *ordre* ou un *commandement* *. La cause de ces différentes dénominations est sans doute que la raison semble nous commander avec empire tout ce qu'elle reconnoît être un moyen droit & sûr d'avancer notre félicité. Et comme, pour sçavoir ce que la raison nous *commande*, il ne faut que chercher ce qui est *droit*; de là est venu 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; & les François l'autre.

* *Jus à jubendi: Jura enim veteres jusa vel jussa vocabantur. Festus: Jusa, Jura.*

 C H A P I T R E V I .

RÈGLES générales de conduite que la
 RAISON nous donne. De la nature de
 l'OBLIGATION, & de ses premiers
 fondemens.

§ I.

La Raison nous donne diverses règles de conduite.

C'EST déjà beaucoup que d'être parvenu à connoître la règle primitive des actions humaines, & de sçavoir quel est ce guide fidèle qui doit diriger l'homme dans tous ses pas, & dont il peut suivre la direction & les conseils avec une entière confiance. Mais n'en demeurons pas là : & comme l'expérience nous apprend que nous nous trompons souvent dans nos jugemens sur les biens & sur les maux, & que ces jugemens erronés nous jettent dans des égaremens très-préjudiciables ; interrogeons notre guide, & apprenons de lui quels sont les caractères des vrais biens & des vrais maux, afin de sçavoir en quoi consiste la véritable félicité, & quelle est la route que nous devons suivre pour y parvenir.

§ II.

§ II.

I. RÈGLE. *Faire un juste discernement des biens & des maux.*

Quoique la notion générale du bien & du mal soit en elle-même fixe & invariable, les biens & 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 & des maux, & 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 & d'une ame, il y a aussi des biens & 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, &c. sont des biens purement spirituels : comme le chagrin d'un Géomètre, qui

qui ne trouve pas une démonstration ; ou les remords que l'on sent pour avoir mal agi, &c. sont aussi des peines purement spirituelles. A l'égard des biens & des maux *corporels*, ils sont assez connus : c'est d'un côté, la santé, la force, la beauté ; de l'autre, les maladies, l'affoiblissement, la douleur, &c. Ces deux sortes des biens & de maux intéressent l'homme, & ne peuvent pas être comptés pour indifférens ; parce que l'homme étant composé d'un corps & d'une ame, l'on voit bien que sa perfection & sa félicité dépendent du bon état de l'une & de l'autre de ces parties.

2°. Nous remarquons aussi fréquemment que les apparences nous trompent, & 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 & des maux *réels & véritables*, d'avec ceux qui sont *faux & apparens*. Ou ce qui revient presque au même, le bien est quelquefois *purement bien*, & le mal *purement mal* : d'autres fois il y a un *mélange* de l'un & de l'autre, qui ne laisse pas discerner d'abord quelle partie l'emporte, & si c'est le bien ou le mal qui y domine.

3°. Une

3°. Une troisième différence regarde la *durée* des uns & des autres. A cet égard les biens & les maux n'ont pas tous la même nature : les uns sont *solides & durables* ; les autres sont *passagers & inconstans*. A quoi l'on peut ajouter qu'il y a des biens & des maux dont nous sommes ; pour ainsi dire , les *maîtres* , & qui dépendent tellement de nous , que nous pouvons fixer les uns pour en jouir constamment , & nous délivrer des autres. Mais tous ne sont pas de ce genre : il y a des biens qui nous *échappent* malgré nous ; & des maux qui nous *atteignent* , quelqu'effort que nous fassions pour nous en garantir.

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

5°. Il y a des biens & des maux *particuliers* , qui n'affectent que quelques individus , & d'autres qui sont *communs & 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 , & par conséquent un vrai mal.

6°. De toutes ces remarques nous pou-

I. Partie.

F

vons

vous conclure enfin : QUE les biens & les maux n'étant pas tous d'une même espèce ; il y a entr'eux des différences ; & que comparés ensemble , on trouve qu'il y a des biens *plus excellens* les uns que les autres , & 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 , & combien il est essentiel à notre félicité de faire un juste discernement des biens & des maux. Mais ce n'est pas le seul conseil que la raison nous adresse ; nous allons en indiquer d'autres qui ne sont pas moins importants.

§ III.

II. R É G L E. *Le vrai bonheur ne sauroit consister dans des choses incompatibles avec la nature & l'état de l'homme.*

LE vrai bonheur ne sauroit consister dans des choses qui sont incompatibles avec la nature & l'état de l'homme. Voilà un autre principe qui découle naturellement de la notion même du bien & du mal. Car ce qui est incompatible avec la *nature* d'un être , tend par cela même à le dégrader ou à le détruire , à le corrompre

corrompre ou à altérer sa constitution ; ce qui étant directement opposé à la conservation , à la perfection & au bien de cet être , sappe & renverse les fondemens mêmes de sa félicité. Ainsi la raison étant la plus noble partie de l'homme , & faisant sa principale essence , tout ce qui est incompatible avec la raison ne sçauroit faire son bonheur. J'ajoute que ce qui est incompatible avec l'état de l'homme ne peut contribuer à sa félicité ; & 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 sçauroit 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 , & 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. RÈGLE. *Comparer ensemble le présent & l'avenir.*

POUR se procurer un solide bonheur :
 IL ne suffit pas de faire attention au bien & au

mal présent , il faut encore examiner quelles en seront les suites naturelles ; afin que , comparant le présent avec l'avenir , & balançant l'un par l'autre , on puisse reconnoître d'avance quel en doit être le résultat.

IV. REGLE. *Ne pas rechercher un bien qui apporte un mal plus grand.*

*IL est donc contre la raison , de rechercher un bien qui causera certainement un mal plus considérable**

V. REGLE. *Souffrir un mal léger dont la suite est un bien considérable.*

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 & l'importance de ces maximes se font sentir d'elles-mêmes. Le bien & 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 ; & au contraire , un mal léger , mais qui nous procure un bien plus considérable , n'empêche point que

* Voyez la Note 3. de M. Barbeyrac , sur les devoirs de l'Homme & du Citoyen. Liv I., Ch. I. § XI.

nous ne soyons heureux. Anſi tout bien compté, le premier doit être évité comme un vrai mal, & le ſecond doit être recherché comme un vrai bien.

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

§ V.

VI. REGLE. *Donner la préférence aux biens les plus excellens.*

PAR la même raiſon, L'ON doit préférer un plus grand bien à un moindre; on doit af-

pirer toujours aux biens les plus excellens qui peuvent nous convenir, & proportionner nos desirs & nos recherches à la nature & au mérite de chaque bien. Cette règle est si évidente, que ce seroit perdre le tems que d'y insister.

§ VI.

VII. REGLE. Dans certains cas, la seule possibilité & à plus forte raison la vraisemblance, doit nous déterminer.

IL n'est pas nécessaire d'avoir une entière certitude à l'égard des biens & des maux considérables : la seule possibilité, & plus encore la vraisemblance suffit pour engager une personne raisonnable à se priver de quelques petits biens, & 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 précèdent ; & l'on peut dire que la conduite ordinaire des hommes montre qu'ils en sentent tous la sagesse & la nécessité. En effet, quel est le but de tout ce tracassé d'affaires où ils se jettent ? & à quoi tendent tous les travaux qu'ils entreprennent, toutes les peines & les fatigues qu'ils endurent, tous les périls à quoi ils s'exposent ? Leur vue est de se procurer certains avan-
tages

tages qu'ils ne croient pas acheter trop cher ; quoique ces avantages ne soient ni présens , ni aussi certains que les sacrifices qu'il faut faire 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 & 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 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 foible clarté , que si l'on restoit dans les ténèbres *.

* Dans le cours ordinaire de la vie , on est le 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 & développé cette maxime.

» Huic respondebimus , nunquam expectare nos certissimam
 » rerum comprehensionem , quoniam in arduo est veri ex-
 » ploratio : sed eâ ire quâ 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 bene sperandum esse credimus. Quis enim pollicea-
 » tur serenti proventum , naviganti portum , militanti victo-

§ VII.

VIII. REGLE. *Prendre le goût des vrais biens.*

IL ne faut rien négliger pour faire prendre à notre esprit le goût des vrais biens ; en sorte que la considération des biens excellens & reconnus pour tels , excite en nous des desirs , & 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 & les effets. Il ne suffit pas d'avoir éclairé l'esprit sur la nature des biens & des maux qui peuvent nous rendre véritablement heureux ou malheureux ; il faut encore rendre ces principes actifs & efficaces , en formant la volonté à se déterminer par goût & par habitude , conformément aux conseils 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'ex-

» riam , marito pudicam uxorem , patri pios liberos ? Sequi-
 » mur quâ RATIO , non quâ veritas trahit. EXSPECTA , UT NISI
 » BENECESSURA NON FACIAS , ET NISI COMPERTA VERITATE
 » NIHIL MOVERIS : RELICTO OMNI ACTU VITA CONSISTIT.
 » Dum verisimilia me in hoc aut illud impellant , non verebor
 » beneficium dare ei quem verisimile eris gratum esse. *De Bene-*
 » sic. *Lib. IV. Cap. 33.*

périence

périence montre que l'on peut changer l'un & l'autre, & faire en sorte que nous trouvions enfin du plaisir dans des choses qui d'abord nous étoient désagréables. On commence à faire une chose avec peine & par un effort de raison : ensuite on se familiarise peu à peu avec elle ; des actes réitérés nous la rendent plus facile ; la répugnance cesse ; on voit la chose d'un autre œil qu'on ne la voyoit , & 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 & d'attrait dans ce que l'on a coutume de faire , qu'on a de la peine à s'en abstenir.

§ VIII.

*Notre esprit acquiesce naturellement à ces maximes ,
& elles doivent influer sur notre conduire.*

VOILA les principaux conseils que nous donne la raison. Ce sont tout autant de maximes , qui tirées de la nature des choses , & en particulier de la nature de l'homme & de l'état où il se trouve , nous font connoître ce qui lui convient essentiellement , & renferment les règles les plus nécessaires pour sa perfection & sa félicité.

Ces principes généraux sont d'ailleurs
d'une

d'une telle nature , qu'ils nous arrachent ; pour ainsi dire , notre assentiment ; en sorte qu'une raison éclairée & tranquille , dégagée des préjugés & du trouble des passions , ne peut s'empêcher d'en reconnoître la vérité & la sagesse. Chacun voit combien il seroit utile à l'homme d'avoir toujours ces principes présens à l'esprit , afin que par l'application & l'usage qu'il en feroit dans les cas particuliers , ils devinssent insensiblement la règle uniforme & constante de ses inclinations & de sa conduite.

En effet , de telles maximes ne sont pas de simples *spéculations* ; elles doivent naturellement influencer sur les mœurs & être d'usage dans la *pratique*. Car à quoi serviroit d'entendre les conseils de la raison , si l'on ne vouloit pas les suivre ? & de quel prix seroient des règles de conduite qui nous paroissent évidemment bonnes & utiles , si l'on refusoit de s'en servir ? Nous sentons nous-mêmes que ce flambeau nous a été donné pour régler nos mouvemens & nos démarches. Si l'on a manqué de suivre les maximes dont nous parlons , l'on se désapprouve soi-même & 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

DU DROIT NATUREL. *Ch. VI.* 91
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 , & d'où dépend notre bonheur.

§ IX.

Ce que c'est que l'obligation considérée en général.

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 , & 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 , & engagé par de puissans motifs , qui comme autant de *liens* , entraînent
notre

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 Jurisconsultes ou aux Moralistes, l'on trouvera que les uns & les autres font consister proprement l'*obligation* dans une *raison*, qui étant bien comprise & 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 *reconnoître* que l'on *doit* faire une chose; & *condamner*, c'est *reconnoître* qu'on *ne doit pas* la 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* & *littéral* du mot *obliger*, & le sens *figuré* de ce même terme. L'*obligation* signifie proprement un *lien* *. Un homme *obligé* est donc un homme *lié*. Et comme celui qui est lié de cordes ou de chaînes, ne sçauroit 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

* *Obligatio*, à *ligando*.

& *physique* qui arrête l'effet des forces naturelles ; mais au second cas , le lien n'est que *moral* : c'est-à-dire , que l'affujettissement où se trouve la liberté , est produit par la raison , qui étant la règle primitive de l'homme & de ses facultés , en dirige & en modifie nécessairement les opérations d'une manière convenable à la fin qu'elle se propose.

L'on peut donc définir l'OBLIGATION considérée en général , & 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 toute autre.*

§ X.

L'obligation peut être plus ou moins forte.

TELLE est la nature de l'obligation primitive & originale. Il s'ensuit de-là que cette obligation peut être plus ou moins forte , plus ou moins rigoureuse , selon que les raisons qui l'établissent ont plus ou moins de poids , & 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 puissans & efficaces , plus aussi la nécessité d'y conformer

nos actions deviendra forte & indispensable:

§ XI.

*Sentiment de M. Clark sur la nature & l'origine
de l'obligation.*

JE n'ignore pas que tous les Jurisconsultes & les Moralistes n'expliquent pas la nature & l'origine de l'obligation, comme nous venons de le faire. Quelques-uns prétendent: * « Que la convenance & la discon-
» venance naturelle que nous reconnoissons
» dans certaines actions, est le vrai & le pre-
» mier fondement de toute obligation; que
» la vertu a une beauté intérieure qui la rend
» aimable par elle-même, & qu'au contraire
» le vice est accompagné d'une laideur in-
» trinsèque, qui doit nous le faire haïr; &
» cela antécédemment & indépendamment
» du bien & du mal, des récompenses & des
» peines que la pratique de l'un ou de l'autre
» peut nous procurer. »

Mais il me semble que ce sentiment ne sçauroit se soutenir qu'autant qu'on le ramènera 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, & qu'au contraire le vice mé-

* Voyez *Clark, Rel. Nat., Tom. II. Ch. III. n. 7.*

rite par lui-même notre aversion ; n'est-ce pas reconnoître 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 , & à nous mettre dans un état heureux & tranquille. C'est la constitution même de l'homme & la nature de la volonté , qui le veulent ainsi. Car comme c'est le *bien* en général , qu'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 & d'indifférence. D'ailleurs, quelle idée pourroit-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 rapportoit pas tout cela à l'homme lui-même , & à ce que demandent sa destination , sa perfection , le bien-être de sa nature , & pour tout dire en un mot , sa véritable félicité ? § XII.

§ XII.

Sentiment de M. Barbeyrac sur le même sujet

La plupart des Jurisconsultes ont suivi un sentiment différent de celui du Docteur CLARK. * « Ils établissent pour principe de » l'obligation proprement ainsi nommée , la » volonté d'un Etre supérieur , duquel on se » reconnoît dépendant. Ils prétendent qu'il » n'y a que cette volonté, ou les ordres d'un » tel Etre , qui puissent mettre un frein à la » liberté , & nous assujettir à régler nos ac- » tions d'une certaine manière. Ils ajoutent » que ni les rapports de proportion & de » convenance que nous reconnoissons dans » les choses mêmes , ni l'approbation 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 raison , considérées en

* Voyez *Jugement d'un Anonyme*, &c. § XV. C'est un petit Ouvrage de M. Leibnitz, sur lequel M. Barbeyrac a fait des Remarques ; & qui est joint à la cinquième édition de sa Traduction des Devoirs de l'Homme & du Citoyen.

» elles-

elles-mêmes, & indépendamment de la volonté d'un supérieur qui autorise, n'ont rien d'obligatoire.

Cette manière d'expliquer la nature de l'obligation & d'en poser le fondement, nous paroît insuffisante ; parcequ'elle ne remonte pas jusqu'à la source primitive ; & aux vrais principes. Il est vrai que la volonté d'un supérieur oblige ceux qui sont dans sa dépendance ; mais cette volonté 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 & à sa dernière fin, que l'on ne puisse s'empêcher de la reconnoître comme la règle de nos actions ; en sorte que nous ne sçaurions la négliger sans nous jeter dans un égarement funeste ; & qu'au contraire le seul moyen d'atteindre notre but est de nous y conformer. Sans cela, on ne sçauroit concevoir que l'homme puisse se 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 in-

tervient 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 la force de pénétrer la volonté & de la fléchir par un sentiment intérieur ; en sorte que l'homme est porté à obéir de son propre mouvement, de son bon gré, & sans aucune violence.

§ XIII.

*Deux sortes d'obligations, Obligation interne :
obligation externe.*

J'E conclus de toutes ces remarques, que les différences qui se trouvent entre les principaux systèmes sur la nature & l'origine de l'*obligation*, ne sont pas aussi grandes qu'elles le paroissent 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, & doivent même concourir, pour former un système bien lié avec toutes les parties qui lui sont essentielles, relativement à la nature de l'homme & à son état. C'est

ce

ce que nous espérons de faire voir plus particulièrement dans la suite. * Mais il est bon d'avertir dès-à-présent , que l'on peut distinguer deux sortes d'obligations , l'une *interne* & 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 , & 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 reconnoît dépendant , & 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 entr'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 ; & c'est de l'accord & 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 ,

* Voyez ci-après. *Partie II. Ch. VI.*

& à ne s'en écarter jamais : en un mot, c'est par-là que se forme l'obligation la plus parfaite.

C H A P I T R E V I I .

Du DROIT pris pour FACULTÉ., & de L'OBLIGATION qui y répond.

§ I.

Le terme de Droit se prend en plusieurs sens particuliers , qui tous découlent de la notion générale.

OUTRE l'idée générale du DROIT ; telle que nous venons de l'expliquer , & 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 & 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 & des suivans ; si nos raisonnemens sont justes en eux-mêmes , & s'ils ont une liaison nécessaire avec le principe , il résultera de-là une nouvelle preuve
de

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 , & de pouvoir mieux se redresser. Tel est l'effet d'une bonne méthode. On reconnoît qu'une idée générale est juste , quand toutes les idées particulières s'y rapportent , & peuvent y être ramenées comme des branches à leur tronc.

§ II.

Ce que c'est que le Droit , pris pour faculté :

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 enfans ; qu'un Souverain a le *droit* de lever des troupes pour la défense de l'Etat , &c.

Dans ce sens il faut définir le **DROIT** : *Le pouvoir qu'a l'homme de se servir d'une certaine manière , de sa liberté & 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 & de sa liberté est approuvé par la raison.*

Ainsi , quand nous disons qu'un père a le

droit d'élever ses enfans , cela ne veut dire autre chose si ce n'est que la raison approuve qu'un père se serve de sa liberté & de ses forces naturelles d'une manière convenable à la conservation de ses enfans , & propre à leur former l'esprit & le cœur. De même , comme la raison donne son approbation au Souverain pour tout ce qui est nécessaire à la conservation & au bien de l'Etat , elle l'autorise spécialement à lever des troupes & à mettre sur pied des armées , pour s'opposer à un ennemi ; & l'on dit en conséquence , qu'il a le droit de le faire. Mais nous affurons 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 & à leur travail ; qu'un père n'est pas en droit d'exposer ses enfans , ni de les mettre à mort , &c. parceque la raison , loin d'approuver ces choses , les condamne formellement.

§ III.

Il faut bien distinguer le simple Pouvoir du Droit.

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

les & 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, & 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 * : 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* ; & l'usage même semble autoriser cette confusion : car on dit également, par exemple, le *pouvoir paternel* & le *droit paternel*, &c. Quoi qu'il en soit, il ne faut point disputer des mots. L'essentiel est de distinguer ici le *physique* du *moral* ; & il semble que le terme de *Droit* est par lui-même plus propre à désigner l'idée morale, que celui de *Pouvoir*, comme PUFENDORF lui-même l'insinue **. En un mot,

* Voyez Pufendorf. Droit de la Nature & des Gens. Liv. I. Ch. I. § 19.

**... « Et sur ce point-là le DROIT & le POUVOIR renferment à peu-près la même idée. Il y a seulement cette différence, que le POUVOIR insinue plus directement la possession

l'usage de nos facultés ne devient un *Droit* ; qu'autant que la raison l'approuve , & 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* , parceque la raison est le seul moyen qui puisse le conduire à son but de la manière la plus abrégée & la plus sûre. Il n'y a donc rien d'arbitraire dans ces idées ; elles sont toutes prises de la nature même des choses : & si on les rapproche des principes que nous avons posés ci-devant , l'on verra qu'elles en sont des conséquences nécessaires.

§ IV.

Fondement général des droits de l'homme.

QUE si l'on demande ensuite sur quel fondement la raison approuve un tel exercice de nos forces & 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 & de leurs effets. Tout usage de nos facultés , qui par lui-même tend à la perfection & au bonheur

» a quelle d'une telle qualité par rapport aux choses ou aux
 » personnes , & ne désigne qu'obscurément la manière dont
 » on l'a acquise. Au-lieu que le *DROIT* donne à entendre pro-
 » prement & distinctement , que cette qualité a été légitime-
 » ment acquise, & qu'ainsi on se l'attribue à juste titre. *Pufend.*
Droit de la Nature & des Gens. Liv. I. Ch. I. § 20.

DU DROIT NATUREL. *Ch, VII.* 105
de l'homme , est approuvé par la raison , qui
condamne par conséquent celui qui va à des
fins contraires.

§ V,

Le Droit produit l'obligation.

CE qui répond au DROIT , pris de la
manière que nous venons de l'expliquer , &
considéré dans ses effets par rapport à au-
trui , c'est l'*obligation*.

L'on a déjà parlé dans le chapitre pré-
cédent de l'obligation ; ce qui fait connoître
quelle est en général la nature de cette qua-
lité 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 & de sa
liberté , ou ce qui est la même chose , lors-
qu'elle reconnoît en lui un certain *droit* ; il
faut , par une conséquence naturelle , que
pour assurer ce droit à un homme , elle re-
connoisse en même-tems que les autres hom-
mes ne doivent point se servir de leurs for-
ces ni de leur liberté pour lui résister en
cela ; mais qu'au contraire ils doivent res-
pecter son droit , & l'aider à en user , plutôt
que de lui nuire. De-là découle naturelle-
ment l'idée de l'OBLIGATION , qui n'est
autre

autre chose ici qu'une restriction de la liberté naturelle, produite par la raison ; entant que la raison ne permet pas que l'on s'oppose à ceux qui usent de leur droit, & qu'au contraire elle assujettit toute autre personne à favoriser & 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.

§ V I.

Le droit & l'obligation sont deux idées relatives.

LE droit & l'obligation sont donc deux termes *corrélatifs*, comme parlent les Logiciens : l'une de ces idées suppose nécessairement l'autre ; & l'on ne sçauroit concevoir un *droit*, sans une *obligation* qui y réponde. Comment, par exemple pourroit-on attribuer à un père le droit de former ses enfans à la sagesse & à la vertu par une bonne éducation, sans reconnoître en même-tems que les enfans doivent se soumettre à la direction paternelle ; & que non-seulement ils sont *obligés* de n'y point résister, mais encore qu'ils doivent concourir par leur docilité & leur obéissance, à l'exécution des vues que leur père se propose par rapport à eux ? S'il en étoit autrement, la raison ne seroit plus la *régle* des actions humaines. Elle se

trou-

DU DROIT NATUREL. *Ch. VII.* 107
trouveroit en contradiction avec elle-même ;
& tous les droits qu'elle accorde à l'homme
lui deviendroient inutiles & de nul effet : ce
seroit lui ôter d'une main ce qu'elle lui
donne de l'autre.

§ VII.

*Dans quel tems l'homme est susceptible de droit &
d'obligation.*

TELLE est la nature du droit pris pour
faculté , & 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 & du sen-
timent. Cependant il faut mettre ici quelque
différence entre le droit & l'obligation , à
l'égard du tems auquel ces qualités com-
mencent à se développer dans l'homme. Les
obligations où l'on est entant qu'homme , ne
déploient actuellement leur vertu , que lors-
que l'homme est parvenu à un âge de raison
& de discernement. Car pour s'acquitter
d'une obligation , il faut en avoir connois-
sance ; il faut sçavoir ce que l'on fait , & être
en état de comparer ses actions avec une
certaine règle. Mais pour les droits qui peu-
vent procurer l'avantage de quelqu'un sans
qu'il sçache ce qui se passe , ils prennent nais-
sance

fance & sont valables dès le premier moment de son existence, & mettent les autres hommes dans l'obligation de les respecter. Par exemple, le droit d'exiger que personne ne nous maltraite & ne nous offense, n'appartient pas moins aux enfans, & 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* *. Mais l'on ne sçauroit dire, à parler exactement, qu'un enfant né ou à naître soit actuellement assujetti 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 connoissance & de discrétion.

§ VIII.

Les droits & les obligations sont de plusieurs sortes.

L'ON peut faire plusieurs distinctions des

* *Qui in utero est, perinde ac si in rebus humanis esset, custoditur, quoribus de commodo ipsius parius, quaritur. L. 7. D. de Statu homin. Lib. I. Tit. 3.* Un autre Jurisconsulte établit cette règle: *Itaque pati quis injuriam, etiamsi non sentiat, potest: facere nemo, nisi qui scit se injuriam facere, etiamsi nesciat cui faciat. L. 3. § 2. Dig. de Injuriis. Lib. 47. tit. 10.*

droits & des obligations : nous nous contenterons d'indiquer ici les principales. *

Premièrement, il y a des *droits naturels* & des *droits acquis*. Les premiers sont ceux qui *appartiennent originairement & essentiellement à l'homme ; qui sont inhérens 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^o. Il y a des *droits parfaits* & *rigoureux* , & des *droits imparfaits* ou *non-rigoureux*. Les *droits parfaits* sont ceux dont on peut exiger l'effet à toute rigueur , & s'il est nécessaire , jusqu'à employer la force pour en obtenir l'exécution , ou pour en maintenir l'usage , contre ceux qui voudroient nous résister ou nous troubler à cet égard. C'est ainsi que l'on peut raisonnablement opposer la force à quiconque attende injustement sur notre vie , sur

* Voyez *Pufendorf*. Droit de la Nature & des Gens. Liv. I. Ch. I. § 19. & *Grot.* Droit de la Guerre & de la Paix. Liv. I. Ch. I. § 4. 5. 6. 7. avec les Notes de M. Barbeyras.

nos biens ou sur notre liberté. Mais *lorsque la raison ne nous permet pas d'employer des voies de fait pour nous assurer la jouissance des droits qu'elle nous accorde*, alors ces droits ne sont qu'*imparfaits & 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 ; & 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, & 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 sçauroit renoncer au droit qu'il a sur ses enfans, 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, & qui ne sont
donnés

donnés à l'homme que comme des *moyens* de s'en acquitter. Renoncer à ces sortes de droits , ce seroit 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 , & ce n'est qu'une affaire de prudence. Ajoutons encore un exemple : L'homme ne sçauroit renoncer entièrement, absolument & sans réserve à sa liberté , car ce seroit manifestement se mettre dans la nécessité de mal faire , si celui auquel on s'est soumis sur ce pié-là l'ordonnoit ; 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 , & qu'on se procure quelque avantage certain & 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 différens *objets* , peut être réduit à quatre espèces principales. 1°. Le droit que nous avons sur notre propre personne & sur nos actions , lequel 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

l'on a sur la personne & 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 connoissance générale de ces différentes espèces de droits. On en explique la nature & 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 & de la Politique ; qu'il défend de manquer à sa parole ; qu'il ordonne la réparation du dommage , &c. 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 bien le développer. C'est ce qui va faire la matière des chapitres suivans.



C H A P I T R E VIII. *

De la Lot en général.

§ 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 fonds de son essence & ce qu'il est en lui-même. Cet examen nous a fait connoître que l'homme trouvoit au dedans de lui, & dans sa RAISON, la règle qu'il doit suivre; & que les conseils que la raison lui donne, lui indiquant la route la plus abrégée & la plus sûre pour se perfectionner & se rendre heureux, il résultoit de-là un principe d'obligation, ou un puissant motif de conformer ses actions à cette règle primitive. Mais pour avoir une juste connoissance 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 **, porter son attention sur

* Voyez *Pufendorf. Droit de la Nature & des Gens. Liv. I. Ch. VI.*

** Voyez ci-devant. *Ch. III. § 3.*

les différens états de l'homme , & sur les relations qui en font les suites , & 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 elles doivent encore être proportionnées à sa situation & à son état.

§ II.

L'homme par sa nature étant un être dépendant , la Loi doit être la règle de ses actions.

OR , entre les états primitifs de l'homme ; l'état de dépendance est un de ceux qui méritent le plus d'attention , & 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 ; & 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 & 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 & d'un maître. Le sentiment de cette dépendance doit naturellement engager l'inférieur à prendre pour règle de sa conduite la volonté

DU DROIT NATUREL. *Ch. VIII.* 115
lonté 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 , & des vues qu'il peut se proposer par rapport à lui.* Et cela encore a plus ou moins d'étendue & d'effet , à proportion que la supériorité de l'un & 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 reconnoît un supérieur , à la puissance & à l'autorité duquel il est naturellement soumis , c'est une conséquence de cet état , qu'il reconnoisse aussi la volonté de ce supérieur pour la *régle* de ses actions. C'est-là le *droit* que nous appellons *Loi*.

Bien entendu pourtant que cette volonté du supérieur n'ait en elle-même rien de contraire à la *R A I S O N* , qui est la *régle* primitive de l'homme. Car si cela étoit , nous serions hors d'état de lui obéir. Afin qu'une *Loi* soit la *régle* des actions humaines , il faut absolument qu'elle s'accorde avec la nature

* Voyez ci-devant. *Chap. VI, § 3.*

& la constitution de l'homme, & 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 paroîtront encore davantage, quand nous aurons expliqué plus particulièrement la nature de la Loi.

§. III.

Définition de la Loi.

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 la liberté d'agir ou de ne pas agir en d'autres choses, comme ils le trouveront à propos, & 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 & PUFENDORF en ont données. Mais il nous a paru que les définitions de ces deux auteurs avoient quelque chose de trop vague, & que d'ailleurs elles ne convenoient 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

DU DROIT NATUREL. *Ch. VIII.* 117
la comparaison avec les passages que nous
indiquons*.

§. IV.

Pourquoi on définit la Loi une règle prescrite.

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 & l'autre sont des règles de conduite : & en second lieu , pour distinguer la Loi des *ordres passagers* qu'un supérieur peut donner , & qui n'étant point des règles *permanentes* de la conduite des sujets , ne sont pas proprement des Loix. L'idée de *règle* renferme principalement ces deux choses , l'*universalité* & la *perpétuité* ; & 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* ; parcequ'une simple résolution renfermée dans l'esprit du Souverain , sans se manifester par quelque signe extérieur , ne feroit pas une Loi. Il faut que cette volonté soit *notifiée* aux sujets d'une manière con-

* Voy. *Grotius*. Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I.*
§ 9. & *Pufend.* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.*
§ 4. Ajoutez-y les notes de M. *Barbeyrac*.

venable ; en sorte qu'ils puissent connoître ce que le Souverain exige d'eux , & la nécessité où ils font 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.

Ce que c'est que le Souverain , la Souveraineté & le droit de commander.

ACHEVONS 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 , & dont par conséquent les avis n'ont pas la même force & ne produisent pas la même obligation que la Loi , laquelle émanant du Souverain , a pour appui le *commandement* & l'*autorité* d'un supérieur *. 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 cause de l'*autorité* du Souverain qui la prescrit.

* Voyez. Droit de la Nat. & des Gens. Liv. I. Ch. VI. § 6.

L'obligation que produit le conseil est une obligation purement *interne* ; celle de la Loi est *interne & externe* tout à la fois *.

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 intelligens , & 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 & nécessaire à l'établissement des loix. A la rigueur , & dans l'exacte précision , l'on peut fort bien concevoir la Loi , lors même que le Souverain n'auroit qu'une seule personne soumise à son autorité : & 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 & les sujets , forme entr'eux une sorte de société ; mais qui est d'une espèce particulière , & que l'on peut appeller *société d'i-*

* Voyez ci-devant. *Ch. VI.* §. 13.

négalité : le Souverain commande , & les sujets obéissent.

Le SOUVERAIN est donc celui qui a droit de commander en dernier ressort. COMMANDER c'est diriger selon sa volonté & avec autorité , ou avec pouvoir de contraindre , les actions de ceux qui nous sont soumis : & je dis que le Souverain commande en dernier ressort ; pour faire connoître que comme il tient dans la société le premier rang , sa volonté est supérieure à toute autre , & 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 & de sa liberté , n'est un droit qu'autant que la raison l'approuve & 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 , & d'exiger de lui la soumission & l'obéissance.

béissance. Cette question est très-importante en elle-même ; elle l'est aussi par ses effets. Car plus on connoîtra les raisons qui établissent l'autorité d'une part , & la dépendance de l'autre ; plus on sera porté à se soumettre en effet & 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.

C H A P I T R E IX.

DES FONDEMENS de la SOUVERAINETÉ,
ou du droit de commander.

§ I.

Première remarque. *Il s'agit ici d'une Souveraineté nécessaire.*

QUAND nous recherchons ici les fondemens du droit de commander , nous n'envisageons la chose que d'une manière générale & métaphysique. Il s'agit de sçavoir quels sont les fondemens d'une souveraineté & d'une dépendance *nécessaire* ; c'est-à-dire , qui se trouvent établies sur la nature même des choses , & 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 & 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 disons ci-devant, on pourra ou s'assurer pleinement de la justesse des principes, ou reconnoître s'ils sont défectueux,

§ II.

Seconde remarque. *Il n'y a ni souveraineté ni dépendance nécessaire entre des êtres parfaitement égaux.*

UNE autre remarque générale & préliminaire, c'est qu'il ne peut y avoir ni souveraineté ni dépendance naturelle & nécessaire, entre des êtres qui par leur nature, par leurs facultés & par leur état, se trouveroient dans une égalité si parfaite, que l'on ne sçauroit rien attribuer à l'un qui ne se rencontre également dans l'autre. Et en effet, dans cette supposition, il n'y auroit
nulle

nulle raison pourquoi l'un pût s'attribuer quelque autorité sur les autres & 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 entr'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 & d'inférieur*. Mais les sentimens se trouvent partagés dans la détermination de ces qualités.

§ III.

Différentes opinions sur l'origine & les fondemens de la souveraineté.

QUELQUES-UNS prétendent que la seule *supériorité de forces*, ou, comme ils parlent, une *puissance irrésistible*, est le vrai & premier fondement du droit d'imposer quelque obligation & de prescrire des loix.
« Cette supériorité de puissance donne, selon eux, le *droit de régner*, par l'impossibilité

» bilité où elle met les autres de résister à
 » celui qui a sur eux un tel avantage*.

2^o Il y en a d'autres qui rapportent l'origine & le fondement de l'empire α à l'*excellence de nature* ; qui non-seulement rend un être indépendant de tous ceux qui sont d'une nature inférieure ; mais qui fait encore que ces derniers 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 : & c'est aussi sur ce fondement qu'est établi l'empire de l'homme sur les animaux**.

3^o, UN troisième sentiment, qui mérite d'être rapporté, est celui de M. BARBEYRAC***. 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 naturelle où nous sommes de DIEU, en tant qu'il nous a donné l'être, & qu'il peut en conséquen-

* Voyez *Hobb. De Cive. Cap. XV. §. 5.*

** Voyez *Pufend. Droit de la Nature. & des Gens. Liv. I. Ch. VI. §. 11.*

*** On le trouve dans la note 2. sur le §. 12. du grand Ouvrage de *Pufend. Liv. I. Ch. VI. & dans la note 3. sur le § V. des Devoirs de l'homme & du Citoyen. Liv. I. Ch. II.*

ce exiger de nous que nous fassions de nos facultés l'usage auquel il les a manifestement destinées. « Un ouvrier , ajoutez-
 » il , est , comme tel , le maître de son ouvrage ; il peut en disposer à son gré.
 » Si un Statuaire pouvoit par sa vertu propre faire des statues animées , *cela*
 » *seul* le mettroit en droit d'exiger que le
 » marbre façonné de ses mains , & doué par
 » lui d'intelligence , se foudît à sa volonté....
 » Mais DIEU est l'auteur de la matière &
 » de la forme des parties dont notre être est
 » composé ; il a créé nos corps & nos ames ,
 » & il a donné à celles-ci toutes les facultés
 » dont elles sont revêtues. Il peut donc pres-
 » crire telles bornes qu'il veut à ces facultés ,
 » & exiger que les hommes n'en fassent
 » usage que de telle ou telle manière , &c.

§IV.

Examen de ces opinions. 1°. La seule supériorité de puissance ne suffit pas pour donner le droit de commander.

TELS sont les principaux systêmes sur l'origine & les fondemens de la souveraineté & de la dépendance. Examinons - les : & pour en bien juger , n'oublions ni la distinction de la nécessité *physique* & *morale* , ni les notions primitives du *droit* & de l'*obligation* ,
 telles

telles qu'on les a expliquées ci-devant. *

1°. Cela posé , je dis que ceux qui fondent le droit de prescrire des loix , sur la seule supériorité de puissance , ou sur un pouvoir auquel il est impossible de résister , établissent un principe insuffisant , & 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 , & de reconnoître 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* , & qui par une conséquence nécessaire , produise en nous ce sentiment que nous appellons *obligation* , lequel nous porte à nous soumettre de bon gré. Toute obligation suppose donc certaines raisons qui agissent sur la conscience , & 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 ; & qu'ainsi

* Chap. VI. & VII.

nous n'en avons pas le *droit*. Or quiconque n'allégué 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, & ne sçauroit nous mettre dans l'obligation d'obéir; parceque cela répugne manifestement à l'idée même de droit & d'obligation. Au contraire, le premier conseil que la raison nous donne à l'égard d'une puissance malfaisante, c'est de lui résister, & s'il est possible, de la détruire. Or, si nous avons droit de résister, c'est un droit incompatible avec l'obligation d'obéir, & qui l'exclut évidemment. Il est vrai que si nous voyons clairement, que tous nos efforts seront inutiles, & que notre résistance ne feroit que nous attirer un mal plus fâcheux; nous aimerons mieux nous soumettre pour un tems, quoiqu'à regret, que de nous exposer aux coups d'une puissance maligne. Mais alors nous sommes *contraints*, & non *obligés*. Nous souffrons malgré nous les effets d'une force supérieure; & en nous y soumettant extérieurement, nous nous soulevons intérieurement contre elle par un sentiment naturel: ce qui nous laisse toujours

jours 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* *. Nous n'insistons pas ici sur les dangereuses conséquences de ce système ; il suffit de l'avoir réfuté par les principes ; & l'on aura peut-être occasion d'en parler une autre fois.

§ V.

2°. *Ni la seule excellence ou supériorité de nature.*

LES deux autres sentimens que nous avons rapportés, ont quelque chose de plausible, & même de vrai. Cependant ils ne me paroissent pas tout-à-fait suffisans : les principes qu'ils posent sont trop vagues, & ont besoin d'être amenés à un point plus précis.

2°. Et véritablement, je ne vois pas que la seule *excellence de nature* suffise pour donner un droit de souveraineté. Je reconnoîtrai, si l'on veut, cette excellence, & 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 : & la connoissance que j'ai de l'excellence d'un être au-dessus de moi,

* Voyez ci-devant. *Ch. VII. § 6.*

ne me présente point par elle-même un motif suffisant pour me soumettre absolument à lui , & pour abandonner ma volonté afin de prendre la sienne pour règle. Aussi long-tems que l'on s'en tiendra à ces généralités , & que l'on ne me dira rien de plus , je ne me sentirai point porté par un mouvement intérieur , à me soumettre ; & je puis , sans que ma conscience me fasse aucun reproche , juger que le principe intelligent qui est en moi suffit pour me conduire. Jusque-là donc tout s'arrête à la simple *spéculation*. Que si vous voulez exiger de moi quelque chose de plus , je ramènerai la question à ce point : Comment & de quelle manière cet être que vous supposez plus excellent que moi , veut-il se conduire à mon égard ; & par quels effets cette excellence ou cette supériorité de nature se manifesta-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 ; & alors , suivant le parti que l'on prendra , je conviendrai peut-être que cet être a droit de me commander , & 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 & sim-

plement l'excellence d'un être par-dessus les autres, pour établir les fondemens de la souveraineté.

§ VI.

3°. *Ni la seule qualité de Créateur.*

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 & toutes leurs facultés. Il est donc le maître de son ouvrage, & il peut en conséquence prescrire aux hommes telles règles qu'il lui plaît. De-là découle naturellement notre dépendance, & l'empire absolu de DIEU sur nous ; & c'est-là aussi la première source, ou le premier fondement de toute autorité. »

Tout ce qu'on allégué ici pour fonder l'empire de DIEU sur les hommes, se réduit à sa *puissance suprême*. Mais s'ensuit-il de cela seul, & par une conséquence immédiate & nécessaire, qu'il ait *droit* de nous prescrire des loix ? Voilà le point de la question. La souveraine-puissance de DIEU lui donne bien le *pouvoir* de faire à l'égard des hommes, & d'exiger d'eux tout ce qu'il lui plaît, & de les mettre dans la *nécessité* de s'y assujettir ; car la créature ne sauroit résister

du créateur, & elle se trouve par sa nature & par son état, dans une dépendance si entière, que le créateur peut même, s'il le veut, l'anéantir & la détruire. Cela est certain. Mais cela ne paroît pas encore suffisant pour établir le *droit* du Créateur. Il faut quelque chose de plus pour faire du simple *pouvoir* une *qualité morale*, & le convertir en *droit*. * 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, & par ce sentiment qui produit l'*obligation*.

Qu'on nous permette de faire une supposition qui rendra la chose sensible. Si le Créateur n'avoit donné l'existence à la créature que pour la rendre malheureuse, la relation de créateur à créature subsisteroit toujours; & cependant l'on ne sçauroit dans cette supposition concevoir ni *droit*, ni *obligation*. Le pouvoir irrésistible du créateur pourroit bien *contraindre* la créature; mais cette contrainte ne formeroit pas une *obligation de raison*, un *lien moral*; parcequ'une obligation de ce genre suppose toujours le concours de la volonté, & une approbation ou un acquiesce-

* Voyez ci-devant. Ch. VII. § 3.

ment de la part de l'homme , qui produit la *soumission* volontaire : acquiescement qu'il ne sçauroit donner à un être qui ne seroit usage de son pouvoir suprême , que pour l'opprimer & le rendre malheureux.

La qualité de Créateur ne suffit donc pas seule & par elle-même , pour établir le droit de commander & l'obligation d'obéir.

§ VII.

Véritables fondemens de la Souveraineté : La puissance, la sagesse, la bonté jointes ensemble.

MAIS si à l'idée d'un Créateur tout-puissant , nous joignons (ce qu'apparemment M. BARBÉYRAC supposoit, mais qu'il n'exprime pas assez distinctement ,) si , dis-je , nous y joignons l'idée d'un être parfaitement sage & souverainement bon , qui ne veut faire usage de sa puissance que pour le bien & 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 , & 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

n'a eu d'autre but en nous créant , que celui de nous rendre heureux , & que c'est dans cette vue qu'il veut nous imposer des loix. Il est certain que dans ces circonstances nous ne sçaurions qu'approuver une telle puissance , & l'usage que l'on en fait à notre égard. Or cette approbation est une reconnaissance du *droit* du supérieur ; & 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 , & de conformer toutes nos actions sur ce que nous connoîtrons de sa volonté. Pourquoi cela ? Parceque 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 connoissance entraînera nécessairement le concours de notre volonté , notre acquiescement , notre soumission : tellement que si nous agissons contre ces principes , & qu'il nous en arrive quelque chose de fâcheux , nous ne sçaurions nous empêcher de nous condamner nous-mêmes , & de reconnoître 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.

Explication de notre sentiment.

Si l'on veut donc tout embrasser & tout réunir, pour faire une définition complète, il faudra dire : QUE le droit de Souveraineté dérive d'une puissance supérieure, accompagnée de sagesse & de bonté.

Je dis premièrement, une *puissance supérieure*, parceque l'égalité de puissance, comme on l'a dit dès l'entrée, exclut tout empire, toute subordination naturelle & nécessaire; & que d'ailleurs la souveraineté & le commandement par où elle se développe, deviendroient inutiles & de nul effet, s'ils n'étoient soutenus d'une puissance suffisante. Que seroit-ce qu'un Souverain qui n'auroit pas en main des moyens efficaces pour contraindre & pour se faire obéir?

Mais cela ne suffit pas; & je dis en second lieu que cette puissance doit aussi être *sage & bienfaisante*: *sage*, pour connoître & choisir les moyens les plus propres à nous rendre heureux; & *bienfaisante*, pour être en général portée à employer ces moyens qui tendent à notre bonheur.

Pour

Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer trois cas, qui sont les seuls qu'on puisse supposer ici. Ou cette puissance fera, 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 & *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 nul intérêt à ce qui me regarde, & qu'il me laisse entièrement à moi-même; je demeure par rapport à lui dans une liberté aussi entière que s'il ne m'étoit point connu, ou même s'il n'existoit point du tout*. Ainsi nulle autorité de sa part, nulle obligation de la mienne.

Que si l'on suppose une puissance maligne & malfaisante; la raison, loin de l'approu-

* « Quelque impie que soit le sentiment des *Epicuriens*, qui se figuroient des Dieux jouissant dans une paix profonde de leur souveraine félicité, & regardant 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 avoient raison d'en inférer que cela posé, toute Religion & toute crainte des Dieux étoit vaine & chimérique. » *Pufend. Droit de la Nat. & des Gens, Liv. I. Ch. VI.*
§ 11, Vid. *Cicér. de Nat. Deor. Lib. I. Cap. 2.*

ver, se soulève contre elle, comme contre un ennemi d'autant plus dangereux qu'il est plus puissant. L'homme ne sçauroit reconnoître un tel *pouvoir* comme un *droit* : au contraire il se trouve autorisé à chercher tous les moyens de se soustraire à un maître si redoutable, afin d'être à couvert des maux qu'il pourroit en souffrir.

Mais supposons une puissance également sage & bienfaisante. Bien loin que l'homme puisse lui refuser son approbation, il se sentira porté intérieurement & par le penchant naturel de sa volonté, à se soumettre & 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, & d'éloigner tout ce qui pourroit leur nuire. Par sa *sagesse* il connoît parfaitement quelle est la nature & la constitution de ceux à qui il donne des loix, quelles sont leurs facultés & leurs forces, & en quoi consistent leurs véritables intérêts. Il ne sçauroit donc se tromper, ni dans les desseins qu'il se propose à leur égard, ni dans le choix des moyens qu'il employe pour y arriver. Enfin, la *bonté* porte un tel Souverain à vouloir en effet rendre

dre ses sujets heureux, & à diriger constamment à cette fin les opérations de sa sagesse & 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, & lui imposer une obligation tant externe qu'interne, d'obéir & de se soumettre. C'est donc là le vrai fondement du droit de Souveraineté.

§ IX.

Il ne faut point séparer les unes des autres, ces qualités qui font le droit du Souverain.

A proprement parler, il ne faudroit pour lier & assujettir des créatures libres & raisonnables, qu'un empire dont la sagesse & la douceur se fit approuver à 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 & défaut d'attention, soit passion & malice, on n'est pas autant frappé qu'on le devroit, de la sagesse du législateur & de l'excellence de ses loix; 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

le Souverain soit armé de pouvoir & de force, pour soutenir son autorité. Ne séparons donc pas ces diverses qualités, qui par leur concours font le droit du Souverain. Comme la seule puissance, destituée de la bienveillance, ne sçauroit donner aucun droit; la bienveillance, dénuée de puissance & 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: & quelques bienfaits particuliers ne suffisent pas même pour cela. Un bienfait ne demande que de la reconnoissance; & pour se montrer reconnoissant, il n'est pas nécessaire de se soumettre absolument à son bienfaiteur. Mais que l'on joigne ces idées, & 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, & une souveraine bonté qui l'anime; que reste-t-il à désirer pour établir d'un côté, l'autorité la plus éminente, & de l'autre la plus grande subordination? Nous sommes alors comme forcés par notre propre raison, qui nous presse & ne nous permet pas de nier qu'un tel supérieur n'ait un véritable *droit* de commander;

DU DROIT NATUREL. Ch. IX. 139
mander, & que nous ne devons nous y sou-
mettre*.

§ X.

Qui sont les Sujets. Fondemens de la dépendance.

DIRE ce qui fait le Souverain & la Sou-
veraineté, c'est dire ce qui fait les Sujets &
la dépendance. Ainsi les SUJETS sont des
personnes qui sont dans l'obligation d'obéir. Et
comme c'est la puissance, la sagesse & la béné-
ficence qui constituent la souveraineté; il faut
supposer au contraire dans les Sujets la foi-
blesse & les besoins, d'où résulte la dépend-
ance.

C'est donc avec raison que PUFENDORF
remarque** que ce qui rend l'homme sus-

* On peut bien dire que le fondement de l'obligation externe
est la volonté d'un Supérieur. (Voyez ci-devant. Ch. VI. § 13.)
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, & 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 Puf. Liv. I. Ch. VI.)
il me semble que cette pensée n'est pas juste; & que cette ma-
nière 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 mê-
me, sans Puissance: ainsi la force ou la puissance entrent néces-
sairement dans le fondement de l'obligation.

** Voyez Devoirs de l'Homme & du Citoyen. Liv. I. Ch. II.
§ 4. & Droit de la Nat. & des Gens. Liv. I. Ch. VI. § 6. & 8.

ceptible d'une obligation produite par un principe externe, c'est qu'il relève naturellement d'un supérieur ; & que d'ailleurs, en qualité d'être intelligent & libre, il peut connoître les règles qu'on lui donne, & s'y conformer avec choix. Mais ce sont-là plutôt des conditions nécessairement supposées, & qui s'entendent d'elles-mêmes, que des causes précises & immédiates de la sujettion. Il est plus important d'observer que comme le pouvoir d'obliger une créature raisonnable est fondé sur la puissance & sur la volonté 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* & de *mal*, qu'elle est sensible au *plaisir* & à la *douleur*, & que d'ailleurs son état de bonheur ou de misère peut être accru ou diminué. Sans cela on pourroit bien par une puissance supérieure la *forcer* à agir d'une certaine manière ; mais on ne sçauroit proprement l'y *obliger*.

§ XI.

L'obligation que produit la Loi est la plus parfaite que l'on puisse imaginer.

TELS sont les vrais fondemens de la Souveraineté & de la dépendance. L'on pourroit encore

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, & au pouvoir des pères sur leurs enfans. L'on se convaincroit par-là que toutes ces espèces d'autorité ont en effet pour premier fondement, les principes que nous avons posés; & cela même seroit une nouvelle preuve de la vérité de ces principes *. Mais il suffit d'indiquer ici cette remarque, dont le détail doit être renvoyé ailleurs.

Une autorité établie sur de tels fondemens, & qui rassemble tout ce que l'on peut imaginer de plus efficace pour lier l'homme, & pour le porter à suivre constamment certaines règles de conduite, forme sans contredit l'obligation la plus entière & 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, & les plus capables, par leur prépondérance, de l'emporter sur toutes les raisons contraires. ** Or tout concourt ici pour cet effet. La nature des règles que

* Voyez le § 1. de ce Chapitre.

** Voyez ci-devant *Ch. VI.* § 10.

que prescrit le Souverain , qui par elles-mêmes sont les plus propres à avancer notre perfection & notre félicité ; le pouvoir & l'autorité dont il est revêtu , qui le met 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 & de sa bonté. Que pourroit-on imaginer de plus pour captiver la volonté , pour gagner le cœur , pour obliger l'homme , & 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 & libre ; & c'est comme tel , que le Souverain entreprend de le diriger par ses loix. Aussi les plus étroites obligations 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 & risques. Mais s'il consulte sa raison , & 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 , & se rendre lui-même malheureux.

§ XII.

Cette obligation est interne & externe en même-tems.

NOUS remarquons ci-devant, que l'on pouvoit distinguer deux sortes d'obligations * ; l'une *interne*, qui est l'ouvrage de la seule raison, & qui est fondée sur ce que nous appercevons de bon ou de mauvais dans la nature même des choses ; l'autre *externe*, qui est produite par la volonté de celui que nous reconnoissons pour notre supérieur & 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, & 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 reconnoissent d'autre obligation proprement dite, que celle qui est l'effet de la loi, & 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 & 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, en recher-

* Voyez ci-devant, Ch. VI. § 13.

chant quelle étoit la première origine & la nature de l'obligation prise en général ; & 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 & interne*, qui est inséparable de la raison, & qui doit nécessairement concourir avec l'obligation *externe*, afin de donner à cette dernière toute la force nécessaire pour déterminer & fléchir la volonté, & pour agir efficacement sur le cœur humain.

En démêlant bien ces idées, on trouvera peut-être que cela concilie des sentimens, qui ne paroissent s'éloigner l'un de l'autre que par un mal-entendu.* Il est sûr au moins que la manière dont nous expliquons les fondemens de la Souveraineté & de la dépendance, revient pour le fonds au système de PUFENDORF, comme on le reconnoîtra aisément, si l'on en fait la comparaison avec ce que dit cet Auteur, soit dans son grand Ouvrage, soit dans son Abrégé.**

* Voyez ci-après. *Part. II. Ch. VI.*

** Voyez *Droit de la N. & des G. Liv. I. Ch. VI. §§ 5. 6. 8. & 9.* Et les *Devoirs de l'Homme & du Citoyen. Liv. I. Ch. II. §§ 3. 4. 5.*

CHAPITRE X.

De la FIN des Loix , de leurs CARACTERES & de leurs DIFFERENCES, &c.

§ I.

De la fin des Loix , soit à l'égard des Sujets , soit par rapport au Souverain.

L'ON trouvera peut-être que nous nous sommes occupés trop long-tems de la nature & des fondemens de la souveraineté. Mais l'importance du sujet demandoit qu'on le traitât avec soin , & qu'on en démêlât bien les principes. D'ailleurs ; il nous a paru que rien ne pouvoit mieux faire connoître la nature de la *Loi* : & 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* & la *fin* des Loix ?

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.

I. Partie.

K La

La relation du Souverain avec ses Sujets forme entr'eux une espèce de *société*, que le Souverain dirige par les loix qu'il y établit. * Mais 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 loix ; & cette fin considérée par rapport au Souverain, ne doit rien avoir d'opposé à la fin de ces mêmes loix, envisagée par rapport aux Sujets.

§ II.

LA fin de la Loi à l'égard des Sujets, c'est qu'ils y conforment leurs actions, & que par-là ils se rendent heureux. Pour ce qui est du Souverain, le but qu'il a pour lui-même, en donnant des loix à ses Sujets, c'est la satisfaction & la gloire qui lui reviennent quand il peut remplir les sages vues qu'il se propose, pour la conservation & 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 & la gloire du Souverain.

* Voyez ci-devant. *Ch. VIII. § 5.*

§ III.

Le but des loix n'est pas de gêner la liberté ; mais de la diriger convenablement.

QUE l'on se garde donc bien de penser que les loix soient faites proprement pour imposer un joug aux hommes. Une fin si peu raisonnable seroit indigne d'un Souverain, qui par sa nature ne doit pas être moins bon que puissant & sage, & qui agit toujours selon ces perfections. Disons plutôt que les loix sont faites pour obliger les sujets à agir selon leurs véritables intérêts, & à entrer dans le chemin le plus sûr & 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 sçauroient le faire eux-mêmes, & qu'il met un frein à leur liberté, de peur qu'ils n'en abusent contre leur propre bien & contre le bien public. En un mot, le Souverain, commande à des êtres raisonnables; c'est sur ce pié-là qu'il traite avec eux: toutes ses ordonnances ont le sceau de la raison; il veut régner sur les cœurs; & s'il emploie quelquefois la force, c'est pour ramener à la raison même ceux qui s'égarerent contre leur propre bien & contre celui de la société.

§ IV.

Examen de ce que Pufendorf dit à ce sujet :

CELA étant, il me semble que ce n'est pas être dans l'exacte précision que de dire, comme PUFENDORF, 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, & 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 ; & » 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. * » L'on parleroit plus juste, ce me semble, en disant : QUE les loix ont une double fin, relative & au Souverain & aux Sujets ; que l'intention du Souverain en les établissant, est de travailler à sa satisfaction & à sa gloire, en rendant ses Sujets heureux ; que ces deux choses sont inséparables, & que ce seroit faire tort au Souverain de croire qu'il ne pense qu'à lui-même, sans égard au bien de ceux qui dé-

* *Voyez Droit de la Nat. & des Gens. Liv. I. Ch. VI. § 1.*

pendent

pendent de lui. Ici, comme en quelques autres endroits, PUFENDORF donne un peu trop, ce me semble, dans les principes de HOBBS.

§ V.

De la distinction de la Loi, en loi obligatoire, & de simple permission.

NOUS avons défini la loi : « Une règle » qui impose aux Sujets l'obligation de faire » ou de ne pas faire certaines choses ; & qui » leur laisse la liberté d'agir ou de ne pas agir » en d'autres choses, comme ils le trouvent » à propos » &c. 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 ; & 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 ; & que le Souverain est censé par cela même accorder à chacun la permission de faire à cet égard ce qu'il trouvera bon ; & cette *permis-*

tion est un second effet de la loi. On peut donc distinguer la Loi, prise dans toute son étendue, en *loi obligatoire*, & en *loi de simple permission*.

§ V I.

Sentimens de Grotius & de Pufendorf là-dessus.

IL est vrai que GROTIUS, * & après lui PUFENDORF, ** croient que la *permission* n'est pas proprement & par elle-même un effet ou une *action* de la loi, mais une pure *inaction* du Législateur. « Ce que la loi permet, dit PUFENDORF, elle ne l'ordonne ni ne le défend; & 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, expliqué dans ses notes sur les passages que l'on vient d'indiquer, nous paroît plus juste & plus précis. La *permission* qui résulte du silence du Législateur, ne sçauroit être envisagée comme une simple *inaction*. Le Législateur ne fait rien qu'avec délibération & avec sagesse. S'il se contente

* Voyez Droit de la Guerre & de la Paix, Liv. I. Ch. I. § 9.

** Voyez Droit de la Nat. & des Gens, Liv. I. Ch. VI. § 15.

d'imposer en certaines choses seulement, la nécessité indispensable d'agir d'une certaine manière, & 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. Ainsi le silence du Législateur emporte une *permission positive*, quoique *tacite*, de tout ce qu'il n'a point défendu ou commandé; quoiqu'il eût pu le faire, & qu'il l'eût certainement fait, s'il l'avoit jugé à propos. De sorte que, comme les actions *commandées* ou *défendues* sont réglées positivement par la loi, les actions *permises* se trouvent aussi positivement déterminées par la même loi; mais à leur manière, & 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 & consent que l'on aille. La *permission* est donc un effet non moins positif de la loi, que l'*obligation*.

§ VII.

Les droits dont les hommes jouissent dans la société, sont fondés sur cette permission.

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, & en vertu desquels il peut agir sûrement & impunément, sont fondés sur la permission expresse ou tacite que lui en donne le Souverain ou la Loi. Cela est d'autant plus vrai que, comme tout le monde en convient, la permission que la Loi accorde à quelqu'un, & le *droit* qui en résulte, impose aux autres hommes l'*obligation* de ne lui point résister quand il use de son droit, & de lui aider en cela plutôt que de lui nuire. L'*obligation* & la permission se trouvent donc ici naturellement liées l'une à l'autre, & 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*. *

* Voyez ci-devant, Ch. VIII. §. 32.

§ VIII.

Quelle est la matière des Loix.

LA nature & la fin des loix fait connoître 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 & les paroles aussi bien que les actions; celles qui se rapportent à autrui, & celles qui se terminent à la personne même; autant du moins que la direction de ces actions peut essentiellement contribuer au bien particulier de chacun, à celui de la société en général; & à la gloire du Souverain.

§ IX.

Conditions internes d'une loi : qu'elle soit possible, utile & juste.

CELA suppose naturellement ces trois conditions : 1^o. que les choses ordonnées par la Loi soient *possibles* dans leur exécution; car ce seroit folie, & même cruauté, d'exiger de quelqu'un sous la moindre peine, ce qui est & 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

pour la gêner, & sans qu'il leur en revienne aucun bien. 3^o. Enfin, il faut que la loi soit *juste* en elle-même, c'est-à-dire, conforme à l'ordre, à la nature des choses & à la constitution de l'homme : c'est ce que demande l'idée de *régle*, qui, comme nous l'avons vu, est la même que celle de *loi*.

§ X.

Conditions externes : que la Loi soit notifiée, & accompagnée d'une sanction.

A ces trois conditions qu'on peut appeler les caractères internes de la Loi, sçavoir qu'elle soit possible, juste & 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^o. Il est nécessaire que les loix soient *notifiées* aux Sujets. * Car comment pourroient-elles actuellement régler leurs actions & leurs mouvemens, si elles ne leur étoient pas connues ? Le Souverain doit donc publier ses loix d'une manière solennelle, claire & distincte. Mais après cela, c'est aux Sujets à s'instruire de la volonté du Souve-

* Voyez ci-devant. Ch. VIII. §. 4.

DU DROIT NATUREL. Ch. X. 155
rain ; & l'ignorance ou l'erreur où ils peuvent rester à cet égard , ne sçauroit , 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 & l'erreur du droit est préjudiciable & condamnable. * Autrement , l'effet des loix se réduiroit à rien , & l'on pourroit toujours les éluder impunément , sous prétexte qu'on les ignoroit.

§ 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 entreprendroient de violer ses loix , & qu'il leur inflige effectivement lorsqu'ils les violent : & cela dans la vue de procurer quelque bien ; comme de corriger le coupable , de donner une leçon aux autres ; & en dernier ressort , afin que les loix étant respectées & observées , la société soit sûre , tranquille & heureuse.

Toute loi a donc deux parties essentielles

* *Regula est , Juris quidem ignorantiam cuique nocere.* Digest. Lib. XXII. Tit. VI. Leg. IX. ps.

les : la première , c'est la *disposition* de la loi ; qui exprime le commandement ou la défense ; la seconde , est la *sanction* , qui prononce le châtement ; & c'est la sanction qui fait la force propre & particulière de la loi. Car si le Souverain se contentoit d'ordonner simplement ou de défendre certaines choses , sans y joindre aucune menace , ce ne seroit plus une loi prescrite avec autorité , ce ne seroit qu'un sage conseil.

Au reste, il n'est pas absolument nécessaire que la nature ou la qualité de la peine soit formellement spécifiée dans la loi : il suffit que le Souverain déclare qu'il punira , en se réservant de déterminer l'espèce & le degré du châtement suivant sa prudence. *

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* , & infligé par la volonté du Souverain. Car tout ce que l'action peut

* » Ex quo etiam intelligitur omni legi civili annexam
 » esse pœnam, vel explicitè, vel implicitè. Nam ubi pœna
 » neque scripto, neque exemplo alicujus qui pœnas Legis
 » jam transgressæ dedit, definitur; ibi subintelligitur pœ-
 » nam *arbitrariam* esse, nimirum ex arbitrio pendere Legi-
 » sllatoris.... *Hobbes de Cive*, Cap. XIV. § 8.

avoir par elle-même de mauvais & de dangereux dans ses effets & dans ses suites inévitables, ne sçauroit être compté comme provenant de la loi, puisque tout cela arriveroit 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. *

§ XII.

La promesse d'une récompense peut-elle faire la sanction d'une loi, comme la menace d'une peine ?

L'ON demande enfin si la sanction des loix ne peut pas consister aussibien 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 sçavoir quel est le moyen le plus efficace dont le Souverain puisse se servir pour procurer l'observation de ses loix ; & qu'il est certain que l'homme est naturellement plus sensible au mal qu'au

* Voyez Locke. Essai Philos. Liv. II. Chap. XXVIII. § 6.

bien, il paroît auffi plus convenable d'établir la sanction de la loi dans la menace de quelque peine, que dans la promesse d'une récompense. L'on ne se porte guères à violer les loix, 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, & d'attacher au contraire à la désobéissance un mal réel & inévitable. Si l'on suppose donc que deux Législateurs, voulant établir une même loi, proposent; l'un de grandes récompenses, & l'autre de rigoureuses peines; il est certain que le dernier portera plus efficacement les hommes à l'obéissance, que ne feroit le premier. Les plus belles promesses ne déterminent pas toujours la volonté: mais la vue d'un supplice rigoureux ébranle & intimide. * Que si pourtant le Souverain, par un effet particulier de sa bonté & de sa sagesse, veut réunir ces deux moyens, & 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 complete.

* Voyez *Fufendorf*. Droit de la Nature & des Gens. Liv. I. Ch. VI. § 14. avec les notes de M. *Barbyrac*.

§ XIII.

*Qui sont ceux que la loi oblige.
Ce que c'est que dispense.*

L'OBLIGATION que les loix imposent a précisément autant d'étendue que le droit du Souverain ; & 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 convient ; & c'est ce qu'il est aisé de connoître par la nature même de chaque loi , qui marque assés l'intention du Législateur à cet égard.

Il arrive pourtant quelquefois que certaines personnes sont libérées de l'obligation d'observer la loi ; c'est ce que l'on appelle DISPENSE : 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 ne doit en faire usage que par de
bonnes

bonnes raisons , avec une sage modération ; & suivant les règles de l'équité & de la prudence. Car s'il accordoit des dispenses à trop de gens ; sans discernement & sans choix , il énerveroit l'autorité des loix ; ou s'il les refusoit en des cas parfaitement semblables , une partialité si peu raisonnable ne pourroit que produire de la jalousie & du mécontentement.

§ X I V.

De la durée des loix , & comment elles s'abolissent.

POUR ce qui est de la *durée* des loix , & 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 sçauroit raisonnablement se lier les mains à cet égard :

2°. Cependant toute loi , par elle-même & de sa nature ; est censée perpétuelle & 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 tems. La loi est une règle : or toute règle ,
par

par elle-même est perpétuelle ; & 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 , & qu'elle devienne inutile ou même préjudiciable ; le Souverain peut & doit alors la révoquer ou l'abroger. Ce seroit une chose également absurde & funeste à la société , que de prétendre que des loix une fois faites doivent subsister toujours , quelque inconvénient qu'il en résulte.

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 tems de faire observer une loi , ou qu'il permet formellement que les affaires qui s'y rapportent se régulent 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.

Nous ne touchons ici comme l'on voit , que les principes généraux. Quant à l'application que l'on doit en faire à chaque

espèce de loix , elle demande quelque modification , selon leur différente nature. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans ce détail.

§ X V.

Combien il y a de sortes de Loix.

L'ON divise la Loi 1°. en loi *Divine* & en loi *Humaine* , selon qu'elle a pour auteur , ou *Dieu* , ou les *Hommes*.

2°. La loi *Divine* est encore de deux sortes , ou *naturelle* , ou *positive & révélée*.

La LOI NATURELLE est celle qui convient si nécessairement à la nature & à l'état de l'homme , que sans l'observation de ses maximes , ni les particuliers , ni la société ne sçauroient se maintenir dans un état honnête & avantageux. Et comme cette loi a une convenance essentielle avec la constitution de la nature humaine , on peut parvenir à la connoître 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 ,

DU DROIT NATUREL. *Ch. X.* 163
raisons, & qu'elle procure l'avantage de
ceux qui la reçoivent.

On trouve des exemples de ces deux for-
tes de loix dans celles que Dieu donna au-
trefois aux Juifs : il est aisé de distinguer cel-
les qui étoient *naturelles*, d'avec celles qui
étant purement *cérémonielles* ou *politiques*,
n'avoient d'autre fondement qu'une volonté
particulière de Dieu, accommodée à ce que
demandoit l'état actuel de ce peuple.

Pour ce qui est des LOIX HUMAINES ;
considérées précisément comme telles, c'est-
à-dire, comme venant originairement d'un
Souverain qui commande dans la société ;
elles sont toutes *positives*. Car quoiqu'il y ait
des loix naturelles qui sont la matière des
loix humaines, ce n'est point du Législa-
teur humain qu'elles tirent leur force obli-
gatoire : elles obligeroient également sans
son intervention, puisqu'elles émanent de
Dieu.

Avant que de sortir de ces définitions,
nous ne devons pas oublier de dire que *la*
science ou l'art de faire les loix, de les expliquer,
& de les appliquer aux actions humaines, s'ap-
pelle en général la JURISPRUDENCE.

 C H A P I T R E X I .

De la MORALITÉ des actions humaines. *

§ I.

Ce que c'est que la moralité des actions.

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; & 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-dessus, sont les actions libres des hommes, entant qu'on les considère comme susceptibles de direction & de règle. Ainsi on nomme MORALITÉ, le rapport des actions humaines avec la loi qui en est la règle, & l'on appelle MORALE, l'assemblage des règles que nous devons suivre dans nos actions.

* Voyez Droit de la Nature & des Gens. Liv. 1. Ch. 7. & Devoirs de l'Homme & du Citoyen. Liv. 1. Ch. 2. § 11. &c.

§ II.

*Les actions sont 1°. ou commandées , ou défendues ;
ou permises.*

ON peut considérer la moralité des actions sous deux vues différentes : 1°. par rapport à la manière dont la loi en dispose ; & 2°. par rapport à la conformité ou à 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 , & de s'abstenir de ce qui est défendu par un supérieur légitime ; les Jurisconsultes considèrent les actions commandées comme des actions *nécessaires* , & les actions défendues comme *impossibles*. Ce n'est pas que l'homme n'ait le pouvoir physique d'agir contre la loi , & qu'il ne puisse , s'il le veut , faire usage de ce pouvoir. Mais comme il agiroit en cela d'une manière opposée à la droite raison , & contradictoire avec l'état de dépendance dans lequel il se trouve ; on présume qu'un homme raisonnable & vertueux , demeurant tel & agissant comme tel , ne sauroit faire un si mauvais usage de sa liberté :

& cette présomption est en elle-même trop raisonnable & trop honorable à l'humanité pour n'être pas approuvée. Tout ce qui blesse l'affection naturelle ; la réputation , l'honneur , & en général les bonnes mœurs , doit être présumé impossible , disent les Jurisconsultes Romains. *

§ III.

Remarques sur les actions permises.

QUANT AUX actions *permises* , ce sont celles que la Loi nous laisse la liberté de faire , si nous le jugeons à propos. ** Sur quoi il faut faire ces deux ou trois remarques.

1°. L'on peut distinguer deux sortes de permission : l'une *pleine & absolue* , qui non-seulement donne droit de faire certaines choses impunément , mais qui emporte de plus une approbation positive du Législateur : l'autre est une permission *imparfaite* , ou une sorte de tolérance , qui n'emporte que la simple impunité , sans approbation.

2°. La permission des loix naturelles marque toujours une approbation positive du

* » Nam quæ facta lædunt pietatem , existimationem , ve-
 » recundiam nostram , & (ut generaliter dixerim) contra
 » bonos mores fiunt , nec facere nos posse credendum est.
 » L. 1 §. D. de condit. institut.

** Voyez ci-devant. Ch. X § 5.

Législateur ; & ce que l'on fait en conséquence est toujours fait innocemment , & sans préjudice des règles du devoir. Car il est bien manifeste que Dieu ne sçauroit permettre positivement la moindre chose qui soit mauvaise de sa nature.

3°. Il n'en est pas de même de la permission des loix humaines. A la vérité on peut bien en 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 , & moins encore qu'on puisse toujours les faire innocemment , en conscience & sans manquer à ses devoirs.

§ IV.

2°. *Les actions sont bonnes ou justes , mauvaises ou injustes , & indifférentes.*

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* , & en actions *indifférentes*.

Une ACTION MORALEMENT BONNE OU JUSTE est celle qui est en elle-même exacte-

ment conforme à la disposition de quelque Loi obligatoire, & qui d'ailleurs est faite dans les dispositions, & accompagnée des circonstances conformes à l'intention du Législateur.

Je dis 1°. une action *bonne* ou *juste* : car il n'y a proprement aucune différence entre la *bonté* & la *justice* des actions ; & 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, & il les confond ensuite lui-même. *

Je dis 2°. une action *morale*ment *bonne* ; parceque l'on ne considère pas la *bonté intrinsèque* & *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 différens.

* Comparez ce qu'il dit, Droit de la Nature & des Gens, Liv. I. Ch. VII. § 7. au commencement, avec le § 4. du même Chapitre.

§ V.

Conditions requises pour rendre une action moralement bonne.

ENFIN, pour faire connoître les conditions générales dont le concours est nécessaire pour rendre une action *moralement bonne*, par rapport à l'agent ; j'ajoute que cette action doit être en elle-même exactement conforme à la Loi, & d'ailleurs accompagnée des dispositions que le Législateur demande. Et d'abord, il est nécessaire que cette action remplisse précisément & dans toutes ses parties la teneur de ce que la Loi ordonne. Car comme la ligne *droite* est celle dont 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 & à tous égards avec la Loi. Mais cela même ne suffit pas : il faut de plus que l'action soit faite dans les dispositions & de la manière que le Législateur le veut & l'entend. Et premièrement, il est nécessaire qu'elle soit faite *avec connoissance* ; c'est-à-dire, qu'il faut sçavoir que ce que l'on fait est conforme à la Loi : autrement, le Législateur n'en tiendrait aucun compte, & l'on agiroit,

agiroit , pour parler ainsi , à pure perte. Ensuite , il faut que l'on agisse dans une *intention droite* , & pour une *bonne fin* ; sçavoir , pour remplir les vues du Législateur , & 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* , pourroit être imputée comme *mauvaise*. 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 , & d'amour pour son devoir : car l'on voit bien que le Législateur exige toutes ces dispositions.

§ VI.

De la nature des actions mauvaises ou injustes.

CE que l'on vient de dire des bonnes actions fait assés connoître 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 donc deux sources générales de l'injustice des actions : l'une vient de l'action considérée en elle-même , & de son opposition

sition manifeste à ce que la Loi commande ou défend : tel est par exemple le meurtre d'un innocent, &c. Et toutes ces sortes d'actions matériellement mauvaises ne sçauroient devenir bonnes, quelle 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 ; & 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 & 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. Etre libéral & généreux envers ses concitoyens, est une chose bonne & louable en elle-même : mais si l'on n'exerce cette générosité que par des vues d'ambition, pour devenir insensiblement le maître de tout, & pour opprimer la liberté publique, le vice du motif & l'injustice de la fin rendent cette action criminelle.

§ VII.

Toutes les actions justes sont également justes : mais les actions injustes sont plus ou moins injustes.

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 *régle*. On peut donc manquer à ses devoirs en plusieurs manières. Quelquefois on viole la Loi de *propos délibéré* & par *malice* ; ce qui est sans contredit le plus haut degré de méchanceté, puisqu'une telle conduite indique manifestement un mépris formel & réfléchi du Législateur & de ses ordres : mais quelquefois on ne pèche que par *inattention* & par *négligence*, ce qui est plutôt une *faute* qu'un *crime*. D'ailleurs, l'on comprend bien que cette négligence a ses degrés, & 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 & mathé-

ma-

matique, l'on peut toujours au moins distinguer trois degrés, sçavoir, deux *extrêmes* & un *milieu*; c'est aussi ce qui fait que les Jurisconsultes distinguent trois degrés de fautes ou de négligences: une faute *grossière*, une faute *légère* & une faute *très-légère*. Il suffit d'indiquer ici ces principes, dont l'explication & le détail trouvent leur place naturelle quand on en vient aux questions particulières.

§ VIII.

Caractère essentiel des actions injustes.

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, & pour le fonds & pour la manière & 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

qu'il y ait opposition directe, ou contrariété formelle entre l'action & 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 connoissance de cause, & 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 & non-vicieux, l'action n'est réputée ni *bonne* ni *mauvaise* ; elle est simplement *indifférente*.

§ IX.

Des actions indifférentes.

IL y a donc des ACTIONS INDIFFÉRENTES, qui tiennent, pour ainsi dire, le milieu entre les actions *justes* & *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, & non à une loi obligatoire.

Or qu'il y ait en effet de telles actions ; c'est de quoi l'on ne sçauroit douter raison-

DU DROIT NATUREL. Ch. XI. 175
nablement. Car combien n'y a-t-il pas de choses qui ne sont ni commandées ni défendues par aucune loi, soit divine, soit humaine; & qui par conséquent n'ayant rien d'obligatoire, sont laissées à la liberté, & 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, & comme détachée de toutes les circonstances particulières de la personne, du tems, du lieu, de l'intention & de la manière. Une action séparée de toutes ces circonstances est un pur être de raison; & 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 tems & des lieux, &c.

§ X.

Division des bonnes & des mauvaises actions.

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

les mots de SAGESSE, TEMPÉRANCE, MODÉRATION. Celles qui se rapportent aux autres hommes sont renfermées sous les termes de JUSTICE & de BIENVEILLANCE. Nous ne faisons qu'indiquer ici d'avance cette distinction, parcequ'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.

§ X I.

De la Justice & de ses différentes espèces.

ON propose ordinairement plusieurs divisions de la Justice. Pour en dire quelque chose, nous remarquerons :

1°. Que l'on peut en général diviser la Justice en parfaite ou rigoureuse, & imparfaite ou non-rigoureuse. La première est celle par laquelle nous nous acquittons envers le prochain de tout ce qui lui est dû en vertu d'un droit parfait & rigoureux, c'est-à-dire, dont il peut raisonnablement exiger l'exécution par la force, si l'on n'y satisfait pas de bon gré ; & c'est dans ce sens étroit que l'on prend le plus souvent le terme de Justice. La seconde est celle par laquelle on rend à autrui les devoirs qui ne lui sont dûs qu'en vertu d'une obligation

gation imparfaite & non-rigoureuse, qui ne peuvent point être exigés par les voies de la contrainte ; mais dont l'accomplissement est laissé à l'honneur & à la conscience de chacun *. 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 & proprement ainsi nommée. Cette division de la Justice revient à celle de GROTIUS en Justice *explétrice & attributive*.

2°. L'on pourroit ensuite subdiviser la Justice rigoureuse en celle qui s'exerce d'*égal à égal*, & celle qui a lieu entre un *Supérieur* & un *Inférieur* **. 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, & un citoyen de tout autre citoyen du même État. Celle-ci renfermera autant d'espèces qu'il y a de différentes sociétés, où les uns commandent & les autres obéissent ***.

3°. Il y a d'autres divisions de la Justice ; mais qui nous paroissent peu précises & de peu

* Voyez ci-devant. Ch. VII, §. 8.

** Cela revient à peu-près au *Jus rectorium & equatorium* de Grotius. Liv. I. Ch. 5. §. num. 3.

*** Voyez *Budæus Elementa Philos. pract. Part. II. Cap. II. § 46.*

d'utilité. Par exemple, celle de Justice *universelle & particulière*, prise de la manière que PUFENDORF l'explique, semble vicieuse, en ce que l'un des membres de la division se trouve renfermé dans l'autre. * La subdivision de la Justice particulière en *distributive & 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 & de toute convention. Et en général, on peut remarquer par la lecture de tout ce que GROTIUS & PUFENDORF ont écrit sur cette matière, qu'ils sont embarrassés eux-mêmes à donner des idées nettes & 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*, & 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.**

* Voyez Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VII. § 8.* & les Dev. de l'Homme & du Citoy. *Liv. I. Ch. II. §. 14.* avec les notes de M. Barbeyrac.

** Voyez Grotius, Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I. §. 8.* & Pufend. Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VII. §§ 9. 10. 11. 12.* avec les notes de M. Barbeyrac.

§ XII.

De l'estimation relative des actions morales.

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 entr'elles, & les mauvaises aussi entr'elles, on en fait une *estimation* relative, pour marquer 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°. 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 & 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 & 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 & louable. Mais plus il étoit

facile de s'abstenir d'une mauvaise action ; plus elle est énorme & condamnable , en comparaison d'une autre de même espèce.

4°. *Par rapport aux effets & aux suites de l'action.* Une action est d'autant meilleure ou pire , qu'on a pu prévoir que les suites en devoient être plus ou moins avantageuses , ou nuisibles.

5°. On peut ajouter les circonstances du lieu , &c. 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 PUFENDORF*.

§. XIII.

La moralité convient aux personnes aussi-bien qu'aux actions.

REMARQUONS enfin qu'on attribue la moralité aux personnes aussi-bien qu'aux actions ; & 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 loix & à son de-

* Voyez Droit de la Nat. & des Gens. Liv. I, Chap. VIII. § 5. not. 1.

DU DROIT NATUREL. Ch. XI. 181
voir. Un homme vicieux est celui qui a l'habitude opposée.

La vertu consiste donc dans l'habitude d'agir conformément aux loix ; & le vice dans l'habitude contraire.

Je dis que la vertu & le vice sont des habitudes. Ainsi pour bien juger de ces deux caractères , on ne doit pas s'arrêter à quelques actions particulières & passagères ; il faut considérer toute la suite de la vie , & la conduite ordinaire d'un homme. L'on ne mettra donc pas au rang des hommes vicieux ceux qui par foiblesse ou autrement , se sont quelquefois laissé aller à commettre quelques mauvaises actions ; comme ceux-là aussi ne méritent pas le titre de gens de bien , qui dans certains cas particuliers , ont fait quelques actes de vertu. Une vertu parfaite de tout point & à tous égards , ne se trouve point parmi les hommes ; & la foiblesse 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 foiblesse plusieurs actions injustes ; l'équité veut aussi que l'on reconnoisse , qu'un homme qui aura contracté l'habitude de plusieurs vices , peut cependant en certains cas faire quelques bonnes actions , reconnues pour

182 PRINCIPES DU DROIT NAT:
telles, & faites comme telles. Ne supposons
pas les hommes plus méchans qu'ils ne sont,
& distinguons avec autant de soin les degrés
de méchanceté & de vice, que ceux de pro-
bité & de vertu.

Fin de la première Partie.



TABLE



T A B L E

*Des Chapitres & des Articles contenus dans
cette première Partie.*

CHAPITRE PREMIER.

*De la nature de l'homme considéré par rapport au
Droit : de l'Entendement, & de ce qui a rap-
port à cette faculté.*

§ I. <i>D</i> <i>Essein de cet Ouvrage : ce que c'est que Droit Naturel.</i>	Page 1
§ II. <i>Il faut tirer les principes de cette science de la nature & de l'état de l'homme.</i>	2
§ III. <i>Définition de l'homme ; quelle est sa nature.</i>	3
§ IV. <i>Différentes actions de l'homme : quelles sont celles qui sont l'objet du Droit.</i>	5
§ V. <i>Principales facultés de l'ame.</i>	6
§ VI. <i>L'Entendement : ce que c'est que vérité.</i>	7
§ VII. <i>Principe : L'Entendement est naturellement droit.</i>	8
§ VIII. <i>Comment se forme la perception. Atten- tion, examen.</i>	10
§ IX. <i>Evidence ; probabilité.</i>	11
§ X. <i>Ce que c'est que les sens, l'imagination, la mémoire.</i>	12
§ XI. <i>La perfection de l'entendement consiste dans la M 4 connoissance</i>	

T A B L E.

<i>connoissance de la vérité. Deux obstacles à cette perfection, l'ignorance & l'erreur.</i>	13
§ XII. <i>Différentes sortes d'erreurs. 1°. Erreur de droit & de fait : 2°. volontaire & involontaire : 3°. essentielle & accidentelle.</i>	15

C H A P I T R E II.

Suite des principes sur la nature de l'homme :
de la volonté & de la liberté.

§ I. <i>La volonté. Ce que c'est que le bonheur, le bien.</i>	19
§ II. <i>Instincts, inclinations, passions.</i>	20
§ III. <i>Liberté : en quoi elle consiste.</i>	22
§ IV. <i>Usage de la liberté dans nos jugemens par rapport au vrai.</i>	24
§ V. <i>La liberté a son usage, même à l'égard des choses évidentes.</i>	26
§ VI. <i>Usage de la liberté par rapport au bien & au mal.</i>	28
§ VII. <i>Par rapport aux choses indifférentes.</i>	30
§ VIII. & IX. <i>Pourquoi l'exercice de la Liberté se trouve restreint aux vérités non-évidentes & aux biens particuliers.</i>	31 & 33
§ X. <i>La preuve de la liberté, qui se tire du sentiment intérieur, est supérieure à tout.</i>	34
§ XI. <i>Pourquoi l'on a mis en question la liberté.</i>	38
§ XII. <i>Des actions volontaires & involontaires : libres, nécessaires & contraintes.</i>	40
§ XIII. <i>Nos facultés s'entr'aident réciproquement.</i>	43
§ XIV. <i>Ce que c'est que la raison & la vertu.</i>	44
§ XV. <i>Cause de la diversité qu'il y a dans la conduite des hommes.</i>	46
§ XVI. <i>La raison peut toujours être la maîtresse.</i>	47

T A B L E.

C H A P I T R E III.

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

- | | |
|--|----|
| § I. L'homme est capable de direction dans sa conduite. | 49 |
| § II. Il est comptable de ses actions : elles peuvent lui être imputées. | 50 |
| § III. Principe sur l'imputabilité. Il ne faut pas la confondre avec l'imputation. | 51 |

C H A P I T R E IV.

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

- | | |
|---|-------|
| § I. Définition. Division. | 54 |
| § II. Etats primitifs & originaires. 1. Etat de l'homme par rapport à Dieu. | ibid. |
| § III. 2. Etat de Société. | 55 |
| § IV. 3. Etat de Solitude. 4. Paix. Guerre. | 56 |
| § V. Etat de l'homme à l'égard des biens de la terre. | 58 |
| § VI. Etats accessoires ou adventifs. 1. La famille. 2. Le mariage. | 59 |
| § VII. 3. Faiblesse de l'homme à sa naissance. 4. Dépendance naturelle des enfans de leurs pères & mères. | 60 |
| § VIII. 5. L'état de propriété. | 61 |
| § IX. 6. Etat civil : gouvernement. | 62 |
| § X. L'état civil & la propriété des biens donnent lieu à plusieurs états accessoires. | ibid. |
| § XI. Véritable idée de l'état naturel de l'homme. | 63 |
| § XII. Différence des états originaires & adventifs. | 65 |

T A B L E.

C H A P I T R E V.

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

§ I. <i>Ce que c'est qu'une Règle.</i>	66
§ II. <i>Il n'est pas convenable que l'homme vive sans aucune règle.</i>	67
§ III. <i>La règle suppose un but , une fin.</i>	68
§ IV. <i>La dernière fin de l'homme est son bonheur.</i>	69
§ V. <i>C'est le système de la Providence.</i>	70
§ VI. <i>Le desir de la félicité est essentiel à l'homme: il est inséparable de la raison.</i>	71
§ VII. <i>L'amour de nous-mêmes est un principe qui n'a rien de vicieux en soi.</i>	ibid.
§ VIII. <i>L'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raison.</i>	73
§ IX. <i>La Raison est donc la règle primitive de l'homme.</i>	75
§ X. <i>Ce que c'est que le Droit en général.</i>	ibid.

C H A P I T R E V I.

Règles générales de conduite que la Raison nous donne. De la nature de l'Obligation, & de ses premiers fondemens.

§ I. <i>La Raison nous donne diverses règles de conduite.</i>	78
§ II. I. RÉGLE. <i>Faire un juste discernement des biens & des maux.</i>	79
§ III. II. RÉGLE. <i>Le vrai bonheur ne sçauroit consister dans des choses incompatibles avec la nature & l'état de l'homme.</i>	82
§ IV. III. RÉGLE. <i>Comparer ensemble le présent & l'avenir.</i> IV. RÉGLE. <i>Ne pas rechercher</i>	

T A B L E.

<i>un bien qui apporte un mal plus grand. V. RÉG. GLE. Souffrir un mal léger dont la suite est un bien considérable.</i>	83-84
§ V. VI. RÉG. Donner la préférence aux biens les plus excellens.	85
§ VI. VII. RÉG. Dans certains cas, la seule possibilité, & à plus forte raison la vraisemblance, doit nous déterminer.	86
§ VII. VIII. RÉG. Prendre le goût des vrais biens.	88
§ VIII. Notre esprit acquiesce naturellement à ces maximes, & elles doivent influer sur notre conduite.	89
§ IX. Ce que c'est que l'obligation considérée en général.	91
§ X. L'obligation peut être plus ou moins forte.	93
§ XI. Sentiment de M. Clark sur la nature & l'origine de l'obligation.	94
§ XII. Sentiment de M. Barbeyrac sur le même sujet.	96
§ XIII. Deux sortes d'obligations. Obligation interne: obligation externe.	98

C H A P I T R E V I I.

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

§ I. Le terme de Droit se prend en plusieurs sens particuliers, qui tous découlent de la notion générale.	100
§ II. Ce que c'est que le Droit pris pour faculté.	101
§ III. Il faut bien distinguer le simple pouvoir du droit.	102
§ IV. Fondement général des droits de l'homme.	104
§ V. Le droit produit l'obligation.	105
	§ VI

T A B L E.

§ XIII. <i>Qui sont ceux que la loi oblige. Ce que c'est que dispense.</i>	159
§ XIV. <i>De la durée des loix, & comment elles s'abolissent.</i>	160
§ XV. <i>Combien il y a de sortes de loix.</i>	162

C H A P I T R E X I.

De la Moralité des actions humaines:

§ I. <i>Ce que c'est que la moralité des actions.</i>	164
§ II. <i>Les actions sont 1. ou commandées, ou défendues, ou permises.</i>	165
§ III. <i>Remarques sur les actions permises.</i>	166
§ IV. <i>2°. Les actions sont bonnes ou justes, mauvaises ou injustes, & indifférentes.</i>	167
§ V. <i>Conditions requises pour rendre une action moralement bonne.</i>	169
§ VI. <i>De la nature des actions mauvaises ou injustes.</i>	170
§ VII. <i>Toutes les actions justes sont également justes: mais les actions injustes sont plus ou moins injustes.</i>	172
§ VIII. <i>Caractère essentiel des actions injustes.</i>	173
§ IX. <i>Des actions indifférentes.</i>	174
§ X. <i>Division des bonnes & des mauvaises actions.</i>	175
§ XI. <i>De la Justice & de ses différentes espèces.</i>	176
§ XII. <i>De l'estimation relative des actions morales.</i>	179
§ XIII. <i>La moralité convient aux personnes aussi bien qu'aux actions.</i>	180

Fin de la Table de la première Partie.

