



John Adams
Library,



IN THE CUSTODY OF THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY.



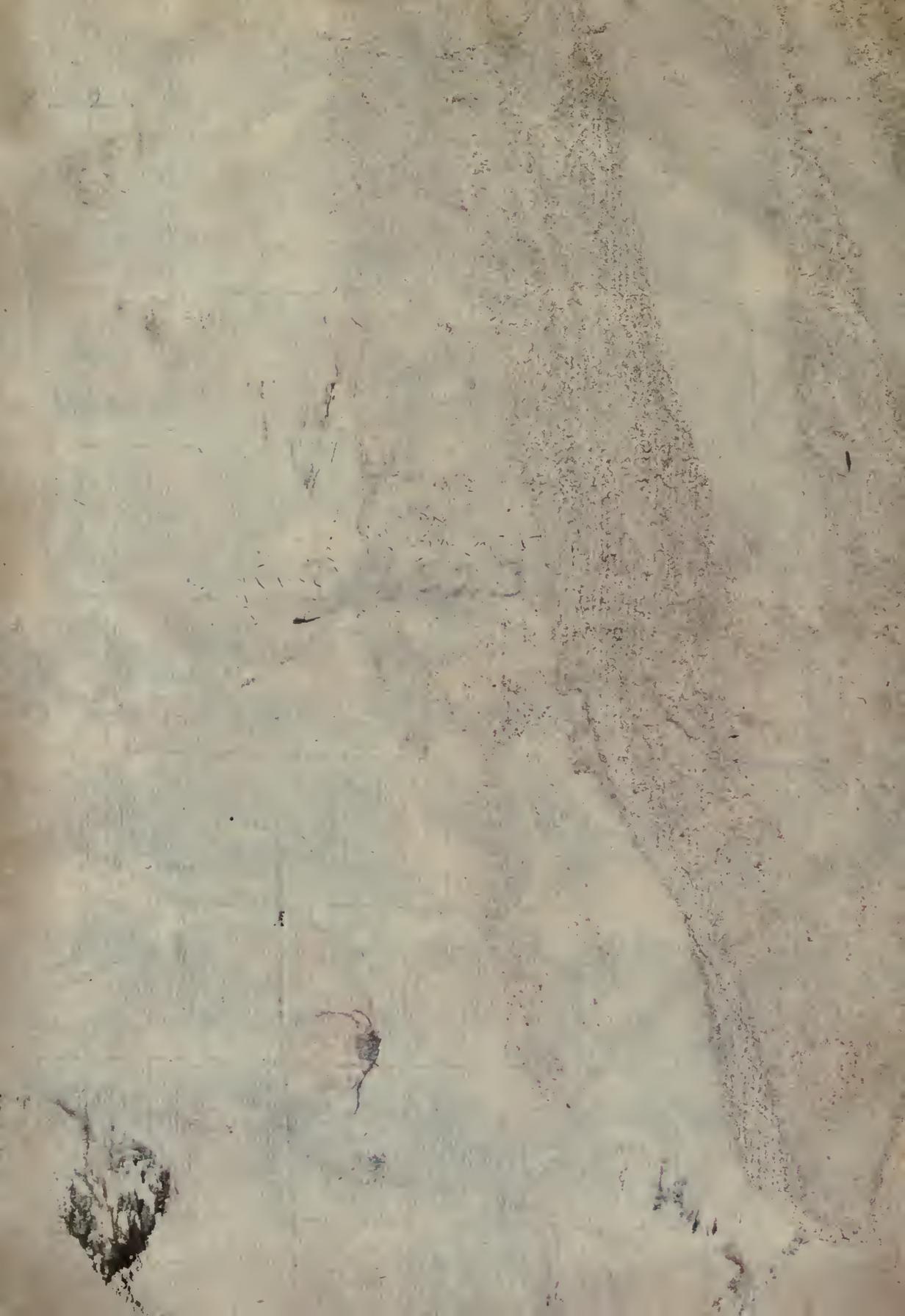
SHELF N^o

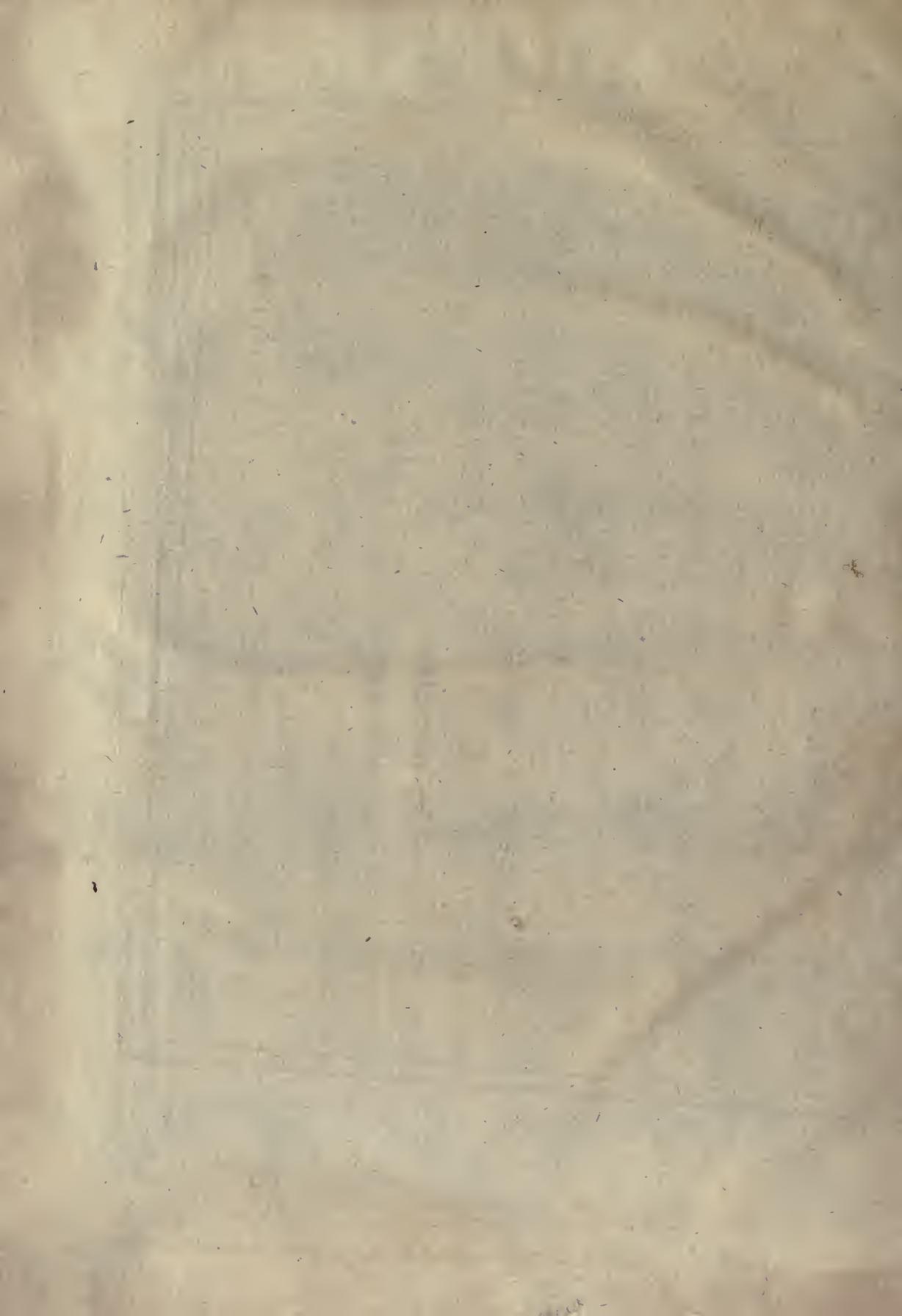
★ ADAMS

★ 110.1

V.3







LA SCIENCE

D U

GOVERNEMENT,

CONTENANT LE DROIT NATUREL ;
Qui traite de l'existence & de la connoissance de la vérité , de
l'amour de Dieu , de l'amour de soi-même , de l'amour du
prochain , de l'ordre & de la subordination des devoirs.

Par M. DE REAL , Grand Sénéchal de Forcalquier.

Dédié A SA MAJESTÉ

LE ROI DE POLOGNE,
DUC DE LORRAINE.

SECONDE PARTIE.

TOME TROISIEME.

Diliges Dominum Deum tuum ex toto Corde.... Hoc est primum mandatum. Secundum autem simile est illi , diliges proximum tuum tanquam teipsum. Marc, Ch. XII. V. 30 & 31.



A PARIS ,

CHEZ LES LIBRAIRES ASSOCIÉS:

M. DCC. LXI.

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.

LA SCIENCE

D U

GOVERNEMENT

COMPTES RENDUS DE L'ACADEMIE DES SCIENCES ET DES LETTRES
DE L'ANNEE 1844

ADAMS 110.1

n. 3

LE ROI DE POLONGNE

DES DE LOZANNE

RECUEIL
TOME TROISIEME

Paris chez les Libraires Associés



PARIS

CHEZ LES LIBRAIRES ASSOCIES

DE LA RUE DE LA HARPE

N. 102. 101.

LES PROPRIETAIRES ET EDITEURS

SIRE,

M. de Real libre dans ses jugemens , affranchi de toute prévention de lieu & de naissance , a écrit en habitant du monde , qui cherche la vérité , qui aime ses semblables *.

* Discours préliminaire de la Science du Gouvernement.

*Avec cette liberté de penser, SIRE, mon Oncle a établi les vrais principes du Droit naturel, gravés dans le cœur de VOTRE MAJESTÉ; elle a prévenu depuis longues années les suffrages des Puissances de l'Europe**, dans un Monument écrit de sa main***, à l'occasion de trente-six Lettres qu'il eut l'honneur de lui écrire.*

** Le roi a donné des marques de sa satisfaction à l'abbé de Burle; le roi d'Espagne de sa générosité; le roi de Danemarck de sa bienveillance.

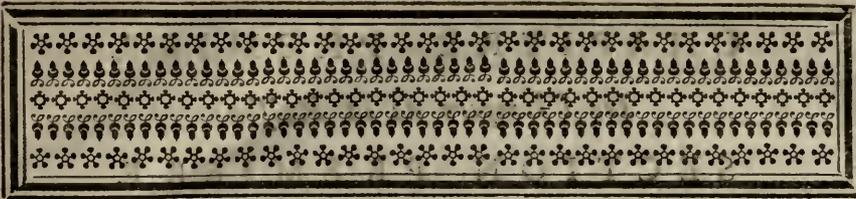
*** Je vous suis bien obligé de votre exactitude, rien n'est si beau que les Ecrits que vous m'envoyez; je desiré vivement d'en témoigner ma reconnaissance en toute occasion au très-digne Auteur de ces Ouvrages.

L'hommage que je fais à VOTRE MAJESTÉ de ce Traité, est une suite indispensable du zèle ardent & du plus profond respect de l'Oncle & du Neveu,

S I R E ,

DE VOTRE MAJESTÉ,

Le très-humble, très-affectionné
& soumis serviteur,
l'Abbé DE BURLE REAL DE CURBAN.



T A B L E

D E S S O M M A I R E S .

Idée du Droit Naturel.

I. **P**OUR connoître quels peuvent être nos devoirs dans les sociétés civiles, il faut d'abord considérer les hommes dans l'ordre de la nature hors l'état civil. II. Quel eût été l'état de nature, abstraction faite de tout établissement. III. Jamais le genre humain ne s'est trouvé dans cet état purement naturel. IV. Du secours que les hommes ont trouvé d'une part, dans l'établissement qui leur a été inspiré par la Divinité; de l'autre dans leur industrie, dans l'invention des arts, & dans les sociétés civiles qui en font la perfection. V. Définition du droit naturel. VI. Il est divin, il suppose la religion naturelle. VII. Il est le fondement de tous les autres droits, & cela est prouvé en particulier par les préceptes de la religion révélée. VIII. Il est commun à tous les hommes, de tous les pays, & de toutes les religions. IX. Les Jurisconsultes Romains nous ont laissé une définition extrêmement vicieuse du droit naturel, qu'ils appliquent aux autres animaux auxquels ils attribuent une connoissance qui est particulière à l'espèce humaine. X. La loi naturelle a un principe général, c'est l'empire de la raison; elle a quatre principes particuliers: ce sont l'amour de Dieu, l'amour propre, l'amour du prochain, & l'ordre des devoirs. XI. Division des matières contenues dans ce volume.



CHAPITRE PREMIER.

De l'Empire de la Raison.

SECTION PREMIERE.

De l'existence & de la connoissance de la Vérité:

XII. *Des diverses sectes de Philosophes.* XIII. *Il y a des vérités, & l'on peut les connoître.*

SECTION II.

La raison est le Juge comme la regle des hommes.

XIV. *Méthode à suivre pour conduire la raison dans la recherche de la vérité.* XV. *L'homme ne peut être sans loi, la loi naturelle est sa regle.* XVI. *La loi naturelle n'a pas son fondement dans les coutumes des peuples.* XVII. *C'est dans la raison que la loi naturelle a son fondement.* XVIII. *La raison distingue les hommes d'avec les autres animaux, & ils y trouvent des secours merveilleux, elle doit être leur seul guide, & elle est le seul guide infallible.* XIX. *Le bonheur des Souverains & des sujets, des supérieurs & des inférieurs, de tous les hommes en général, a sa source dans l'usage de la raison.* XX. *La Morale est une science qui enseigne à l'homme le moyen de parvenir à la plus grande félicité dont il est capable, en pratiquant la vertu & fuyant le vice.*

SECTION III.

Les différentes habitudes à la vertu ne sont que la raison elle-même.

XXI. *La raison diversifie ses actes, afin de les proportionner aux circonstances; & les différentes habitudes à la vertu ne sont que la raison elle-même.* XXII. *De la prudence.* XXIII. *De la tranquillité & du courage.* XXIV. *De la grandeur d'ame.*

XXV. *De la libéralité.* XXVI. *De la reconnoissance.* XXVII. *De la complaisance, de la politesse, de la civilité.*

SECTION IV.

Des Passions.

XXVIII. *Ce que c'est que les Passions, & pourquoi les conseils de la raison doivent être préférés aux mouvemens des Passions.* XXIX. *L'homme ne peut être sans passions; mais c'est à la raison à les régler, & à les rendre utiles; car les passions déréglées sont funestes.* XXX. *De l'incontinence.* XXXI. *Du luxe.* XXXII. *De la volupté.* XXXIII. *Du jeu.* XXXIV. *De l'ambition.* XXXV. *De l'orgueil.* XXXVI. *De la colere.* XXXVII. *De la cruauté.* XXXVIII. *De l'espérance.* XXXIX. *De la crainte.* XL. *De la médifance.* XLI. *De la vengeance.* XLII. *De la prodigalité.* XLIII. *De l'avarice.* XLIV. *De l'intempérance.* XLV. *De la jalousie.* XLVI. *De l'envie.* XLVII. *De la honte.* XLVIII. *De l'opiniâtreté.* XLIX. *De la paresse.* L. *De la flaterie.* LI. *De la raillerie.* LII. *De l'indiscretion.* LIII. *Les passions modérées peuvent se tourner en vertus.*

CHAPITRE II.

De l'amour de Dieu.

SECTION PREMIÈRE.

Il est un Dieu, & il gouverne le monde.

I. *Cette vérité, qu'il y a un Dieu, se démontre par cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise dans la notion que nous donne l'Etre Suprême.* II. *Toutes les nations, tous les hommes ont toujours eu quelques principes de religion.* III. *Il n'est point d'Athée décidé.* IV. *La Providence gouverne tout, chaque homme, chaque sujet, chaque souverain, chaque nation.* V. *Notre ame est immortelle, & aucune nation n'a jamais été persuadée que tout finit à la mort.*

SECTION II.

L'idée de l'existence de Dieu est nécessaire à l'établissement des vrais principes de la Loi naturelle.

VI. *En quel sens on peut dire que les maximes de la loi naturelle ne sont pas purement dépendantes de l'existence de Dieu.*
 VII. *L'Athéisme détruiroit dans un Athée tous les principes de la loi naturelle, la licence seroit plus grande dans une société d'Athées, qu'elle ne l'a jamais été dans une société de Païens.*
 VIII. *L'obligation indispensable d'obéir à la loi naturelle a sa source dans la Divinité.* IX. *La raison émanée de la règle souveraine nous conduit à la Religion; & c'est l'idée de la Divinité qui fait toute la force de la Loi naturelle.*

SECTION III.

Du culte de la Divinité.

X. *Tout le monde souhaite d'être heureux, & il n'est cependant rien de si rare que le bonheur.* VI. *L'une des causes qui empêche le plus d'être heureux, c'est qu'on ne fait pas même le plus souvent en quoi consiste le véritable bonheur.* XII. *Le contentement naît de la pensée qu'on a d'être bien, & c'est dans cette pensée que consiste le plaisir sans lequel il n'y a pas de bonheur.* XIII. *Le plaisir n'est point dans le corps, mais dans l'esprit.* XIV. *Le plaisir sans lequel on ne peut être heureux, doit être pur, sans aucun mélange de tristesse.* XV. *Regles pour discerner le véritable plaisir d'avec le faux.* XVI. *Le plaisir pour être pur, sans aucun mélange de tristesse, doit naître de la possession d'un véritable bien, & être accompagné de la pensée & de réflexion qu'on possède le bien.* XVII. *Le véritable bien de l'homme n'est autre chose que ce qui peut le rendre plus parfait; & les choses ne peuvent être perfectionnées que par ce qui convient le mieux à la nature.* XVIII. *Ce qui convient le plus à l'âme, qui fait la principale partie de l'homme, est de penser*

Et de connoître , ainsi sa perfection consiste à connoître & à penser. XIX. La perfection de l'ame ne se trouve pas dans toutes sortes de connoissances , mais seulement dans la connoissance de la vérité. XX. La connoissance de toutes sortes de vérités n'est pas capable de perfectionner l'ame & de la rendre parfaitement heureuse ; mais seulement de la premiere & de la souveraine vérité. XXI. La premiere vérité est Dieu même ; d'où il suit que le plaisir que l'ame reçoit de la connoissance de Dieu est seul capable de la rendre parfaitement heureuse. XXII. Le soin de notre ame est le premier dont nous devons nous occuper. XXIII. Notre devoir envers Dieu est le premier de tous nos devoirs. XXIV. Devoirs envers Dieu apperçus par la seule lumière naturelle. XXV. Dieu est notre Créateur , nous lui devons tout ce que nous sommes & tout ce que nous avons.

SECTION. IV.

Dieu a montré aux hommes par la révélation le principe de toutes les Loix naturelles.

XXVI. Commandemens de l'ancienne Loi. XXVII. Commandement de la nouvelle Loi. XXVIII. L'essentiel de la vertu est indépendant de la révélation.

CHAPITRE III.

De l'amour de soi-même.

SECTION PREMIERE.

Du soin de se conserver.

I. Caractères de l'amour propre. II. L'amour propre bien réglé a trois objets , se conserver , se perfectionner , se défendre. III. Idée des sages du Paganisme à cet égard. IV. Usage raisonnable de quelques anciens peuples à ce sujet ; quelques Indiens ; une partie des Tartares sont encore aujourd'hui sur le même sujet dans une erreur funeste , une nation Européenne penche

aussi dans cette erreur. V. L'objet qu'on se propose peut rendre le sacrifice de la vie légitime, & l'obligation de se conserver reçoit quelques exceptions. VI. Il est glorieux de sacrifier sa vie à la Confession de la Foi. VII. A la conservation de la vie du Prince. VIII. A la sûreté de plusieurs hommes. IX. Les devouemens en usage chez quelques peuples offensent la nature. X. La mort qu'on se donne volontairement, à cause d'un opprobre reçu, est un violement de la Loi naturelle. XI. La mort qu'on se donne dans la crainte de recevoir une offense est un renversement de la raison. XII. La mort volontaire, où l'on ne fait que prévenir de quelques instans une mort forcée, n'est pas condamnée si absolument par la raison toute seule. XIII. Du soin que l'on doit prendre de sa santé. XIV. Il est permis d'embrasser des professions & de faire des travaux qui abrègent la vie, pourvu qu'ils soient utiles à la société.

S E C T I O N I I.

Du soin de se perfectionner

XV. Le soin de se perfectionner distingue l'homme d'avec les autres animaux. XVI. Tous les hommes sont obligés d'embrasser une profession, & ils la doivent choisir avec soin. XVII. L'obligation du travail du corps ou de l'esprit regarde tous les hommes. XVIII. L'homme doit commencer de bonne heure à faire un usage raisonnable des facultés de son ame. XIX. Il ne doit négliger aucun moyen humain. XX. Le desir de l'estime des autres hommes, le desir de la gloire, examinés par les lumieres de la Philosophie, & par les regles du Christianisme. XXI. Nous pouvons rechercher des biens, & nous procurer des plaisirs, pourvu que nous le fassions par des voies légitimes & d'une maniere innocente. XXII. En quoi consiste la félicité temporelle, & intérêts que nous avons de bien vivre, tant pour notre bonheur actuel, que pour la vie éternelle.

SECTION III.

Du soin de se défendre.

XXIII. *Le droit de sa propre défense est naturel.* XXIV. *Ce droit naturel nous autorise à ôter la vie à autrui (les peres & meres exceptés) si cela est nécessaire pour conserver la nôtre.* XXV. *Il est légitime, lors même que l'agresseur n'est point injuste.* XXVI. *Un simple dessein contre notre propre vie ne nous autorise pas absolument à entreprendre sur celle d'autrui.* XXVII. *La crainte de la mutilation d'un membre peut être un sujet légitime de tuer un ennemi.* XXVIII. *On peut faire valoir les droits de sa propre défense pour la conservation de sa liberté.* XXIX. *On peut les faire valoir pour la conservation des vrais honneurs.* XXX. *On peut les faire valoir pour la conservation des biens.* XXXI. *Un tiers peut tuer un agresseur, si ce tiers n'a point d'autres moyens de défendre la vie de la personne attaquée.* XXXII. *L'état de nature autorise chaque particulier à la punition des crimes.* XXXIII. *Restrictions mises par les Loix civiles au droit de la propre défense.* XXXIV. *L'établissement des Sociétés civiles prive dans tous les cas les Citoyens du droit de la propre défense à l'égard des Souverains.*

CHAPITRE IV.

Sur l'amour du Prochain.

SECTION PREMIERE.

De l'égalité naturelle & de la différence civile qui est entre les hommes.

I. *De l'impression que la grandeur fait sur nous, idée qu'il en faut avoir.* II. *Il y a une grandeur naturelle dans les hommes & une grandeur d'institution. Ce qui est dû à l'une & à l'autre.* III. *De l'égalité des hommes, considérée dans l'état naturel, & de l'inégalité de ces mêmes hommes dans l'état civil.* IV. *Dis-*

tinction de la Noblesse naturelle d'avec la civile. V. La subordination civile n'est point contraire à l'égalité de nature. Elle est indispensable & très-utile. VI. Pourquoi on a attaché la distinction civile à la naissance & non au mérite, & pourquoi, c'est aux Princes à placer les Citoyens dans les postes selon les talens. VII. De l'estime & du mépris. VIII. L'estime due aux hommes se divise en estime simple & en estime de distinction. IX. Ce qui constitue l'estime simple dans l'état de nature, ce qui l'altère & qui la fait perdre entièrement, & comment ceux qui l'ont perdue peuvent la recouvrer. X. De l'estime simple particulière aux Citoyens, comment elle se perd par l'esclavage, par la bêtise, par les emplois cruels, peu honnêtes & sales. XI. L'honneur naturel ne dépend pas de la seule volonté des Souverains; jusqu'à quel point ils peuvent priver un Sujet de l'honneur civil, & quels sacrifices leur doit le Sujet à cet égard. XII. Ce que c'est qu'estime de distinction, & quels sont les fondemens, les différens degrés, & les attributs de cette sorte d'estime.

S E C T I O N II.

Les hommes naissent dans un état de paix, & non dans un état de guerre.

XIII. L'état naturel, considéré par rapport à autrui, n'est point un état de guerre. XIV. C'est un état de paix. XV. L'opinion contraire réfutée par la conduite même de ceux qui tiennent cette opinion. XVI. Nos passions seules troublent l'état de paix où nous sommes nés.

S E C T I O N III.

Les hommes doivent être justes les uns envers les autres.

XVII. Qu'est-ce que la Justice. XVIII. De la Justice commutative. XIX. De la sincérité. XX. De la bonne foi. XXI. De la Justice distributive. XXII. Le bien & le mal sont fondés sur la nature des choses. XXIII. Rien de tout ce qui n'est pas juste

ne doit être regardé comme utile. XXIV. L'inobservation de la Justice livre à un trouble, & à des agitations qui sont dès cette vie la punition des crimes. XXV. Le soin que les méchans prennent de cacher le violement de la Loi naturelle est une marque certaine de leur injustice. XXVI. La raison nous porte à tout ce qui est avantageux aux hommes. XXVII. Et nous éloigne de tout ce qui leur nuit. Nous ne devons pas faire aux autres ce que nous trouverions injuste, s'il nous étoit fait à nous-mêmes.

SECTION IV.

Les hommes doivent s'aimer & se rendre des services réciproques.

XXVIII. Le droit de l'égalité naturelle subsiste, nonobstant les changemens que les sociétés civiles ont introduits. XXIX. La Loi naturelle nous oblige d'aimer nos semblables, par la raison même de l'égalité qui est entre nous. XXX. Delà l'horreur que tout homme doit avoir pour les sacrifices des victimes humaines. XXXI. L'amour propre & la bienveillance sont les deux principes qui font agir les hommes. XXXII. L'opposition entre la conduite de quelques hommes, & le motif commun qui les anime, vient de ce que l'inclination naturelle à faire du bien aux autres est combattue par plusieurs passions qu'il faut tâcher de surmonter. XXXIII. Devoirs communs de l'humanité. XXXIV. Maximes générales de la Loi naturelle. XXXV. On doit aimer tous les hommes. XXXVI. L'amour propre commence l'amour des autres hommes. XXXVII. Il est de l'intérêt de chaque homme d'observer les Loix naturelles à l'égard des autres hommes, & l'intérêt de chaque homme se trouve dans l'intérêt de la Société. XXXVIII. On peut procurer l'avantage d'autrui, de deux manières, directement ou indirectement XXXIX. Il ne faut faire de dommage à personne, & si l'on en a fait il faut le réparer. XL. Conditions qui doivent concourir pour former l'obligation de réparer le dommage & étendue de cet engagement. XLI. La révélation a confirmé tous les principes qu'on vient d'établir, & la religion nous porte aux mêmes choses que la raison nous ordonne. XLII. Cet accord est admirable dans le Gouver-

nement , & l'on y trouve des regles sûres de conduite , quelque rang qu'on ait dans la société. LXIII. Les sociétés ne sauroient subsister , si les hommes ne s'aiment & ne se rendent des services réciproques.

S E C T I O N V.

Du droit d'hospitalité.

XLIV. Il est un droit naturel d'hospitalité. XLV. Il étoit parmi les anciens un droit d'hospitalité de convention. XLVI. Les Nations les plus barbares exercent encore aujourd'hui l'hospitalité. XLVII. Si l'on a droit dans un pays , d'y séjourner , d'y passer sans la permission de l'Etat.

S E C T I O N VI.

Du droit de sépulture.

XLVIII. La sépulture est de droit naturel , & il ne faut pas la rapporter au droit des gens. XLIX. Combien le droit de sépulture étoit sacré parmi les anciens. L. Différentes sortes de sépultures , tant parmi les anciens que parmi les modernes. LI. La privation de la sépulture est une peine parmi les modernes , comme c'en étoit une parmi les anciens.

S E C T I O N VII.

Des choses qui sont ou particulières, ou publiques ;
ou communes.

LII. Destination des choses en tant que particulières , publiques , ou communes. LIII. De l'égalité des partages des choses communes , en conséquence de l'égalité naturelle des hommes. LIV. Des tempéramens qui conservent l'égalité naturelle , lorsque les choses communes ne peuvent être partagées , où il est traité accessoirement du sort. LV. En conséquence de l'égalité naturelle , l'usage de la mer , prise dans toute son étendue , est

commun à tous les hommes. LVI. On peut néanmoins bâtir sur les rivages de la mer & en dominer les côtes. LVII. Des bras de mer peuvent avoir un propriétaire particulier. LVIII. Si le droit de pêche dans la mer peut être possédé en particulier. LIX. Des droits de péages sur la mer peuvent être possédés en particulier. LX. De la possession des Puissances Maritimes. LXI. Des conventions entre ces Puissances. LXII. De l'égalité naturelle, il ne faut pas conclure que certaines choses qui n'ont pas été soient communes. LXIII. Les rivières, les lacs, les étangs, les forêts, les montagnes escarpées & incultes, appartiennent au Souverain ou à la Nation. Le Souverain peut défendre qu'on prenne les bêtes sauvages, les poissons & les oiseaux.

SECTION VIII.

Dans l'état de nature, les différends doivent être soumis à des Arbitres.

LXIV. Le Jugement des Arbitres doit être une Loi souveraine pour les Parties intéressées. LXV. Les Souverains sont dans un double engagement de soumettre leurs différends à des Arbitres. LXVI. Les Loix naturelles obligent les Etats & les Souverains comme les Particuliers & les Sujets.

CHAPITRE V.

De l'ordre & de la subordination.

SECTION PREMIERE.

Quelle liaison il y a parmi les hommes, quels devoirs en naissent, & dans quel ordre il faut les remplir.

I. Il est nécessaire de comparer les devoirs entre eux, & de connoître leurs rapports & leurs questions. II. Il y a cinq sortes de liaisons particulières entre les hommes. III. Ordres des devoirs qui naissent de ces liaisons particulières. IV. Des devoirs

réci-proques des maris & des femmes. V. Des devoirs respectifs des peres & des enfans. VI. Des devoirs des parens collatéraux, où il est traité des obligations envers les pauvres. VII. Des devoirs envers les amis. VIII. Des devoirs des Conci-toyens, où il est traité de l'amour de la patrie & du Souverain. IX. Les devoirs de la simple humanité bien remplis sont entiere-ment favorables aux cinq classes d'affections particulieres que nous venons de parcourir.

S E C T I O N II.

Regles générales sur le conflict des devoirs:

X. Les devoirs se fortifient naturellement, mais il est des circonstances où ils se combattent. XI. Dans le concours des de-voirs, les moins considérables cedent aux plus importans sans rien perdre de leur force pour le cas où il n'y a point de conflict. XII. La nécessité a ses Loix qui dispensent de toutes les autres; & quel est le droit de nécessité. XIII. Regles de notre conduite dans le concours des devoirs. XIV. A quelles marques ces cas de nécessité peuvent être reconnus. XV. On peut les ranger sous deux classes. XVI. Regles générales pour les décider. XVII. Regles particulieres pour le nécessiteux, & pour le souffrant, conflict que forme la nécessité. XVIII. Regles générales sur ces conflicts. XIX. Pour les Loix qui ont rapport à Dieu. XX. Pour les Loix qui n'ont rapport qu'aux hommes. XXI. Cas de néces-sité tiré du peril d'un vaisseau. XXII. Cas de nécessité qui au-torise à ne pas observer des formalités dans la punition des cou-pables. XXIII. Cas de nécessité qui autorise à gâter le bien d'autrui. XXIV. Cas de nécessité qui autorise le Propriétaire d'une maison à abattre la maison voisine dans les incendies. XXV. Si la nécessité excuse celui qui prend le bien d'autrui pour ne pas mourir de faim.

FIN de la Table des Matieres.

LA SCIENCE



LA SCIENCE DU GOUVERNEMENT.

LE DROIT NATUREL.

IDÉE DU DROIT NATUREL.

LES regles de notre conduite ont une source primitive, où il est nécessaire que nous puissions des connoissances qui fixent notre entendement, & qui, en éclairant notre esprit, déterminent notre volonté. Pour juger des devoirs des sujets envers leurs Princes, des devoirs des Princes envers leurs sujets, & des obligations mutuelles des hommes vivant dans des sociétés civiles, ce qui est l'objet de la Science du Gouvernement, il

1.
Pour connoître quels peuvent être nos devoirs dans les Sociétés civiles, il faut d'abord considérer les hommes dans l'ordre de la nature, hors de l'état civil.

faut d'abord examiner les regles qu'avoient ou qu'aurøient eu ces mêmes hommes vivant dans l'égalité naturelle , & dans une indépendance absolue.

Les hommes ne vivent plus dans l'état naturel ; ils n'ont même jamais vécu dans l'état purement naturel , & le droit naturel est néanmoins le premier principe de leur conduite & la base de la Science du Gouvernement. Ils ont renoncé à l'égalité dans laquelle la nature les avoit fait naître, & ils ont formé des Corps politiques. Ils avoient des Droits, les ont-ils encore ? Ils étoient tenus de certains devoirs, & ils ont contracté d'autres engagements. Quels sont-ils ? Comme l'objet de la Science du Gouvernement est de connoître ce que les hommes considérés dans ces corps moraux sont obligés de faire, ce qu'ils peuvent ou ne peuvent point, ce qu'ils ont conservé de leurs Droits naturels (& ce qu'ils en ont cédé, ce qui leur est resté de leur première liberté) & ce qu'ils en ont perdu, il faut nécessairement remonter à la source, & examiner quels étoient leurs droits & leurs engagements dans l'état de nature, ce qui nous conduira à connoître quels ils sont dans l'état civil.

En parlant de l'état naturel dans ce Traité, je n'entends pas parler, comme l'on voit, de ce tems opposé à celui de la Loi écrite & à celui de la Loi de grace, qui fournissent des époques aux Chronologistes dans l'ordre de la Religion ; car dans l'état naturel entendu de cette maniere (a), il y avoit des sociétés civiles, & les hommes ne jouissoient par conséquent plus des droits de la liberté naturelle prise dans toute son étendue. L'état naturel dont je parle ici, est celui où l'on considère les hommes hors de toute société civile, libres de tous engagements contractés, & précisément tels que la nature les fait naître.

(a) Voyez dans le Traité du Droit Ecclésiastique, l'idée de ce Droit, au I. Sommaire : *Des diverses Loix sous lesquelles les hommes ont vécu par rapport à la Religion.*

L'homme naît dans la privation de toutes choses, dans les larmes, dans la douleur, & il gît d'abord dans un berceau pieds & mains liés. Nous ne pouvons nous représenter un homme qui seroit, pour ainsi dire, tombé des nues, absolument abandonné à lui-même, sans ressource dans ses maux, sans appui dans ses adversités, sans être ni favorisé de la Divinité, ni secouru par ses semblables, que notre imagination n'en soit effrayée, & que nous ne trouvions que cet homme seroit extrêmement misérable. Enfant, il périra infailliblement, à moins que, par une sorte de miracle, quelque bête ne lui donne le secours que la nature porte les bêtes à donner aux animaux de leur espèce; & s'il reçoit ce secours imprévu & funeste, il sucera avec le lait la férocité de sa mère nourrice. Homme fait, il sera nud ou couvert de mousse, sans usage de la parole, plein d'étonnement à l'aspect du soleil & de tout ce qui s'offrirà à sa vue, environné d'éléments qui concourent à le détruire, attaqué par ses semblables, en proie aux bêtes féroces, allarmé de tout, effrayé au moindre bruit; livré à la tristesse & à l'ennui, dans l'ignorance & dans la défiance de son sort, goûtant, pour appaiser sa faim, de tout ce qui se présentera devant lui, & se désaltérant de la première eau bourbeuse qu'il trouvera, cherchant enfin à se garantir des injures de l'air, par sa retraite dans quelque caverne ou dans le fond de quelque épaisse forêt. Quel malheureux genre de vie! Si, pour pousser notre hypothèse plus loin, nous supposons que plusieurs hommes se trouvent à la fois dans cette triste & accablante situation, & que quelques-uns d'entr'eux se rencontrent dans un pays désert, quel secours se donneront-ils les uns aux autres; également ignorans, sans éducation, sans industrie!

Pourroit-on n'être pas effrayé de la seule idée de la nature humaine considérée en elle-même, dans un abandonnement total, dans la privation de tous les établissemens inspirés à

II.
 Quel eût été l'état de nature, abstraction faite de tout établissement.

l'homme par la Divinité, & de toutes les inventions purement humaines !

III.
Jamais le Genre
humain ne s'est
trouvé dans cet
état purement na-
turel.

Rassurons-nous pour le bonheur des hommes. Jamais ils n'ont pû se trouver dans cet état, pris dans toute son étendue. Un homme qu'un naufrage ou quelqu'autre accident jette dans un désert ou dans une isle inhabitée, ne se trouve pas dans toutes les circonstances de cet état purement naturel que je viens de décrire. Il conserve le souvenir, & de l'industrie dont les hommes avec qui il a vécu lui ont donné l'exemple, & de l'usage des commodités de la vie dont il a été le témoin ; & il peut par-là pourvoir en quelque sorte à ses besoins ; mais un enfant exposé dans un désert, privé de tout secours humain, y périroit infailliblement. Graces à la providence du Créateur. Les hommes en venant au monde sont mis entre les mains de leurs parens ; par la nature même, qui inspire aux peres le soin de la conservation de leurs enfans ; & le genre humain a eu des secours qui l'ont empêché de tomber dans cet état terrible de misere & d'abandonnement.

IV.
Du secours que
les hommes ont
trouvé, d'une
part, dans les éta-
blissemens qui
leur ont été ins-
pirés par la Divi-
nité ; de l'autre,
dans leur indus-
trie, dans l'in-
vention des Arts,
& dans les Socié-
tés civiles qui en
sont la perfection.

La Religion nous apprend que, par un effet particulier de la Providence Divine, les premiers hommes apprirent de bonne heure les arts les plus nécessaires à la vie, & que, portés par-là même à la socialité, ils satisfirent à leurs besoins réciproques. Il est dit dans la Genese, que Dieu fit des habits de peaux à Adam & à sa femme (a), c'est-à-dire dans le langage Hébreu, qu'il leur enseigna le moyen d'en faire. Comment est-ce que, destitués de tout instrument de fer, ils auroient pû s'aviser d'une telle invention, avant que la coutume d'égorger les bêtes eût été établie ? On peut inférer de-là que la Providence Divine instruisit les premiers hommes de plusieurs autres choses qui

(a) *Fecit quoque Dominus Deus Adam & uxori ejus tunicas pelliceas, & induit eos.* Genes. III, 21.

DU DROIT NATUREL: 5

n'étoient ni moins difficiles à inventer , ni moins nécessaires à la vie. Dieu n'ayant pas voulu que la terre produisît d'elle-même ce qui étoit nécessaire à la subsistance des hommes , & ayant expressément ordonné à nos premiers parens de la cultiver & de manger leur pain à la sueur de leur visage, il doit nécessairement leur avoir enseigné l'art de l'agriculture, la nature des grains , le tems propre aux semences , celui de recueillir la moisson, la maniere de faire du pain. Tout cela n'auroit pû être découvert que fort tard, & il est certain que les premiers enfans d'Adam étoient Laboureurs , & qu'ils avoient par conséquent l'usage du fer. Ce que la Genèse dit de Tubalcaïn , fils de Lamech , qu'il polissoit tout ouvrage d'airain & de fer (a), ne suppose point qu'il fut l'inventeur de l'art de le forger, mais qu'il perfectionna cet art. Deux peuples différens, qui tous deux ont porté autrefois le nom de Chalybes, ont eu la réputation, non d'avoir trouvé, mais d'avoir perfectionné l'invention du fer. Le premier est une Nation de la Scythie qu'on prétend avoir la première fouillé les mines de fer ; le second, une Nation d'Espagne sur les bords du fleuve de Chalybes, qu'on nomme aujourd'hui Cabbé, dont les eaux sont excellentes pour tremper le fer & pour en faire l'acier. Sans doute, les premiers hommes ont été instruits par la Providence de toutes les choses nécessaires à la vie.

Que si dans la suite quelques peuples furent dans l'ignorance de ces choses, cela vint vraisemblablement de ce que, contraints par la violence des autres hommes, d'abandonner des pays heureux où ils en avoient l'usage & de fuir dans des pays déserts, ils ne purent les y porter, ou négligerent de le faire. Les anciens habitans de la Grece ayant perdu, on ne sçait par quel accident, l'usage du bled, vécutent longtems de glands & de fruits sauvages

(a) *Tubalcaïn qui fuit malleator & faber in cuncta opera aris & ferri. Genes. IV, 22.*

6 DE L'ÉTAT DE L'HUMANITÉ
avant que la connoissance de l'agriculture se renouvellât parmi eux. Il n'est pas aisé d'expliquer au juste comment les hommes perdirent le souvenir des arts, pendant les longues années de la barbarie, où ils furent plongés; mais ce qu'on voit clairement dans l'Histoire, c'est que plus on approche des lieux où les enfans de Noé vécutent, plus on y trouve les sciences & les arts dans leur perfection; & que plus on s'en éloigne, plus on les trouve négligés; de sorte que, pour les rétablir, il a fallu remonter à l'origine d'où ils étoient partis.

Il est constant qu'aux établissemens inspirés par la Divinité; les hommes ajouterent plusieurs inventions; que l'industrie humaine fut animée à la vûe des choses que le Seigneur leur avoit apprises; que peu à peu les arts se perfectionnerent; & qu'après avoir été comme perdus, ils se rétablirent. L'expérience & l'industrie, si nécessaires aux besoins de la vie, ne s'acquierent que par la succession des siècles. Cela paroît évident, si d'un côté l'on fait réflexion au tems que les hommes ont employé à se policer, à inventer & à perfectionner les arts; & si de l'autre l'on considère que plusieurs hommes n'ont contribué de quoi que ce soit à cette invention, qu'ils ne contribuent de rien à perfectionner les choses inventées, & qu'ils n'en comprennent pas même le mécanisme. Les idées se succèdent, & les arts ne s'inventent que par imitation. Une première idée renferme le germe d'une seconde, & celle-ci en se développant, donne la naissance à une troisième, & ainsi de suite. C'est le caractère de l'esprit humain, il n'avance que par degrés dans ses productions, semblable à la nature qui fait & qui multiplie les semences, en s'imitant & en se répétant elle-même, lorsqu'elle paroît le plus se varier.

A toutes sortes d'arts & à toutes les commodités de la vie; les hommes ajouterent l'établissement des Sociétés civiles qui en

DU DROIT NATUREL:

font la perfection. Que ne gagnerent-ils pas à renoncer à une partie de leur liberté & à se donner des maîtres ! Sous la garantie des Loix , nous pouvons sans crainte voyager dans toutes les parties du monde habitable ; dans les pays étrangers, sur la foi du droit des gens ; dans le nôtre, sur la foi des Ordonnances royales. Elles sont nos gardes pendant le jour , nos sentinelles pendant la nuit , nos escortes fideles en tout tems & en tout lieu. En quelqu'endroit du Royaume que je me transporte, je vois partout le sceptre de mon Roi qui assure ma route, qui tient tout en respect, tout en paix, les laboureurs dans les campagnes, les voyageurs dans les forêts, les artisans dans les villes, les marchands sur la mer. Il semble que toutes les passions soient désarmées ; le cœur peut bien encore recevoir secretement quelques impressions rebelles, mais le bras retenu par la crainte, n'ose plus les servir à leur gré. Semblables à ces torrens qui coulent entre des montagnes, il faut que les passions se resserrent dans leur enceinte. S'il en est quelqu'une qui déborde encore malgré la digue que lui opposent les Loix, elles la font rentrer à l'instant dans son lit, pour ne plus désoler que son propre terrain, ou du moins pour ne causer au dehors aucun ravage considérable.

Que de misere dans l'état purement naturel ! Que de grandeur dans les établissemens inspirés aux hommes par la Divinité & dans les inventions purement humaines !

Les hommes ne peuvent être sans regle dans cet état d'excellence où Dieu les a mis. Il faut qu'ils en aient une qui leur présente des principes fixes de conduite, & ils l'ont. C'est dans les Loix qu'ils la trouvent ; & comme la Loi naturelle est la première de toutes, & le fondement de celles que les hommes ont établies, c'est par la Loi naturelle que je commencerai l'explication de toutes les Loix.

V.
Définition du
Droit naturel.

La Loi naturelle est une regle que la droite raison montre aux hommes pour diriger leurs actions, & pour leur faire appercevoir ce qui est juste & équitable, soit qu'ils vivent en particulier, soit qu'ils soient membres d'un corps.

La raison toute pure a posé les fondemens de ce Droit, pour la sûreté du genre humain, & la nature même est l'auteur de cette regle, laquelle, dans son origine, n'a d'autre livre que les esprits & les cœurs. La Philosophie morale est proprement la science de l'homme, celle qui lui apprend à se connoître, à se conduire, à se rendre utile à la Société. C'est la juste application des moyens propres à la fin que nous devons nous proposer. C'est la proportion des objets avec nos idées, la convenance entre les actions & les objets de ces actions. C'est l'impression de la lumière de la raison sur ce que nous devons à Dieu, à nous-mêmes, & aux autres hommes.

Cette regle est droite comme la raison qui la contient, parce qu'elle enseigne le chemin le plus court pour arriver au but qu'on doit se proposer. On l'appelle de ce nom à cause de la ressemblance naturelle qu'elle a avec la ligne droite qui est la plus courte entre deux points, & c'est ainsi que les actions, étant comparées avec la Loi qui est la regle des mœurs, sont dites moralement bonnes ou droites, si elles s'y trouvent conformes.

Ce droit naturel est divin, puisque Dieu est l'auteur de la nature, & que nous ne tenons pas moins de lui la raison que la vie; que sa sagesse est la regle de la raison en qui elle existe éternellement, & qu'il est cette lumière infinie & immuable qui se donne à tous sans se partager, cette vérité souveraine & universelle qui éclaire tous les esprits, comme le soleil éclaire tous les corps. La Loi naturelle fondée sur la raison est éternelle & immuable comme la raison.

Nos plus grands Philosophes ont pensé (dit Cicéron) que
la

VI.
Il est divin, il suppose la Religion naturelle.

» la Loi n'est point une invention de l'esprit humain , ni un
 » Règlement fait par les hommes , mais quelque chose d'éternel
 » qui regle l'Univers par la sagesse de ses commandemens & de
 » ses défenses. Selon eux , cette premiere & derniere Loi est
 » l'esprit de Dieu même , dont la souveraine raison fait faire ou
 » empêche qu'on ne fasse tout ce qui se fait ou ne se fait point.
 » C'est de cette Loi que tire sa sagesse celle que les Dieux ont
 » donnée au genre humain , laquelle n'est autre chose que l'esprit
 » du sage , qui sçait commander le bien & défendre ce qui y est
 » contraire. (a). Il y a une raison (rapporte-t-il plus
 » loin) fondée sur la nature même , qui porte au bien & qui
 » détourne du mal ; & cette raison a force de Loi , non-seulement
 » du jour qu'elle est rédigée par écrit , mais dès l'instant qu'elle
 » commence à rayonner : or il est indubitable qu'elle a commencé
 » avec l'esprit de Dieu même ; c'est pourquoi la Loi proprement
 » dite , la premiere & la principale Loi ; celle qui a vraiment
 » pouvoir de commander & de défendre , est la droite raison de
 » Dieu même (b). Cette Loi (ajoute-t-il ailleurs) n'est pas écrite
 » au dehors , mais elle est imprimée au dedans de nous ; elle n'a
 » été ni apprise ni reçue , mais plutôt prise , puisée , & tirée du
 » sein même de la nature (c). De toutes les choses qui sont

(a) *Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam : legem neque hominum ingenii excogitatam , neque situm aliquod esse populorum , sed æternum quiddam quod universum mundum regeret , imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam & ultimam mentem esse dicebant , omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei : ex quâ illa lex quam Dii humano generi dederunt , rectè est laudanda. Cic. de Leg. Lib. II.*

(b) *Erat enim ratio mensque sapientis , ad jubendum & ad deterrendum idonea. Erat enim ratio profecta à rerum naturâ & ad rectè faciendum impellens & à delicto avocans : quæ non tum denique incipit lex esse cum scripta est ; sed tunc cum orta est : orta autem simul est cum mente divinâ ; quamobrem lex vera atque princeps apta ad jubendum & ad vetandum ratio est summi Jovis. Cicer. de Legib. Lib. II.*

(c) *Hæc est enim non facta sed nata lex quam non didicimus , accepimus , legimus , verum ex naturâ ipsâ arripuimus , hausimus , expressimus , ad quam non docti , sed facti , non instituti , sed imbuti sumus. Cicer. Orat. pro Mil.*

„matiere d'entretien entre les ſçavans (dit auffi ce même Philo-
 „ſophe) il n'y en a conſtamment aucune de plus eſſentielle ;
 „que de bien comprendre que nous ſommes nés pour la Juſtice,
 „& que le Droit n'eſt point un établifſement de l'opinion, mais
 „de la nature ; (c'eſt-à-dire, ſuivant le langage de ce tems-là ;
 „de la raiſon) ; cette vérité devient évidente (ajoute-t-il encore)
 „ſi l'on jette les yeux ſur les rapports d'égalité & de raiſon qui
 „ſont entre les hommes (a).

Je rapporte ces longs paſſages, parce qu'il eſt utile qu'on
 voye ce que les Payens ont penſé de la Loi naturelle, en
 même-tems qu'on lit ce que les Chrétiens en diſent, afin que
 les eſprits attentifs connoiſſent, dans le rapport de ce que les
 uns & les autres enſeignent, combien eſt court le chemin de la
 Philoſophie au Chriſtianiſme. Si l'on retranche la pluralité des
 Dieux, des expreſſions qu'ont employé dans leurs Ouvrages les
 plus éclairés d'entre les Philoſophes du Paganifme, il n'y en
 reſte point dont les Chrétiens ne puiſſent ſe ſervir.

o Qu'un grand Philoſophe de nos jours ait prétendu qu'il n'y a
 aucune idée innée, qu'il l'ait prouvé même, ſi l'on veut, cela
 ne fait rien au ſyſtème que je développe ici. Ce Philoſophe a
 déclaré qu'il ne prétendoit pas qu'il n'y eût que des Loix poſi-
 tives. Il a uniquement voulu mettre de la différence entre une
 Loi innée & une Loi de nature, entre une vérité gravée origi-
 nairement dans l'ame & une vérité que nous ignorons, mais
 dont nous pouvons acquérir la connoiſſance en nous ſervant,
 comme il faut, des facultés que nous avons reçues de la nature ;
 & il a ſimplement ſoutenu que ceux qui ſuppoſent une Loi innée ;
 & ceux qui nient qu'il y ait aucune Loi qui puiſſe être connue

(a) *Sed omnium quæ in hominum doctorum diſputatione verſantur, nihil eſt proſectò
 præſtabilius quàm planè intelligi nos ad juſtitiam eſſe natos, neque opinione ſed naturâ
 conſtitutum eſſe juſ. Id enim patebit ſi hominum inter ipſos ſocietatem conjunctionemque
 perſpexeris. De Legib. Lib. I.*

par la lumiere de la raison, c'est-à-dire, sans le secours d'une révélation positive, se trompent également (a).

La persuasion où nous sommes de l'existence d'un Dieu sage, bon, tout-puissant, nous doit faire faire cette réflexion : que dépendant de cet Etre souverain à l'égard de notre existence, nous en dépendons aussi à l'égard de nos actions, & que nous sommes obligés de pratiquer tous les devoirs qui sont compris sous le nom de religion naturelle. Jamais la Divinité ne m'a parlé elle-même (peut se dire chaque homme) mais ne me parle-t-elle pas par l'entremise de ma raison ? Je dois donc écouter cet interprete fidèle, le seul que je connoisse jusqu'ici.

Les différentes Loix, je l'ai expliqué ailleurs (b), ne sont que la Loi naturelle appliquée aux hommes avec les modifications convenables aux situations où ils se trouvent. Le Droit Civil, le Droit Public, le Droit Ecclésiastique, le Droit des Gens, ont leur fondement dans le Droit naturel. Aux preuves que j'en ai données, j'ajouterai ici celles qui se tirent de la Religion révélée.

Nous trouvons la Loi naturelle dans celle que Dieu donna à nos premiers parens. Adam, créé dans l'état d'innocence, avoit les idées du bien & du mal avant sa chute. Il ne pouvoit comprendre les ordres de Dieu, sans voir de l'honnêteté dans l'obéissance, & de la turpitude dans la défobéissance. Le Législateur, dans la premiere Loi qu'il donne à Adam, suppose que l'homme s'aime lui-même, puisque cette Loi est fondée sur des promesses & sur des menaces. On lui propose le bien & le mal. On l'éclaire pour connoître l'un & l'autre. On l'engage à la reconnoissance que la nature elle-même nous prescrit. Dieu lui

VII.
Il est le fondement de tous les autres droits ; & cela est prouvé en particulier par les préceptes de la Religion révélée.

(a) Locke, Essai sur l'entendement humain, Liv. I, Chap. II, § 13.

(b) Dans l'idée générale de la Science du Gouvern. qui est à la tête de l'Introduit.

demande un hommage pour les faveurs qu'il lui accorde, & cet hommage consiste à s'abstenir de manger du fruit d'un seul arbre. On lui prescrit le devoir de sa conservation. *Au jour que tu en mangeras*, lui dit-on, *tu mourras de mort* (a). C'est la Loi naturelle accommodée à l'état où Adam se trouvoit alors. On ne pouvoit pas encore lui défendre l'usage des idoles qui lui étoient inconnues, ni de blasphémer le nom du Seigneur, lorsqu'il ne faisoit que commencer de le bénir; ni de tuer son prochain qui n'existoit point encore; ni de commettre adultere, lorsqu'il n'y avoit qu'une seule femme; ni de dérober, dans un tems où toutes choses lui appartenoient; ni de porter faux témoignage, quand il n'en pouvoit porter que contre lui-même; ni de convoiter, puisque toutes choses étoient à lui. Mais lorsque les hommes se furent multipliés sur la terre, comme ils changerent d'état, Dieu retraça de tems en tems la Loi naturelle & la donna aux hommes.

Les Israélites avoient été délivrés de la captivité d'Egypte par le Seigneur. Le suprême Législateur s'enveloppe, pour ainsi dire, de ce bienfait, pour les porter à l'obéissance qu'ils lui devoient. *Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai retiré hors du pays d'Egypte, de la maison de servitude. Tu n'auras point* (b), &c. On voit bien que ce motif est particulier aux Israélites, & qu'il n'a pas la même force sur le cœur des hommes qui n'ont point eu de part à cette délivrance. Le Décalogue est l'abrégé du droit naturel, & tous les principes de l'Ancien Testament n'en sont que l'explication proportionnée à l'état & aux besoins du peuple d'Israël. Les grands motifs qui soutiennent cette Loi sont les bénédictions & les malédictions temporelles, parce que le tems n'étoit pas encore venu de révéler clairement la vie & l'immortalité bienheureuse en Jesus-Christ.

(a) Genes. Chap. II, v. 17.

(b) Exod. Chap. XX, v. 2.

Si la Loi de Moyse étoit la Loi naturelle accommodée à l'état de la nature périssable, la Loi de J. C. est la Loi naturelle accommodée à l'état de Chrétien & d'homme immortel. Cela paroît assez par l'économie des deux Loix. Sous l'ancienne, Dieu ne semble se manifester que pour ouvrir les abymes de la terre, pour embraser les montagnes, pour menacer les corps de ses Jugemens, ou pour exécuter les Arrêts de sa Justice sur la nature périssable. Sous la nouvelle, on voit des hommes mépriser la rigueur des élémens & la persécution des hommes, souffrir avec autant de constance que s'ils souffroient dans un corps emprunté, transportés de joie au milieu du feu qui les consume, & triomphant de voir dissoudre ce composé que les autres hommes conservent si précieusement. Pourquoi cela? parce que ces hommes animés de l'esprit de Dieu, sont soutenus par l'idée de l'éternité que la miséricorde de Dieu leur a fait connoître distinctement.

L'Evangile a tout réduit à la premiere institution, au Droit Naturel. Dans l'ancienne Loi, Dieu avoit prescrit plusieurs Cérémonies pour retenir dans le devoir une nation indocile & attachée aux choses sensibles; & le Droit que Dieu donna à son peuple du tems de Moyse, renferme plusieurs choses au-delà du Droit Naturel, lesquelles n'étoient fondées que sur le bon plaisir de Dieu. Mais il n'y a rien dans l'Evangile qui ne soit de Droit Naturel, si on en excepte les vérités qui sont l'objet de notre foi, l'usage des Sacremens qu'il a établis, beaucoup de pratiques qu'il ordonne ou qu'il conseille, dont le Droit Naturel n'exigeroit pas l'exercice, quoiqu'elles soient très-conformes à l'honnêteté naturelle, & quelques autres observances que J. C. a interdites, & dont le Droit Naturel ne nous éloigneroit pas absolument, quoique la raison toute seule suffise à montrer qu'il est mieux de s'en abstenir que de se les permettre.

VIII.
Il est commun
à tous les hom-
mes de tous les
Pays & de tou-
tes les Religions.

La raison a été donnée aux hommes pour leur faire discerner les biens & les maux, & pour régler leurs desirs & leurs actions. Elle leur indique clairement ce qui est conforme ou contraire au Droit Naturel, dans tous les pays & dans toutes les religions du monde. Elle fait sentir à tous les hommes les regles communes de la Justice & de l'équité ; elle est pour eux une lumiere naturelle qui éclaire l'ame, au milieu des passions qui la remplissent de ténèbres, lumiere qui la conduit vers le bien ; lors même que les passions la jettent dans l'erreur. Le Droit Naturel n'est pas la Loi des sociétés particulieres, il est la Loi de la société générale. De ce que les hommes se sont séparés pour former différentes habitations, de ce qu'ils occupent des pays éloignés les uns des autres, de ce qu'ils parlent des langues particulieres, il ne s'ensuit pas que leur espece ait cessé d'être semblable. La différence des Loix positives qui lient les hommes dans des sociétés particulieres, est absolument arbitraire ; & chaque Code a un point de réunion commun dans les principes du Droit Naturel, qui est le lien général de tous les hommes.

Il est des vérités qui ne peuvent être connues naturellement & que nous devons à la révélation ; mais toutes les autres vérités peuvent être facilement découvertes par la raison, aidée de l'expérience.

Chaque homme apporte en venant au monde la lumiere naturelle qui doit le conduire. Il trouve la Loi qui doit régler ses actions, écrite non sur le papier, sur le bronze, sur des tables d'airain, sur des colonnes de marbre & de porphyre, sur ces monumens que le tems détruit, mais dans son cœur où la main du Créateur l'a gravée. C'est-là que la Loi naturelle est écrite en caracteres intelligibles à tous les hommes de tous les pays. La raison est une dans l'Univers, elle n'est ni dans le tems ni dans le lieu, elle est la même à la Chine qu'en France ; elle est

la même aujourd'hui qu'elle étoit hier, & elle fera toujours la même dans tous les siècles comme dans tous les lieux.

On ne finiroit point, si l'on vouloit rapporter tous les témoignages que le Paganisme a rendus à la Loi naturelle. L'un dit que ce qu'il y a de meilleur dans chaque Etre, c'est ce à quoi il est destiné par la nature & ce qui fait son excellence propre; & que ce qui est tel en l'homme, c'est la raison (a). Un autre (b) reconnoît que nous n'avons point de meilleur guide pour nous conduire que la raison, & qu'il ne faut jamais ni rien dire, ni rien faire sans l'avoir consultée. Tous lui rendent hommage.

Il y auroit de grandes réflexions à faire sur les principes de morale où les seules lumieres de la raison ont fait arriver des Payens. Que cela nous apprenne au moins jusqu'où notre raison nous pourroit mener, si nous avions quelque soin de la consulter & de la suivre. Les hommes peuvent avoir, par les Vertus simplement morales, un commerce de mœurs avec les peuples les plus différens de Religion. C'est par-là que dans la Religion même, on peut entretenir l'humanité & la probité si nécessaires au bien public dans ceux qui ont le malheur de n'être pas sensibles à des motifs d'un autre ordre & plus importans pour eux. C'est par-là aussi que l'on peut faire remarquer à des personnes trop zélées qui paroissent mépriser les Vertus simplement morales, que les Vertus Chrétiennes sont à l'égard des Vertus morales, ce que la foi est à l'égard de la raison, c'est-à-dire; qu'elles leur sont supérieures, sans leur être jamais contraires. Les grandes vérités qu'on trouve dans les livres moraux des Payens, sont, dit Saint Augustin (c), comme l'or des Egyp-

(a) *Id in quoque optimum est cui nascitur, quo censetur. In homine optimum quid est ? Ratio.* Senec. Ep. LXXVI.

(b) Solon.

(c) Confess. Liv. VII, Chap. IX.

tiens dont il faut que les Israélites s'enrichissent. Cet or appartient à Jesus-Christ. Quelque part qu'un Chrétien trouve quelque chose de vrai, qu'il sache (dit ailleurs (a) le même Saint) que c'est son bien.

IX.

Les Jurisconsultes Romains nous ont laissé une définition extrêmement vicieuse du Droit Naturel, qu'ils appliquent aux autres animaux, auxquels ils attribuent une connoissance qui est particulière à l'espèce humaine.

Les Jurisconsultes Romains n'ont pas donné une définition exacte du Droit Naturel. Le Droit Naturel (disoient-ils) est celui que tous les animaux apprennent de la nature, il n'est point particulier à l'espèce humaine, il est commun à tous les animaux que la terre porte, à tous ceux que l'air soutient, & à tous ceux que la mer nous cache. C'est de ce Droit Naturel que procèdent la conjonction du mâle & de la femelle qui s'appelle mariage parmi les hommes, la naissance & l'éducation des enfans. Les bêtes mêmes sont censées susceptibles de ce Droit, s'il en faut croire ces Jurisconsultes (b).

Toutes les parties de cette définition sont vicieuses; elle attribue aux autres animaux une connoissance qui est particulière au genre humain; & met les bêtes en parallèle avec les hommes. Il n'est pas étonnant que les Romains aient mal défini le Droit Naturel, eux qui le violoient de tant de manières (c).

Les seuls Porphyre & Pythagore peuvent admettre de la justice dans les bêtes (dit un Auteur judicieux (d)). Grotius (e) pense néanmoins que la Justice & l'équité sont du ressort des bêtes. Il se fonde sur une foible lueur de raison qui est en elles;

(a) De la Doctrine Chrétienne.

(b) *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit: nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium quæ in terris, quæ in mari nascuntur, avium quoque commune est: hinc descendit maris atque fæminæ conjunctio quam nos matrimonium appellamus: hinc liberorum procreatio: hinc educatio. Videmus feras istius juris peritas censerî.* Instit. Lib. I. § 3, de Instit. & Jure.

(c) Voyez dans le premier Chapitre de ce Traité, Section II, ce Sommaire: *La loi naturelle n'a pas son fondement dans les coutumes des peuples.*

(d) *Quis adeo Pythagoræ Porphyroque addictus justitiam in brutis admittet? Mazonius de triplici hominum vitâ.*

(e) *De Jure belli & pacis, Lib. I. Cap. I. § 11.*

& il rapporte le témoignage d'un Ecrivain (a) qui a rempli son livre de fables, & attribué des vertus & des passions aux bêtes.

Les pensées se réduisent, généralement parlant, à trois ordres, qui sont les sensations, les pensées & les sentimens du cœur; & les unes & les autres donnent une grande idée de l'homme & marquent sa dignité. „ J'avoue (dit un grand Philo-
 „ losophe (b)) que les sensations qui sont les fonctions de la
 „ vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, & de l'attouchement;
 „ nous paroissent être communes avec les bêtes, ce qui semble
 „ beaucoup rabattre de leur dignité; mais qu'il nous soit per-
 „ mis de ne point prononcer sur l'état intérieur des bêtes qui
 „ nous est inconnu. Dans le fond, le sentiment de ceux qui en
 „ font des automates, n'a pas encore été bien réfuté. Si les bê-
 „ tes ressemblent à l'homme, certains automates de l'invention
 „ de l'esprit humain ont aussi leur conformité apparente avec
 „ nous; & cependant, il n'y a point de comparaison à faire
 „ entre le grand Architecte qui a fait les premiers, & celui qui
 „ a fait les autres. Je ne sçais (ajoute ce même Philosophe) s'il
 „ y a un homme au monde assez hardi, pour oser dire que Dieu,
 „ par sa sagesse infinie, ne pourroit point faire, s'il vouloit, un
 „ automate qui, sans avoir aucune connoissance, imitât parfai-
 „ tement les choses qui en ont. Comment oseroit-on nier cela
 „ de Dieu? puisqu'on voit que cela ne passe presque pas la por-
 „ tée des hommes; & si l'on demeure d'accord que la sagesse de
 „ Dieu pourroit le faire, comment peut-on répondre que
 „ Dieu ne l'a point fait? En vérité, je ne sçaurois décider où
 „ est-ce qu'il y a plus de difficulté, ou dans le systême de ceux
 „ qui expliquent l'instinct des bêtes par un mouvement machi-
 „ nal, ou dans l'opinion de ceux qui le rapportent au sentiment,

(a) Pline, Hist. Nat. Liv. VIII, Chap. 1.

(b) Abbadié, de la connoissance de soi-même, pag. 35.

„ ou dans celle de ceux qui y ajoutent la connoissance ; mais je
 „ fais bien (continue-t-il) que si le préjugé est contre le premier
 „ sentiment, la raison se déclare beaucoup contre les deux autres.

Le sentiment ne suffit point pour expliquer les actions des animaux. Ce n'est pas assez qu'une hirondelle, par exemple, ait vu du limon sur le bord d'un ruisseau & ailleurs de la paille, des petits bâtons de bois, du crin, de la mousse, & tous ces petits matériaux dont la maison qu'elle bâtit ensuite est composée, il faut outre cela une intelligence en elle ou hors d'elle ; qui ait connu le rapport qui peut être entre toutes ces choses, & qui ait jugé que ce limon doit être comme le mortier pour unir ces bâtons & en faire une muraille, que ces poils devoient servir à entretenir la chaleur de la couvée, qu'il falloit que le nid fût à l'abri ; que la figure de ce nid devoit être ovale pour concentrer la chaleur, qu'il étoit nécessaire que son ouverture fût proportionnée au corps de l'oiseau qui en est l'hôte & l'architecte, & qu'il ne falloit point qu'il fût trop bas ou trop près de la terre, de peur d'être à la portée des animaux qui pourroient tuer ou dévorer ses petits, &c.

On ne se satisfait pas davantage, quand on appelle la raison au secours du sentiment, en attribuant celle-là aux bêtes. Mettez, si vous voulez, l'intelligence d'un homme dans une hirondelle qui vient de naître, vous ne la mettez pas pour cela en état de faire tout ce à quoi son instinct la portera. Cette intelligence ne tirera point ses conséquences de principes qui lui sont inconnus. Et qui a appris à cette hirondelle les regles de l'Architecture ? D'où vient qu'entre les oiseaux de cette espece, les unes ne sont pas plus ignorantes que les autres, & que celles qui sont nées cette année, & qui n'ont rien appris du pere & de la mere qui sont morts aussitôt qu'elles ont été écloses, ne manquent pas de faire leur nid avec la même justesse & la même

symmétrie ? Pourquoi d'ailleurs les hommes se trompent-ils si souvent en ce qu'ils font par leur propre connoissance, & que les bêtes ne se trompent jamais dans ce que la nature leur fait faire, sinon parce que les hommes se conduisent par leur propre raison, & que les bêtes agissent par une raison étrangere plus parfaite que celle de l'homme. Une connoissance comme celle de l'homme, qui s'acquiert par degrés, ne suffiroit point à une hirondelle. Il faudroit supposer de l'entouffiasme & de l'inspiration.

On ne seroit peut-être pas dans la prévention où l'on est communément sur ce sujet, si l'on avoit considéré que le mouvement machinal a plus de part que ni le sentiment ni la raison aux actions qui nous sont communes avec les bêtes. Par exemple, quand vous mangez, il est impossible que vous expliquiez l'impression que les viandes font sur votre imagination, sans que vous considériez premièrement celle qu'elles font sur votre corps; & quoique vous ayez accoutumé de ne penser qu'à celle-là, vous devez reconnoître qu'il faut un mouvement de l'air qui ébranle le nerf optique pour vous les faire voir, & celui de l'odorat pour vous les faire sentir, & qui renouvelant une certaine impression de votre cerveau, vous représente le plaisir que vous avez déjà eu; mais en vain votre imagination seroit chatouillée par l'idée de ce plaisir que vous allez goûter, si vous ne sçaviez faire mouvoir votre main qui doit porter ces àimens dans votre bouche. Appelez votre raison au secours du sentiment. Elle ignore comme lui quelle route les esprits animaux qui doivent couler dans la main pour la faire agir, doivent prendre, elle ne sçait ni où ces esprits sont, ni par quels nerfs ils doivent courir; & cependant ce mouvement ne laisse pas de se faire dans la mesure & dans la justesse qui est nécessaire pour obéir au sentiment & à la raison. La connoissance com-

mande, mais elle n'exécute rien, & il y a ici, outre l'intelligence de l'homme, une intelligence du dehors, une raison d'automate, qu'il faut nécessairement confondre avec la sagesse & l'intelligence du grand ouvrier qui nous a formés; & pourquoi l'instinct des bêtes auroit-il un autre principe ?

Mais qu'on l'attribue à un mouvement machinal, ou à une impulsion étrangère, ou à quelque esprit d'un ordre inférieur au nôtre qui animera les bêtes, &c. il n'importe, ce qui résulte du sujet se réduit à deux points incontestables; le premier, que l'état des bêtes est quelque chose de très-obscur & de très-inconnu : le second, que ce que nous ne connoissons point, ne doit point nous faire rejeter ce que nous connoissons distinctement.

Le système de Grotius détruiroit le principe des obligations & des devoirs. Quel est ce principe ? si ce n'est l'intelligence par laquelle nous reconnoissons un Etre Suprême qui nous donne des Loix accompagnées de promesses & de menaces. Or les brutes destituées de raison, ne connoissant ni Loi ni Législateur, & n'ayant aucune idée de peine & de récompense, n'ont aucun principe d'obligation (a). A combien d'absurdités l'hypothèse de Grotius ne conduiroit-elle point ? Si les bêtes connoissoient la volonté de Dieu, il s'ensuivroit qu'elles la devoient suivre, & que ne le faisant pas elles encourroient la même damnation que les hommes qui s'en éloignent. De ce qu'elles auroient la connoissance du droit naturel, il s'ensuivroit qu'elles pourroient être sujettes aux Loix civiles, & que ceux qui les tueroient commettraient un meurtre. Tout cela ne répugne pas moins à la raison qu'à la révélation.

Puffendorff (b) croit que la définition des Jurisconsultes Romains

(a) *Leg. XIV, ff. de Off. præf.*

(b) *De jure naturali & gentium, Lib. II, Cap. III, § 2.*

mais doit son origine au sentiment de la Metempsychose ou de la Transmigration des ames, que tenoient les Stoïciens. Ce n'est pas excuser le vice de la définition, c'est montrer la source où ces Jurisconsultes ont puisé leur erreur.

Les termes de Loi & de droit & autres, dans leur signification propre, désignent une regle prescrite à des Agens libres, c'est-à-dire, capables de connoître la regle, obligés de s'y conformer, & disposés de telle maniere que, comme ils peuvent ne pas la suivre actuellement, ils peuvent aussi la suivre, & la suivent toutes les fois qu'ils agissent selon la raison. Comme cette regle, tant qu'elle demeure regle, est constante & invariable, sur-tout la Loi de nature qui, par elle-même, ne sçauroit cesser d'être telle, on a appliqué métaphoriquement le nom de Loi aux mouvemens, non-seulement des bêtes, mais encore des choses inanimées produites en conséquence d'un ordre naturel qui ne change point. C'est ainsi que les anciens Philosophes, sur-tout les Stoïciens, appellent souvent *Loi de nature*, ce qui se fait en conséquence de l'ordre des causes Physiques. C'est en ce même sens que les Philosophes modernes disent que telle ou telle chose se fait *selon les Loix du mouvement*. Tout cela est nécessaire d'une nécessité Physique, qui n'a rien de commun avec l'ordre moral auquel on se soumet par une détermination libre de la volonté; & c'est de l'ordre moral qu'il s'agit dans la définition que j'examine.

Le Droit naturel est tout autre chose que ce penchant que la nature a donné à toute sorte d'animaux vers ce qui leur est utile. Le droit est ce qui doit déterminer un penchant, mais le penchant n'est point le droit. De ce que quelqu'un a du penchant à faire une action, en conclura-t-on qu'il a droit de la faire? Et ce qui doit déterminer est-il la même chose que ce qui doit être déterminé.

Difons donc qu'il y a un ordre de la nature, une inclination; un penchant qui est commun à tout ce qui respire. Dieu a imprimé à tous les animaux ce mouvement universel, par lequel ils se portent à la multiplication de leur espèce, à élever leurs petits, & à se défendre quand ils sont attaqués; mais il n'y a aucun rapport entre ces mouvemens de la nature qui sont du ressort des sens communs à tous les animaux, & le droit naturel qui est du ressort de l'esprit particulier aux hommes, à qui il enseigne à se conduire selon les regles de leur raison. Il n'y a point de similitude entre les mariages des personnes qui sont l'ouvrage de la raison & que le mutuel consentement formé, & les accouplemens des bêtes qui ne peuvent donner de consentement, par cela même qu'elles n'ont point de volonté. La conjonction des deux sexes n'est entre les bêtes qu'une union brutale, qui ne peut être comparée avec l'honnêteté du mariage entre les hommes. De-là qu'il ne peut y avoir de société entre les animaux, il suit qu'il ne peut y avoir ni droit ni justice parmi eux. Dieu a imprimé dans l'homme l'idée du bien & du mal, & c'est ce sentiment général d'équité qui forme le droit naturel. Ce droit, que la raison seule enseigne, ne peut pas avoir lieu parmi les animaux que la raison n'éclaire point.

X.

La Loi naturelle a un principe général, c'est l'empire de la raison. Elle a quatre principes particuliers, ce sont l'amour de Dieu, l'amour propre, l'amour du prochain, & l'ordre des devoirs.

Trois Ecrivains célèbres qui ont traité des devoirs de la société, Grotius, Hobbes, Puffendorff, veulent également que les hommes vivent bien les uns à l'égard des autres, mais ils diffèrent dans les motifs sur lesquels ils fondent ces devoirs. Grotius veut que ce soit, parce que vivre bien est conforme à la sainteté divine; Hobbes, parce que sans cela il n'y auroit que guerres parmi les hommes; Puffendorff, parce que Dieu commande de bien vivre. Tous ces motifs sont bons; mais il faut les réunir au lieu de les séparer. Vivre bien, parce que c'est imiter la sainteté divine, ce qui est le motif de Grotius, est une idée très-rai-

sonnable. Vivre bien, parce que Dieu l'ordonne, est encore un très-juste motif. Celui de Hobbes qui a son usage, seroit sans doute défectueux, pris tout seul; ce n'est qu'après avoir établi que nous sommes obligés d'observer la justice, qu'on doit prouver que notre intérêt mutuel demande que nous l'observions (a).

Le premier principe de la Loi naturelle est, selon Hobbes; la conservation propre; Thomafius veut que ce soit le bonheur propre, & son sentiment revient à celui de Hobbes; Grotius, la droite raison; Puffendorff, la socialité; Valentin Alberti, la croyance que nous sommes l'image de Dieu; Coccejus, la volonté de Dieu; Welthenius, l'honnêteté ou la turpitude intrinsèque des actions; Strimesius, Janus & Burlamaqui, ce principe, il faut aimer Dieu, nous-mêmes, & le prochain. Ce dernier sentiment est incontestable; il réunit ce que les autres séparent; mais l'amour de Dieu, l'amour propre, & l'amour du prochain sont des principes particuliers qu'il ne faut développer qu'après avoir démontré le principe général, d'où ils émanent & auquel ils se rapportent, comme l'effet se rapporte à la cause.

Le principe général de la Loi naturelle, c'est que la raison doit être notre guide; qu'il n'appartient qu'à elle de nous gouverner, & que les passions ne peuvent entreprendre de le faire, sans usurper l'empire légitime qu'elle a sur nous.

Dès que ce principe général est établi, nous découvrons sans peine dans la Loi naturelle trois principes particuliers; qui en sont comme les espèces, & qui forment les trois engagements qui nous lient à Dieu, à nous-mêmes, & à notre prochain. Ces trois sortes de devoirs peuvent être apperçus par

(a) Voyez sur cela un raisonnement décisif de Cicéron dans l'Idée générale de la Science du Gouvernement, qui est à la tête de l'Introduction.

les seules lumières de la raison, & sont renfermés dans l'idée de la Loi naturelle prise dans toute son étendue. Elle nous élève à Dieu pour l'adorer, & nous fait descendre jusqu'à nous pour nous aimer, & jusqu'aux autres hommes pour les secourir. L'homme, regardé dans l'ordre de la nature, travaille à sa propre conservation; en le faisant, il travaille aussi à celle des autres, & il aime Dieu, source des biens que l'homme conserve, en s'aimant lui-même avec le prochain. De-là, les trois principes particuliers que j'annonce. I. L'amour de nous-mêmes; cette inclination pour notre conservation, cette aversion pour tout ce qui peut nous nuire, est un mouvement si naturel, qu'il prévient nos réflexions. C'est une vérité de sentiment. La volonté de l'Être suprême qui nous a créés, est que nous nous aimions, puisqu'il a mis en nous ce penchant naturel qui nous porte à l'amour de nous-mêmes. II. Nous sommes destinés à la société, on l'a vû (a), & c'est encore une vérité de sentiment. La volonté de cet Être suprême est aussi que nous aimions les autres hommes, puisque le penchant qu'il nous a donné pour la société seroit vain & illusoire sans cela, & qu'il ne peut y avoir de socialité sans cet amour d'autrui. III. Avec ce penchant à nous aimer & à vivre avec les autres hommes, la divinité nous a doués de la raison. C'est une vérité de fait, & cette raison nous dit que nous devons avoir de la reconnaissance pour les biens que nous recevons, & que nous devons proportionner cette reconnaissance, autant qu'il dépend de nous, à la grandeur du bienfait.

L'amour de Dieu renferme tous les devoirs de l'homme envers cet Être suprême. Il est l'auteur de toute la nature, des principes qui constituent l'homme, de cette proportion occulte qui charme encore plus les yeux de l'esprit, que la beauté ex-

(a) Dans l'Idée générale de la Science du Gouvernement,

térieure ne sçauroit plaire aux yeux du corps, de la lumière naturelle qui nous éclaire. Nous tenons de lui la vie & la raison. Voilà la source de l'obligation où nous sommes d'aimer Dieu, indépendamment de la nécessité que la révélation nous en impose.

L'amour propre renferme tout ce que l'homme est tenu de faire directement par rapport à lui-même. Le Créateur a mis en nous cette lumière naturelle qui nous porte à rechercher le bien & à fuir le mal. Il s'est donc proposé la conservation & le bonheur du genre humain. Il veut par conséquent que chaque individu travaille à se conserver & à se rendre heureux. Voilà la source de l'amour propre, mais de l'amour propre éclairé.

L'amour des autres hommes ou la socialité renferme tout ce qu'on doit à autrui. La conservation & le bonheur du genre humain que Dieu s'est proposé en le créant, & le penchant que Dieu a donné à tous les hommes pour la société, imposent manifestement à chaque homme l'obligation de travailler de toutes ses forces à la félicité des autres hommes; car sans cette obligation, ni l'objet de sa création ne sçauroit être rempli; ni le penchant que les hommes ont à la société satisfait. Dieu nous a donc créés, afin que nous nous rendions des services réciproques. Voilà l'origine de l'amour du prochain.

Ces trois sortes d'amours sont sacrés, les engagements qu'ils nous imposent doivent nous être chers; & de-là même pourroit naître une sorte d'embarras. Lorsque les devoirs n'ont que des passions à combattre, la raison n'a que des ennemis à vaincre; mais quand ils se combattent les uns les autres, elle peut douter auquel elle doit donner l'avantage, parce qu'elle veut satisfaire à tous. La Loi naturelle leve nos scrupules, & nous y trouvons un quatrième principe particulier qui, dans ce conflit des devoirs, fixe nos idées, en nous apprenant que les moins importants doivent céder à ceux qui le sont le plus.

XI.
Division des ma-
tières contenues
dans ce volume.

Je diviserai donc ce Volume en cinq Chapitres.

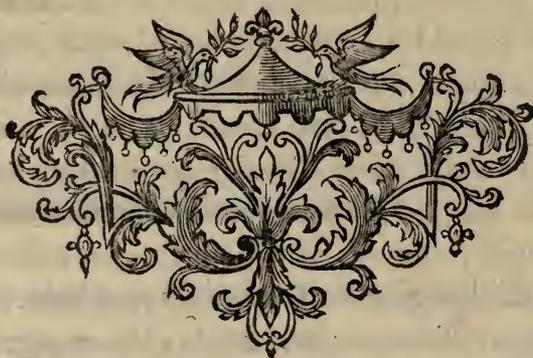
Le premier traitera du principe général de la Loi naturelle
ou de l'Empire de la raison.

Le second, de l'amour de Dieu.

Le troisième, de l'amour de soi-même.

Le quatrième, de l'amour du prochain.

Le cinquième, de l'ordre & de la subordination des devoirs.





LA SCIENCE DU GOUVERNEMENT.

LE DROIT NATUREL.

CHAPITRE PREMIER.

De l'Empire de la Raison.

SECTION PREMIERE.

De l'existence & de la connoissance de la Vérité.

IL n'est point d'homme qui, en suivant ses lumieres, ne reconnoisse qu'il y a des Vérités. Cependant, ce qui est connu aux plus simples, se trouve contesté par des Philosophes d'un grand nom. Cela paroît une fable, mais cela est. Ce n'est pas un seul Philosophe qui ait nié qu'il y eût des Vérités, & qu'on les pût connoître, ce sont plusieurs sectes de Philosophes qui ont soutenu très-sérieusement cette opinion, & qui l'ont enseignée à leurs Disciples.

On a imputé cette erreur aux Princes de la première ou de la plus ancienne Académie des Philosophes Grecs, Socrate & Platon ; mais ç'a été à tort. Ces deux Philosophes ont non-seulement cherché la vérité, mais ils ont enseigné plusieurs choses comme véritables ; non-seulement ils n'ont pas douté de tout, mais ils ont encore établi des vérités constantes. Il est vrai que ce mot fameux est de Socrate : *Je ne sçais qu'une chose, c'est que je ne sçais rien* ; mais il parloit d'une connoissance parfaite, d'une certitude géométrique, il n'étoit question que des sciences qui étoient en vogue de son tems, c'est-à-dire, de l'Astronomie & de la Physique, & non pas de celles qui regardent la conduite de la vie. Ce Philosophe vouloit simplement réprimer l'orgueil des Sophistes, qui prononçoient d'un ton trop décisif sur des choses obscures ou incertaines. Jamais il ne porta un esprit incertain dans la Morale. Jamais il ne douta s'il falloit être juste, équitable, doux, bienfaisant. Il étoit si persuadé des vérités morales, qu'il leur sacrifia sa vie ; & Cicéron l'a justifié du reproche d'avoir été l'Auteur de l'opinion outrée des Philosophes Académiciens, qui prétendoient depuis, que l'esprit de l'homme est incapable de discerner aucune sorte de vérité (a). Platon suivit la méthode de son maître, avouant ingénument son ignorance dans les matières qu'il ne sçavoit pas ; mais affirmant dans celles qu'il sçavoit ; donnant comme certain ce qu'il croyoit certain, & comme probable ou vrai-semblable ce qu'il jugeoit tel. On accuse donc faussement cette première Académie d'avoir douté de tout, & soutenu qu'il n'y avoit aucune vérité dans le monde.

La seconde Académie dont Arcésilas fut le Chef, enchérit sur la première en ce que, selon les dogmes de son maître, elle assura que non-seulement on ne sçavoit rien, mais même qu'on

(a) *Cicer. Acad. Quest. Lib. IV.*

ne pouvoit point assurer ce qu'on ne sçavoit pas ; qu'on ne devoit donner son consentement à rien ; que tout étoit incompréhensible, & qu'il ne falloit rien affirmer.

Carnéade (a) négligea l'étude de la Physique, pour appliquer son esprit aux spéculations de la Morale, & s'y porta avec tant d'ardeur, que continuellement absorbé dans de profondes méditations, il oublioit les besoins de la nature. Il avoit une extrême facilité à parler pour & contre, sur toutes sortes de sujets, & il fit un nouveau système. Il avouoit qu'il y avoit des vérités, mais il prétendoit qu'on ne pouvoit point les connoître, & qu'ainsi il ne falloit pas juger (b). Il eut des Sectateurs. Arcésilas, quoique plus rude dans ses principes, avouoit qu'on pouvoit donner son consentement à une vérité apparente.

Les Pyrrhoniens allèrent plus loin. Sans nier les apparences ; ils douterent de l'existence réelle des choses ; ils ne nierent ni n'affirmerent rien ; ils prétendirent qu'on ne pouvoit pas même dire qu'on ne pouvoit rien assurer ; & ils mirent tout leur art à prouver que la plupart des raisonnemens ne sont que des *Dialéles*, ou des cercles vicieux, qui consistent à prouver une chose obscure ou incertaine, par une seconde également obscure ou incertaine, & ensuite cette seconde par la première.

Les Philosophes qui prétendent avoir trouvé la vérité, sont appelés *Dogmatiques*. Tels sont Aristote, Epicure, les Stoïciens, & quelques autres.

Ceux qui disent que la vérité est incompréhensible, sont ap-

(a) Il étoit de Cyrène, ville de Lybie. Cicéron donne à ce Philosophe 90 ans de vie ; Valère-Maxime ne lui en compte que 85. Aulugelle dit de lui qu'il se purgeoit avec de l'ellébore, avant que d'écrire contre la secte de Zenon, pour donner plus de clarté à ses pensées.

(b) *Verè esse aliquid non negamus (disoit ce Philosophe) percipi autem posse negamus.* Cicér. Acad. quest. Le même Cicéron rapporte ainsi dans le même lieu le sentiment de Carnéade & de ses sectateurs. *Non enim sumus ii in quibus nihil verum esse videatur : sed qui omnibus veris falsa quædam adjuncta esse dicamus tantâ similitudine, ut nulla insit certa judicandi & discernendi nota.*

pellés *Académiciens*. Tels sont Clitomaque , Carnéade , & plusieurs autres.

Ceux qui la cherchent toujours , qui examinent toujours , sont appellés *Sceptiques* ou *Pyrrhoniens*. Tels sont parmi les anciens , Sextus Émpeyricus ; & parmi les modernes , Charron ; Montaigne , la Mothe-le-Vayer , Bayle. Pyrrhon a donné son nom à cette secte , parce qu'il a traité de la Sceptique , d'une manière plus étendue & plus claire que les autres Sceptiques plus anciens que lui.

XII.
Il y a des vérités , & l'on peut les connoître.

Comment imaginer que les hommes n'ayent point de devoirs à remplir ; ou , qu'ils en ayent , sans qu'ils puissent connoître quels ils sont !

Des Philosophes , dont le nom signifie qu'ils recherchent la vérité , commencent par ne connoître plus aucune vérité , commencent par dire qu'il n'y a point de vérité au monde , ou que ; s'il y en a , elle n'est pas connoissable. Quel étrange aveuglement ! C'est un système qui n'est fondé que sur de vains sophismes. L'exposé seul de leur sentiment , la notion générale de tous les hommes qui connoissent la vérité , les convainquent d'une erreur intolérable , indépendamment de la Religion.

Il y a des êtres , ou il n'y en a point. Cette proposition ne souffre aucune difficulté. Tout homme conviendra qu'il y en a. Il est donc des objets réels & véritables. Il y a des notions claires & distinctes de certaines choses , qui ne tombent pas sous les sens. Qui peut en douter ? J'apperçois , je juge , je raisonne ; mes perceptions , mes jugemens , mes conclusions me frappent ; & je ne puis point n'y pas acquiescer. Mon esprit est pénétré. Qui est-ce qui me force à me rendre , si ce n'est la vérité ? Il y a donc une vérité , une vérité dans les choses , une vérité dans mes pensées , toutes deux réelles & certaines. Il est certain que Dieu existe , c'est une vérité réelle. Il est certain que je connois

l'existence de Dieu, c'est une vérité de ma part, c'est-à-dire, que je suis entièrement & pleinement convaincu de l'existence de Dieu.

Que les Philosophes qui nous disent, qu'il n'y a rien de vrai & de réel en ce monde, se consultent. Ne font-ils pas ? Ne nous nient-ils pas ce que nous prétendons, qu'il y a une vérité ? Ils font donc, il est vrai qu'ils font. Je m'en rapporte au témoignage qu'en rend leur conscience, & je les défie de la démentir : car enfin ils font existans, & ils ne peuvent en douter. Il y a une infinité d'autres choses de la vérité & de la réalité desquelles ils seront obligés de convenir. A quoi se réduiront-ils ? Ils diront que, quoiqu'il y ait des choses qui paroissent véritables, on ne peut pas néanmoins en assurer la vérité, qu'on peut agir en conséquence, parce que ce sont des choses vraisemblables ; mais qu'on ne doit jamais y donner son consentement, parce que les vérités & les faussetés sont si semblables qu'on ne peut les distinguer ; qu'on doit demeurer en équilibre pour affirmer ou pour nier ; qu'il n'est rien en soi de honteux, de juste, ni d'injuste ; mais que les hommes doivent juger de la justice ou de l'injustice, suivant les Loix des Princes ou la Coutume.

Graces à Dieu, la vérité n'a que de foibles & de ridicules Adversaires, elle n'en peut avoir d'autres ; mais ils pourroient ne s'être pas mis si à découvert, & n'avoir pas tant donné de prise sur eux. Douter de la vérité de l'existence des choses, & par conséquent de celle de soi-même, est une extravagance infinie. Dire que, quoiqu'il y ait des vérités, cependant on ne peut les connoître, c'est mentir à soi-même, car nous sentons que nous avons ce pouvoir. Enfin déclarer, en doutant de tout, qu'on ne peut assurer ce doute, c'est une contrariété manifeste dans les termes de la proposition.

On peut n'opposer à ces erreurs qu'une seule question, qui couvrira de honte ceux qui doutent de toute vérité, & les obligera de rentrer en eux-mêmes & de se condamner. Ne pensez-vous pas ? Oui, nous pensons, répondront-ils : Donc vous êtes ; leur dirai-je. Ils n'en pourront pas disconvenir. J'en conclurai qu'il y a donc une vérité dont on ne peut disconvenir. J'irai ensuite plus loin, & je leur proposerai les questions suivantes. N'avez-vous pas des idées claires & nettes de plusieurs choses ? Par exemple, n'êtes-vous pas persuadés que deux & deux font quatre ; que le tout est plus grand que la partie ; que deux choses sont égales, lorsque chacune des deux est égale à une troisième ; que si l'on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les tous seront égaux ; que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ? Je défie ceux que j'interroge de répondre que non. Voilà donc des vérités certaines que vous êtes obligés de reconnoître, quelque Scepticiens que vous soyez. Je me retranche sur les sensations. Je vous frappe violemment : direz-vous que vous ne sentez rien ? Je ne le crois pas. Vous devez donc dire qu'il y a des êtres qui peuvent nous causer de la douleur. Il en sera de même du plaisir, quand vous le voudrez éprouver. Où en sommes-nous donc ? Entre douter de tout & être convaincu de quelque chose, il n'y a point de milieu ; car le doute général exclut toute affirmation particulière.

Quelques détours qu'on prenne, il en faut enfin revenir à la vérité, & avouer qu'il y en a une. Cette vérité n'est pas seulement dans les êtres qui existent, & qui étant réels sont véritables, mais encore dans les connoissances que nous avons, qui nous persuadent qu'elles sont véritables.

Dieu ne peut être injuste, & il l'auroit été s'il eût donné à l'homme un entendement & une volonté qui l'eussent porté au faux & au mal, sans qu'il y eût contribué, s'il avoit créé l'homme
d'une

d'une nature à se tromper toujours & à ne pouvoir jamais connoître la vérité. En second lieu, la vérité est si claire & si lumineuse en certains points, que, malgré que nous en ayons, il la faut reconnoître. Vous aurez beau dire au plus simple payfan que deux & deux ne font pas quatre, quelqu'autorité que vous ayez sur lui, il n'en fera jamais persuadé. Enfin cette vérité n'est pas seulement connue par un homme, par une Province, par une Nation, en un tems ou en un autre, elle est de tous les tems, commune à tous les hommes en particulier, & à toutes les Nations. Un Iroquois, un Chinois, un Tartare conviennent avec les Européens des premiers principes de la vérité; & s'ils ne la comprennent pas d'abord, c'est qu'ils n'entendent pas les termes dont on se sert pour l'exprimer.

Il y a donc une vérité générale dans le monde connue à tous les hommes. Il peut y en avoir de particulieres qui ne sont pas si notoires; mais ceux qui y font attention, les trouvent & en sont convaincus.

Jusqu'ici nous n'avons parlé de la connoissance de la vérité; que par rapport aux perceptions immédiates de l'esprit; mais il ne faut pas se borner-là. Il y a des vérités que l'esprit de l'homme ne peut connoître. Il y en a d'autres qui sont douteuses à son égard. Il y en a quelquefois qu'il prend pour des faussetés. A l'égard des premieres, la vérité même lui dicte de se soumettre; & c'est parce qu'il est convaincu que c'est une vérité, qu'il croit. Pour les douteuses, il y en a un grand nombre; mais dans le doute, il n'est pas obligé de croire; il doit seulement suivre dans la pratique celles qui lui paroissent plus sûres & plus probables. S'il se trompe, en prenant une fausseté pour une vérité, c'est ou manque de lumiere; ou manque d'attention. Dans le premier cas, si son ignorance est invincible, il peut être excusé. Dans le second, il est coupable.

Ceux qui combattent la vérité sont bien foibles ; ils ne peuvent l'attaquer qu'en supposant qu'ils ont une vérité pour eux ; sçavoir qu'il n'y a point de vérité connue. C'est ce que disoient de bonne foi les Académiciens. Les Pyrrhoniens plus subtils , voyant bien que si l'on admettoit une vérité , on seroit obligé d'en admettre d'autres , nioient qu'on pût affurer qu'il n'y avoit point de vérité connue.

Le systême de ces anciens Académiciens & de ces Pyrrhoniens étoit fondé sur deux principes : le premier , qu'on ne pouvoit rien comprendre : le second , que la vérité étoit enveloppée de tant de ténèbres & obscurcie par tant d'erreurs , qu'on ne pouvoit la distinguer à fond , & qu'il falloit s'en tenir au probable & au vraisemblable à suivre dans la pratique. Il est facile de faire voir la fausseté de ces deux principes.

Il n'est point vrai qu'on ne puisse rien comprendre. Nous connoissons clairement & distinctement plusieurs vérités. Tout homme qui a de la raison n'en peut douter , car qui pourroit dire qu'il est possible qu'une chose soit & ne soit pas ? Qui pourroit nier que trois & deux ne fassent cinq ? que le nombre pair joint à l'impair ne fasse toujours un nombre impair ? Voilà des vérités que non-seulement on comprend ; mais dont on ne peut même douter. Il est donc faux qu'on ne puisse rien comprendre.

Quant à l'obscurité dont les Académiciens prétendoient que la vérité étoit enveloppée , soit par les ténèbres répandues dans notre esprit , soit à cause que les erreurs ont tant de ressemblance avec la vérité , qu'on ne peut la distinguer , on ne peut disconvenir qu'il n'y ait des vérités obscures à plusieurs , & qu'il n'y ait des erreurs qu'on peut prendre pour des vérités , faute d'attention ou de lumière ; mais aussi il y a des vérités qui sautent aux yeux , qu'il nous est impossible de nier , & sur lesquelles on ne peut former aucun doute. L'on n'est pas assez heureux pour

distinguer toujours le vrai d'avec le faux. Tout homme s'est trompé & est en danger de se tromper ; mais tout homme peut s'empêcher de juger des choses qu'il ne connoît pas clairement & distinctement, & aucun ne peut refuser d'acquiescer à une perception claire & distincte.

Le second argument des Scepticiens est, que toutes nos connoissances sont fondées sur les sens ; que les sens sont trompeurs ; & que nous n'avons point de regle certaine pour distinguer s'ils nous trompent ou s'ils ne nous trompent pas.

La réponse à la premiere partie de cette proposition est, qu'il est très-faux que toutes nos connoissances dépendent des sens. L'évidence des idées de l'esprit qui ne dépend point des sens, nous fait connoître un très-grand nombre de vérités que les sens ne nous représentent point. Tels sont les premiers principes, les essences des choses, l'existence de nous-mêmes, celle de Dieu, les propositions de métaphysique, & les démonstrations de mathématiques. Toutes ces connoissances & plusieurs autres ne sont fondées que sur l'évidence de nos idées. C'est cette évidence qui est la regle de tous les jugemens que nous faisons dans les Sciences. Cette évidence n'a pas besoin d'autres preuves ; elle se suffit à elle-même, elle n'a pas besoin du rapport des sens ni de l'expérience. Ce n'est point le rapport des sens, mais l'évidence qui nous fait connoître que trois & deux font cinq ; que la partie est moindre que le tout ; qu'il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas. Les sens peuvent bien nous faire sentir ou connoître quelques objets ; mais pour les vérités générales & éternelles, ce n'est que l'évidence des idées de notre esprit qui ne laisse pas lieu d'en douter. L'usage des sens est plus ou moins commun, plus ou moins pénétrant dans les uns que dans les autres ; mais l'évidence est commune à tous ceux qui y veulent faire attention ; elle est de tous les tems, de tous les pays, & partout la même.

Les Scepticiens triomphent dans la seconde partie de la proposition. Ils accumulent plusieurs exemples , par lesquels ils montrent que les sens sont quelquefois des causes occasionnelles d'erreur , comme celui d'un bâton qui , étant moitié dans l'eau & moitié hors de l'eau , nous paroît courbé , d'une tour carrée qui de loin nous paroît ronde , & quantité d'autres. De-là , ils concluent que les sens ne peuvent nous fournir aucune connoissance certaine. Ceux qui raisonnent ainsi ne prennent pas garde que les sens nous font connoître que nous sommes. Les sensations sont véritables & réelles en nous , quoiqu'il puisse arriver que les objets qu'elles nous représentent soient différens de ce qui nous paroît. Je crois voir une lumière éloignée de moi , c'est le mouvement de mon œil & de la rétine qui me cause cette sensation ; en est-elle moins réelle & moins véritable ? Ce n'est point aux sens qu'il faut s'en prendre , si nous nous trompons ; c'est à la précipitation de notre jugement. Ils nous représentent les objets tels qu'ils doivent les représenter dans les circonstances où les choses sont ; ils ne peuvent tout au plus qu'être une cause occasionnelle de nos erreurs , encore ne le sont-ils que rarement ; car pour l'ordinaire , à moins qu'il n'y ait quelque dérangement dans nos organes , un trop grand éloignement des objets , une réfraction dans les rayons de lumière , ou d'autres circonstances qui apportent quelque trouble à leur action , c'est-à-dire , aux impressions que font sur eux les choses intérieures & corporelles , ils nous représentent fidèlement ce que , par notre propre expérience , nous connoissons être & de la même manière qu'il est.

La vue nous assure qu'il y a de la lumière & des couleurs , & que les corps lumineux ou colorés sont plus grands ou plus petits , plus proches ou plus éloignés , à l'Orient ou à l'Occident ; ainsi du reste. L'ouïe nous fait connoître la différence des sons ;

odorat, celle des odeurs; le goût, celle des saveurs; & le toucher, les différentes impressions de chaleur & de froid, & avec plus de sûreté que ne le font la vûe, les longueurs, les largeurs, & les proportions qu'elles ont entr'elles.

La vérité existe, & il n'est question que de bien conduire la raison dans la recherche que nous en faisons. Le plus grand Philosophe du dernier siècle a donné sur cela des préceptes qui sont très-bons à mettre en pratique. Il remarque d'abord que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, & que chacun pense en être si bien pourvû, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont pas coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont. Il n'est pas vraisemblable que tous se trompent; mais plutôt, cela témoigne que la puissance de bien juger & de distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes. La diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, & ne considérons pas les mêmes choses. Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, le principal c'est de l'appliquer bien. Voilà tous les hommes présumés capables de connoître la vérité. Pour le faire, il faut qu'ils s'y appliquent; car quelque bon esprit qu'ils aient, s'ils ne le conduisent par des regles sûres, ils sont sujets à tomber dans l'erreur. Après cette remarque, ce Philosophe donne quatre très-bons préceptes pour connoître la vérité, & ce sont ces préceptes qui, tout simples qu'ils sont, ont répandu parmi nous l'esprit philosophique qui y regne. I. Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie; qu'on ne la connoisse évidemment telle, c'est-à-dire, éviter soigneusement la précipitation & la prévention, & ne comprendre rien de plus dans les jugemens, que ce qui se présente

XIV.
Méthode à suivre pour conduire la raison dans la recherche de la vérité.

si clairement & si distinctement à l'esprit, qu'on n'a aucune occasion de le mettre en doute. Le précepte est excellent en fait de connoissances naturelles ; car pour les objets qui sont au-dessus de la raison, tels que les Mysteres de la Religion, on ne doit pas s'attendre à une certitude intrinseque, qui se tire de la nature même des choses, mais à une certitude extérieure, à un motif d'autorité, qui nous porte à les croire sans examen ; & ce motif, c'est la vérité de la révélation, fondée sur la véracité de Dieu. II. Partager chacune des difficultés qu'on examine en autant d'articles qu'il est nécessaire pour les résoudre avec moins de peine. III. Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aisés à connoître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connoissance des plus composés, & supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précédent point naturellement les uns les autres. IV. Faire des dénombrements si exacts & des revûes si entières qu'on se puisse assurer de ne rien omettre (a). Ces regles sont utiles à ceux qui s'appliquent à l'étude des Sciences ; mais pour le commun des hommes, la Loi naturelle imprimée dans leur esprit leur fait tout d'un coup connoître les premières vérités, d'une manière si forte, qu'il ne se peut faire qu'ils les rejettent lorsqu'ils y font attention. Qui que ce soit, par exemple, ne peut nier qu'il ne pense & par conséquent qu'il ne soit ; qu'il est impossible qu'une chose existe & n'existe pas tout ensemble ; que le tout est plus grand que sa partie ; qu'il ne faut point faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit ; que par ce principe l'homicide & l'adultere sont défendus. En un mot, les premiers principes de la Loi naturelle & leurs conséquences immédiates sont connus de quiconque s'applique à les connoître.

(a) Descartes, Méthode pour bien conduire la raison & chercher la vérité dans les Sciences.

SECTION II.

La raison est le juge, comme la règle des hommes.

PARMI toutes les Nations & dans toutes les Langues il y a des termes pour exprimer les idées de *bien* & de *mal*, de *juste* & d'*injuste*, de *vice* & de *vertu*. Il faut donc que tous les peuples aient une règle par le moyen de laquelle ils puissent distinguer les actions, pour les ranger dans la classe qui leur est propre; car on ne se iert pas indifféremment des termes de *bien* & de *mal*; & l'on ne donne jamais à la même action, faite dans les mêmes circonstances, tantôt le nom de *juste* & tantôt celui d'*injuste*.

XV.
L'homme ne
peut être sans loi.
La Loi naturelle
est sa règle.

La nature de l'homme, autant que ses besoins, demandoit qu'il eût des principes fixes de conduite & qu'il conformât ses actions à une règle. Ce n'est pas seulement pour animer notre corps & pour le préserver de la corruption que Dieu nous a doués d'une âme. La manière dont nous sommes faits, la structure admirable de notre corps, son étroite union avec l'âme, tout manifeste que Dieu n'a pas formé les hommes d'une manière si admirable, pour voir avec indifférence son plus bel ouvrage se détruire par leur caprice.

Nous avons des sensations, nous voyons de la lumière, nous entendons des sons, nous flairons des odeurs, &c. nous raisonnons sur les objets, nous les examinons, nous les comparons; nous nous portons vers les uns, nous tâchons d'éviter les autres, nous craignons, nous doutons, nous assurons, nous nions; en un mot nous pensons. Dieu nous a donné, avec l'inclination à rechercher la vérité, le moyen de la trouver à la faveur des principes connus. Il nous a rendu capables de sçavoir les

causes & les conséquences des choses; de les comparer les unes aux autres; de joindre l'avenir au présent; de faire abstraction des idées particulières pour en former des idées générales; d'inventer des signes à la faveur desquels on peut communiquer à autrui ses propres pensées; d'appercevoir les bornes dans lesquelles nous devons renfermer nos paroles & nos actions; de connoître les nombres, les poids & les mesures; d'émouvoir & de calmer nos passions; de conserver dans notre mémoire un nombre presque infini d'idées, de les rappeler dans le besoin, de les rassembler, de les examiner avec nos actions; de comprendre ce que c'est qu'ordre, beauté, agrément, rapport & convenance d'une même chose, d'en sentir toute la vertu, & d'en suivre l'impression. Pourquoi tout cela, si ce n'est pour pourvoir à nos besoins, pour faire des jugemens droits, pour connoître ce qui est utile ou nuisible, juste ou injuste? Pourquoi le sens de la vue, si ce n'est pour éviter les précipices & la rencontre des objets qui nous menacent? Pourquoi les sentimens de faim & de soif, de plaisir & de douleur, si ce n'est, les uns pour distinguer les tems où il faut réparer nos forces, & les autres pour connoître les objets qui sont utiles ou nuisibles? Que serviroient les lumières de la raison, si ce n'étoit pour éclairer la conduite de l'homme? A quoi seroit utile le pouvoir de suspendre ses jugemens, s'il se livroit d'abord aux premières apparences? A quoi les réflexions & les autres qualités de l'esprit, s'il ne se portoit qu'à ce qui frappe les sens, & qu'au lieu de consulter la prudence, il suivît aveuglément l'impétuosité de ses desirs? Voilà bien de la dépense inutile, si l'homme n'avoit été formé avec tant d'art que pour vivre d'une manière sensuelle & brutale. Séparées de leur but & de leur usage légitime, toutes ses grandes qualités se réduiroient à rien.

Il est évident que les hommes ne peuvent être sans Loi, La
Loi

Loi suppose un supérieur qui commande, & des inférieurs qui lui obéissent; un supérieur assez puissant pour se faire craindre; mais équitable & plein de bonté pour ses inférieurs, & des inférieurs capables d'agir avec réflexion & avec connoissance, & qui soient d'une nature à pouvoir être récompensés ou punis. Toutes ces circonstances se trouvent ici réunies pour assujettir les hommes à des Loix. Le supérieur, c'est Dieu; & les inférieurs, ce sont les hommes. D'une part, Dieu n'exige de nous que ce que notre propre raison nous découvre. Il est en état de se faire obéir, & il peut rendre ses créatures heureuses ou malheureuses. De l'autre, les hommes se déterminent par leur choix qui les rend dignes de louange ou de blâme; ils sont susceptibles de plaisir & de douleur, & par conséquent de récompense & de peine.

Rien de plus grand que la manière dont l'Univers est conduit; rien de plus beau que l'arrangement & la liaison des différentes parties qui le composent. L'homme, le chef-d'œuvre de la Divinité, l'homme seul seroit laissé à l'abandon pour vivre dans le désordre & dans le dérèglement! Toutes les créatures ont leur fin & leur destination, l'homme seul seroit excepté, pour ne suivre que son caprice! Toutes les créatures sont unies, elles s'entretiennent par une correspondance qu'on ne sauroit assez admirer; les hommes s'entre-détruiront-ils? courront-ils misérablement à leur perte? tout leur sera-t-il permis? ne seront-ils retenus par aucune Loi? La souveraine sagesse, qui brille partout ailleurs, se seroit-elle oubliée dans un point de cette importance?

Dieu souhaite la conservation des hommes, & leur conservation dépend de leur manière de vivre. Dieu s'intéresse par conséquent à leur conduite, & il ne veut pas qu'ils en soient les maîtres absolus. S'il les a fait de manière qu'ils ne sauroient

subsister sans la tempérance ; s'il les a mis dans une telle situation, que les uns ne sçauroient faire du mal aux autres, sans ressentir les atteintes d'un fâcheux contrecoup ; s'il a joint inséparablement le bonheur du genre humain avec la vertu, ne nous a-t-il pas par-là marqué sa volonté, & quelle doit être la règle de notre vie ? Il veut donc que nous soyons sobres & patients, sages & prudents, pacifiques & modérés, justes & charitables ; & il exige de nous ces devoirs, par cela même que nous sommes son ouvrage & qu'il souhaite notre conservation & notre bonheur. Concluons donc que nous sommes naturellement sujets à des Loix, & qu'il faut qu'il y ait une règle qui nous montre le bien pour le faire, & le mal pour l'éviter.

Nous l'avons. On la désigne par le nom de Loi naturelle. Avant toutes les autres Loix, elle a toujours forcé les hommes à condamner l'injustice & à admirer la vertu. L'homme peut, en la consultant, cette Loi naturelle, employer sa raison & pour son bien & pour celui des autres, ses connoissances pour se proposer une bonne fin, son habileté pour y parvenir. Ce n'est qu'en remplissant bien toutes ces vûes, qu'il devient digne de celui qui l'a fait & qui n'a rien épargné pour embellir son ouvrage. Recherchons d'abord quel est le fondement de cette Loi naturelle.

XVI.
La Loi naturelle
n'a pas son fon-
dement dans les
coutumes des
peuples.

Un ancien Philosophe (a) pose pour fondement du Droit naturel, le concours de toutes les nations, ou de la plus grande partie des nations civilisées à reconnoître certaines choses pour honnêtes ou pour deshonnêtes, c'est-à-dire, dans le langage de ce tems-là, pour justes ou pour injustes, pour raisonnables ou pour vicieuses. Mais cette règle, prise des effets extérieurs & non dans la nature des choses, n'est point sûre. Elle ne nous montre pas le rapport qui se trouve entre la raison & les objets ;

(a) Aristote.

elle ne nous enseigne pas pourquoi telle ou telle chose est prescrite ou défendue par le droit naturel.

Qu'on lise l'histoire du genre humain , & qu'on examine avec un esprit attentif la conduite des peuples de la terre ; & l'on se convaincra , qu'excepté les devoirs nécessaires à la conservation de chaque société humaine , il n'est aucun principe de morale ni aucune regle de vertu , qui , dans quelqu'endroit du monde , ne soit ou méprisée ou contredite par la pratique d'un peuple qui se gouverne sur des principes opposés à ceux des autres sociétés. En prenant les exemples pour la seule regle à consulter ; par où distinguerait-on les bons d'avec les mauvais ? La Coutume prise pour principe autoriserait le mal comme le bien ; elle l'a souvent autorisé chez les Nations les plus polies , & il seroit absurde de prendre pour fondement des Loix naturelles ; le consentement de ceux qui les violent plus souvent qu'ils ne les observent.

Si nous n'examinons que les mœurs d'une seule Nation , à peine y trouverons-nous un très-petit nombre d'hommes qui pensent de la même maniere , & qui , dans leur conduite , suivent les mêmes usages ; mais quelle prodigieuse diversité se présente à nous , lorsque nous venons à considérer les différens peuples ! Ils sont bien plus éloignés les uns des autres par les préjugés qui les dominent que par les pays qui les séparent. Toutes les Nations ont leurs Mœurs , leurs Coutumes , leurs Loix ; & tout cela leur est aussi particulier qu'à chaque homme l'air de son visage & le son de sa voix.

On a eu raison de dire que l'habitude est une seconde nature. L'éducation s'empare de l'esprit & en efface les impressions naturelles. Telles sont la plûpart des Coutumes , que si l'on cessoit de les insinuer dans les cerveaux encore tendres des enfans , jusqu'à ce que la génération qui vit aujourd'hui sur la terre , fût

entièrement éteinte , en sorte que le fil de la prévention se trou-
vât coupé, ces mêmes Coutumes, qui sont aujourd'hui si puif-
samment établies par l'éducation, perdroient tous les avantages
qui leur font donner la préférence.

La diversité des Coutumes est un point important qu'il est
nécessaire de bien prouver.

Minos établit la Communauté des biens par voie d'autorité,
Platon établit la Communauté des femmes.

Lycurgue autorisa la nudité, & sembla approuver la prosti-
tution & l'inceste.

Solon fit des Loix toutes différentes, & il permit aux Athé-
niens de tuer leurs propres enfans.

Quelle proportion pourroit-on trouver entre les idées d'un
Lacédémonien & celles d'un Sybarite !

Plusieurs peuples ont eu la barbare coutume d'exposer leurs
enfans , pour les laisser ou mourir de faim , ou dévorer par les
bêtes farouches. Des Nations entières ont cru qu'il leur étoit
aussi permis de laisser périr leurs enfans , que de les mettre au
monde. On a vû autrefois dans la Grèce & dans l'Empire Ro-
main cette abominable Coutume si opposée aux devoirs natu-
rels , auxquels les peres & les meres sont obligés envers leurs
enfans ; & cette Coutume a duré si long-tems , que les Empe-
reurs Chrétiens ont eu de la peine à la déraciner (a). Dès que
l'on se sentoit trop chargé de famille , ou qu'on ne croyoit pas
pouvoir nourrir les enfans qui naissoient , on les exposoit im-
punément en les laissant dans les rues , dans les bois , & en
quelque lieu que l'on trouvât à propos. Ils périssoient souvent
de faim ou de froid, ou ils étoient déchirés par les bêtes sauva-
ges. On pouvoit encore les tuer soi-même si on le vouloit. La
meilleure fortune qui pût arriver à ces victimes innocentes étoit

(a) Voyez le *Julius-Paulus* de Noodt où il a épuisé cette matière.

d'être enlevés par quelque Proxénète ou par quelque Marchand d'esclaves, qui ne les élevoient que pour les vendre ou pour les prostituer. Aujourd'hui même, cette coutume barbare n'est-elle pas encore pratiquée à la Chine, dans cet Empire qu'on nous représente comme si bien policé ?

Les Romains, dont je viens de parler, regardoient chaque famille comme une petite République ; & les peres de famille, comme le Magistrat particulier de cette petite République (a). Ils avoient raison sans doute ; mais ils usoient de leur autorité en tyrans, & usurpoient celle du Magistrat suprême. Ils comptoient parmi leurs droits celui d'ôter la vie à leurs esclaves & à leurs propres enfans. Au mépris de la raison, un pere pouvoit exposer ou tuer même ses enfans qui ne faisoient que de naître ; comme je viens de le dire. Il pouvoit les faire mourir ou les vendre comme esclaves ; & le seul adoucissement de cette Loi barbare, étoit qu'un fils trois fois vendu par son pere, étoit soustrait à la puissance paternelle (b).

Privés du droit de vie & de mort sur leurs enfans (c), les Romains l'avoient conservé sur leurs esclaves. Pourroit-on n'être pas indigné de l'usage barbare qu'ils en faisoient ! Védus Pollio, Chevalier Romain, avoit rassemblé à sa maison de campagne, dans des lacs dérivés exprès de la mer, une quantité

(a) *Majores nostri domum nostram pusillam esse Rempublicam judicaverunt.* Senec. Ep. XLVII. *Quia utile est juventuti regi, imposuimus & quasi domesticos magistratus.* Senec.

(b) *Patrem endo filium qui ex se & matrefamilias natus est, vitæ necisque potestas estod, terque im vendariis jous estod. Sei pater filium vendidit, filius à patre liber estod.* Leg. XII. Tab.

(c) Juste-Lipse, *Cent. I. ad Belgas, Ep. LXXXV*, a cru, contre l'opinion commune, que ce n'étoit pas du tems des Jurisconsultes dont on trouve les fragmens dans les Pandectes, que l'usage d'exposer & de tuer impunément les enfans avoit été aboli, mais seulement par une Constitution des Empereurs Valentinien, Valens & Gratien ; & ce sentiment a été solidement établi par un Livre fait par Noodt, Professeur à Leyde, imprimé in-4.º à Leyde, chez Vander-Lynden, sous ce titre : *De partus expositione & nece apud veteres, liber singularis.*

prodigieuse de Murènes (a) qu'il ne nourrissoit guere que de chair humaine, pour les engraisser & pour leur donner un goût plus exquis. A la moindre faute que ses esclaves commettoient, ce mauvais maître les condamnoit à être jettés dans ses viviers. On raconte qu'un jour, dans un festin que cet homme cruel donnoit à sa campagne à Auguste, un de ses esclaves qui servoit au buffet, cassa un verre de crystal. C'étoit alors un meuble rare & précieux. L'esclave qui se crut perdu, se jetta aussitôt aux pieds d'Auguste, pour obtenir grace par son entremise. L'Empereur intercèda pour lui, mais le malheureux fut condamné sans miséricorde. Il touchoit au moment de devenir la proie des Murènes, lorsque l'Empereur prononça un Arrêt d'affranchissement en faveur de l'esclave. C'est l'Empereur Adrien qui ôta aux maîtres le droit de vie & de mort, dont on avoit précédemment dépouillé les peres.

A la honte de l'humanité & de la Nation Romaine en particulier, des victimes humaines étoient immolées à Rome, & ces sacrifices abominables y furent en usage par autorité, jusqu'à ce qu'un Senatus-Consulte les défendit (b). Cette défense même ne suffit pas pour les abolir. Dion (c) nous apprend que César en renouvela l'exemple; & Pline (d) rapporte que le siècle où il vivoit avoit encore été témoin plus d'une fois de ces horreurs.

Ces mêmes Romains se faisoient un jeu cruel de voir les combats des Gladiateurs, c'est-à-dire, de voir des hommes s'entr'égorgés & être déchirés par des bêtes.

Parmi nos anciens Gaulois, les maris & les peres avoient

(a) Espece particuliere de poissons qui faisoit les délices des Romains.

(b) L'an de Rome 655, 97 ans avant J. C. sous les Consuls Cn. Cornelius-Lentulus, & P. Licinius-Craffus.

(c) Dio. L. XLIII.

(d) Plin. XXXIII, 1,

aussi droit de vie & de mort sur leurs femmes & sur leurs enfans (a) ; & ce ne fut qu'à mesure que la Nation se poliça, que cette coutume barbare fit place à des usages plus conformes à la raison & à la Religion. Pourroit-on croire que des hommes accoutumés à se jouer de la nature humaine, dans la personne de leurs femmes, de leurs enfans, & de leurs esclaves, connussent beaucoup ce que nous appellons humanité ? Et d'où pourroit venir cette férocité que nous trouvons dans les habitans de nos Colonies, que de cet usage continuel des châtimens sur une malheureuse partie du genre humain ? La Loi naturelle agit-elle bien puissamment sur le cœur des hommes qui sont cruels dans l'Etat civil.

On rapporte (dit Porphyre) que les Massagetes & les Derbiens regardent comme très-malheureux ceux de leurs parens qui meurent d'une mort naturelle ; & pour prévenir ce malheur, lorsque leurs meilleurs amis deviennent vieux, ils les tuent & les mangent. Les Tibareniens précipitent ceux qui sont prêts d'entrer dans la vieillesse. Les Hircaniens & les Caspiens les exposent aux oiseaux & aux chiens ; les Hircaniens n'attendent pas même qu'ils soient morts ; mais les Caspiens leur laissent rendre le dernier soupir. Les Scythes les enterrent vivans, & ils égorgent sur le bucher ceux que les morts ont aimé davantage. Les Bactriens jettent aux chiens les vieillards vivans. Strafanor, qu'Alexandre avoit nommé Gouverneur de cette Province, fut sur le point de perdre son Gouvernement ; parce qu'il voulut abolir cette coutume (b).

Les Perses épousoient leurs meres & leurs filles (c).

(a) *Histoire générale du Languedoc*, par Devic & Vaissette, Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur ; *Hist. Litt. de France*, par des Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur 1733.

(b) Porphyre, *Traité de l'abstinence de la chair des animaux*, Liv. IV.

(c) Euseb. *Præparat. Evang. Lib. I, p. 8, 9 édit.*

Les Egyptiens épousoient leurs sœurs & même leurs meres.

Parmi les Parthes, leurs Princes, de la race des Arfacides, ne comptoient pas avoir un droit légitime au trône, s'ils n'étoient nés de l'inceste d'une mere avec son fils.

Les Scythes mangeoient de la chair humaine. Les Américains en vendoient & en étaloient (a). Les Brésiliens ne se nourrissoient pas de toute chair humaine indifféremment, ils méprisoient la brutalité des autres Antropophages ; ils s'abstenoient de manger leurs ennemis, & donnoient la préférence à leurs amis, à leurs parens, ou au moins à leurs compatriotes, pour les préserver de la corruption & des vers (b). En Tauride, c'étoit une action pleine de piété envers les Dieux, que de sacrifier les Etrangers à Diane (c).

Les Gétuliens (d) & les Bactriens, permettoient à leurs femmes, par urbanité pour les Etrangers, d'avoir commerce avec eux.

Les femmes des anciens Bretons étoient communes à dix ou douze familles (e).

Les Thraces (f) n'imaginoient aucun bonheur dans la condition humaine, de sorte qu'à la naissance de leurs enfans, ils assembloient leurs parens & leurs amis pour faire des gémissemens en commun sur les miseres où le nouveau né alloit être exposé dans le monde, au lieu qu'à la mort de leurs proches, ils faisoient une autre assemblée, pour donner unanimement des marques de réjouissances, en voyant ceux à qui ils prenoient intérêt, délivrés des miseres de la vie.

(a) Atlas historique, Tom. VI, Dissertation sur le Congo.

(b) Dialog. d'Orat. Tuber. dans le banquet.

(c) *Sextus Empyricus Pyrrhoniæ hypotyp. Lib. I, Cap. XIV.*

(d) Euseb. *Preparat. Evang. Lib. VI, Cap. VIII.*

(e) Rapin, Hist. d'Angleterre.

(f) Au rapport d'Hérodote & de Strabon,

Les femmes Indiennes se jettent dans le même bucher qui consume leurs maris (a).

Il est ordinaire parmi les Mingreliens qui font profession de Christianisme, que les peres ensevelissent leurs enfans tout vifs. Les Caraïbes les mutilent, les engraisent, & les mangent. Garcilasso de la Vega rapporte que certains peuples du Perou font des concubines de leurs prisonnières, nourrissent délicieusement les enfans qu'ils en ont, & s'en repaissent ainsi que de la mere, lorsqu'elle devient stérile.

A la Chine, un fils renonce à tout pour plaire à son pere ; & pour le servir dans sa vieillesse. Ailleurs, les enfans croient faire une action de piété d'égorger leurs peres trop âgés. Les Iroquois, ces sauvages du Canada, ont cru suivre le mouvement de la piété des enfans envers leurs peres, en tuant les leurs pour les délivrer des incommodités de la vieillesse ; & les peres même, parmi ces barbares, ont demandé la mort à leurs enfans comme une marque de tendresse & d'obéissance filiale. Ils servent d'alimens au reste de la famille, qui ne croit pas pouvoir leur donner une sépulture plus honorable.

Dans le Royaume de Calicut ; toutes les nouvelles mariées ; & la Reine même, doivent être déflorées par les Prêtres, avant que leurs maris puissent habiter avec elles.

Dans la Mingrèlie, l'adultere des femmes est permis, moyennant un cochon que le galant pris sur le fait est obligé de donner au mari, & dont encore il mange sa part.

Les femmes ont rempli, dans plusieurs pays, les emplois dont les fonctions sont ailleurs réservées aux hommes. Les anciens Egyptiens travailloient la laine dans leurs maisons, pendant que leurs femmes faisoient les affaires du dehors (b). Les Gé-

(a) Consultez le Chap. I, Sect. premiere de ce Traité : *Du soin de se conserver.*

(b) *Herod. Euterp. Sophocl. in Œdip. Colon. Act. I.*

rules, peuples de l'ancienne Médie, étoient dans le même usage (a). Les anciens Bretons étoient ordinairement commandés à la guerre par des femmes (b). En Espagne & dans l'Isle de Corse, les accouchées alloient inviter les voisins & les amis de la maison au festin qu'elles préparoient elles-mêmes; & les maris gardoient le lit pour recevoir les complimens & les visites (c). Cette même coutume étoit observée dans l'Amérique (d). Les Caraïbes, peuples voisins de la Martinique, font encore aujourd'hui dans cet usage. Chez les Lyciens, les femmes commandoient aux hommes, les enfans portoient le nom de la mere; & les garçons étoient exclus de la succession par les filles (e).

Des Nations entières ont des coutumes directement contraires au droit naturel, & quelques-unes n'ont presque aucun usage de la raison. Nous ne connoissons pas d'ailleurs les mœurs de tous les peuples de la terre; il y en a un grand nombre dont nous ignorons jusqu'aux noms; & parmi les peuples civilisés, il y a plus d'hommes injustes que d'hommes vertueux, plus d'ignorans que d'habiles, plus de fous que de sages.

Un principe fondé sur l'usage seroit tout-à-fait incertain, il varieroit, & l'usage n'a pas, à beaucoup près, l'universalité que doit avoir une regle. La coutume ne sçauroit produire aucun droit proprement dit, aucune obligation proprement nommée, en choses même originairement arbitraires, qu'autant que la raison vient à son secours, pour lui donner force de Loi, & pour appliquer ses maximes à chaque cas qui se présente.

Il faut donc chercher le fondement de la Loi naturelle ailleurs que dans les coutumes des peuples. Elles sont un préjugé

(a) Euseb. *Præparat. Evangel. Lib. VI, Cap. VI.*

(b) Tacit.

(c) *Strab. Diod. de Sicile, & Cælius Rhodiginus, Lib. XVIII, Cap. XXII.*

(d) Laïtau, *Mœurs des Sauvages.*

(e) *Herodot. Melpom.*

favorable & un moyen qu'on ne doit pas négliger, de convaincre plus aisément des personnes sur qui l'opinion des autres fait plus d'impression que les plus forts raisonnemens tirés de la nature même des choses. Elles peuvent être le signe de la Loi naturelle, car un effet général suppose une cause universelle, mais elles n'en sont pas le fondement.

Ce fondement se trouve dans la raison. Pour établir que telle ou telle chose est de droit naturel, il faut prouver qu'elle est conforme aux lumieres naturelles. Si la preuve est bonne, elle ne cessera pas de l'être, quand même les hommes, abusant de leur raison ou n'en faisant point d'usage, auroient ignoré la vérité & embrassé l'erreur. Toutes les regles du droit naturel découlent des maximes d'une raison éclairée.

La raison n'est pas la Loi naturelle, à proprement parler, mais elle est le moyen qui peut nous la faire connoître. Si quelquefois elle paroît nous montrer le pour & le contre, & nous jeter par-là dans l'incertitude, c'est plutôt notre faute que la sienne. Nous ne la consultons pas assez indépendamment de toute autre chose, & l'autorité prend insensiblement sa place, & usurpe sur nous un ascendant qui n'appartient qu'à la raison; mais si l'on fait de la raison l'usage auquel elle est propre, l'entendement humain découvre clairement, par des réflexions sur la nature des hommes, l'obligation où ils sont de conformer leur conduite aux Loix naturelles, & trouve en même-tems un principe fondamental, d'où ces Loix se déduisent par des démonstrations solides.

XVII.
C'est dans la raison que la loi naturelle a son fondement.

Le discernement des bonnes actions d'avec les mauvaises seroit impossible, s'il n'y avoit en nous une regle qui nous montre ce qui est juste & ce qui ne l'est pas, ce qui est plus ou moins juste ou injuste. Le combat de tant de pensées contraires qui nous agitent, est la marque certaine de l'existence d'un Juge

intérieur qui nous montre celle que nous devons suivre. Quel est ce Juge ? C'est notre conscience, c'est-à-dire, l'opinion que nous avons nous-mêmes de ce que nous faisons, le jugement que notre ame porte d'une action après l'avoir comparée à une certaine regle. Lorsque nous examinons le parti que nous devons prendre, ce Juge intérieur, cette pente naturelle vers ce qui est conforme à la raison, vers tout ce qui est équitable & sûr (a), produit pour témoin contre nous ou en notre faveur; tout ce qui peut ou nous accuser ou nous justifier. La réflexion de l'ame sur ce que nous avons pensé, sur ce que nous avons dit, sur ce que nous avons fait de bien ou de mal, est la preuve certaine de l'existence d'une Loi qui nous fixe à ce que nous devons faire, & qui nous éloigne de tout ce que nous devons éviter.

XVIII.

La raison distingue les hommes d'avec les autres animaux, & ils y trouvent des secours merveilleux. Elle doit être leur seul guide, & elle est le seul guide inséparable.

Quels avantages les hommes n'ont-ils pas sur les autres animaux, par la raison qui les en distingue ! ceux qui trouvent l'homme bien malheureux de naître nud, sans vêtement, sans armes, sans défense, ne prennent pas garde que, de tous les animaux, l'homme est sans comparaison le mieux partagé. Aux uns, l'art divin a donné des plumes & des aîles ; aux autres, du poil & un duvet ; il a hérissé l'un d'écaïlles ; l'autre, de piquans ; il a pourvu celui-ci de griffes ; celui-là de défenses ; l'un a des ongles ; l'autre des cornes ; un autre des trompes. A l'homme, Dieu a donné en quelque sorte son art même. Avec cet art, tous les vêtemens, toutes les nourritures, toutes les armes, toutes les industries sont pour lui. Il dépouille, quand il veut, l'ours & le tigre de leur peau pour s'en revêtir. La laine des troupeaux sert à l'habiller ; la plume des oiseaux lui fournit des lits commodes. Ce qu'il y a de plus exquis parmi les animaux

(a) *Magna vis est conscientia in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint, & panam ante oculos versari putent qui peccaverint.* Cicero, pro Milone.

est employé à sa nourriture ; la vigne lui produit un breuvage délicieux ; la terre lui ouvre son sein ; & il lui est réservé d'amollir, de ployer le fer, & de le faire servir à son usage. Si l'homme étoit né avec des armes naturelles, il n'auroit eu que celles-là à sa disposition ; & s'il avoit reçu un seul art de la nature, il auroit été privé de tous les autres. Il lui étoit bien plus avantageux de se servir de toutes les armes & de tous les arts, & la nature ne l'a asservi à aucun en particulier. Tel est l'avantage de l'espece humaine : avantage qui ne sçauroit être ni plus grand ni plus merveilleux. Celui qui a peint autrefois les Nations avec leurs habits ordinaires, & le François seul, tout nud avec de l'étoffe devant lui & des ciseaux à la main, voulant se moquer des François, a fait une cruelle injure à tous les hommes, puisqu'il n'a peint que les François en hommes.

La différence qu'il y a entre l'homme de bien & le vicieux, (dit un Philosophe Grec) c'est que le premier a toujours les yeux fixés sur la raison, afin qu'elle le gouverne ; & que l'autre ne la consulte jamais. De-là vient que tant de gens s'égarent dans leurs discours, dans leurs actions, dans leurs desirs, tandis que les gens vertueux ne font rien que de convenable, parce qu'ils se laissent conduire par la raison jusques dans l'usage qu'ils font des alimens, & dans toutes les opérations corporelles. C'est elle qui contient le sens ; l'homme est perdu dès qu'elle cesse de le gouverner (a).

Personne ne peut douter que notre raison ne soit le guide naturel que Dieu nous a donné. Cette regle de la nature, dit un Philosophe Romain, est telle que celui qui s'en est une fois détourné, ne sçait plus ce qu'il a à suivre dans le cours de la vie (b).

(a) Porphyre, Traité de l'abstinence de la chair des animaux.

(b) *Hanc normam, hanc regulam, præscriptionem esse naturæ à quâ qui aberravisset eum numquam quid in vitâ sequatur habiturum.* Cicero.

On n'est homme que par la raison & par l'usage qu'on en fait : or cet usage consiste dans le souvenir du passé & dans la prévoyance de l'avenir , aussi-bien que dans l'attention au présent. Ces trois rapports du tems sont essentiels à notre conduite. La raison doit nous inspirer le soin de choisir , dans le tems présent , pour le tems à venir , les moyens que , dans le tems passé ; nous avons reconnu les plus propres à parvenir au bonheur qui est l'objet de tous les hommes. Pour y arriver , il ne s'agit pas de regarder précisément en chaque action qu'on fait , ou en chaque parti qu'on embrasse , ce qui se trouve de plaisir ou de peine , car dans les partis opposés de la vertu ou du vice, il y a , de côté & d'autre , de l'agrément & du désagrément. Il en faut voir le résultat dans la suite générale de la vie , pour en faire une juste compensation , & pour ne nous déterminer qu'à ce que nous jugeons plus conforme à la droite raison.

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

Tous les hommes , indépendamment même des vûes que nous donne la Religion , se font honneur de suivre ce guide. Ils n'y renoncent point , sans se rendre méprisables à leurs propres yeux. Ceux qui s'en éloignent tâchent de confondre leurs imaginations , leurs passions , leurs humeurs , avec la raison ; mais autant que la vraie raison conduit au bonheur , autant une raison fausse les en éloigne-t-elle. C'est par des lueurs trompeuses de raison qu'on fait de fausses démarches , qu'on suit un train de vie sujet au repentir , & qu'on prend des engagements contraires à son propre repos & au repos de ceux avec qui l'on est

lié par les devoirs de la société. Qu'on interroge ceux qui tiennent la conduite la plus déréglée, qui se livrent aux passions les plus outrées, ou qui font les plus criantes injustices, il n'en est aucun qui ne prétende avoir raison; mais quelle raison! Une raison fautive confondue avec la véritable.

Si l'on est blessé de la difformité du corps, combien plus le doit-on être de la difformité de l'ame! Nous devons craindre l'infamie que les mauvaises actions attirent; & nous ne pouvons éviter cet état d'agitation, qu'en vivant de maniere que nous soyons d'accord avec notre raison, qui est notre juge aussi bien que notre regle.

Le bonheur des diverses conditions a sa source dans cet usage de la raison. C'est de-là que les particuliers tirent le leur. Ils ne sont heureux qu'autant qu'ils contribuent au bien public, toujours préférable au bien particulier, & dans lequel le bien particulier est renfermé. La félicité de chaque homme pris séparément, se trouve dans le bonheur du Corps Politique dont il est membre, de même que la nourriture de tous les membres du Corps animal dépend de celle de la masse du sang répandue par tout le corps. Le bonheur de tous les hommes est la fin principale que la raison se propose & que doivent se proposer tous ceux qui veulent lui obéir véritablement. Cet effet général, le meilleur de tous, est fort supérieur à l'effet particulier, tel que le bonheur de quelque individu, de quelque partie du tout. Les actions humaines qui ont une vertu naturelle de contribuer au bien commun, sont meilleures que celles qui servent au bien particulier de quelque homme que ce soit, dans la même proportion que le bien commun est plus considérable que le bien particulier.

Si les Souverains & les Sujets, si les supérieurs & les inférieurs étoient tous des hommes raisonnables, ils feroient con-

XIX.
Le bonheur des Souverains & des Sujets, des supérieurs, & des inférieurs de tous les hommes en général, a sa source dans l'usage de la raison.

sifier également leur honneur ou leur félicité dans l'usage de la raison, car c'est en effet de-là que dépend leur gloire & leur bonheur. Ils s'empresseroient tous de contribuer à l'intérêt de la société, & chacun y vivroit content de son sort. Ceux qui occupent les premiers rangs sentiroient une extrême douceur à élever, par leur attention & par leur complaisance, ceux qui sont au-dessous d'eux; & ceux-ci, de leur côté, s'animeroient toujours plus à affermir une élévation d'où ils tireroient la leur; ils chérissoient une dépendance dans laquelle ils trouveroient leur repos & leur sûreté. Les uns & les autres, pour le dire en un mot, observeroient le Droit Naturel, & conséquemment tous les droits qui en dérivent, je l'ai déjà dit. Le Droit Naturel est, à proprement parler, la science de l'homme. Toutes les autres connoissances sont en quelque sorte hors de l'homme, ou du moins elles ne vont pas jusqu'à ce qu'il y a en lui de plus intime & de plus personnel, je veux dire jusqu'au cœur, car c'est-là que l'homme est tout ce qu'il est. Elles peuvent le rendre plus sçavant, plus éloquent, plus juste dans ses raisonnemens, plus habile dans les mystères de la nature, mais elles ne le rendent pas meilleur ou plus sage.

Il est des Jugemens si généralement répandus parmi les hommes de tous les siècles & de tous les pays, qu'ils doivent passer pour des Jugemens que la raison a formés; & l'on ne peut douter de l'existence de la Loi naturelle, sous prétexte que des hommes & des Nations entières n'en respectent pas l'autorité. L'avantage des connoissances & des talens met presque autant de différence entre les Nations polies & les Nations barbares; que la nature en a mis entre les hommes & les autres animaux. Les hommes qui ne connoissent pas la Loi naturelle ne reconnoissent pas non plus l'empire de la raison; elle ne se développe pas en eux, ils sont abrutis, & il n'y a point de différence en-

tre

tre être privé de la raison ou n'en faire aucun usage. Des mœurs particulieres de quelques sauvages , on ne peut rien conclure contre la nature humaine en général. On ne peut pas non plus révoquer en doute la Loi naturelle , parce que , parmi les Nations polies , les hommes ne suivent pas toujours la route qu'elle leur indique.

Tout homme peut se reconnoître dans le portrait qu'un Ancien fait de Médée & de ses agitations , lorsque la raison la conduit d'un côté , & que la passion l'entraîne d'un autre. Cette femme voit le bon parti , elle le juge tel & l'approuve , & néanmoins elle fuit le pire (a). Qu'est-ce que cela prouve ? Si ce n'est que les passions offensent la Loi naturelle , en ce que , se mêlant de gouverner l'homme , elles entreprennent sur l'office de la raison , à qui seule il appartient de le conduire. De ce que tous les hommes ne sont pas raisonnables , il ne faut pas conclure que la raison soit une chimere. Ce seroit aussi mal raisonner , que de soutenir qu'il n'y a point de démonstration géométrique ; parce que tous les hommes n'apperçoivent pas , faute de science ou d'attention , les rapports & les propriétés des lignes.

Les hommes en général reconnoissent qu'il y a une Loi naturelle à laquelle ils doivent être soumis , & leur aveuglement ne va point jusqu'à en nier l'existence ; mais comme il n'y a personne qui n'ait du penchant au mal , il n'y a personne aussi qui n'ait quelque aversion pour la lumière qui lui découvre ce mal qu'il aime. La plupart des hommes , au lieu de redresser leurs inclinations corrompues selon la rectitude de cette regle , courbent la regle même pour l'ajuster avec leurs inclinations ; ou ils se contentent de ne pas penser à cette lumière qui les condam-

(a) Aliudque cupido,
Mens aliud suadet, video meliora proboque,
Deteriora sequor. *Ovid.*

XX.
La Morale est une science qui enseigne à l'homme le moyen de parvenir à la plus grande félicité dont il est capable, en pratiquant la vertu & fuyant le vice.

ne, & qu'ils ne peuvent se cacher entièrement. Laisant subsister la Loi, ils n'y comparent pas leurs actions, & ne les regardent que par des faces qui ne leur représentent point ce qu'elles ont de défectueux. La révolte des sens n'empêche pas qu'il n'y ait des règles sûres de Morale; & l'évidence des principes de la Loi naturelle n'est pas détruite par les passions qui la combattent continuellement.

SECTION III.

Les différentes habitudes à la vertu ne sont que la raison elle-même.

XXI.
La Raison diversifie ses actes, afin de les proportionner aux circonstances, & les différentes habitudes à la vertu ne sont que la raison elle-même.

LES différentes habitudes à la vertu ne sont que la raison elle-même qui diversifie ses actes, afin de les proportionner aux circonstances. Les dispositions naturelles des hommes à la bienveillance sont plus égales qu'on ne croit communément; & la différence qui est entre eux à cet égard, vient principalement de l'habitude.

Entrons dans le détail des différentes habitudes à la vertu; & par ce détail même nous justifierons notre proposition.

XXII.
De la prudence

La prudence n'est que la raison. Consulter la raison & lui obéir, c'est faire ce que la prudence ordonne. Et nous faisant connoître le véritable prix des choses, la raison renferme dans de justes bornes notre estime, nos desirs & nos affections,

XXIII.
De la tranquillité & du courage.

La tranquillité & le courage ne sont que la raison. La lumière naturelle nous éclaire sur la grandeur des maux comme sur celle des biens; & comme elle nous empêche de trop désirer, elle nous empêche aussi de trop craindre. C'est la raison qui nous apprend à ne pas succomber aux afflictions, à les supporter tranquillement, & à n'en pas augmenter la douleur par

d'inutiles chagrins. La même lumière nous fournit deux secours différens, elle donne une double force; on se possède quand les autres se livrent à l'inquiétude, on méprise ce qui les effraye; on est tranquille lorsqu'ils sont allarmés, & l'on soutient avec un courage intrépide, ce qui les jette dans la consternation.

La grandeur d'ame n'est autre chose que la raison. Elle nous apprend, cette raison, qu'il y a des biens qu'on ne sçauroit perdre, pourvû qu'on veuille ne les pas perdre; que ces biens sont les plus grands de tous, & qu'on s'en assure la possession par la préférence qu'on leur donne sur les autres, & par le courage avec lequel on surmonte les obstacles qui pourroient en éloigner, en nous détournant de notre devoir. Par-là, les hommes les plus modérés dans leurs desirs, sont ceux qui ont le plus de courage & de grandeur d'ame. La fermeté des autres n'est que l'effet de quelque dureté ou de quelque emportement qui ne se soutient pas.

XXIV.
De la grandeur
d'ame.

La libéralité est la vertu favorite des grandes ames; mais elle n'est une vertu qu'autant qu'elle est réglée par la prudence, & il ne faut pas la confondre avec la prodigalité, qui est un vice né de l'orgueil & de l'imprudence. La libéralité ne s'étend que sur les malheureux, sur les gens de mérite, sur les gens à talens. Elle doit être proportionnée aux facultés de celui qui donne; & ne consiste pas seulement à répandre ses richesses; elle s'étend aussi à aider de conseils salutaires, de son industrie, de ses soins & de sa protection ceux qui en ont besoin. Cette sorte de libéralité est une source qui ne tarit jamais, & l'autre, quelque abondante qu'elle soit, diminue à mesure qu'on y puise.

XXV.
De la libéralité.

La reconnoissance n'est que l'usage de la raison. C'est la raison qui nous éclaire sur ce que nous sommes, qui nous convainc si bien que tout ce que nous possédons va fort au-delà de notre mérite, que notre satisfaction en redouble avec notre re-

XXVI.
De la reconnois-
sance.

connoissance. Celui qui ne se connoît point n'est jamais content, parce qu'il se trouve fort au-dessus de ce dont il est digne. L'homme vain tire un mérite de ce qui ne lui appartient pas & qui ne fait point partie de lui-même; ses richesses, ses dignités, & une infinité de choses auxquelles il n'a point eu de part, l'enflent & le rendent grand & estimable à ses propres yeux, pendant qu'il se deshonne réellement par l'abus qu'il fait de tous ses avantages extérieurs, qui, par cet abus, cessent d'être des avantages. La reconnoissance a un rapport essentiel avec les biens qu'on a reçus. Rien n'est plus flétrissant que de les oublier; c'est ignorer ce qu'on est, & par le moyen de qui l'on est ce qu'on se trouve; c'est ne faire aucun usage de la raison, puisqu'on ne s'en sert pas pour remonter de l'effet à la cause. L'ingrat tire sa gloire de ce qui fait sa honte, il la tire de ce qu'il n'est point, & son erreur ou son ignorance fondent son contentement.

XXVII.
De la complaisance, de la politesse, de la civilité.

Etre complaisant, être poli, être civil envers les autres hommes, c'est sçavoir vivre avec eux, c'est leur marquer des égards, c'est suivre les fonds de la raison. Si l'on considère que la force d'une habitude dépend de la force & du nombre des actes réitérés qui la forment, & que dans la conversation on a des occasions fréquentes de se montrer d'une humeur obligeante ou désobligeante, on comprendra qu'il est de la dernière importance de s'y comporter sagement, pour affermir une habitude de bienveillance, & pour éviter de contracter une disposition contraire.

La complaisance est une condescendance honnête, par laquelle nous plions notre volonté pour la rendre conforme à celle des autres. Je dis une condescendance honnête, car déferer lâchement à la volonté d'autrui, quoique criminelle, ce seroit être complice d'un crime & non complaisant. La complai-

fance dont je parle ici, consiste donc uniquement à ne contrarier le goût de qui que ce soit, dans tout ce qui est indifférent pour les mœurs, à s'y prêter même autant qu'on le peut, & à le prévenir lorsqu'on l'a sçu deviner. Ce n'est peut-être pas la plus excellente de toutes les vertus; mais c'en est une du moins bien utile & bien agréable dans la société.

On peut plaire dans le monde par des manières caressantes; par une humeur enjouée, par des faillies ingénieuses; mais aucun de ces moyens de plaire n'est d'un usage si universel que la complaisance. Vous ne pouvez caresser que vos égaux ou vos inférieurs, il est mille occasions où l'enjouement seroit déplacé, les pointes & les bons mots ne se présentent pas à souhait & ne sont pas toujours goûtés; mais si vous avez un caractère flexible & prévenant, si vous sçavez vous faire un plaisir de contribuer à celui des autres, vous ferez assuré de l'amitié de tous ceux qui vous environnent. C'est une perfection de mise dans tous les tems, dans tous les lieux, & dans toutes les circonstances.

La complaisance consiste à gagner l'esprit des hommes, & quelque important que cela soit, à peine donne-t-on à cette vertu de la société une place parmi les Vertus Morales. Elle prête néanmoins de la beauté & de l'ornement à toutes les belles qualités & à tous les talens; elle rapproche tous les hommes les uns des autres; elle nous rend aimables ceux qui sont au-dessus de nous, nous lie plus étroitement avec nos égaux, & nous attire vers nos inférieurs. Elle adoucit ce qu'il y a de rude dans la distinction des rangs, elle égaie la conversation, & fait en sorte que tous ceux qui composent une compagnie soient satisfaits d'eux mêmes; elle serre les liens de la société, & donne de nouvelles forces à la bienveillance mutuelle. Elle encourage les timides, calme les turbulens, humanise les fiers; en un mot,

elle distingue une compagnie de gens civilisés, d'avec une troupe de sauvages, une société de personnes bien élevées, d'avec des gens de basse condition, parmi lesquels on ne trouve que grossièreté. Elle fait rentrer les hommes dans l'égalité qui leur est naturelle, & que chaque individu humain ne doit jamais perdre de vûe, malgré la subordination que la nécessité de l'ordre a établie parmi nous.

Si nous pouvions pénétrer dans les sentimens secrets du cœur des hommes, nous verrions que l'affliction & le trouble y font moins souvent les effets d'une douleur réelle ou d'une misère véritable, que de certains malheurs imaginaires & de certains défâtres chimériques. D'ordinaire, un regard de travers, une parole rude, un terme de mépris décident de notre repos & de notre félicité. Le seul moyen de bannir du commerce civil ces malheurs apparens, autant que la chose est possible, seroit la pratique générale de la complaisance, on ne la considère ici qu'en qualité de vertu; & comme telle, elle peut être définie : *un effort constant & soutenu pour plaire, autant que l'innocence le permet, aux personnes qui ont quelque commerce avec nous.*

Ajoutons que la complaisance est la route la plus sûre de la fortune; elle nous recommande à la faveur des Grands, d'une manière infiniment plus efficace que l'esprit, le sçavoir & quel qu'autre talent que ce puisse être.

Le sçavoir vivre est la plus douce & la plus familière des vertus de la société civile. Un homme d'esprit en a donné cette judicieuse définition, c'est, a-t-il dit, l'art de se contraindre sans contraindre les autres. Il ne dépend pas de nous d'avoir beaucoup d'esprit, de dire des choses fines & délicates, de narrer agréablement; mais il n'y a presque personne qui ne puisse être poli. La politesse est infiniment plus propre à nous faire aimer & rechercher, que les plus rares qualités de l'esprit : celles-ci

Excitent presque toujours des sentimens jaloux qui ne sont pas loin de la haine. Un grand talent pour la conversation demande d'être accompagné d'une grande politesse. Celui qui efface les autres, leur doit bien des égards.

On appelle politesse l'attention continuelle qu'inspire l'humanité, à complaire à tout le monde & à n'offenser personne. Le Misantrope se récrie beaucoup contre cette vertu, il lui préfère les brusqueries choquantes & sa franchise gothique. L'homme de Cour, au contraire, & l'adulateur rampant, lui substituent de fades complimens, de basses complaisances, des mots, du jargon & des révérences. Celui-là blâme la politesse, parce qu'il la prend pour un vice, & celui-ci en est cause, parce que celle qu'il pratique en est véritablement un.

La politesse gagne les cœurs & entretient les liaisons de la Société. Elle a cela de merveilleux, qu'elle rend les autres tout à la fois contents de nous & d'eux mêmes. Elle s'étend jusqu'aux inférieurs, & consiste à dire à chacun ce qui lui convient, & à faire valoir ce qu'il y a de bon dans les autres. Elle n'est point contraire à la sincérité; car si l'on doit toujours penser ce que l'on dit, il ne faut pas toujours dire ce que l'on pense. La vérité ne met rien de sauvage dans le commerce; elle permet d'employer les termes de civilité & de complimens, qui se proferent & se reçoivent, bien plus comme des formalités que l'usage a introduites, que comme des mots qui aient une véritable signification. C'est une erreur de faire consister la politesse dans le cérémonial, elle sçait au contraire discerner les occasions où le cérémonial deviendroit importun; & lorsqu'on s'en abstient à propos par discrétion & non pas par oubli, c'est une civilité mieux entendue & qui a bien plus de grace. C'est un art innocent de plaire aux hommes sans leur nuire; & il consiste bien moins à faire briller ses bonnes qualités, qu'à fournir aux autres des oc-

casions d'exposer dans un jour favorable celles qu'ils pensent avoir eux-mêmes.

Si les hommes étoient de purs esprits , qui pussent communiquer leurs pensées & leurs sentimens , sans le secours des signes extérieurs , il ne seroit point question de civilité entr'eux , elle seroit superflue. Ce qui la rend nécessaire , c'est qu'ils ne se devinent point.

La civilité est un cérémonial de convention établi parmi les hommes , dans la vûe de se donner les uns aux autres des démonstrations extérieures d'amitié , d'estime & de considération. Ce cérémonial est différent chez les différens peuples policés ; mais tous en ont un , quel qu'il soit : Or on peut raisonnablement présumer de toute pratique universelle , qu'elle a son principe dans la nature même ; d'où il faut conclure que la civilité est un devoir que la droite raison prescrit.

La forme en est indifférente en soi. La maniere d'aborder les personnes de différens états , de les saluer , de leur faire honneur , les termes dont on doit user en leur portant la parole , le stile auquel il faut s'assujettir en leur adressant ou des lettres ou des supplices , sont toutes formalités arbitraires dans l'origine , qui n'ont pû être fixées que par l'usage.

Voilà donc deux choses constantes : l'une , qu'il est conforme au bon sens & à la droite raison de s'assujettir à quelque sorte de civilité : l'autre , que ni le bon sens ni la droite raison ne décident dans quels actes on la doit faire consister.

La meilleure maniere & la moins suspecte de témoigner aux hommes de l'amitié , de l'estime & de la considération , ce seroit de les servir ou de leur rendre de bons offices ; mais l'occasion de faire l'un ou l'autre ne se présente pas à chaque instant. Il a donc fallu convenir de certains signes , de certaines démonstrations , par lesquelles on pût leur témoigner habituellement qu'on

qu'on les aime, qu'on les estime, qu'on les honore. Chaque Nation a choisi les plus conformes à son idée & à son goût. Tous étant indifférens dans l'origine, on ne peut être déterminé sur le choix, que par les usages du pays que l'on habite. Le François, le Turc & le Persan doivent être civils; mais l'un à la Françoisé; l'autre à la Turquie, l'autre à la Persane.

En vain les rustres & les cyniques déclament-ils contre la civilité; en vain la traitent-ils de commerce faux & imposteur; qui ne sert qu'à masquer les véritables sentimens. Qu'ils aient en effet dans le cœur, comme ils le doivent, l'affection dont les gens bien nés se donnent des marques réciproques, & leur civilité ne fera point une imposture.

Il est vrai qu'il y a plus d'hommes civils, qu'il n'y en a qui soient fideles aux devoirs de la Société; mais leur civilité même; quoique fausse, est un témoignage qu'ils rendent comme malgré eux, aux vertus sociales. Affecter au dehors des dispositions vertueuses, c'est confesser qu'on devoit les avoir dans le cœur.

Ceux mêmes qui se déclarent contre la civilité, ne nient pas qu'on ne doive avoir pour ses semblables de l'amitié, de la bienveillance & de la considération. Par quelle bizarrerie voudroient-ils donc qu'on fit mystere de sentimens si justes & si indispensables.

Les hommes se doivent réciproquement des égards, c'est-à-dire, des ménagemens & des considérations fondées sur les circonstances ou sur le génie, ou la qualité des personnes. N'allez point, par exemple, faire en présence d'un homme de robe la satire des gens de Loi, surtout si la probité le met à couvert de reproche; & faites d'ailleurs réflexion, qu'il ne suffit pas toujours qu'un reproche soit fondé, pour justifier celui qui le fait, s'il le fait à contre-tems & avec une aigreur maligne.

Quoiqu'on peigne communément la vérité sans voile, elle a

néanmoins des nudités choquantes, qu'il est quelquefois à propos de tenir couvertes. Vous êtes devant un Grand à qui chacun s'empresse de faire honneur, conformez-vous à l'usage, honorez-le comme les autres l'honorent. Vous ne voulez le confier qu'à proportion de sa vertu, de ses talens & de son mérite personnel; tout l'éclat dont il est environné, n'est pour vous que de la fumée & du vent, à la bonne heure; mais ces honneurs que je vous conseille de lui rendre, ne sont non plus que du vent & de la fumée. Je ne vous propose pas de le louer s'il est méprisable; de lui trouver de l'esprit s'il est imbécile; de flater son goût s'il en manque; de vanter ses lumières s'il est ignorant. Vous ne risquerez pas de compromettre votre sincérité, en ne lui rendant que des hommages muets. La subordination, si nécessaire pour la police d'un Etat, seroit bientôt détruite, si le peuple, au moins en public, n'honoroit jamais les Grands qu'à proportion de ce qu'ils valent.

Il faut quelque sorte d'esprit, ou du moins du jugement, pour être capable d'égards. L'usage du monde peut rendre un homme civil; la bonté de son cœur peut le rendre complaisant; mais un stupide fera toujours neuf dans la science des égards.

SECTION IV.

Des Passions.

XXVIII.
Ce que c'est que
les passions, &
pourquoi les con-
seils de la raison
doivent être pré-
férés aux mouve-
mens des passions.

NOTRE volonté est susceptible de certains mouvemens auxquels il ne nous est pas libre de ne nous pas sentir portés. Ces mouvemens que nous éprouvons n'étant pas en notre pouvoir, ce n'est pas nous-mêmes qui nous agitions, c'est nous qui sommes agités par une cause dont nous ne sommes pas les maîtres. Etre agités de la sorte, c'est ce que les Philosophes ap-

pellent d'un mot latin (a), d'où est venu le mot françois *passion*, nom qu'on donne à tous les mouvemens dont nous ne sommes pas les maîtres. Tels sont les premiers mouvemens d'impatience, de colere, de dépit, de tristesse & des autres passions semblables.

Le jugement, la pensée, la lumiere qui nous fait appercevoir les bornes que nous devons donner, & le frein que nous devons mettre à ces mouvemens indélibérés, est ce que nous appellons *raison*, de sorte que notre intérieur est composé de deux mouvemens contraires, l'un de raison, l'autre de passion. Cependant dans l'usage ordinaire, nous n'attachons pas le mot de *passion* aux mouvemens indélibérés qui ne sont pas condamnés par la raison : ainsi le mouvement indélibéré qui nous porte à prendre de la nourriture pour subsister, ne s'appelle point *passion*, non plus que le mouvement indélibéré qui nous porte à désirer une réputation bien fondée, à aimer ceux de qui nous tenons la vie, &c. Par le mot de *passion*, nous entendons communément un *mouvement indélibéré, désapprouvé par la raison.*

Pourquoi, dira-t-on, écouter tant la raison, si elle est contraire au mouvement actuel qu'on éprouve ? C'est parce que les passions ne connoissent point de bornes, qu'elles sont toutes extrêmes, & que le consentement de la passion dont on est actuellement agité, n'est qu'un consentement passager, qui fait place à des sentimens de repentir & d'amertume : en sorte que la raison n'est opposée à la passion que pour rejeter une satisfaction présente & passagère, qui priveroit d'une satisfaction à venir plus grande & plus durable.

S'il est évident qu'il y ait une Loi naturelle, il y a une différence réelle entre le bien & le mal, le juste & l'injuste, la vertu & le vice. Tout ce qui est conforme à cette Loi est bon, & tout

(a) *Pati.*

ce qui y est contraire mauvais. La vertu est une disposition à pratiquer tout ce que la Loi ordonne, & le vice consiste dans l'habitude de ce qu'elle défend.

C'est ce qu'il y a de plus parfait en nous qui doit présider sur ce qui l'est moins. Ce qui est le moins sujet à se tromper doit être plus écouté que ce qui est une source d'égarement. Ce qui est éclairé doit servir de regle à des mouvemens aveugles. Tout cela est incontestable; & de-là il résulte qu'il est incomparablement plus sûr de suivre les lumieres de la droite raison que le penchant des sens.

Quand la raison qui doit gouverner gouverne en effet, on jouit d'un calme heureux, parce que tout est dans l'ordre, que chaque partie demeure en sa place, & que chacune de nos facultés ne faisant que ce qu'elle doit faire, elles conspirent toutes à un même but. Mais dès que les passions prennent le dessus, tout est en confusion, elles ne sont pas d'accord entr'elles, & l'on se repent tour à tour d'avoir écouté l'une plutôt que l'autre. La raison seule peut arrêter ces discordes, en ramenant tout à l'unité de l'obéissance à ses ordres.

Un Géometre s'applaudit lorsqu'il a pû résoudre un problème abstrait & profond; mais quelle plus douce satisfaction pour le cœur du sage, lorsqu'après de généreux combats, victorieux d'une passion opiniâtre, il peut se dire à lui-même: je suis enfin devenu meilleur, je suis plus agréable aux yeux de mon Dieu, je lui ressemble davantage.

Il est aujourd'hui démontré, en dépit de toutes les subtilités du Portique, que les passions sont nécessaires à l'homme, & que les qualités les plus estimables, sans l'accompagnement des passions, ressembleroient à une belle montre qui n'auroit point de ressort. Les passions sont très-sagement établies par rapport à leur fin, sçavoir la conservation de la vie, celle de la santé; l'union

XXIX.

L'homme ne peut être sans passions; mais c'est à la raison à les regler & à les rendre utiles; car les passions déréglées sont funestes.

de l'homme & de la femme , la société , le commerce. Elles nous excitent à la recherche de ce qui nous est utile ; & sans les desirs qui en naissent , la vie seroit insipide & ennuyeuse. Il est question d'en faire un bon usage , & ce ne peut être que l'ouvrage de la raison.

L'homme sans passion est une chimere. L'imagination , en se représentant les objets , excite l'opération de l'entendement qui porte différens jugemens , en leur attribuant des qualités tantôt bonnes & tantôt mauvaises. La volonté ne peut être privée de tout penchant. L'ame ne peut se retrancher toutes sortes de desirs. Le sage est celui qui cherche à régler & à diriger vers le bien ce qui ne peut être détruit , & c'est ce qui rend toutes les passions bonnes , pourvu que la raison les regle.

Il ne faut pas croire qu'une raison pure & simple , entièrement dénuée du secours des passions , ait un grand pouvoir sur la conduite & sur les actions des hommes. Le pouvoir de la raison n'est établi & n'agit efficacement que pour balancer le pouvoir des passions entr'elles , & faire que dans la concurrence , la plus avantageuse l'emporte sur les autres. Ce pouvoir des passions est le véritable ressort qui nous fait agir & qui nous détermine pour le bien comme pour le mal ; & le pouvoir de la raison n'est qu'un contrepoids qui sert à mettre en jeu ou à réprimer à propos , tantôt l'un , tantôt l'autre des différens ressorts , qui sont dans notre être , pour le remuer , le pousser vers les objets , le rendre sensible aux peines ou aux plaisirs , & en faire un être véritablement vivant. Les passions font vivre ; mais la raison fait vivre comme l'on doit vivre , pour son honneur & pour son avantage.

Les passions contribuent à notre conservation ; mais si elles ne sont pas dirigées vers leurs véritables objets , elles mènent au précipice. Elles causeroient dans le monde des désordres sans

fin , si les Loix n'y oppoient une puissante barriere. La terre ne seroit plus qu'un repaire de tigres & de lions , qui joindroient à la cruauté toutes les ruses possibles. L'esprit dont Dieu a doué l'homme seroit un présent funeste , ce seroit une épée entre les mains d'un furieux ; & ce même homme. que j'admire deviendroit pour moi un sujet d'horreur & de crainte , un monstre qui m'obséderoit de toutes parts , & contre lequel je serois perpétuellement en garde.

Lorsqu'elles ne sont pas conduites par la raison , les passions sont la maladie de l'ame , elles la défigurent & en ternissent la beauté naturelle. Elles sont perdre la liberté , elles troublent , ou plutôt elles étouffent la raison , elles altèrent même au dehors la dignité de l'homme. Ce trouble , ce désordre , ces mouvemens déréglés des yeux , de la bouche , de tout le visage , de toute la personne , sont des marques que la nature nous donne pour nous faire connoître la difformité du dedans.

Qu'on examine ce qui trouble la tranquillité des Sociétés , & l'on en trouvera presque toujours la cause dans nos passions ou dans les vices qui en sont l'effet. Elles n'ont pour but que la fuite du mal & la recherche du bien nécessaire à la conservation de la nature , toutes viennent de l'un ou de l'autre , & se rapportent à l'un ou à l'autre ; or cet objet général & commun de toutes nos passions , n'a rien que de bon & d'excellent. Pourquoi les effets en sont-ils donc honteux ? Par quel prodige l'amour du bien naturel & la haine du mal peuvent-ils nous avilir & devenir même la source de nos désordres & de nos crimes ? C'est I. l'erreur qui nous fait souvent prendre pour bien ce qui est un mal , & pour mal ce qui est un bien. II. Un trouble qui nous empêche de faire usage de la raison. III. Un emportement qui fait que nous nous portons aux objets de nos desirs & même à nos besoins naturels , avec une vivacité immodérée , dans un ex-

cès criminel. Qu'on regne sur une Province, sur un Royaume, sur un Empire, sur une grande partie de la terre, sur la terre entière, on n'est qu'un esclave si l'on ne sçait commander à ses passions (a). Cette victoire est préférable à toutes les conquêtes (b). Ecoutons donc les conseils de la raison.

Le penchant qui porte les deux sexes à s'approcher & à s'occuper ensemble de la perpétuité de leur espèce, est dans l'ordre de la nature, & n'a rien que de très-raisonnable lorsqu'il ne se manifeste que d'une manière conforme aux vûes du Créateur. Mais dans la poursuite de tout autre plaisir, il est un degré d'ardeur qu'on ne peut excéder sans en altérer la jouissance. Par quel privilège celui-ci seroit-il dispensé de la Loi générale? Par quelle singularité ne reconnoîtroit-il point de limites? L'amour déordonné & l'incontinence sont très-blâmables. Il ne peut y avoir que de la bassesse dans les mouvemens d'une passion qui asservit & enchaîne les plus grands hommes. Quel objet plus honteux qu'un homme, quelque illustre qu'il soit d'ailleurs, assujetti indignement à une femme!

XXX.
De l'incontinence.

L'amour, dans quelques-uns de ses effets; ressemble plus à la haine qu'à l'amitié. Il fuit d'ordinaire, lorsqu'il est recherché avec beaucoup d'empressement; & il recherche à son tour dès qu'il craint l'indifférence. Il ne dépend que de son caprice. Il se plaît dans les larcins & dans les plaisirs goûtés à la dérobée. Les querelles le raniment, les refus l'irritent, la crainte de perdre l'objet aimé le rallume. Il retrouve dans tous les objets celui qu'il

(a) Tu licet extremos latè dominere per Indos;
Te Medus, te mollis Arabs, te Seres adorent,
Si metuis, si prava cupis, si duceris irâ,
Servitii patiere jugum, tolerabis iniquas
Interiùs leges.

Claud. de 4. Consul. Honor.

(b) *Melior est qui dominatur animo suo, expugnatore urbium*, dit l'Ecriture.

aime, tout lui en rappelle le souvenir, tout sert d'aliment à sa flamme.

Les autres passions ont un caractère décidé. L'avarice est toujours infatigable, la colère toujours impérieuse, la vengeance toujours cruelle, l'ambition toujours fière, quoiqu'elle emploie souvent la bassesse pour parvenir à ses fins. L'amour seul est un Protée qui change de formes selon les caractères où il est logé. Tantôt il est timide & tantôt présomptueux ; gai chez les uns, triste chez les autres ; quelquefois souple, quelquefois menaçant ; enfin généreux ou intéressé, vif ou languissant, susceptible de tous les caractères.

Le remède le plus efficace & le plus général contre l'amour ; c'est de fuir l'oisiveté. Celui qui mène une vie occupée, ôte à cette passion ses principales forces & ses armes les plus redoutables.

L'incontinence est extrêmement contraire au bonheur de la Société. Lorsqu'elle blesse les droits du mariage, elle fait au cœur du mari outragé la plaie la plus profonde, & devient une source malheureusement trop féconde en meurtres, en assassinats, en empoisonnements. Il en coûte souvent la vie aux particuliers, aux Princes (a), aux Rois (b). L'amour défordonné entre personnes libres, n'est guère moins funeste.

Un homme livré à cette passion n'est plus à lui-même. L'amitié, la bienfaisance, la charité, la parenté, la patrie n'ont point de voix qui se fasse entendre, lorsque leurs droits se trouvent compromis avec les attrait de la volupté. Ceux qui en étant possédés & qui se flattent de n'avoir jamais oublié ce qu'ils doivent à leur état, jugent de leur conduite par ce qu'ils en connoissent ; mais toute passion nous aveugle & nous empêche de nous con-

(a) L'ancien Duc d'Orléans, l'ancien Duc de Bourgogne.

(b) Chilpéric, mari de Frédégonde.

noître, & de toutes les passions, il n'en est point qui aveugle davantage.

La nonchalance, le dégoût, la mollesse, sont la fuite, & les moindres inconvéniens du vice dont je parle.

Aucune passion n'a plus d'empire sur nous que celle-ci. Qu'on en juge par les éloges que la continence a mérités à Scipion, tant de la part de ses contemporains que de la part de la postérité, dans une circonstance dont je parle ailleurs (a). Aucun exploit de ce Héros ne lui a fait tant d'honneur que cette modération.

Le luxe est semblable à un torrent qui entraîne & culbute tout ce qu'il rencontre. On ne connoît plus ni vrais besoins, ni bienfaisance, ni modération. Le superflu est regardé comme nécessaire, & souvent on se prive du nécessaire pour le superflu. Chacun veut paroître avec éclat, il est du bon air de dépenser plus que son revenu. On ne s'occupe que de bijoux, d'habits, d'équipages, d'ameublemens. On met toute sa gloire à jouir de précieuses bagatelles, & l'on se pique de légèreté & d'inconstance à les posséder. Peut-on regarder comme des ornemens qui attirent de la considération, ce qui ne doit en effet attirer que du mépris ? Est-ce là faire honneur aux richesses ? N'est-ce pas en abuser ? On laisse l'âme dans la bassesse & la corruption, tous les soins sont pour parer le corps de tout ce qui annonce la folie & la vanité, & qui prouve l'injustice & la dureté pour les misérables. Mais qu'on ne se laisse pas éblouir par ce vain éclat ; qu'on écarte cet attirail d'ornemens étrangers & inutiles, ce nombreux cortège de fainéans revêtus de l'orgueil de leurs maîtres ; qu'on pénètre jusqu'à la personne, on n'y voit assez souvent que dérèglement dans le cœur & petitesse dans l'esprit.

(a) Au Traité du Droit des Gens, Chap. II, Sect. VII, au Sommaire : *L'humanité est une des loix de la guerre, &c.*

L'amour des délices, fidele compagnon du luxe, n'étend pas moins son empire. On regarde comme insipides les plaisirs innocens que la raison permet. La mollesse & la volupté s'emparent des cœurs, les portent à toute sorte de dérégliemens, aveuglent l'esprit, gâtent le jugement, détruisent la véritable idée des choses, font approuver ce qu'on doit condamner, & rechercher ce qu'on doit fuir. Ceux qui se laissent séduire par les attraits de ces passions, déguisent certains dérégliemens, sous les noms agréables de galanterie & de bonne fortune. Loin de les cacher, souvent ils s'en font gloire. Ils subissent le joug d'un sexe frivole dont ils reçoivent en tout les goûts & les décisions.

Les passions sont soutenues & irritées par la profusion & la délicatesse de la table. On fait un art important de la maniere de préparer des repas qui cesseroient bientôt, s'ils n'étoient que pour le besoin. Afin qu'ils soient plus recherchés, plus délicats & plus somptueux, on divise cet art en quatre ou cinq parties exercées par autant de Chefs qui retirent un salaire suffisant pour faire subsister plusieurs gens de mérite qui languissent dans la misere, & dont les talens, restent ensevelis quoiqu'utiles à la Société & honorables à l'humanité. On veut que toutes les Provinces, que les parties du monde les plus éloignées contribuent à satisfaire la gourmandise. Il faut des liqueurs & des morceaux apportés des extrémités de la terre pour contenter l'imagination déréglée. La quantité & la variété des mets irritent l'appétit au-delà des vrais besoins, & l'excitent à prendre plus d'alimens que le corps n'en peut supporter.

Heureuses les Nations que le luxe & la volupté n'ont pas corrompues ! On y voit briller avec éclat la justice, l'équité, le désintéressement, l'amour du bien public, la magnanimité, la sagesse dans les conseils, en un mot toutes les vertus. C'est ainsi que Rome s'éleva à une puissance formidable. Dans cette Répu-

blique regnoit la pureté des mœurs , & la plus légère avarice en étoit bannie. » L'inclination , dit un Historien , plutôt que la » sévérité des Loix , y faisoit fleurir la justice & l'équité. Toutes » leurs querelles , tous leurs différends , toutes leurs haines étoient » pour les ennemis de l'Etat ; le Citoyen disputoit au Citoyen » la gloire de bien faire. Ils étoient somptueux dans leurs sacri- » fices , économes dans leurs maisons , fideles à leurs amis. La » valeur dans la guerre , la justice dans la paix étoient les deux » remparts qui mettoient leur personne & la République à couvert (a). C'est en cela qu'ils faisoient consister leurs richesses » & leur vraie noblesse. » Contens d'une fortune médiocre , ils aspiraient à beaucoup de gloire. Mais lorsqu'une fois l'intérêt , l'ambition , le luxe & la volupté eurent commencé à s'introduire dans Rome , les vices éteignirent toutes les vertus , & détruisirent le plus grand Empire qui fût jamais. Cyrus n'auroit jamais conquis une partie du monde sans la sobriété des Perses ; & leur puissance fut renversée à son tour par le luxe & la volupté.

Je ne veux rien outrer. A l'égard du luxe & de la table , je ne pense pas qu'on doive se réduire aux simples besoins de la nature. Dans chaque siècle , chaque Etat a ses bienséances. Nous ne sommes plus dans ces heureux siècles des Cincinnatus & des Fabricius ; les Grands ne peuvent pas vivre aujourd'hui comme le peuple. Pour être dans la voie opposée à celle où les autres sont , l'on n'est pas dans la voie de la sagesse. Diogene le Cynique a-t-il passé pour plus sage que Solon ou Cléobule ? Il ne faut pas que les dehors soient singuliers , mais il faut que l'intérieur n'ait rien de vulgaire. En voulant nous faire admirer des sages , ne nous rendons pas ridicules aux yeux des autres. Soyons donc modérés en toutes choses.

Le voluptueux , ayide de plaisir , en fait son unique étude , il

(a) Sallust. Cat. Conj.

n'épargne rien pour se contenter, tems, soins, assiduités, santé, fortune, honneur, conscience, la vie même, rien ne lui paroît trop précieux pour s'assurer des plaisirs, qui disparoissent comme un éclair, & qui, tout rapides qu'ils sont, laissent de tristes restes de honte & de regret. Qu'on étende tant qu'on voudra l'idée d'une vie délicieuse, les ressources de l'opulence ne fourniront jamais à notre esprit un bonheur uniforme & constant. Quelque facilité qu'on ait de multiplier les agrémens, en acquérant tout ce que peut exiger le caprice des sens, c'est autant de bien perdu, si quelque vice dans les facultés intérieures, si quelque défaut dans les dispositions naturelles en altere la jouissance. En violentant la nature, en forçant l'appétit, & en provoquant les sens, la délicatesse des organes se perd. Ce défaut corrompt ensuite les mets les plus exquis, & l'habitude acheve bientôt d'ôter aux choses toute leur excellence. Le voluptueux, au lieu des délices qu'il attendoit, ne recueille qu'infirmités, maladies, insensibilité d'organes, & inaptitude aux plaisirs. La volupté augmente notre dépendance, en multipliant nos besoins; elle est pernicieuse au corps, qu'elle accable d'infirmités, & fatale à l'esprit qu'elle conduit à la stupidité.

XXXIII.
Du Jeu.

Tout devient abus lorsqu'on n'a ni règles ni principes, & qu'on ne fait aucun usage de sa raison. Le Jeu qui pourroit être un amusement innocent, devient une passion animée par l'intérêt & soutenue par la vanité. On joue des jeux excessifs; on expose sa fortune à l'inconstance du sort, & souvent on la détruit par l'envie de l'augmenter. L'intérêt paroît ici autant qu'en aucune autre occasion, armé de toutes ses fureurs. Un Joueur fait tous ses efforts pour ravir le bien, je ne dis pas seulement de ceux qui ne l'ont jamais offensé, mais même de ceux avec qui il est lié par des apparences d'amitié. La vanité inspire

aussi à se faire gloire de hasarder des sommes considérables , parce que cela suppose l'opulence & les richesses qui rendent recommandable aux yeux du vulgaire. Quel que puisse être le principe de l'amour du jeu , soit l'intérêt ou la vanité , les devoirs d'état & les soins domestiques en sont négligés , les pertes jettent le trouble & la division dans les familles , ruinent les maisons , & laissent le Joueur abandonné aux remords & aux chagrins. Souvent cette passion subsiste encore lorsqu'on n'a plus de pouvoir de la satisfaire ; alors on a quelquefois recours à des moyens honteux ou criminels , & l'on perd l'honneur après avoir perdu les richesses.

Un des plus grands obstacles au progrès de l'esprit , c'est le jeu ; il le tient , pour ainsi dire , dans l'inaction ; il ne l'exerce que dans un petit cercle d'idées qui ne roulent guère que sur quelques combinaisons.

Lorsque l'amour de la louange excède une honnête émulation , que cet enthousiasme franchit les bornes mêmes de la vanité , & que le desir de nous distinguer entre nos égaux , dégénère en un orgueil énorme , il n'y a point de maux que cette passion ne puisse produire. Aussi tout retentit-il dans le monde des désordres qu'elle cause. L'Ambitieux se fait le centre de tout ; il veut tout embrasser & tout envahir ; il n'est rien qui ne soit l'objet de son avidité ; il ne connoît ni l'amour de la patrie , ni la fidélité qu'il doit à son Prince , ni les devoirs de son état ; qu'autant qu'ils sont nécessaires pour parvenir à ses fins. Son intérêt seul décide de sa haine & de son amitié. La justice , la probité , la bonne foi , ne sont pour lui que des noms sans réalité. L'ambition est un gouffre où tout s'engloutit & se corrompt.

XXXIV.
De l'Ambition.

Quel étrange contraste fait avec le caractère d'un ambitieux ; celui d'un homme modeste & tranquille ! Le repos , le bonheur & la sécurité n'abandonnent jamais celui qui sçait se bor-

ner dans son état, se contenter du rang qu'il occupe dans la société, & se prêter aux incommodités inhérentes à sa condition. Quels ne sont pas au contraire les désordres & les peines de l'ambition ! Quel ridicule & quel vuide dans l'entêtement & dans les vûes de l'ambitieux !

L'ambition, qui inspire à l'homme qu'elle possède l'envie de parvenir à un rang élevé, lui fait envisager ce desir comme la passion des grands cœurs. Mais pourquoi l'ambition seroit-elle privilégiée ? Est-elle moins passion que les autres ? Est-il moins difficile & par conséquent moins glorieux de la vaincre ? Détourne-t-elle moins de la vertu ? Trouble-t-elle moins la raison ?

Elle leve dans l'ame de l'ambitieux tous les scrupules qui pourroient traverser sa carrière. Tous moyens lui sont bons, s'ils le peuvent conduire au but. Qu'il n'ait de digues à surmonter que de la part de sa conscience, ses succès sont assurés, il sçaura bien la faire taire. La cause de ses forfaits lui paroît si belle, qu'il est persuadé qu'elle leur doit servir d'excuse.

C'est cette forte d'ambition qui forme des Conquérans inhumains, qui les rend ennemis de tous les Etats étrangers, qui leur fait violer les droits des nations, & la sainteté des Traités, qui les rend les fléaux de leurs voisins & ceux de leurs sujets. C'est elle aussi qui forme de lâches Magistrats, vendus aux passions des Grands, trop foibles pour leur donner des avis salutaires, assez injustes pour prononcer sans discernement des Arrêts dictés par le despotisme, oppresseurs des peuples dont ils devoient être le refuge. C'est elle encore qui, dans le cœur même des Prêtres & des Cénobites, verse le desir des honneurs, & qui profane souvent, par d'indignes flatteries, des bouches destinées à célébrer les grandeurs de Dieu.

Paradoxe étonnant, mais vrai ! on n'a guere une ambition démesurée sans y joindre une extrême bassesse. Curieux de gran-

deur , fans ſçavoir ce qui eſt véritablement grand , l'ambitieux rampe pour s'élever à la maniere des ſerpens , qui ne s'élancent qu'en preſſant la terre de leur ventre.

Il étudie les voies de parvenir à ſes fins , & ne ſe donne aucun relâche. De succès en succès , il tâche toujours de s'élever. Incapable de ſe fixer , il employe comme moyen ce qu'il s'étoit d'abord propoſé comme fin. S'il ceſſe de s'élever , il commence à craindre ; & ce qui a été ſon unique objet , dès qu'il l'a obtenu , il le mépriſe. Mahomet II fit écrire ſur ſon tombeau : *Je me propoſois de ſubjuguer Rhodes , & de conquérir la ſuperbe Italie.* L'ambitieux compte pour rien tout ce qu'il a fait , & ne parle que de ce qu'il a deſſein de faire.

Notre cœur eſt une eſpece de feu qui conſume tout , qui monte toujours en haut , & qui ne dit jamais *c'eſt aſſez*. Donnez-lui tout ce qu'il peut raiſonnalement deſirer , il ne fera que former de nouveaux deſirs. Eſt-il le maître de l'Univers , ou il deſire d'autres mondes à conquérir comme Alexandre , ou il ſe dégoûte de ſa propre grandeur. Comme l'eſprit de l'homme n'eſt jamais las de connoître , ſon cœur n'eſt jamais las de deſirer. Ce Prince ambitieux , dont le cœur étoit plus grand que l'Univers dont il étoit le maître , n'avoit pas au fond des ſentimens plus élevés & plus vaſtes que ceux qui ſont cachés dans les ſecrettes diſpoſitions de chacun de nous , & le cœur d'un héros n'eſt pas différent de celui des autres hommes. Il ne tient qu'à la proſpérité & aux grandes occaſions , que cet homme qui habite dans une cabane ne ſouhaite de nouveaux mondes à conquérir. Quand un homme eſt dans la pauvreté , il fait ſimplement des vœux pour avoir le néceſſaire. Lorſqu'il a le néceſſaire à la nature , il demande le néceſſaire à la condition. Eſt-il parvenu à cet état , il cherche ce qui peut ſatisfaire ſa cupidité. A-t-il obtenu tout ce que ſon cœur ſemble pouvoir deſirer , il

forme contre la raison de nouveaux desirs. Voyez ces maîtres du monde, qui, après s'être élevés au-dessus des autres hommes, souhaitent la condition des bêtes. C'est qu'ils peuvent cesser d'acquiescer, mais qu'ils ne peuvent cesser de désirer (a).

Pourquoi ceux qui sont enfin parvenus au comble des grandeurs n'en sont-ils plus touchés ? N'est-ce pas que l'ame voyant de plus près les choses qui ont fait l'objet de son ambition, sent qu'elle est infiniment au-dessus d'elles ? C'est même de ce sentiment & de ce principe mal appliqué que naît l'ambition. L'homme ne veut dominer sur tout que parce qu'il se connoît au-dessus de tout. Entraîné par cet instinct, il croit pouvoir y satisfaire par la possession des honneurs & du pouvoir ; mais le vuide qu'il sent alors dans son cœur ne lui fait que trop connoître son aveuglement & sa véritable dignité, & ainsi, ce qui est admirable ; le desir même des grandeurs, joint à ce dégoût qui fuit leur possession, est une preuve certaine qu'elles sont au-dessous de nous.

En effet, s'il étoit vrai que la jouissance des dignités fit la grandeur de l'homme, nous estimerions nécessairement tous ceux qui les posséderaient, & il seroit contre la nature de les mépriser ; mais n'a-t-on pas tous les jours le dernier mépris pour des Souverains même, lorsqu'ils n'ont ni vertu ni mérite ? Jamais la vûe de la jouissance des grandeurs n'inspira à personne des mouvemens fort élevés. Qu'on dise d'un Prince qu'il possède un Royaume, un Empire, le monde entier ; qu'on s'exprime sur ce point le plus noblement du monde ; tout ce discours pourra bien exciter nos desirs & notre envie ; mais assurément il n'excitera point notre admiration. Au contraire, on admire & on aime à admirer un Roi digne de porter ce grand nom, & qui, par l'usage qu'il fait de sa puissance, justifie que son ame est su-

(b) Abbadie, *Art de se connoître soi-même*, pag. 68, 69, 70 & 201.

périeure à sa Couronne. Aux yeux d'un Philosophe ; d'un vertueux citoyen, d'un homme sensé, d'un homme de bien, un Souverain qui trouve le moyen de faire porter deux épis de bled à un champ qui n'en portoit qu'un, est plus digne de notre amour & de notre admiration, que celui qui cherche follement à s'illustrer par des conquêtes, par des Provinces ravagées, & par des Trônes renversés.

L'Orgueil est ingénieux à prendre toutes fortes de formes, il emprunte jusqu'au masque de l'humilité & de la modestie. Diogene le Cynique disoit qu'il ne trouvoit pas les Lacédémoniens moins orgueilleux avec leurs habits déchirés, que les Rhodiens avec leurs robes brodées d'or.

XXXVI.
De l'Orgueil.

La colere est un mouvement furieux qui transporte la créature ; c'est une impression profonde qui fuit l'offense, & que le desir de la vengeance accompagne toujours. C'est une maladie de tempérament, le plus grand fléau de l'homme. Elle fait que nous traitons les autres hommes d'une maniere injuste, dure & injurieuse. Celui qui y est sujet ne peut entendre la raison. La colere ôte la prudence & expose l'homme à toutes les embuches de ses ennemis. Elle est une reconnoissance de notre foiblesse, & un aveu que nous avons été sensiblement offensés (a). Dans les grandes ames, elle est plus facile à appaiser, & celui qui sçait la réprimer est parvenu au plus haut degré de sagesse.

XXXVII.
De la Colere.

La cruauté est un vice plutôt qu'une passion ; aussi ce sentiment ne peut-il être employé à aucun bon usage. La foiblesse produit la cruauté, de même que la clémence est inséparable de la grandeur d'ame. On a toujours remarqué que les personnes les plus lâches & les plus foibles étoient les plus sujettes à la cruauté.

XXXVII.
De la Cruauté.

Il n'y a point de passion qui soit plus féconde en illusions que

XXXVIII.
De l'Espérance

(a) *Convitia, si irascere, agnita videntur; spreta exolescunt. Tacit.*

l'Espérance. Elle est ordinairement le songe d'une personne éveillée. L'homme lui a cependant de grandes obligations. Elle prolonge nos jours, fortifiant le cœur dont elle augmente les esprits vitaux. Aussi la voit-on briller sur le visage & dans les yeux, par le mouvement qu'elle communique au sang. Ses charmes adoucissent les maux les plus rudes. C'est une amie fidèle qui n'abandonne point un cœur malheureux. Elle est nécessaire pour faire réussir les hautes entreprises, chacun s'engage sur sa parole, & nous ne pouvons lui refuser notre confiance, quoique nous l'ayons souvent surprise en mensonge; car elle est sujette à ne nous présenter des biens apparens, que pour nous jeter dans des maux cachés & réels. Tenons-nous sur nos gardes contre une passion qui a plus de courage que de prudence.

XXXIX.
De la Crainte.

La crainte, au contraire, glace les sens & suspend leurs fonctions; elle retire le sang autour du cœur, comme pour le défendre, & répand une pâleur mortelle sur le visage. Cette passion dans son trouble, fuit les choses même qui peuvent la secourir. L'un dans sa frayeur jette ses armes, l'autre reste immobile ou court à sa perte. Tous sont incapables de suivre un bon conseil & de choisir le parti le plus salutaire.

XL.
De la Médisance.

Donner atteinte à la réputation de quelqu'un, ou en révélant une faute qu'il a commise, ou en découvrant ses vices secrets, est une action permise & quelquefois même nécessaire, s'il en résulte un bien pour la personne qu'on accuse, ou pour celles devant qui on la dévoile. On fait bien d'informer un père des déportemens d'un fils libertin; un Abbé ou Prieur claustral des dérèglemens d'un Moine vagabond; l'Etat, ou le Prince, des projets téméraires d'un sujet factieux; le Public même, des noirceurs que cache au grand jour un hypocrite dangereux, surtout après qu'on a vainement essayé de corriger les coupables par de charitables remontrances. Ce n'est pas là précisément médire.

On entend communément par médisance, une satyre maligne lâchée contre un absent, dans la seule vûe de le décrier & de l'avilir. On peut étendre ce terme aux libelles diffamatoires, médisances d'autant plus criminelles, qu'elles font une impression & plus forte & plus durable : aussi chez tous les peuples policés en a-t-on fait un crime d'Etat qu'on y punit sévèrement.

Le vindicatif se hâte de noyer toutes ses peines dans le mal d'autrui, & l'accomplissement de ses desirs lui promet un torrent de volupté. Mais qu'est-ce que cette volupté ? C'est le premier quart-d'heure d'un criminel qui sort de la question ; c'est la suspension subite de ses tourmens, le répit qu'il obtient de l'indulgence de ses Juges, ou plutôt de la lassitude de ses bourreaux.

Si la clémence est une vertu, la vengeance doit nécessairement être une passion viciéuse.

Le meilleur moyen de nous venger, c'est de ne point ressembler à celui qui nous fait une injure, dit Marc-Antonin (a). Ce mot est pris de Diogene. Quelqu'un lui ayant demandé : *Comment pourrai-je me venger de mon ennemi ?* Il lui répondit : *en te rendant honnête homme.*

Il n'y a aucun cas où la vengeance soit permise dans les Sociétés civiles, parce que nul ne peut être Juge en sa propre Cause. Elle n'est glorieuse qu'aux Loix ou à ceux qui, sous l'autorité des Loix, punissent comme elles, c'est-à-dire, sans ressentiment & pour le seul intérêt de la Société.

Il est glorieux sans doute de vaincre le ressentiment d'une injure personnelle ; mais il est honnête de venger celle d'autrui. Il est louable de poursuivre la vengeance de la mort de son père par les voies de la Justice & devant un Juge légitime. Il y a de l'infamie à une femme de ne pas venger le sang de son mari.

(a) Liv. VI, de ses Réflexions morales.

XLII.
De la Prodigalité,
& de l'Avarice.

L'industrie qui fait l'opulence des familles & la puissance des Etats, est fille de l'intérêt ; mais , pour être avantageuse à la société & compatible avec la vertu, elle ne doit exciter aucun desir inquiet dans les particuliers. Ainsi que la plûpart des passions, l'amour désordonné des richesses n'est un vice que par son excès : corrigé par une sage modération, il redeviendrait une affection innocente. L'or ou l'argent étant en conséquence d'une convention générale, la clef du commerce & l'instrument de nos besoins, il n'est pas plus criminel d'en desirer que de souhaiter les choses mêmes qu'on acquiert avec ces métaux. Mais comme trop d'alimens chargeroient l'estomach d'un superflu de nourriture nuisible à leur digestion, l'abondance des richesses cause aussi une espece de répletion, plus dangereuse par ses suites, parce que pour l'ordinaire elle déprave les mœurs.

Tout amour immodéré des richesses est vicieux , mais n'est pas toujours avarice. Un avare, à proprement parler, est celui qui, pervertissant l'usage de l'argent, fait pour nous procurer les nécessités de la vie, aime mieux se les refuser, que d'altérer ou ne pas grossir un trésor qu'il laisse inutile.

L'avare, plus cruel encore à lui-même qu'au genre humain, & moins riche de ce qu'il possède, que pauvre de ce qu'il n'a point, est la victime de son avarice.

Quel étrange contraste font avec les avares ces prodiges forcés à qui d'amples revenus sont toujours insuffisans, gens que l'opulence appauvrit, qui plus ils s'enrichissent, plus ils tendent à leur ruine ! Leurs desirs & leur dépense excèdent toujours leur fortune, quelqu'immense qu'elle puisse être.

Un prodigue, toujours disposé à se mettre hors d'état de continuer des dépenses dans lesquelles il fait consister sa joie & sa gloire, & un avare toujours borné à des préparatifs & toujours pressé pour acquérir des choses dont il ne se sert jamais, sont

des sujets de mépris pour tous les hommes qui ne sont pas infectés du même vice. Ce sont des victimes dignes d'être immolées à la risée du public.

Les Poètes satyriques ont raffiné à l'envi sur les avares. Horace parle d'un avaré qui ne peut se résoudre à prendre une tisane faite de ris, laquelle coûtait trois sols. Selon l'un des Auteurs de l'Antologie, un avaré se pendit pour avoir songé la nuit qu'il faisoit de la dépense ; & un autre avaré ne se pendit point, parce qu'on vouloit lui vendre trop cher la corde qu'il marchandait. Lucilius se moque d'un certain avaré qui s'étoit institué lui-même son héritier.

L'avarice est une passion si basse, qu'il y a peu de gloire à la vaincre, & que la véritable gloire consiste à ne la pas avoir. La corruption des hommes leur faisant regarder l'ambition, l'amour, & les autres semblables passions comme nobles, ou du moins comme honnêtes, ils trouvent qu'il y a de l'honneur à surmonter des ennemis estimables, au lieu que s'étant tous accordés à regarder l'avarice comme une passion honteuse & qu'on doit étouffer, ils jugent qu'il n'y a nulle gloire à la vaincre, quoiqu'il y ait beaucoup d'infamie à y céder.

Si vous donniez, dit un ancien, la terre & le monde entier à l'avaré, possédé toujours de la même maladie, il se voleroit lui-même & se priveroit de tout pour mettre quelque chose en réserve & pour augmenter son trésor (a).

Il semble qu'un avaré n'acquiert des richesses que pour en désirer davantage (b). L'âge qui corrige plusieurs passions, ne fait qu'augmenter & fortifier celle-ci. Nous passons notre vie à souhaiter & à poursuivre le bien ; & lorsque la vieillesse nous en ôte l'usage, elle augmente en nous le désir de le posséder.

(a) Varron.

(b) Crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crescit. *Horatius.*

Quelqu'opposés que puissent être les autres vices à la raison ; ils en laissent du moins certaine lueur , certain usage , certaine regle ; mais l'yvresse ôte toute regle , tout usage , toute lueur de la raison ; elle éteint absolument cette particule , cette étincelle de la Divinité qui nous distingue des bêtes , & elle détruit par-là toute la satisfaction , toute la douceur que chacun doit recevoir & mettre dans la société humaine.

L'yvresse dégrade de l'humanité celui dont elle s'empare ; & le réduit à la condition des bêtes féroces & stupides. Il n'est capable d'aucun secret , il ne peut mériter aucune confiance.

Pour inspirer aux jeunes Lacédémoniens le goût de la sobriété ; on amenoit devant eux des esclaves qu'on avoit enyvres exprès , & ce spectacle qui leur présentoit un tableau fidele du honteux abrutissement dont l'yvresse est accompagnée , faisoit en effet , pour l'ordinaire , une forte impression sur leurs esprits. On n'est pas réduit parmi nous à cette ressource bizarre ; nous n'avons pas besoin de faire enivrer des valets , pour donner à nos enfans des leçons d'intempérance. Quantité de nos Concitoyens de toute espee & de tout état , prennent très-volontiers sur eux le rôle des esclaves de Sparte ; & tel peut-être le matin a déclamé en chaire contre l'intempérance , qui , le soir , en sortant de table , pourra fournir la preuve des excès dont elle est la source. S'il ne faut pour enseigner la tempérance que ne la point pratiquer , nous ne manquerons pas de maîtres.

Dracon punissoit l'yvresse de mort. Solon restreignit cette peine au Magistrat qui paroissoit yvre (a). Pittacus punissoit doublement le crime commis dans l'yvresse. Ni les Loix Romaines , ni les Loix Françoises n'ont établi aucune peine pour l'yvresse ; mais elle ne peut servir d'excuse aux criminels. Le vin & l'amour

(a) *Diogen. Laert. in Sol. & in Pittac.*

feroient impayables , dit un Poëte, s'ils accordoient l'impunité de toute sorte de licence (a).

S'il étoit possible , en ne supposant en deux hommes d'autre différence dans les organes & les sensations , que celle qu'un régime de vie intempérant ou frugal peut y avoir produite , de comparer par expérience la somme des plaisirs de part & d'autre , sans égard pour les suites , & de ne mettre en compte que la satisfaction seule des sens , il n'est pas douteux qu'on ne prononçât en faveur de l'homme sobre. L'intempérance porte des coups terribles à la vigueur des membres & à la santé du corps ; & le tort qu'elle fait à l'esprit est plus grand encore , quoique moins redouté. Une indifférence pour tout avancement , une consommation misérable du tems , l'indolence , la mollesse , la fainéantise & la révolte d'une multitude d'autres passions , que l'esprit énervé , stupide , abruti , n'a ni la force ni le courage de maîtriser ; voilà les effets palpables de cette frénésie. La Loi naturelle nous prescrit la sobriété. La nature a déterminé la quantité des alimens que nous devons prendre , par le degré de chaleur & la capacité de notre estomach , & leur qualité , non-seulement par le sentiment agréable ou désagréable qu'ils excitent dans le palais , mais aussi par les effets bons ou mauvais qu'ils peuvent produire par rapport à la santé. La santé est la constitution du corps , dans laquelle le souffle de vie qui l'anime agit avec le plus d'énergie. Altérer la santé , c'est diminuer la vie. Un homme vit moins lorsqu'il se porte moins bien , & meurt dès que sa santé est totalement détruite. La même Loi qui nous défend d'attenter à notre vie , nous défend donc aussi de donner volontairement atteinte à notre santé. Celui qui prend un poison lent , est-il

(a)

. Nimis vile est vinum atque amor ,

Si ebrio atque amanti impunè facere

Quod lubeat , licet. *Plaut.*

moins homicide qu'un déterminé qui se poignarde? On condamne sans hésiter celui-ci. Pourquoi fait-on grace à celui-là?

XLIV.
De la Jalouſie.

La jalouſie eſt une crainte de perdre ou de partager quelque bien. Elle s'excite moins par de véritables ſujets d'inquiétude que par la grande eſtime qu'on fait de ce bien. Elle cauſe une curioſité très-déraiſonnable de vouloir s'éclaircir de ſon mal.

Cette paſſion nous rend haïſſables aux yeux des autres hommes, par le chagrin que nous concevons des avantages qu'ils poſſèdent. Elle n'agite pas moins les hommes pour les plus petites choſes que pour les grands intérêts. Le Potier, dit un ancien, eſt plein de jalouſie contre le Potier, le Muſicien contre le Muſicien, le Mendiant contre le Mendiant (a).

Jamais, au gré de la jalouſie, un bonheur n'a été mérité. S'il ſemble être l'effet du hafard, auſſitôt nous nous élevons contre la fortune, nous la trouvons aveugle, nous ſommes étonnés qu'elle ſe ſoit auſſi groſſièrement mépriſe. Nous maudifſons notre deſtinée, comme ſi elle n'étoit pas dirigée par quelque choſe de ſupérieur qui décide ſouverainement du fort des hommes. Si c'eſt une affaire de grace émanée de la main du Souverain, nous frondons la faveur, nous blâmons le mauvais choix, nous crions contre une préférence injuſte à nos yeux. Nous arborons un air de bons Citoyens, pour plaindre ce pauvre Etat où les préventions & les perſonnalités décident du choix des hommes, ſans examen & ſans diſcernement; mais ce même Etat que nous affectons de plaindre, nous paroîtroit conduit par l'équité & par la Juſtice même, ſi les graces qui dépendent du Gouvernement étoient répandues ſur nous ou ſur les nôtres. Telle eſt l'injuſtice inſéparable de la jalouſie toujours aveugle, & qui fait que, dès l'inſtant que nous croyons voir un heureux, nous travaillons à ſon malheur.

(a) Héſiode.

Ce que j'ai dit de l'avarice, il faut le dire de l'envie. C'est une passion tout aussi basse, tout aussi honteuse, & tout aussi méprisée que l'avarice. L'envie regne sur les âmes basses. C'est par un sentiment d'envie que nous haïssons, tandis qu'il est vivant, ce même homme vertueux auquel nous payons après la mort, un tribut de regrets inutiles.

XLV.
De l'Envie.

L'envie est le plus grand des supplices, & l'envieux est à lui-même son Juge & son bourreau. On ne sçait, quand on voit un envieux triste, s'il lui est arrivé du mal à lui, ou s'il est arrivé du bien aux autres.

L'opiniâtreté qui est un attachement à notre propre sens, blesse les autres hommes par le mépris que nous semblons faire de leurs sentimens, malgré les raisons sur lesquelles ils se trouvent appuyés.

XLVI.
De l'Opiniâtreté.

Nous pouvons tirer beaucoup d'avantages de la honte. Cette passion est un contrepoison excellent contre tous les vices, & un acheminement à la vertu pour celui qui en fait un bon usage. La honte est une espèce de tristesse mêlée de crainte & de défiance de soi-même. Elle est ordinairement opposée à l'orgueil, mais quelquefois elle est elle-même un orgueil secret irrité & affligé par les obstacles.

XLVII.
De la Honte.

C'est une honte mal entendue & enfantée par l'orgueil, qui est la cause de l'opiniâtreté dans l'erreur, & de l'obstination dans le crime. Fausse & dangereuse opinion, qui cache aux esprits prévenus, qu'il y a souvent plus de magnanimité à se corriger qu'à n'avoir rien de répréhensible, & plus de force à se relever qu'à ne point tomber !

La paresse est un vice honteux, qui nous rend inutiles & à nous-mêmes & au public. L'ennui, ce fleau de la vie, est le fils de la paresse; & ce vice nous éloignant du travail, nous fait abandonner par nonchalance & par lâcheté nos devoirs, non-seule-

XLVIII.
De la Paresse.

ment à l'égard des autres hommes, mais envers Dieu même (a). C'est une tristesse, une pesanteur, un engourdissement qui ôte à l'ame le courage, & qui lui donne de l'aversion pour toute action vertueuse & raisonnable, dès qu'elle est accompagnée de la moindre difficulté. Le penchant au repos & à la tranquillité, n'est ni moins naturel ni moins utile que l'envie de dormir; mais une aversion générale pour les affaires ne seroit pas moins funeste à l'esprit, qu'un assoupissement continuel le seroit au corps.

XLIX.
De la Flatterie.

Depuis qu'il y a des puissans & des riches, il y a des flatteurs. La crainte, l'intérêt, la vanité, les ont fait éclore & les perpétuent.

Quoique la flatterie ne soit pas du nombre des passions, elle sçait si bien entrer dans leurs vûes, favoriser leurs projets, se conformer à leurs inclinations, qu'elle semble se métamorphoser dans la passion à laquelle elle cherche à plaire.

Celui qui sçait taire des vérités dures, & qui a le talent de gagner les bonnes grâces des personnes avec qui il est en liaison, par des complaisances qui ne tendent point à les corrompre, est fort éloigné du caractère odieux de flatteur (b).

L.
De la Raillerie.

La raillerie est une injure déguisée, d'autant plus difficile à supporter, qu'elle porte une marque de supériorité. Cette passion est quelquefois si forte, qu'on voit des personnes sacrifier pour un bon mot, leur fortune, s'attirer des affaires fâcheuses, perdre un ami ou un protecteur: étrange effet de l'amour propre, qu'on ne voit pas ses défauts, & qu'on soit si éclairé sur ceux des autres!

La raillerie blesse moins l'équité naturelle que la médifance,

- (a) Non, je ne connois point de fatigue plus rude,
Que l'ennuyeux loisir d'un mortel sans étude. *Boileau.*
- (b) *Obsequium amicos, veritas odium parit. Terent.*

par la raison que celui qu'elle attaque étant présent, est pour l'ordinaire à portée de se défendre. Mais si elle est moins criminelle, elle est souvent plus offensante, parce qu'elle porte deux coups à la fois; l'un à l'honneur & l'autre à l'amour propre; elle flétrit & déconcerte. C'est une passion d'autant plus dangereuse qu'elle entreprend de forcer l'amour propre jusques dans son dernier retranchement, voulant rendre celui qui est l'objet de la raillerie ridicule à ses propres yeux.

Le tour malin que la raillerie prend, ajoute presque toujours au chagrin qu'on ressent, d'être taxé d'un défaut, d'un travers ou d'une foiblesse, le dépit humiliant de n'avoir pas repoussé à l'instant le trait moqueur par une saillie plus mordante. On aimeroit mieux être décrié absent que d'être raillé en face.

Cependant la raillerie n'est pas toujours un outrage, ni par conséquent un crime; il en est d'innocentes, qu'on a comparées à des éclairs qui éblouissent sans brûler; pour n'être pas dangereuse, il faut qu'elle terrasse les indifférens sans blesser les intéressés.

Si l'esprit & la prudence marchent toujours de compagnie; tout railleur seroit circonspect, car un railleur n'est jamais un stupide. Mais bien loin que l'esprit, & surtout cette sorte d'esprit qui forge des traits mordans, soit prudent & réservé, plus il est vif & fécond en saillies, plus aussi pour l'ordinaire est-il inconsidéré. On a tant de peine à sacrifier un bon mot, que lorsqu'il se présente on ne tient gueres contre la démangeaison de briller, dût-on, en le lâchant, perdre un ami, dégoûter un bienfaiteur, ou aliéner un patron.

Il n'est pas défendu de railler; ce seroit trop affadir les conversations, ce seroit mettre trop à l'aise les vices & les ridicules. La raillerie est un sel agréable, quand sa dose est modérée,

mais âcre ; quand on le prodigue. Raillez si l'humeur vous y porte ; mais raillez avec prudence.

Les plus imparfaits sont les plus mocqueurs , parce que le sentiment de leurs imperfections leur fait souhaiter d'en trouver dans les autres.

La raillerie sur un ami est la moins pardonnable de toutes ; c'est une véritable trahison.

On ne doit jamais se permettre aucune raillerie à laquelle celui même qui en est le sujet ne prenne plaisir ; & dont il ne rie aussi volontiers que tous ceux qui n'y ont aucun intérêt.

Epargnez ceux que l'âge ou le caractère a placés au-dessus de vous. C'est une liberté effrénée que de railler un homme à cheveux blancs , un Pere , un Maître , un Magistrat.

Ménagez aussi ceux qui sont au-dessous , si vous n'avez sur eux aucun droit de correction. Votre supériorité leur imprimant un respect timide , vous les livre sans défense. C'est attaquer avec trop d'avantage ; c'est tirer des coups de feu sur un homme nud & sans armes ; c'est terrasser un enfant : conduite pleine de bassesse , de railler des gens à qui on en impose par sa puissance !

Que s'ils vous sont subordonnés , l'usage de la raillerie ne vous est pas interdit. C'est un moyen souvent très-efficace pour les plier au joug de la vertu & des bienfécances. On s'abstient plus facilement des actions dont on rougit , que de celles dont on appréhende les suites. La jeunesse téméraire s'étourdit souvent sur ses craintes ; mais l'amour propre , piqué par une sanglante ironie , en ressent toute l'amertume. On se corrige quand on ne peut pas se venger.

C'est sur-tout entre les égaux que la raillerie est permise. C'est alors un jeu d'esprit innocent , un ingénieux combat , dont le

fort changeant & mobile amuse agréablement , pourvu que les combattans soient à peu près de même force ; car c'est une lâcheté que de railler quelqu'un qui n'a pas reçu du Ciel le don de la répartie.

La raillerie, même entre égaux , doit être rare , délicate & modérée.

Un esprit bien fait , qui sçait entendre raillerie , se laisse pourtant à la fin de plaisanteries perpétuelles ; il entre en défiance , il soupçonne qu'on le méprise , qu'on le veut rendre ridicule. Cette idée qui le trouble , lui ravit son enjouement ; ce n'est plus qu'en esquivant qu'il soutient encore la joûte ; sa défaite est assurée pour peu que vous le pressiez , mais gardez-vous de le faire. Dans un combat d'esprit , sur-tout avec des amis , on doit craindre de remporter un avantage trop complet.

La raillerie , pour être délicate , ne doit toucher qu'à de foibles défauts , ou qui du moins passent pour l'être , & ne relever que des fautes légères , dont la conviction n'entraîne point avec soi le deshonneur & l'infamie , & ne fasse pas à l'amour propre une plaie trop sensible.

L'indiscrétion est un crime où l'injustice se joint à l'imprudence. Révéler le secret ou d'un ami ou de tout autre , c'est disposer d'un bien dont on n'étoit pas le maître , c'est abuser d'un dépôt ; & cet abus est d'autant plus criminel qu'il est toujours irremédiable. Si vous dissipez des fonds qu'on vous avoit donnés en garde , peut-être ne fera-t-il pas impossible de les restituer un jour ; mais comment faire rentrer dans les ténèbres du mystère , un secret une fois divulgué ?

LI.
De l'Indiscrétion.

Qu'on ait promis de garder le silence , ou qu'on ne l'ait pas promis , on n'y est pas moins obligé , si la confiance est telle qu'elle l'exige d'elle-même : l'écouter jusqu'au bout , c'est s'engager à ne la point révéler.

Recommander à son confident la discrétion, s'il est prudent, c'est une précaution de trop, il sçauroit bien se taire sans cela. La recommander à un imprudent, c'est un soin aussi superflu, sa promesse ne met pas votre secret plus à l'abri. Il ne croit pas, s'il ne l'a point promis, être obligé à se taire; & si, par hasard il se tait, ce sera faute de mémoire ou d'occasion. Mais si malheureusement il a promis d'être discret, l'occasion & la mémoire ne pourront pas lui manquer. Sa promesse lâchée, il la pese & l'examine, ce qu'il n'avoit pas fait auparavant; il sent qu'il s'est trop avancé, & il voudroit bien retenir sa parole. Quel pesant fardeau qu'un secret pour un homme sans jugement! Il n'a garde d'oublier ce que vous lui avez confié. Peut-on porter sans y songer, un poids si accablant? Il croit que chacun s'aperçoit de l'embaras qu'il éprouve au-dedans, qu'on pénètre au fond de son ame, & qu'on y lit votre secret; & pour s'épargner le chagrin d'être à la fin deviné, il se résout à vous trahir, mais c'est après avoir averti le nouveau confident, de songer que ce qu'il lui découvre est de la dernière importance.

Rien n'est plus sûr que de garder soi-même son secret; mais si c'est une charge qui vous importune & vous pese, est-ce à vous de trouver mauvais qu'un autre veuille à son tour s'en débarrasser aussi?

LII.

Les passions moderées par la raison, peuvent se tourner en vertus.

Que deviendra la raison innée, la lumière naturelle, ensevelie sous les trophées du vice? Ce que devient le soleil caché sous un nuage, il luit encore assez pour éclairer ceux qui ont la tête saine. La dépravation de la morale autorise les vicieux, mais elle ne corrompt pas les cœurs droits. Tel se livroit aveuglément au torrent, qui sera effrayé de l'abîme où il couroit se précipiter, si le calme de ses passions lui laisse entendre un instant la voix intérieure qui le rappelle.

Les vicieux qui, par leur nombre, font dans le monde le par-

ti dominant, n'ont point proscrit ouvertement la vertu, & ne la combattent jamais sous ses véritables noms. Pour avoir droit de la persécuter, ils lui en substituent d'odieux, affectent de la méconnoître, & canonisent les vices, décorés de ses livrées. Ils nomment imbécillité la droiture & la bonne foi; lâcheté, le pardon des injures; gravité pedantesque, la sage circonspection; le mépris de l'or, folie; la générosité, foiblesse.

L'ambition au contraire est transformée dans leur bouche en noble émulation: la ruse & les tromperies font de l'industrie, de l'adresse; la bigote hypocrisie prend le nom de piété; la duplicité, celui de fine politique; la feinte, les détours & la dissimulation font des chefs-d'œuvres de prudence; l'emportement n'est que vivacité; l'orgueil, grandeur de sentimens; l'ardeur de se venger, un point d'honneur indispensable, & la férocité, bravoure. On couvre les vices du nom des vertus voisines. On appelle un présomptueux libre & hardi, un craintif modéré; un ignorant, bon; un mauvais gouvernement, fin & avisé.

Ce qu'il y a de vrai, c'est que les passions modérées par la raison, peuvent se tourner en vertus. La jalousie réglée peut former un zèle discret. L'envie modérée peut devenir une émulation louable. L'amour & la haine, le desir & l'aversion font des vertus, lorsque la raison les gouverne. La hardiesse, si l'on réprime sa fougue, deviendra une véritable valeur. La colere, dépouillée de sa violence, peut être convertie en Justice. La crainte qui prévoit les dangers, peut aisément, en lui ôtant son trouble, être changée en prudence.

N'attribuons qu'à la violence des passions, l'ignorance actuelle de nos devoirs & la dépravation de nos mœurs. Faisons taire pour quelques instans leur murmure bruyant, la voix de la raison ne manquera pas de se faire entendre. Rendons-nous

à ses tendres invitations, elle n'attend que notre consentement pour nous rendre heureux. Mais qu'exige-t-elle? Que faut-il faire? Aimer Dieu, vous aimer vous-même, aimer vos semblables; voilà toutes vos obligations. Du premier de ces trois amours naît la piété; du second, la sagesse; le troisième engendre toutes les vertus sociales.



C H A P I T R E S E C O N D.

De l'Amour de Dieu.

S E C T I O N P R E M I E R E.

Il est un Dieu, & il gouverne le monde.

L'ÂME trouve en elle l'idée d'un Être qui connoît tout ; qui est tout-puissant, & qui est extrêmement parfait ; & de cette notion même, elle juge que Dieu qui est cet Être tout parfait, est ou existe. Elle a des idées distinctes de plusieurs autres choses, mais elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet ; au lieu qu'elle apperçoit en celle-ci, non pas seulement comme dans les autres, une existence possible, mais une existence absolument nécessaire & éternelle. Comme, de ce que l'ame voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle, que ses trois angles soient égaux à deux droits, elle se persuade absolument que le triangle a trois angles égaux à deux droits ; de même, de cela seul qu'elle apperçoit que l'existence nécessaire & éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un Être tout-puissant ; elle doit conclure que cet Être tout-parfait est ou existe. C'est une vérité que le plus grand Philosophe du dernier siècle a démontrée (a).

Les Nations, quelque différentes & quelque opposées qu'elles aient été par leurs caractères, par leurs inclinations, par leurs mœurs, se sont trouvées & se trouvent encore aujourd'hui toutes réunies dans un point essentiel, qui est le sentiment intime d'un Être supérieur. C'est l'opinion de tous les siècles, de

I.
Cette vérité, qu'il y a un Dieu, se démontre par cela seul, que la nécessité d'être, ou d'exister, est comprise dans la notion que nous avons de lui.

II.
Toutes les Nations, tous les hommes ont toujours eu quelques principes de Religion.

(a) Les Principes de la Philosophie de Descartes, première Partie.

toutes les contrées, de tous les peuples ; ils ont toujours eu, & ont encore des pratiques extérieures qui servent à manifester ce sentiment au-dehors. Dans quelque pays qu'on se transporte, on y trouve des Prêtres, des Autels, des Sacrifices, des Fêtes, des Cérémonies religieuses, des Temples & des lieux consacrés à la Religion. Par-tout, on apperçoit chez tous les hommes un respect & une crainte pour la Divinité, des hommages & des honneurs qui lui sont rendus, un aveu public de leur entière dépendance à son égard dans toutes leurs entreprises, dans tous leurs besoins, dans tous leurs périls. Incapables de pénétrer par eux-mêmes dans l'avenir, & de s'assurer des succès, ils sont attentifs à consulter la Divinité par les Oracles & par d'autres voies semblables, & à mériter sa protection par des prières, par des vœux, par des offrandes. C'est par cette autorité suprême qu'ils croient mettre un sceau inviolable à la solemnité des Traités ; c'est elle qu'ils font intervenir dans les sermens ; c'est à elle que, par les imprécations, ils confient & abandonnent la punition des crimes & des perfidies qui échappent à la connoissance & au pouvoir des hommes. Dans tous les besoins particuliers, voyages, mariages, maladies, la Divinité est invoquée. C'est par-là que commencent & finissent tous les repas. Nulle guerre ne se déclare, nul combat ne se donne, nulle entreprise ne se forme, sans avoir auparavant imploré son secours, & la gloire des succès lui est toujours rapportée par des actions de grâces publiques, & par l'oblation des plus précieuses dépouilles.

On ne voit point de variété sur le fonds de cette croyance. Si quelques particuliers, gâtés par une mauvaise Philosophie, osent de tems en tems s'élever contre cette doctrine, ils sont aussitôt défavoués par un cri public, & demeurent seuls, sans faire corps, & sans former de secte. Tout le poids de l'autorité publique tombe sur eux, jusqu'à mettre leur tête à prix, & ils sont regardés

par tout comme des hommes exécrables, & comme des pestes de la société civile, avec qui l'on ne peut conserver aucun commerce.

Un consentement si général, si uniforme, si constant de toutes les Nations de l'Univers, que ni l'intérêt des passions, ni les faux raisonnemens de quelques Philosophes, ni l'autorité & l'exemple de certains Princes, n'ont jamais pû affoiblir ni faire varier; ce consentement, dis-je, n'a pû venir que d'un premier principe qui fait partie de la nature de l'homme, d'un sentiment intime gravé dans le fonds de son cœur par l'auteur de son Etre, & d'une tradition primordiale aussi ancienne que le monde.

Voilà l'origine & la source de la Religion des anciens, véritablement digne de l'homme, s'il avoit pû se tenir à la pureté de ces premiers principes; mais les erreurs de l'esprit & les vices du cœur, funestes effets de la corruption de la nature humaine, ont étrangement défiguré ces premiers traits. Ce sont de courtes lueurs & des étincelles brillantes qu'une dépravation générale n'a pû éteindre, mais qui sont incapables de dissiper la nuit profonde & noire, qui regne presque par-tout, & qui ne présente qu'absurdités, que folies, qu'extravagance, que licence de mœurs & désordres, en un mot qu'un amas monstrueux d'égaremens & de dissolutions.

L'existence de Dieu est la plus manifeste, comme la première & la plus grande de toutes les vérités. Peu de Philosophie fait incliner l'esprit à l'Athéisme; beaucoup de Philosophie ramène l'esprit à la connoissance de Dieu. Celui qui considérera superficiellement les causes secondes séparées & désunies, pourra s'y borner & n'aller pas plus loin; mais celui qui observera profondément ces mêmes causes liées & enchaînées les unes aux autres, sera forcé d'avoir recours à une sagesse infinie qui a créé le tout, & qui en maintient l'arrangement.

III.
Il n'est point
d'Athée absolu-
ment décidé.

Il n'est point d'Athée absolument décidé. Les Livres Saints expriment que *l'insensé a dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu* (a). Ils ne rapportent pas que l'insensé le pense, mais qu'il se le dit lui-même, plutôt comme une chose qu'il fouhaite, que comme une chose dont il soit persuadé. Personne ne nie la Divinité que ceux qui croient avoir intérêt qu'il n'y en ait point. Ce qui prouve que l'Athéisme est plutôt sur les lèvres que dans le cœur, c'est que tous les Athées aiment à parler de leur opinion, comme s'ils cherchoient l'approbation des autres pour s'y fortifier. On en voit aussi qui tâchent de se faire des disciples comme toutes les autres sectes; & ce qui est plus fort encore, c'est qu'il s'en est trouvé qui ont mieux aimé être condamnés à mort, & mourir en effet, que de renoncer à leur opinion. S'ils avoient cru fermement qu'il n'y a point de Dieu, de quoi se seroient-ils mis en peine?

On ne peut penser qu'il y ait des hommes qui aient jamais pû se porter avec connoissance à cet excès d'égarement, de croire qu'il n'y a point de Dieu. On ne doit pas supposer non plus qu'il y en ait, lesquels, après des recherches & des méditations convenables, aient imaginé une Divinité indolente qui n'a produit tant d'Etres, que par une aveugle fécondité de la nature, & abandonné les Etres créés au caprice du hazard. Croire le néant source de tout ce qui est, le fini éternel, ou l'infini un assemblage de tous les Etres bornés, c'est une opinion si absurde, qu'aucun homme raisonnable n'a pû l'avoir. Un véritable Athée seroit un homme qui, faisant usage de la raison, jugeroit & se persuaderoit qu'il n'y a point de Dieu: or cette supposition renfermant les deux contradictoires, est impossible. La raison n'est affoiblie dans aucun homme jusqu'à méconnoître entièrement son Créateur, jusqu'à ignorer une vérité que l'au-

(a) *Dixit insipiens in corde suo; Non est Deus.*

teur de la Nature a eu soin de graver dans chacune des parties de son ouvrage. Un seul coup d'œil jetté sur la nature, découvre une main qui est le premier mobile dans toutes les parties de l'Univers. Les cieux, la terre, les astres, les plantes, les animaux, nos corps, nos esprits; tout marque, un ordre, une mesure précise, une sagesse, un esprit supérieur à nous, qui est comme l'âme du monde entier, & qui mene tout à ses fins avec une force douce, insensible, mais toute-puissante.

La lumière dont l'éclat nous affranchit des horreurs de la mort, & dont la chaleur ranime sans cesse le germe de vie que nous portons dans notre sein, cette lumière jette un esprit attentif dans la plus haute admiration des merveilles du Créateur. La rapidité seule qui en transmet en peu de minutes l'impression, depuis le soleil jusqu'à notre œil, est le plus vif de tous les mouvemens qui nous environnent. Comment l'œil, dont la substance est si fragile, dont le sentiment est si délicat, soutient-il sans peine, sans effort, & avec plaisir une impression si vive & si brusque?

Les vents, les nuages, les pluies sont évidemment dans les mains de l'Etre suprême qui les gouverne, quelquefois un sujet de terreur pour l'homme rébelle, le plus souvent une ressource pour l'homme foible & indigent, & toujours une preuve sans réplique de l'existence & de la supériorité absolue de cet Etre toujours puissant.

Sçavoir qu'on existe, c'est presque sçavoir que Dieu existe: L'idée de nous-mêmes est si parfaitement unie à celle de Dieu, qu'on ne peut développer un peu la première, sans être frappé de l'éclat que jette la seconde. On ne peut se dérober à sa clarté: Que le Métaphysicien se perde dans les subtilités d'une science abstruse; qu'il prenne des routes où peu de gens peuvent le suivre, il y rencontre Dieu; que le Mathématicien s'occupe

uniquement des corps & de leurs mēfures sensibles, il découvre Dieu, quoiqu'il soit uniquement esprit. Qu'un amateur de l'Histoire charge sa mémoire d'événemens; la sagesse, la justice; la bonté de Dieu, maître de ces événemens, ne peut lui être inconnue; & l'histoire de la religion, à laquelle il voit tout rapporté par une intelligence suprême, devient pour lui une démonstration de l'existence de cette intelligence. Qu'un voyageur erre en divers pays, il trouve partout Dieu connu, au moins confusément. Qu'un Physicien enfin étudie la nature, la connoissance de l'Univers, & celle de l'homme en particulier; deviennent pour lui une démonstration de l'existence de Dieu.

La conséquence qui résulte de toutes ces considérations, c'est que s'il y a des hypocrites d'athéisme, il n'y a point de véritables Athées; & que s'il y a des Athées de pratique, il n'y en a point de spéculation. Quelques efforts que fassent les libertins, pour effacer l'impression générale d'une Divinité que la vûe de ce grand monde forme naturellement dans tous les hommes, ils ne sçauroient ni l'anéantir ni l'obscurcir entièrement: tant sont fortes & profondes, pour ainsi dire, les racines qu'elle a dans notre esprit. La raison n'a qu'à suivre son instinct naturel, pour se persuader qu'il y a un Dieu créateur de tout ce que nous voyons. Les mouvemens réglés de ces grands corps qui roulent sur nos têtes, cet ordre de la nature qui ne se dément jamais, le lien admirable de toutes ses parties qui se soutiennent les unes les autres, & qui ne peuvent toutes subsister que par l'ordre naturel qu'elles s'entreprētent; cette diversité de pierres, de métaux, de plantes; cette structure admirable des corps animés; leur production, leur naissance, leur accroissement, leur mort; toutes ces merveilles nous font entendre cette voix secrète, que tout cela n'est pas l'effet du hazard, mais de quelque cause qui possède en soi toutes les perfections que nous remarquons dans

ce grand ouvrage. Tout ce qu'il y a dans le monde nous conduit à la connoissance du Créateur du monde; matiere, mouvement, esprit, toutes ces choses nous crient d'une voix assez intelligible, qu'elles ne se font pas faites elles-mêmes, & que c'est Dieu qui les a faites (a).

Le hazard auquel on voudroit attribuer tant de merveilles; est un nom vuide de sens, un mot qui ne dit rien, un pur prestige, un vain fantôme que notre imagination s'est formé. Comment pourroit-on définir une sorte d'Etre, qui non-seulement n'est ni esprit, ni matiere, ni qualité d'aucun des deux, mais encore dont l'existence est si singuliere, que l'on convient qu'il cesseroit d'être, dès qu'il seroit connu? Sous quelle idée se représenter ce principe imaginaire dans lequel, lors même qu'on lui attribue tous les effets, on n'apperçoit rien de ce qui peut constituer une cause? L'opinion du hazard est un préjugé qui nous fait méconnoître le pouvoir d'une premiere cause, l'action ou plutôt le concours des causes secondes, la liaison qu'ont entre elles les choses naturelles, qui sert & dessert indifféremment nos vertus & nos vices, sans les justifier ni les combattre, sans nous instruire ni nous corriger; qui ne laisse rien à faire au discernement, au choix, à la prudence. C'est un enfant de l'ignorance adopté par l'orgueil, qui, pour flatter l'idée de notre prétendue excellence dont il nous enivre, nous persuade qu'en transportant la qualité d'arbitre de notre fort à une cause qui soit privée d'intelligence, nous nous donnons à nous-mêmes sur elle une sorte de supériorité.

Il n'est point de hazard pour un Chrétien, ni pour un vrai Philosophe: tout est dirigé par une providence infiniment sage (b), & rien n'est plus vrai que ces principes qu'établit Ciceron; qu'a-

IV.
La providence
gouverne tout,
chaque homme,
chaque sujet, cha-
que Souverain,
chaque Nation.

(a) *Ipsè fecit nos, & non ipsi nos.*

(b) *Sortes mittuntur in sinum, sed à Domino temperantur. Prov. XVI, v. 33.*

vant tout il faut être persuadé qu'il y a un Etre suprême ; qui regle tous les événemens de l'Univers, & qui dispose de tout en maître & en arbitre souverain ; que c'est lui qui comble de biens le genre humain ; qui connoît ce qui se passe de plus intime dans le fond de nos cœurs, & qui traite les gens de bien & les impies selon leurs mérites ; que le vrai moyen de se rendre la Divinité favorable & de lui plaire, n'est pas d'employer les richesses ni la magnificence dans le culte qu'on lui rend, mais de lui présenter un cœur pur & chaste, & d'avoir pour elle un sincère & profond respect (a).

Tout est sagesse dans le monde, rien n'est hazard. Dieu a répandu la sagesse sur toutes ses œuvres, Dieu a tout créé, Dieu a tout mesuré, Dieu a tout fait avec mesure, avec nombre, avec poids, rien n'excede, rien ne manque (b). A regarder le total ; rien n'est ni plus grand ni plus petit qu'il ne faut ; ce qui semble défectueux d'un côté, sert à un autre ordre supérieur & plus caché que Dieu sçait. » Tout y est répandu à pleines mains, & » néanmoins tout est fait & donné par compte jusqu'aux cheveux » de notre tête ; ils sont tous comptés (c). Dieu fait nos mois » & nos jours ; il en a marqué le terme qui ne peut être passé. Un » passereau même ne tombe pas sans la volonté du Pere cé ; » leste (d). Ce qui emporterait d'un côté, a son contrepoids de l'autre, la balance est juste, & l'équilibre parfait. Où la sagesse est infinie, il ne reste plus de place pour le hazard.

Il y a une providence particulière dans le gouvernement des

(a) *Sit hoc jam à principio persuasum civibus Dominos esse omnium rerum ac moderatores Deos, eaque quæ gerantur eorum geri judicio ac numine, eosdemque optimè de genere hominum mereri, & qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, quâ mente, quâ pietate, religiones colat, intueri, piorumque & impiorum habere rationem. ad divos adeunto castè. Pietatem adhibento, opes amovento. Cicer. de Legib. Lib. II, num. 15 & 19.*

(b) *Ecl. I, 10, 9. Sap. XI, 21.*

(c) *Matth. X, 30.*

(d) *Job XIV, 5. Matth. X, 29.*

choses humaines. » L'homme prépare son cœur, & Dieu gouverne sa langue, l'homme dispose ses voyes, mais Dieu conduit ses pas (a). On a beau compasser dans son esprit tous ses discours & tous ses desseins; l'occasion apporte toujours je ne sçais quoi d'imprévu: en sorte qu'on dit & qu'on fait toujours plus ou moins qu'on ne pensoit; & cet endroit inconnu à l'homme dans ses propres actions & dans ses propres démarches, est l'endroit secret par où Dieu agit & le ressort qu'il remue.

S'il gouverne de cette sorte les hommes en particulier, à plus forte raison les gouverne-t-il en corps d'Etats & de Royaumes. » Toute sagesse, toute science d'agir est en ses mains. Dieu a fait, en particulier les cœurs des hommes; il entend toutes leurs œuvres. C'est pourquoi le Roi n'est pas sauvé par sa grande puissance ou par une grande armée, mais par la main puissante de Dieu (b). Lui qui gouverne le cœur des hommes & qui tient en sa main le ressort qui le fait mouvoir, a révélé à un grand Roi, qu'il exerce spécialement un droit souverain sur le cœur des Rois: *Comme la distribution des eaux est en la main de celui qui les conduit, ainsi le cœur du Roi est dans les mains de Dieu, & il l'incline où il lui plaît* (c). Il gouverne particulièrement le mouvement principal, par lequel il donne le branle aux choses humaines.

Eh! qu'on n'allegue point en preuve contre la providence la distribution inégale des richesses! Dira-t-on que l'un en regorge, tandis que l'autre est dans l'indigence? Cet argument porteroit sur un principe faux. Il roule sur la supposition que les richesses sont le seul, ou du moins le plus grand avantage dont on puisse jouir en cette vie; mais si c'est le moindre des présens que la bonté

V.
Ni la distribution inégale des richesses, ni l'inégalité des conditions, ni les désordres du monde physique, ni les besoins du corps ne peuvent être allegués en preuve contre la Providence.

(a) Proverb XVI, 1. Ibid IX.

(b) Sap. VII, 16. Psalm. XXXII, 5, 16.

(c) Proverb. III, 1.

divine puisse faire aux hommes, si cet avantage, tel quel, peut-être plus que compensé par d'autres; ceux qu'elle n'en a point gratifiés, sont-ils donc bien fondés à s'en plaindre? Mettons simplement en parallèle avec ces biens fragiles qui nous sont étrangers en tout sens, puisqu'ils n'appartiennent ni au corps ni à l'âme, quelques-uns des avantages de la vie animale, une santé parfaite, une conformation de corps régulière, des organes bien constitués. Il n'en est aucun séparément qu'on ne préférât aux richesses, si l'on étoit réduit à opter; bien moins encore préféreroit-on les richesses à tous ces avantages réunis. Que fera-ce si on les compare à des dons plus précieux, tels que la vertu, l'honneur, l'esprit, la science & les talens? Quelles minuties que les richesses auprès du moindre de ces attributs! Les qualités, soit de l'âme, soit du corps, ont de plus cette supériorité sur les richesses, que celles-ci peuvent s'acquérir au moyen de celles-là, au lieu qu'avec les richesses on ne peut pas compléter un corps mutilé, ni corriger une âme vicieuse.

Difons la même chose de l'inégalité des conditions. Que l'un soit assis sur le trône, tandis que l'autre rampe obscurément dans la poussière, cela est indifférent. Placez les honneurs dans le même point de vue que les richesses, mettez-les en comparaison avec les avantages, soit du corps, soit de l'âme, & vous connoîtrez leur peu de valeur. Portez votre ambition au plus haut période qu'il soit possible, aspirez, si vous voulez, du premier coup d'œil, au rang de souverain; je suppose même que vos vœux soient satisfaits, quel gain aurez-vous fait? Un Roi qui fait son devoir est le plus occupé, & peut-être le moins heureux de tous les hommes, celui qui ne le fait pas est le plus odieux.

Les honneurs & les grands biens placés sur la tête d'un homme sans mérite, ont ceci de commun, qu'ils le dégradent aux yeux de l'Univers, en mettant ses défauts au grand jour.

La nature & ce que nous appellons la fortune, n'ont pas mis entre les hommes tant d'inégalité qu'il semble au premier coup d'œil. Les plaisirs les plus vifs & les plus touchans sont communs à tous les humains. Ceux qui sont particuliers aux Grands ne sont que des plaisirs de caprice, peu solides, & pour la plûpart mêlés d'amertume, dont ceux que nous offre la pure nature sont exempts. C'est d'elle que viennent tous les adouciffemens de cette vie passagere; & c'est du désordre de notre imagination ou de nos mœurs, que procèdent la plûpart des malheurs dont nous gémissons.

L'homme est un animal plaintif. Si la saison est seche, il voudroit qu'elle fût humide; s'il pleut, il demande un tems sec. Il se donne la peine de faire des plaintes & des souhaits, comme s'il favoit lui-même ce qui lui est le plus avantageux. Il existe, & tient dans sa main tout ce qui lui est nécessaire pour se conserver l'existence, le temps qu'il plaira au Ciel qu'il en jouisse. N'importe, indifférent pour la vie, lorsqu'il est question d'en rendre des actions de graces, il lui plaît de la trouver à charge. Il oublie ce que Dieu a fait en sa faveur, pour se plaindre de ce qu'il n'a pas fait; & voici ses deux principaux griefs contre la providence: il arrive des désordres dans le monde physique: le corps a des besoins incommodes.

Examinons séparément ces deux chefs.

I. Une ville est submergée par les eaux, une caravane est enterrée sous des sables, la terre s'entr'ouvre & creuse d'affreux abîmes, des animaux féroces attentent à la vie des hommes; la famine, la peste, & mille autres fleaux terribles leur font la guerre & les détruisent. Qu'y a-t-il dans tous ces événemens qui vous dispense de la reconnoissance que vous devez à Dieu? Etes-vous moins comblé de ses bienfaits, parce que Lima est submergé? Les feux que vomit le Mont-Gibel ou le Vesuve,

vous ont-ils endommagé? Et quand le contrecoup de ces prétendus désordres atteindroit jusqu'à vous, que peut-il vous en arriver? La mort tout au plus. La mort est-elle donc un mal par elle-même? c'est la porte qui mene de cette vie dans l'autre. Or c'est de vous qu'il a dépendu de vous assurer pour cette seconde vie un sort heureux ou malheureux. Ne jugez jamais de Dieu par les événemens, jugez plutôt des événemens par l'idée que vous avez de Dieu. Dans les affaires régies par les hommes, il n'arrive des désordres, que parce que ceux qui s'en mêlent sont foibles, injustes, ou ignorans. Aucune de ces imperfections ne se trouve en Dieu: c'est lui sans doute qui régit l'Univers: comment donc pourroit-il y arriver de véritables désordres? Je vois deux choses à cet égard, dont l'une est évidente, l'autre obscure. Il est évident que Dieu est juste, sage & tout-puissant; il n'est pas évident que ce qui paroît un désordre le soit en effet. Dieu ayant des lumieres supérieures aux nôtres, je décide de l'incertain par le certain, & je conclus que tout est dans l'ordre.

II. Pour les besoins du corps, bien-loin qu'ils me fassent douter de la bonté de Dieu, j'y trouve des marques sensibles de son attention paternelle sur nous. Je les regarde comme d'utiles distractions par où il nous empêche de nous livrer trop long-tems à un travail soutenu qui nous consumerait. Et ce que j'admire encore davantage, c'est que ces incommodités apparentes sont les sources de tous nos plaisirs. Je ne bois & ne mange avec délices, qu'autant que les besoins m'y ont excité par l'importunité de leur aiguillon. L'ouvrier se leve & court à l'attelier. Le seul mobile qui le remue d'ordinaire est l'espoir du gain; son avidité ne lui laisseroit prendre aucun relâche, si Dieu qui la modere par l'impression des besoins du corps, ne le forçoit à quitter son travail. Mais son estomac affamé l'oblige au moins-trois fois.

dans le jour à suspendre son pénible exercice. Il obéit à cette voix impérieuse, la fatigue lui a aiguisé l'appetit, il l'affouvit avec une volupté que la mollesse & l'inaction des Grands ne leur permettent pas de goûter; il reprend ensuite courageusement le rabot ou la lime, & va par la sueur & l'agitation de son corps mériter un autre repas aussi délicieux que celui qu'il vient de faire. Et le sommeil ne répare-t-il pas nos forces épuisées? Ne charme-t-il pas nos inquiétudes? Ne dissipe-t-il pas nos plus noirs chagrins, & ne calme-t-il pas les douleurs les plus aigues?

Il n'y a point, & jamais il n'y a eu de Nation persuadée que tout finit à la mort. Aucune n'a reçu des Législateurs la croyance d'une autre vie; les Législateurs l'ont trouvée partout. Les uns n'ont point parlé de cette doctrine, parce qu'elle étoit suffisamment établie. Les autres en ont parlé, non pour la prouver, ce qui n'étoit nullement nécessaire, mais pour la détailler & pour en faire appercevoir les conséquences. La persuasion de l'immortalité de l'ame, aussi-bien que celle de l'existence de Dieu, est le dogme du genre humain & la foi de la nature. L'erreur contraire est ou le délire d'un Philosophe qui veut se singulariser, ou le souhait intéressé d'un homme vicieux & corrompu.

VI.
Notre ame est immortelle, & aucune Nation n'a jamais été persuadée que tout finit à la mort.

SECTION II.

L'idée de l'existence de Dieu est nécessaire à l'établissement des vrais principes de la Loi naturelle.

QUELQUE plausibles que soient les maximes de la raison, & de quelque utilité qu'elles puissent être aux hommes, elles n'auroient rien de fixe, rien qui nous attachât inviolablement, sans la Religion naturelle. L'idée de l'existence de Dieu qui, par sa providence, gouverne toutes choses & sur-tout le

VII.
En quel sens on peut dire que les maximes de la loi naturelle ne sont pas purement dépendantes de l'existence de Dieu;

genre humain, est nécessaire à l'établissement des vrais principes de la loi naturelle. Un célèbre Auteur (a) a dit : » Que les
 », maximes du droit naturel, ne laisseroient pas d'avoir lieu, en
 », quelque maniere, quand même on accorderoit, ce qui ne se
 », peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de Dieu ; ou que
 », s'il y en a un, il ne s'intéresse point aux choses humaines. Cette
 opinion, que l'Auteur dont je parle a adoucie par ces mots *en
 quelque maniere*, n'est fondée qu'en ce sens : que les maximes
 de la loi Naturelle ne sont pas des règles purement arbitraires,
 & qu'elles ont leur fondement dans la nature des choses & dans
 la constitution même des hommes, d'où il résulte certains rap-
 ports entre les actions, & l'état d'un animal raisonnable & so-
 ciable. Qui pourroit douter, qu'abstraction faite de toute loi, il
 ne soit plus honnête de tenir sa parole que d'y manquer ; de ren-
 dre le bien pour le mal, que de faire du mal à qui nous fait du
 bien ; d'être reconnoissant, que d'être ingrat ? Tout cela est cer-
 tain, mais à parler exactement, le devoir, l'obligation, la né-
 cessité indispensable de se conformer à ces maximes, supposent
 nécessairement un Supérieur, un Maître souverain des hommes,
 qui donne à ces maximes force de loi ; & ce supérieur, ce Maître
 Souverain des hommes, c'est Dieu.

VIII.

L'Athéisme dé-
 truiroit dans un
 Athée tous les
 principes de la loi
 naturelle ; & la
 licence seroit plus
 grande dans une
 société d'Athées,
 qu'elle ne l'a ja-
 mais été dans une
 société de Païens.

L'Athéisme détruiroit dans le cœur d'un Athée tous les prin-
 cipes de la Loi naturelle. Les idées de l'homme détachées du
 rapport à la volonté d'un Législateur suprême, auteur de notre
 existence, protecteur du genre humain & de la société, distri-
 buteur des récompenses & des peines de l'autre vie, ne sont que
 des principes stériles, de pures spéculations, également inca-
 pables de donner à la morale un fondement solide, & de pro-
 duire une vertu constante. La Religion est la source du bonheur

(a) Grotius, dans son Discours préliminaire de la certitude du Droit, qui est à la tête de son Traité du Droit de la guerre & de la paix.

des hommes ; elle les unit par la charité qu'elle leur inspire , & rend leurs passions utiles à la société par l'usage qu'elle leur apprend à en faire. Quels désordres au contraire ne causeroit pas l'Athéisme , si le libertinage venoit à bout d'étouffer la pensée d'un Dieu vengeur du crime , & de secouer le joug d'une religion qui menace de châtimens éternels ! Les Athées n'étant ni retenus par la crainte d'un châtiment divin , ni animés par l'espérance d'une bénédiction céleste , s'abandonneroient à tout ce qui flatteroit leurs passions.

Un Auteur fameux (a) qui a imaginé , dans ces derniers tems, une société plus chimérique que celle de Platon , a prétendu que cette société pourroit être tout aussi vertueuse qu'une société où l'on reconnoît l'existence d'une Divinité ; mais tout édifice politique seroit fragile , s'il n'étoit cimenté par la religion. Il n'y a aucun lieu de douter qu'une société d'Athées ne fût plus corrompue que celles qui conservent quelques principes de religion , tout imparfaits , tout mal liés qu'ils pussent être ; & un sage Païen (b) a eu raison de dire , qu'une ville se soutiendrait plutôt en l'air , qu'une société ne subsisteroit sans religion.

Ce n'est pas que des Philosophes , engagés dans l'Athéisme ne pussent faire cette réflexion : qu'il est plus utile de s'assujettir à certaines regles de conduite , que de suivre uniquement son caprice , & qu'ils ne puissent être portés par cette considération à observer extérieurement les loix de la société. Mais les Athées ne sçauroient avoir une véritable vertu , puisqu'ils n'en auroient pas le principe , & lorsqu'ils se trouveroient dans certaines circonstances où quelque grand intérêt & quelque violente passion les agiteroient , ces circonstances l'emporteroient vraisemblablement sur les conseils d'une raison tranquille & appliquée à considérer les suites. D'ailleurs , les personnes simples sont peu

(a) Bayle.

(b) Plutarque.

capables de toutes ces réflexions. Pour retenir l'impétuosité de leurs passions, il faut opposer quelque chose à l'intérêt particulier si souvent opposé au bien public ; il faut un principe sensible à la portée de tout le monde, propre à faire de profondes impressions, tel que l'idée d'une religion qui gêne, d'une foi qui humilie, d'un maître qui punit.

De tout tems, la crainte d'une divinité a eu beaucoup de pouvoir sur l'esprit des hommes. Qui doute que, dans les ténèbres les plus épaisses du Paganisme, ce motif n'ait été la source de la probité d'une infinité de gens ! plusieurs Païens pouvoient ne pas appercevoir les conséquences des fausses idées qu'on avoit alors de la divinité ; & il est certain que les Philosophes regardoient les Dieux comme les vengeurs du violement des loix naturelles. „ Il y a eu des Philosophes (dit l'Orateur Romain)
 „ qui nioient que les Dieux s'intéressent aux choses humaines.
 „ Si leur opinion est vraie, où est la piété ? où est la sainteté ?
 „ où est la justice ? où est la religion ? Si l'on anéantit ces choses tout tombe dans la confusion & dans le trouble ; car en
 „ détruisant le respect pour la Divinité, on détruit toute loi parmi les hommes, toute société, toute justice, la plus admirable
 „ de routes les vertus (a).

Il y auroit, dans une société d'Athées, les mêmes principes de dérèglement qui étoient parmi les Païens, & l'on n'y seroit pas retenu par le frein de la Religion. Le vice regneroit par conséquent avec plus de licence dans une société d'Athées, qu'il n'a jamais regné dans aucune société de Païens. Qu'on épure tant qu'on voudra l'Athéisme, jamais on n'en tirera que des

(a) *Sunt enim Philosophi & fuerunt qui omnino nullam habere senserunt humanarum rerum procuracionem Deos, quorum, si vera sententia est, quæ potest esse pietas ? quæ sanctitas ? quæ religio ? quibus sublatis, perturbatio vitæ sequitur & magna confusio. Atque quidem hæc scio an, pietate adversus Deum sublata, fides etiã & societas humani generis & una excellentissima virtus, justitia, tollatur.* Cicer. de Nat. Deor. Lib. I.

conséquences pernicieuses, qui conduiroient au plus grand libertinage. La raison a de la peine à se faire entendre dans le tumulte des passions; & la religion seule peut adoucir dans les mœurs, ce que la nature y laisse de trop rude.

Les regles du droit naturel sont, il est vrai, fondées sur la nature même des choses; elles sont conformes à l'ordre que l'on conçoit, qui est nécessaire à la paix & à la durée des sociétés humaines; mais de cela seul, il ne suit pas que l'on soit proprement obligé à faire ou ne pas faire telle ou telle chose. Le rapport ou la différence qui se trouve entre la raison & les objets, est un motif d'agir ou de ne point agir; mais ce n'est point une raison qui impose une nécessité indispensable, telle que l'emporte l'idée de l'obligation. Cette nécessité morale ne peut venir que d'un Supérieur, c'est-à-dire, d'un Etre intelligent hors de nous, qui ait le pouvoir de gêner notre liberté, de nous prescrire des regles de conduite, de punir & de récompenser.

Deux voies nous conduisent à la connoissance de la vérité, le sentiment & le raisonnement. Plût à Dieu que nous connussions toutes choses par sentiment & par une intelligence vive & lumineuse, comme nous connoissons les premiers principes! Mais il est plus facile d'éblouir l'esprit, que d'imposer au sentiment; & les hommes, qui ne s'accordent pas toujours sur les choses dont la vérité s'examine par voie de raisonnement, sont toujours d'accord sur les choses qui se jugent par voie de sentiment. Dieu ne nous a donné que très-peu de connoissances de cette sorte, & les autres ne peuvent être acquises que par le raisonnement. Ces propositions: *Deux & deux font quatre: le tout est plus grand que sa partie*, & mille autres semblables ne sont contredites de personne. Ces maximes de morale: *Il faut tenir sa parole: il faut être reconnoissant, il faut faire à autrui ce que nous voudrions qui nous fût fait*, sont très-justes, & elles sont recon,

nues pour très-justes par tout esprit droit, parce qu'elles ont une proportion naturelle avec notre esprit, proportion qui ne peut avoir été établie que par l'auteur de la nature. Les vérités de la première évidence sont reçues de tous les hommes sans exception, & personne ne s'est jamais avisé de douter que deux fois deux ne soient égaux à quatre; mais il n'en est pas de même des maximes de morale; elles ont été contredites souvent par des sociétés entières (a), où l'habitude avoit comme pris la place de la nature.

Si, pour détruire ces préjugés dans un homme qui y est malheureusement asservi; l'on se contente d'en appeler à l'évidence, l'on suppose ce qui est en question avec cet homme; personne ne prétend combattre l'évidence, & chacun persiste dans son sentiment. On m'a fait du bien, dira ce même homme, & l'on prétend qu'il est juste que je le rende, soit; mais si l'on m'a fait du mal, est-il injuste que je le rende aussi? A ne considérer qu'une idée vague de justice, & sans aucun égard au bien & au mal physique qui résulte de l'action, il semble qu'on réduit les deux cas à une parfaite égalité, & que si l'on établit la reconnaissance dans le premier, on autorise en même-tems la vengeance dans le second. Dites à un Cannibale, instruit dès sa jeunesse à tuer les hommes, pour se nourrir de leur chair, que c'est-là une action injuste, & qu'il n'a qu'à rentrer en lui-même pour y trouver une loi qui la défend, il vous répondra naïvement qu'il n'apperçoit rien de semblable, & que tous les hommes de son pays sont faits comme lui. Si vous ne lui présentez point d'autres principes, en vain essayerez-vous de le convaincre & de le ramener à des impressions naturelles, que l'exemple & l'éducation ont effacées. Si vous attaquez cet Américain par son

(a) Voyez dans ce traité l'Idée du Droit Naturel, au Sommaire: *La loi naturelle n'a pas son fondement dans les coutumes des peuples.*

propre intérêt, lui qui, comme tous les autres hommes, se propose son bonheur & sa conservation; si vous lui dites, qu'il doit renoncer à sa manière de vivre, sans quoi il s'expose à être traité de la même manière dont il traite les autres; & si vous lui présentez l'image agréable des douceurs que procure l'humanité, des avantages qui naissent des offices mutuels qu'on se rend, enfin de l'heureuse paix & de la tranquillité qui regnent dans une société bien réglée, vous ébranlerez cette ame barbare. Mais ce ne sont-là que des avis que la prudence lui dicte de suivre, & non proprement des devoirs que vous lui imposez. Libre & maître de sa conduite, il ne reconnoît aucun Supérieur. Apprenez-lui donc qu'il est un Dieu vengeur & rémunérateur, & vous acheverez de le persuader.

Une obligation réelle, indépendante de la volonté d'un supérieur, ne sçauroit être imposée que par la nature même des choses: or la nature des choses ne nous impose aucune obligation, proprement ainsi nommée: car qu'il y ait tel ou tel rapport de convenance ou de disconvenance entre nos idées, cela seul ne nous engage qu'à reconnoître ce rapport. Il faut quelque chose de plus pour nous assujettir à y conformer nos actions.

La raison ne peut pas non plus par elle-même nous mettre dans une nécessité indispensable de suivre les idées de convenance ou de disconvenance qu'elle nous met devant les yeux, comme fondées sur la nature des choses.

En premier lieu, les passions opposent à ces idées abstraites & spéculatives, des idées sensibles & touchantes; elles nous font voir dans plusieurs actions contraires aux maximes de la raison, un rapport de plaisir, de contentement, de satisfaction qui les accompagne, au moment même qu'on s'y détermine. Comment faire goûter à un esprit, qui n'est capable que des choses sensuelles ou actuellement sensibles, le parti de quitter un bien

présent & déterminé, pour un bien à venir & indéterminé, un bien qui, dans le moment même, le touche vivement du côté de sa cupidité, pour un bien qui ne le touche que foiblement du côté de sa raison ! Si les lumières de notre esprit nous détournent des actions que la raison condamne, le penchant de notre cœur nous y entraîne avec beaucoup plus de force. La raison, il est vrai, nous montre clairement, qu'en observant les règles qu'elle nous propose ; nous agissons d'une manière plus conforme à nos intérêts, que si nous nous laissons conduire à nos passions ; mais nos passions nous offrent une satisfaction présente & assurée, au lieu que l'intérêt auquel la raison nous veut faire penser étant éloigné, peut être par-là regardé comme incertain. Quand même on seroit convaincu que, tout bien considéré, notre intérêt demande que nous suivions les maximes de la raison, n'est-il pas libre à chacun de renoncer à ses intérêts, tant qu'il n'y a personne qui soit revêtu du droit d'exiger qu'il ne fasse rien qui y soit contraire ? On agiroit contre ses véritables intérêts ; mais en agissant ainsi on ne seroit qu'imprudent ; & il n'y auroit rien en cela de contraire à un devoir ou à une obligation, ainsi proprement nommés. Aussi un Ecrivain diffamé par un système d'athéisme (a), n'a-t-il pas craint de dire que les hommes ne sont pas plus obligés de vivre suivant les règles du bon sens, qu'un chat selon la nature du lion.

En second lieu, l'idée d'obligation suppose nécessairement un Être qui oblige & qui doit être distinct de celui qui est obligé. L'homme fait partie d'un système, d'un tout, & il a en conséquence des relations nécessaires avec d'autres êtres : en sorte que ses actions ont toujours quelque rapport à autrui. Il est de l'essence de tout contrat, qu'il soit formé par le concours de deux êtres. Supposer que celui qui oblige & celui qui est obligé sont

(a) Spinoza, *Tractatus Theologo-Politicus*.

une seule & même personne, c'est supposer qu'un homme peut faire un contrat avec lui-même, ce qui est une absurdité. La droite raison n'est au fond qu'un attribut de la personne obligée; elle ne sçauroit donc être le principe de l'obligation, personne ne pouvant s'imposer à soi-même la nécessité indispensable d'agir ou de ne point agir de telle ou telle manière. On peut se dégager de ce qu'on s'est promis à soi-même; & pouvoir se tenir quitte de ses propres promesses, c'est être actuellement libre (a). Afin que la nécessité ait lieu, il faut qu'elle ne puisse pas cesser au gré de celui qui y est soumis, autrement elle seroit sans effet. Si donc celui à qui l'obligation est imposée, est le même que celui qui l'impose, il pourra s'en dégager toutes les fois qu'il le jugera à propos, ou plutôt il n'y aura point de véritable obligation. C'est ainsi que lorsqu'un débiteur succede aux biens & aux droits de son créancier, il n'y a plus de dette; or le devoir est une dette, & l'un & l'autre ne sçauroient avoir lieu qu'entre deux personnes différentes (b).

Les hommes ne sont pas obligés de pratiquer les règles de la vertu & les maximes du droit naturel, principalement & précisément, parce qu'ils reconnoissent que ces règles sont conformes aux deux idées naturelles & invariables de l'ordre, de la convenance, de la justice; mais parce que Dieu, leur maître souverain, veut qu'ils les suivent. Les maximes de la raison, quelque conformes qu'elles soient à la nature, à la constitution de notre être, ne sont obligatoires, que parce que cette même raison nous découvre l'auteur de l'existence des choses. C'est Dieu qui, par sa volonté, donne force de loi à ces maximes, & nous im-

X.

La raison émanée de la règle souveraine, nous conduit à la Religion; & c'est l'idée de la Divinité qui fait toute la force de la loi naturelle.

(a) *Neque autem imperare sibi, neque prohibere quisquam potest.* Lib. 4. tit. 8. de Receptis. Qui arbitrium, &c. Leg. 51. Voyez aussi Lib. IX. tit. 2. ad Legem Aquilianam. Leg. 8.

(b) *Nemo sibi debet hoc verbum debere non habet, nisi inter duos, locum.* Senec. de Benef. Liv. V, Cap. VIII.

pose une nécessité indispensable de nous y conformer ; en vertu du droit qu'il a de gêner notre liberté comme il le trouve bon, & de marquer aux facultés qu'il nous a données telles bornes qu'il juge à propos. Il est vrai que Dieu ne peut rien ordonner de contraire aux idées de convenance & de disconvenance que la raison nous fait voir dans certaines actions ; mais cela n'empêche pas que l'obligation de se régler sur ces idées ne vienne uniquement de sa volonté.

Ce seroit peu que de craindre l'infamie des mauvaises actions, lorsqu'elles éclatent dans le public. On pourroit l'éviter, en prenant quelque soin d'en dérober la connoissance ; mais ce qu'on peut cacher aux hommes, on ne le sçauroit cacher à Dieu. L'infamie que nous devons principalement redouter, est celle qui rend les méchans infâmes à leurs propres yeux, & aux yeux de Dieu. Les principes de la religion, en élevant notre esprit jusqu'à la Divinité, nous apprennent que ce n'est pas simplement, pour être d'accord avec notre raison, qu'il faut s'abstenir du mal & faire le bien, mais pour être d'accord avec la raison éternelle à laquelle nous devons rapporter toutes nos pensées & toutes nos actions, & qui ne nous a donné ce que nous avons de raison, que pour nous mettre en état de discerner ce qu'elle approuve & ce qu'elle condamne, & de nous conduire par cela seul : ainsi notre raison n'est pas proprement notre règle, elle n'est qu'un moyen pour nous conformer à la règle souveraine, qui n'est autre chose que Dieu. Voilà quel est le principe de la bonne vie, & ce qui fait la différence de la vertu des Païens & de celle des Chrétiens.

La raison est insuffisante sans la religion ; mais la raison conduit nécessairement à la religion, pour en faire la règle de notre conduite. La nature même porte avec elle la religion, que la raison ne sauroit méconnoître, sans se détruire elle-même. Si

elle ne tiroit sa source de la Divinité qui en maintient l'ordre & la regle, que seroit la raison, sinon un assemblage d'idées fortuites, qui ne sont pas plus capables de nous conduire & de nous fixer, qu'un tissu d'images vaines, effet des songes de la nuit & des fantômes de l'imagination? Autant qu'il m'est impossible de regarder la raison comme une chimère & le sens commun comme une extravagance, autant m'est-il impossible de ne la pas regarder comme émanée d'un Dieu, qui, par sa sagesse, en exige la pratique, & qui par sa justice, en vengera les droits. Ainsi d'un côté, raison, vertu, conduite; droits de société; & d'un autre côté, vérité, justice, sagesse, puissance d'un Dieu vengeur des crimes, & rémunérateur des actions justes, ce sont des idées qui tiennent si naturellement & si nécessairement les unes aux autres, que les unes ne peuvent subsister lorsque les autres sont détruites. C'est la liaison de ces idées-là même, par rapport à la pratique, que nous appellons religion naturelle.

La religion est le lien le plus fort des sociétés humaines. Si nous étions libres du joug de la religion, nous le serions bientôt de celui de la raison. C'est dans la raison, qui nous montre l'existence de Dieu, qu'il faut chercher la loi naturelle & la regle de nos devoirs, comme c'est dans la révélation de la loi divine de Moïse, & encore plus dans celle du Fils de Dieu, qu'il faut chercher les véritables sources du droit & la perfection de la vie civile.

Si l'aine est immortelle, comme on n'en sauroit douter, tous les principes de la morale sont évidens. Les Philosophes qui en ont donné des regles, sans établir ce point fondamental, se sont étrangement abusés.

La loi naturelle est dans l'homme immortel. Un homme qui se connoît sous l'idée d'un être immortel, ne fera pas sa fin des plaisirs que le Créateur a attachés à ce qui fait la conservation

du corps. Nous ne voudrions pas faire tort aux autres hommes, si nous ne craignons pas seulement un retour d'injustice dans cette vie, & que nous appréhendions encore de nous faire par-là, à nous mêmes, un préjudice éternel.

Si cette société naturelle & temporelle que nous avons avec les autres hommes, peut faire naître quelque bienveillance entre nous, quel motif d'amour pour notre prochain ne trouverons-nous pas dans l'idée de cette société éternelle que nous pouvons avoir avec eux !

Si Dieu est un Etre souverainement parfait, nous ne saurions lui refuser notre estime & notre admiration, effet ordinaire de l'amour que nous avons pour nous-mêmes, qui nous fait attacher du prix à la perfection, puisqu'avec elle nous sentirons croître notre bonheur. Si tous nos biens viennent de la main de Dieu, nous devons avoir pour lui de l'amour & de la reconnoissance, autre effet du desir d'être heureux, parce qu'il est de la nature de l'amour d'avoir pour objet une chose qui plaît, & que rien ne contribue plus à notre bonheur qu'une personne bienfaisante. Si Dieu est tout-puissant, il y a sujet de le craindre. S'il est notre maître, il faut lui obéir, suite nécessaire de notre dépendance & de l'aversion que nous avons pour les malheurs qu'une folle défobéissance pourroit nous attirer. Enfin, si nous sommes dans la misère, quoi de plus naturel que de le prier de nous en délivrer ? Et si nous sommes dans la prospérité, de lui demander qu'il nous y maintienne ? Toutes ces maximes sont faciles à connoître ; nos besoins seuls suffisent pour nous les inspirer ; ce sont des maîtres qui parlent clairement, & tout ce qu'ils dictent est à la portée des plus stupides.



SECTION III.

Du culte de la Divinité.

LA fin que tous les hommes se proposent en agissant, c'est le bonheur; mais si cette inclination est la même dans tous les hommes, les moyens qu'ils prennent pour la satisfaire sont tout-à-fait différens. Ce n'est pas une merveille, que l'on soit bon pour être heureux; mais c'en est une fort grande, que l'on ne soit méchant, que pour arriver à la même fin. Tous ceux qui s'abandonnent à leurs passions & qui se livrent aux crimes les plus honteux, en faisant le mal, veulent être heureux; ils se croient misérables, lorsqu'ils ne peuvent parvenir à la satisfaction qu'ils se figurent dans l'accomplissement de leurs desirs; ils se croient & se disent heureux, lorsqu'ils y sont parvenus.

XI.
Tout le monde
souhaite d'être
heureux; & il
n'est cependant
rien de plus rare
que le bonheur.

Celui qui entasse richesses sur richesses, celui qui cherche à se venger de ses ennemis, & à répandre inhumainement leur sang; celui qui travaille à s'élever au-dessus des autres & à se les assujettir, celui qui cherche à rassasier sa cruauté, celui qui fait son plaisir de la misère des autres, tous ces gens-là cherchent à être heureux. Ceux qui commettent ces crimes ne les commettraient pas, si leur imagination corrompue ne s'y figuroit de la satisfaction. Ceux mêmes que la grandeur des maux qui les accablent, jette dans le désespoir, croient trouver quelque avantage dans la mort qu'ils se donnent. Ils ne la considèrent point comme un mal, mais comme le soulagement & la fin de leurs autres maux; & ils pensent qu'elle peut contribuer quelque chose à les rendre heureux ou moins malheureux.

Le bonheur consiste à ne rien désirer & à ne rien craindre; mais il n'y a rien de si rare que cette modération & cette paix de

l'ame, qui, en bannissant toutes les passions, en bannit aussi tous les desirs & toutes les craintes. On peut assurer qu'elle ne se trouve nulle part. La vertu peut bien combattre les passions, modérer les craintes, diminuer les desirs; mais elle ne peut les détruire tout-à-fait. C'est ce que nous apprenons particulièrement de la célèbre distinction qu'un Pere de l'Eglise a faite des quatre Etats de la nature humaine (a). Le premier, selon ce Pere, est un état d'ignorance; le second, de science; le troisieme, de grace; & le quatrieme, de paix. Le premier a été devant la loi; le second, sous la loi; le troisieme, sous la grace; & le quatrieme sera dans la paix pleine & parfaite dont nous ne jouirons que dans le ciel. Dans le premier état, les hommes se laissoient emporter à leurs mauvais desirs, sans les combattre, & souvent même sans en connoître le déréglement. Dans le second, ils les combattoient, mais ils en étoient vaincus. Dans le troisieme, ils combattent & ils vainquent. Dans le quatrieme, il n'y aura plus de combat, parce qu'il n'y aura plus d'ennemis; mais l'on y jouira d'une paix parfaite.

L'état où nous vivons est donc un état de combat, l'on ne combat point que l'on n'ait des ennemis; & quand les ennemis sont forts & en grand nombre comme les nôtres, on ne les surmonte point sans peine, & souvent même sans recevoir de profondes blessures. Ces blessures ne sont point sans douleur, la douleur est toujours une sorte de misere; il n'y a donc point de parfait bonheur en ce monde, puisqu'en quelque état que l'on soit, il y a toujours quelque chose à souffrir. Les personnes les plus vertueuses, c'est-à-dire, celles qui approchent le plus du véritable & parfait bonheur, ne peuvent jouir en ce monde que d'une félicité imparfaite & interrompue par le mélange continu des maux auxquels l'état de cette vie nous assujettit. Si c'est

(a) S. Aug. Quest. LXVI.

un état contraire au parfait bonheur, que de combattre quoi qu'on vaille, peut-on estimer heureux ceux qui combattent, & sont vaincus, ou ceux qui le sont sans combattre, tels que les bons imparfaits ou les méchans achevés?

Soit donc qu'on embrasse la vertu ou qu'on l'abandonne; qu'on combatte ses desirs & ses craintes, ou qu'on y succombe sans résistance, il n'y a point de parfait bonheur sur la terre.

Comment l'homme pourroit-il être heureux en cette vie; puisqu'il ne fait pas même le plus souvent, quel est le bien dont la possession seule le peut rendre heureux, & dont la privation suffit pour le rendre à jamais misérable? Je ne prétends pas qu'il fût de connoître le bien pour le faire, & de n'ignorer pas l'objet de notre bonheur pour y arriver, je soutiens seulement qu'un des plus grands obstacles de notre bonheur est l'ignorance où nous sommes de ce qui nous peut rendre heureux. Cette vérité est si claire par elle-même, que ce seroit l'obscurcir que de la vouloir prouver; mais l'on n'est peut-être pas également convaincu que l'aveuglement des hommes aille jusqu'à ne sçavoir pas en quoi consiste leur bonheur.

Pour s'en persuader, il ne faut que faire réflexion sur les disputes qu'il y a eu à ce sujet entre les plus éclairés des hommes, c'est-à-dire, entre les Philosophes de l'antiquité. Ils se partagent en trois opinions différentes. Les uns mettent le bonheur de l'homme dans les plaisirs du corps, les autres le placent dans ceux de l'esprit; d'autres enfin prétendent que ce bonheur ne peut se trouver que dans les plaisirs du corps & de l'esprit tout ensemble; & ils n'imaginent point de bonheur, si les deux parties qui composent l'homme ne sont parfaitement satisfaites.

Les anciens Philosophes n'en demeurèrent pas-là, & quoiqu'ils fussent tous partagés en ces trois sentimens, ils ne se réduisirent pas à trois sectes, ils en formerent bientôt un plus grand nombre,

XII.
L'une des causes qui empêchent le plus d'être heureux, c'est qu'on ne fait pas même le plus souvent en quoi consiste le véritable bonheur.

Quoiqu'ils demeurassent tous d'accord, que le bonheur de l'homme dépendoit ou du corps ou de l'esprit, ou de tous les deux ensemble, ils ne laissoient pas d'avoir des sentimens différens touchant les biens du corps, ceux de l'esprit, & ceux de tous les deux ensemble. Il seroit difficile de s'imaginer combien ce partage de sentimens forma de sectes, qui dispuoient toutes avec une égale chaleur sur un point dont il est si important de convenir. Varron les avoit fait aller jusqu'à deux cens quatre-vingt-huit, dont la plus grande partie avoit eu son temps & sa vogue; ou auroit pû l'avoir.

On peut aisément se figurer quelle pouvoit être autrefois l'ignorance des hommes sur ce sujet, puisque les Philosophes qui étoient les maîtres de toutes les opinions du monde, ne favoient pas eux-mêmes ce qu'il falloit tenir. La loi de grace nous a tirés de cette ignorance; mais tous les hommes ne sont pas chrétiens, & parmi les chrétiens, combien peu reglent leurs sentimens sur l'Evangile!

XIII.
Le contentement naît de la pensée qu'on a d'être bien, & c'est dans cette pensée que consiste le plaisir, sans lequel il n'y a point de bonheur.

Il se peut faire qu'on possède toutes sortes de biens sensibles sans être content; & qu'on soit sujet à toutes sortes de maux, sans cesser de l'être. L'expérience nous en convainc. Nous ne devons pas appeller heureux celui qui possède beaucoup de biens, ni malheureux celui qui est sujet à beaucoup de maux. Cela est si vrai, qu'il peut arriver, & qu'il arrive même souvent qu'on soit privé de beaucoup de biens & sujet à bien des maux, sans que cela trouble le contentement & la satisfaction de la vie, parce qu'il se peut faire que la privation de ces biens & l'assujettissement à ces maux n'empêchent pas qu'on ne pense qu'on est bien. C'est donc de cette pensée que naît le contentement, & sans elle on n'en peut avoir.

Comment, sans cette pensée, pourroit-il y avoir de la satisfaction & du contentement, puisque sans elle il ne peut pas y

avoir de plaisir ? Tout le monde a quelquefois éprouvé que , lorsque l'esprit n'est pas attentif , & qu'il est occupé ailleurs , quelque objet qui puisse frapper nos sens , on n'en ressent ni plaisir ni douleur ; mais quand l'esprit fait attention à ce qui se passe ou à ce qui s'est passé dans son corps , l'on ressent alors du plaisir ou de la douleur , selon que les objets qui frappent les sens sont capables de produire l'un ou l'autre. Il est donc constant qu'afin qu'on ressent de du plaisir ou de la douleur , ce n'est pas assez que nos sens soient frappés par des objets capables de produire l'un ou l'autre de ces sentimens , mais qu'il faut que l'esprit y fasse attention & s'apperçoive de ce qui se passe dans le corps , c'est-à-dire , qu'il pense qu'il est bien. Le plaisir & la douleur ne consistent donc que dans une action de l'esprit , qui lui fait penser tantôt qu'il est bien , tantôt qu'il est mal. S'il pense être bien , il a du plaisir ; s'il pense être mal , il a de la douleur : ainsi vivre content , ne veut dire autre chose , que vivre avec plaisir ou ressentir du plaisir ; être malheureux au contraire , c'est être affligé ou ressentir de la tristesse & de la douleur.

Puisque , pour ressentir du plaisir ou de la douleur , ce n'est pas assez que les sens soient frappés par des objets agréables ou fâcheux , puisqu'il faut de plus que l'esprit fasse réflexion à ce qui se passe dans le corps ; & puisque cette réflexion est une pensée que sans elle il ne peut y avoir ni plaisir ni douleur , & que le corps est tout-à-fait incapable de produire la moindre pensée , il est évident que le plaisir non plus que la douleur n'est pas dans le corps , mais seulement dans l'esprit. Les plaisirs qu'on appelle plaisirs du corps sont , à proprement parler , des plaisirs auxquels le corps ne peut prendre d'autre part que d'en avoir été l'occasion , c'est-à-dire , d'avoir eu de certains mouvemens qui ont donné lieu à l'esprit d'avoir des pensées agréables. Le plaisir est donc dans l'esprit comme dans son sujet ; & dans le

XIV.
Le plaisir n'est point dans le corps , mais dans l'esprit.

corps comme dans sa cause. Il en est de même de la douleur :

Il y a cette différence entre la douleur & la tristesse, que la tristesse est toute entière dans l'esprit, & n'est autre chose que l'indignation d'une ame qui s'impatiente du mal qu'elle ressent, au lieu que la douleur signifie également & la tristesse qui est dans l'ame & la sensation fâcheuse qui est dans le corps. C'est pourquoi elle convient à l'une & à l'autre, mais dans un sens tout-à-fait différent; car la douleur, considérée par rapport au corps, est un mouvement ou une disposition corporelle qui cause la tristesse dans l'ame; & la douleur par rapport à l'esprit, est cette tristesse même produite par la mauvaise disposition du corps. De-là, il suit que la douleur considérée même par rapport à l'ame, diffère en cela de la tristesse en général; qu'à proprement parler elle ne se prend que pour cette sorte de tristesse qui naît d'une mauvaise disposition du corps, au lieu que la tristesse en général se prend pour toutes les pensées tristes, soit que le corps ou quelqu'autre cause y donne occasion.

Cela fait voir que, comme la tristesse a plus d'étendue, elle est aussi plus opposée au plaisir que la douleur; car la douleur n'est contraire qu'au plaisir que ressent l'esprit à l'occasion du corps, au lieu que la tristesse est contraire à toute sorte de plaisir de quelque part qu'il vienne; & par conséquent, si le bonheur consiste dans le plaisir, on doit faire consister la misère qui lui est opposée, plutôt dans la tristesse que dans la douleur.

Le plaisir est une réflexion de l'ame, qui s'arrête & qui se plaît dans cette pensée; & la tristesse au contraire une réflexion de l'ame, qui pense qu'elle est mal & qui s'impatiente dans cette pensée.

Que si l'on veut définir en particulier le plaisir du corps, il faut dire que ce plaisir considéré par rapport au corps, est un mouvement propre à exciter dans l'esprit une pensée agréable,

c'est-à-dire, la pensée qu'il est bien; & par rapport à l'esprit, que c'est une réflexion de l'esprit qui pense qu'il est bien à l'occasion de quelque chose qui se passe dans le corps.

Il faut dire, au contraire, que la tristesse, considérée par rapport au corps & prise pour la douleur corporelle, est un mouvement ou une disposition du corps qui produit dans l'esprit la pensée qu'il est mal; & considérée par rapport à l'esprit, c'est une réflexion de l'esprit qui pense qu'il est mal à l'occasion d'une mauvaise disposition du corps, c'est-à-dire, d'un mouvement déréglé & capable d'altérer ou de ruiner la constitution ou le tempérament nécessaire pour le faire subsister.

J'ajoute que, quand l'on dit que le corps est capable de produire dans l'esprit des pensées agréables ou fâcheuses dans lesquelles, à proprement parler, consistent le plaisir & la douleur, ou que l'esprit peut, par sa tristesse, produire de bonnes ou de mauvaises dispositions dans le corps & en altérer le tempérament, si l'on ne veut dire que ce que l'on conçoit nettement & distinctement, cela ne signifie autre chose sinon que Dieu, à l'occasion d'un mouvement qui se passe dans le corps, produit dans l'esprit des pensées agréables ou fâcheuses, ou à l'occasion des pensées de l'esprit, produit des dispositions dans le corps, capables d'entretenir ou d'altérer sa constitution naturelle, selon que ces pensées sont agréables ou fâcheuses.

Quoique le bonheur consiste dans le plaisir, il ne consiste pas pourtant dans toutes sortes de plaisirs; les faux plaisirs n'y ont point de part, il n'y a que les véritables qui peuvent rendre vraiment heureux. Il est donc important de ne s'y pas tromper & d'en bien faire le discernement, ce qui ne sera pas difficile, si l'on remarque qu'un plaisir ne peut être ni rendre véritablement heureux, lorsqu'il produit la tristesse ou qu'il en est accompagné ou suivi, car l'on ne peut pas dire que celui-là soit

XV.
Le plaisir, sans lequel on ne peut être heureux, doit être pur, sans aucun mélange de tristesse. Regles pour discerner le véritable plaisir d'avec le faux.

heureux qui ne l'est qu'afin d'être ensuite misérable : or le bonheur dont je viens de parler, est de cette sorte : il ne peut donc pas rendre véritablement heureux, mais seulement en apparence.

On peut tirer de-là quatre regles importantes pour discerner les faux & les véritables plaisirs.

La premiere est que tout plaisir qui produit le repentir ne peut être qu'un faux plaisir, car il ne rend heureux pour un temps, que pour rendre ensuite misérable.

La seconde, que tout plaisir qui nous prive d'un plus grand ; ne peut, par la même raison, être un véritable plaisir.

La troisieme, qu'il faut porter le même jugement d'un plaisir qui ne sert qu'à en acquerir un autre plus grand. Il est visible qu'il ne nous peut pas rendre parfaitement heureux, car s'il le pouvoit, on pourroit s'y arrêter ; mais tant qu'on ne passera pas outre, l'on n'acquerra pas le bonheur auquel il doit conduire. Il ne serviroit donc qu'à nous priver d'un plus grand bonheur, ce qui, par la seconde regle, étant une marque du faux plaisir, il ne se peut faire qu'un plaisir qui ne sert qu'à en acquerir un plus grand, puisse rendre véritablement heureux.

La quatrieme, que tout plaisir dont il est plus avantageux de se priver que d'en jouir, ne peut être un véritable & un parfait plaisir ; car, par la seconde regle, il prive d'un plaisir plus grand qu'il n'est lui-même.

Je pourrois appliquer ces regles à des exemples ; mais comme il est facile d'en faire l'application, je ne m'y arrêterai pas, & je me contenterai de conclure que, comme le bonheur véritable consiste dans un plaisir pur, & qui n'est mêlé d'aucune tristesse, & le malheur, dans une affliction qui n'est adoucie par aucun plaisir, celui-là est véritablement heureux qui jouit d'un plaisir, lequel n'est mêlé d'aucun déplaisir ; & celui-là, au contraire, est véritablement

véritablement malheureux, dont la misère n'est adoucie par le mélange d'aucun plaisir.

Mais d'où peut naître ce plaisir pur, qui produit cette joie & cette satisfaction parfaite, laquelle n'est mêlée d'aucun déplaisir, & n'est aussi suivie d'aucun repentir? C'est ce qu'il est encore important de connoître, & c'est à quoi pourra servir ce que j'ai déjà répété tant de fois; que la joie, le plaisir & le bonheur consistent dans la pensée qu'a l'esprit qu'il est bien.

Il est vrai qu'il se peut faire qu'on s'imagine être bien, lorsqu'on n'est rien moins que bien; mais il est évident que cette fausse pensée ne peut rendre véritablement heureux, car le véritable bonheur ne peut naître que d'un plaisir pur & véritable; & l'on ne peut pas dire qu'un plaisir soit pur, lorsqu'il produit le repentir & qu'il est suivi de la tristesse; ce qui ne peut manquer d'arriver, lorsqu'on vient à s'appercevoir qu'on s'est trompé & qu'on a été séduit par une fausse imagination. Il n'y a personne qui soit bien aise d'être trompé, de quelque maniere que cela puisse arriver.

Si l'on avoit à choisir, il vaudroit bien mieux être affligé sans se tromper, que de n'être heureux que, parce qu'en se trompant, on s'imagine de l'être; car celui dont l'affliction ne vient d'aucune erreur, a du moins cette satisfaction, qu'il ne se trompe pas, & qu'il a une véritable connoissance de l'état où il est: or c'est toujours un bien de connoître la vérité quelle qu'elle soit. Il peut même arriver que cette personne se délivrera de sa misère, ou en tout ou en partie, soit en se défaisant effectivement de ce qui la cause, soit en prenant une forte résolution de la supporter constamment.

Mais lorsqu'on vient une fois à s'appercevoir qu'on s'est trompé, & que tout le bonheur que l'on croyoit posséder ne consistoit en effet que dans une fausse imagination, ce faux

XVI.

Le plaisir, pour être pur, sans aucun mélange de tristesse, doit naître de la possession d'un véritable bien, & être accompagné de la pensée & de la réflexion qu'on possède ce bien.

plaisir est suivi d'un déplaisir d'autant plus grand, qu'il est sans remède, & qu'il n'est pas même possible de l'adoucir; car ce qui le produit est que l'on s'est trompé: or il ne se peut faire que cela ne soit arrivé & que l'on ne se soit trompé en effet; le déplaisir qui en naît est donc sans remède.

Que l'on se représente un pauvre homme, qui s'étant flatté long-temps de l'espérance d'avoir trouvé un trésor, auroit bâti de grands projets, & se seroit flatté de l'espérance d'une grande fortune, ne vaudroit-il pas mieux pour lui qu'il n'eût jamais eu cette fausse pensée, qu'il eût toujours connu très-clairement sa pauvreté, & qu'elle étoit sans remède, que d'être obligé enfin de descendre, pour ainsi dire, de cette grande imagination, & de reconnoître qu'il s'est trompé.

Supposons, dira-t-on, qu'il ne s'aperçoive jamais qu'il se trompe, & que sa fausse imagination ne soit jamais suivie du regret qui accompagne toujours la découverte des erreurs, n'est-il pas véritablement heureux, quoique son bonheur ne naisse pas de la possession d'un véritable bien? Nullement, car si ce faux plaisir est tel qu'il soit naturellement suivi ou accompagné de regret, comment se peut-il faire qu'il rende heureux, puisque naturellement il rend malheureux?

Qu'importe, répondra-t-on, que ce faux plaisir soit d'ordinaire, & si l'on veut, naturellement accompagné de déplaisir ou de repentir, pourvu que dans la rencontre dont il s'agit, comme on le suppose, cela n'arrive point. C'est tout ce qu'on peut dire contre ce que j'ai avancé; mais l'on ne prend pas garde que nos erreurs, qui sont tout à fait extérieures aux faux plaisirs, & qui par conséquent n'en peuvent changer la nature, ne feroient faire non plus que ce qui naturellement & de soi ne peut que rendre malheureux, devienne, par leur intervention, capable de rendre heureux. Un homme qui se trompe en prenant

un faux plaisir pour un véritable, est si éloigné d'être heureux, qu'on peut dire au contraire, qu'il est d'autant plus malheureux qu'il s'en apperçoit moins; de même que l'on n'est jamais plus malade que lorsque l'on sent moins son mal.

Il est vrai qu'une personne dans cet état ne s'apperçoit pas qu'elle se trompe, & que son plaisir n'est troublé par aucun sentiment de déplaisir; mais ne se peut-il pas faire qu'il s'en apperçoive, & ne peut-il pas arriver que son erreur découverte lui cause du déplaisir? Personne ne peut nier que cela ne puisse arriver; comment peut-on donc dire que l'on est véritablement & parfaitement heureux, lorsqu'on est dans un état dont on peut sortir à tous momens pour être malheureux?

Que s'il arrive au contraire que le bonheur naisse de la possession d'un bien véritable, le plaisir qui naît de cette possession est nécessairement un véritable plaisir, car il n'est pas tel qu'il puisse être suivi d'aucun déplaisir & d'aucun regret, puisqu'il n'arrive jamais que l'on s'afflige d'avoir possédé un véritable bien. Il est donc vrai que le plaisir pur, le véritable bonheur, ne peut naître que de la possession d'un bien véritable.

Mais à proprement parler, on ne possède pas un bien, au moins de cette possession qui peut rendre heureux, si l'on ne pense & si l'on ne fait réflexion qu'on le possède. Il faut donc, pour être heureux, que la possession d'un véritable bien soit accompagnée de la pensée & de la réflexion qu'on le possède.

Il est important d'avoir une idée bien claire & bien distincte de ce véritable bonheur qui ne peut naître que de la possession d'un véritable bien.

Comme il s'agit ici d'un bien relatif, c'est-à-dire, qui est tel par rapport à l'homme, l'on peut dire, sans crainte de se tromper, que le vrai bien de l'homme, c'est ce qui est capable de le

XVII.
Le véritable bien de l'homme n'est autre chose que ce qui le peut rendre plus parfait; & les choses ne peuvent être perfectionnées que par ce qui convient le mieux à leur nature.

mettre en un état où l'esprit puisse penser sans erreur qu'il est bien; or il ne peut penser sans erreur qu'il est bien, qu'il ne possède quelque chose capable de le rendre plus parfait. Le véritable bien de l'homme est donc ce qui peut le rendre plus parfait.

Ce qui est mal à l'égard de l'homme, bien loin de le rendre plus parfait, ne peut que le rendre pire. Ce qui est donc capable de perfectionner l'homme, ne peut être le mal de l'homme, il ne peut être que son bien & son véritable bien, attendu que ce qui fait que l'homme est si bien, qu'il ne se peut faire qu'il soit mal, est son véritable bien.

Il est visible que ce qui est le plus capable de perfectionner une épée, est ce qui a le plus de rapport à la nature d'une épée: or la nature d'une épée consiste à être propre à percer & à couper: donc ce qui est le plus capable de perfectionner une épée est ce qui peut la rendre plus propre à percer & à couper. Ainsi, quoique l'acier ne soit pas le plus précieux de tous les métaux, c'est pourtant celui qu'on emploie pour faire les meilleures épées, parce qu'il les rend plus propres à percer & à couper. Lorsqu'on a envie d'avoir une excellente épée, l'on n'en choisit pas une dont la lame soit d'or ou d'argent, mais une d'un acier de bonne trempe. Ce n'est pas que ces métaux ne soient plus précieux que l'acier, mais comme ils ne sont pas si propres à percer & à couper, on ne les emploie jamais pour faire un instrument destiné à l'un & à l'autre. Il n'y a point de doute que l'on ne pût enchasser dans la lame d'une épée des pierreries de très-grand prix, cependant quelque dépense qu'on y ait pû faire, on ne s'en est pas encore avisé. L'on se mocqueroit même d'un Prince qui, pour faire paroître sa magnificence, en porteroit de cette sorte; & l'on auroit raison de dire qu'il auroit une épée fort belle, mais fort mauvaise & fort peu capable de le défendre,

parce que ces pierreries, quelque rares qu'elles puissent être, rendroient cette épée moins propre à faire ce qui est de sa nature, c'est-à-dire, à percer & à couper.

Ce que je viens de dire est si vrai, que les choses dont la nature demande qu'elles soient difformes & nuisibles, sont estimées d'autant plus parfaites qu'elles ont plus de ces mauvaises qualités: ainsi l'on appelle un parfait poison celui qui est le plus propre à donner la mort, & un monstre parfait celui qui est le plus difforme. La beauté cependant est une perfection, mais elle ne perfectionneroit pas un monstre, parce qu'elle ne lui convient pas & n'a pas de rapport à sa nature. Il est donc vrai que les choses ne peuvent être perfectionnées que par ce qui convient le mieux & a le plus de rapport à leur nature.

Puisqu'une chose ne peut être perfectionnée que par ce qui lui convient le mieux, & qui a le plus de rapport à sa nature, il faut reconnoître que l'homme ne peut être perfectionné que par ce qui convient le plus à la nature de l'homme: or l'homme est composé de deux parties très-diverses en elles-mêmes & très-différentes dans leurs opérations. De-là, il suit qu'il faut raisonner très-différemment de ce qui peut les perfectionner. L'ame étant la principale & la plus noble de ces deux parties, c'est par l'ame qu'il faut commencer.

L'ame, de sa nature, n'est autre chose qu'une substance qui pense ou qui est capable de penser. La perfection d'une substance qui pense, est de penser, car elle consiste dans ce qui a le plus de rapport à sa nature: or il n'y a rien qui ait plus de rapport à la nature d'une substance qui pense, que de penser.

Quoique la pensée soit une chose si connue par elle-même; qu'il n'est pas aisé de la définir, on peut dire néanmoins que la pensée est une action de l'ame qui fait réflexion sur un objet, c'est-à-dire, sur une chose qui lui est présente.

XVIII.

Ce qui convient le plus à l'ame, qui fait la principale partie de l'homme, est de penser & de connoître: ainsi sa perfection consiste à connoître & à penser.

Cette réflexion peut être de trois sortes. La première n'est que comme un simple regard que l'ame jette sur une chose qui lui est présente. La seconde, outre ce regard, renferme encore une discussion & un examen de la chose. La troisième ajoute à l'un & à l'autre un jugement que l'esprit porte de la chose, lequel, s'il est bien fait, est une connoissance claire & distincte, ou la produit infailliblement.

XIX.
La perfection de l'ame ne se trouve pas dans toutes sortes de connoissances, mais seulement dans la connoissance de la vérité.

Il est visible que de toutes ces actions de l'esprit ou de ces sortes de pensées; il n'y en a point de plus parfaite que la troisième à qui l'on donne proprement le nom de connoissance. En effet, c'est une action bien plus parfaite de juger d'une chose & d'en avoir une connoissance claire & distincte, que de la considérer en passant ou même de l'examiner. C'est donc dans cette sorte d'action de l'ame que consiste sa plus grande perfection; parce qu'il n'y a rien qui convienne mieux ni qui ait plus de rapport à sa nature.

Il ne faut pourtant pas s'imaginer que toutes sortes de connoissances perfectionnent l'ame. Quoiqu'elle connoisse lorsqu'elle se trompe, l'erreur pourtant ne la perfectionne pas; c'est pourquoi elle l'évite tant qu'elle peut, & ne souffre qu'avec peine qu'on la trompe. Aussi la créature raisonnable a-t-elle tant d'aversion de la fausseté & de l'erreur, que ceux même qui se plaisent à tromper les autres, ne veulent pas qu'on les trompe.

S'il arrive que l'ame s'arrête & se plaise dans ses erreurs, c'est qu'elle ne les connoît pas, elle les prend pour la vérité qui fait seule l'objet de son amour; c'est cette apparence, pour ainsi dire, & cette ressemblance de la vérité, que l'ame aime dans ses erreurs; sans cela elle n'en auroit que de l'aversion. Il faut que la fausseté se déguise pour lui plaire; jamais un mensonge découvert ne s'est fait aimer. Il se peut bien faire pourtant qu'elle reconnoisse & qu'elle défende ses erreurs; mais c'est sans les aimer.

En même temps qu'une mauvaise honte ou quelque autre intérêt l'empêchent de les désavouer au dehors, elle les improuve intérieurement. Il ne se peut faire qu'elle ne les haïsse.

Il n'y a donc que la connoissance de la vérité qui puisse perfectionner & produire son véritable bonheur.

Quoiqu'il n'y ait que la connoissance de la vérité qui puisse perfectionner l'ame & la rendre heureuse, il est vrai pourtant que la connoissance de toutes sortes de vérités n'est pas capable de produire ces effets. Il en est des vérités comme des choses, les unes sont plus parfaites & plus excellentes que les autres; & plus elles sont parfaites, plus la connoissance qu'on en a perfectionne l'ame. Si la connoissance de la moindre vérité perfectionne l'ame, il n'y a point de doute que la connoissance d'une ou de plusieurs vérités ne la perfectionne encore davantage; & si, à proportion que les vérités qu'elle connoît sont plus grandes, ses perfections augmentent, il n'y a point de doute que la connoissance de la souveraine vérité, qui est non-seulement plus excellente que les autres, mais qui les contient toutes, ne soit capable de lui donner sa dernière perfection, & par conséquent de la rendre parfaitement heureuse.

XX.
La connoissance de toutes sortes de vérités n'est pas capable de perfectionner l'ame, & de la rendre parfaitement heureuse, mais seulement la connoissance de la première & de la souveraine vérité.

A quoi donc peut servir la connoissance de toutes les autres vérités? A rendre l'ame parfaitement heureuse? Point du tout, mais à commencer son bonheur. Elle est un prélude & un avant goût, pour ainsi dire, de la souveraine & parfaite félicité; mais elle ne peut faire la félicité même & le souverain bonheur de l'ame.

Or cette vérité souveraine s'appelle la première vérité, soit à cause de son excellence, soit à cause que toutes les autres vérités ne sont telles que par elle, de même que tous les corps lumineux de ce monde n'ont de lumière qu'autant qu'ils en reçoivent du soleil.

La premiere vérité est Dieu même, d'où il suit que le plaisir que l'ame reçoit de la connoissance de Dieu, est seul capable de la rendre parfaitement heureuse.

Il faudroit n'avoir jamais fait aucun usage de sa raison ; pour n'avoir pas reconnu qu'il y a des vérités secondes & participées ; mais il faudroit être Athée & n'avoir aucune connoissance de Dieu pour nier ou pour ignorer qu'il y ait une premiere & souveraine vérité. Qu'est-ce que la premiere vérité ? sinon celle qui est par elle-même vérité, par la participation de laquelle tout ce qui est vérité est vérité, & qui renferme en soi tout ce qu'il y a de vérité. Qui ne voit combien tout cela convient à Dieu ? Par qui est-ce que les choses sont vraies, sinon par celui par qui elles existent ? Et de qui tiennent-elles leur être, sinon de Dieu ? C'est donc Dieu qui a donné l'être à toutes choses ; mais celui qui a donné l'être à toutes choses, comme il est par lui-même, est vrai aussi, c'est-à-dire, vérité par lui-même, car il faut raisonner de la vérité comme de l'être : or Dieu n'a point un être participé, il est par lui-même, il n'a donc pas non plus une vérité participée, il est vérité par lui-même ; toutes choses tiennent donc de lui ce qu'elles ont de vérité, comme elles tiennent de lui tout ce qu'elles ont d'être ; il est donc la premiere vérité.

XXII.
Le soin de notre ame est le premier dont nous devons nous occuper.

L'union de l'ame avec le corps est un mystère où nous ne pouvons rien comprendre, sinon qu'il est incompréhensible. Lorsque d'un côté nous voyons que notre corps est une matiere, & que de l'autre, nous connoissons que notre ame qui pense, n'en peut être une, nous comprenons la distinction de ces deux êtres si différens, mais nous ne pouvons connoître leur union. Heureuse ignorance qui nous découvre deux vérités bien plus grandes que celle qu'elle nous cache ! Elle nous fait connoître que notre ame est immatérielle, & que c'est Dieu qui l'unit à notre corps, puisque cette union inconcevable entre deux choses si disproportionnées, ne peut être faite que par celui qui trouve assez de proportion entre l'Être & le néant, pour avoir tiré l'un de l'autre.

Les

Les anciens regardoient l'étude de foi-même, comme le principal moyen de parvenir à la vraie sagesse, & ils avoient gravé en lettre d'or sur le Temple de Delphes cette inscription : *Connois-toi toi-même*, comme un précepte qu'ils croyoient tenir d'Apollon, l'un de leurs faux Dieux. „ Ce précepte ne prescrit „ pas aux hommes (remarque un Auteur de ce tems-là) de con- „ noître leurs membres, leur taille, ou leur figure, car nos corps „ ne font pas proprement ce que nous appellons *nous*. Cet oracle „ vouloit dire : *apprends à connoître ton ame*. En effet (ajoute-t-il) „ le corps ne sert que d'organe & d'instrument, il n'est que le „ vase & le domicile de l'ame, & il n'y a que ce que fait l'ame „ qui puisse être regardé comme fait par nous même (a).

En même-temps que ce corps périssable retombe dans le néant d'où il est sorti, ce qui porte en nous le caractère de la Divinité y est appelé comme à son principe, & ceux qui ont bien vécu ne quittent cette vie passagere, que pour s'unir à jamais à celui qui a fait le tems & l'éternité.

Le soin de notre ame est par conséquent le premier dont nous devons nous occuper.

Le devoir envers Dieu est le premier de tous les devoirs. Cet Être suprême est l'objet général de nos devoirs, dans ce sens qu'il doit occuper toutes nos pensées. Il en est l'objet particulier, dans ce sens que nous lui devons un culte.

Dieu a formé le monde entier pour l'homme (b), afin que par lui la nature, muette d'ailleurs & stupide, devînt en quelque façon spirituelle & reconnoissante à l'égard de son Créateur, &

(a) *Nimirum hanc habet vim præceptum Apollinis, quo monet ut se quisque noscat. Non enim id præcipit ut membra nostra aut staturam figuramve noscamus, neque nos corpora sumus. Cum igitur nosce te dicit, hoc dicit nosce animam tuam: Nam corpus quidem quasi vas est aut aliquod animi receptaculum, ab animo tuo quidquid agitur, id agitur à te.* Cicer. Tuscul. quæst. Lib. I, Cap. XXI.

(b) *Omnia quæ sunt in hoc mundo, quibus utuntur homines, hominum causâ facta sunt & parata.* Lib. II, de Nat. Deor. 4. 154.

XXIII.
Notre devoir
envers Dieu est le
premier de tous
les devoirs.

que l'homme placé au milieu des créatures qui servent toutes à son usage, lui prêtât sa voix, son intelligence, son admiration, & fût comme le Prêtre de la nature entière.

De quels biens en effet Dieu n'a-t-il pas comblé l'homme ! Non content de pourvoir à ses nécessités, il lui a fourni jusqu'aux délices mêmes (a). Quelle foule d'arbres, de légumes, de fruits excellens, pour les différentes saisons de l'année ! Quel nombre infini d'animaux, l'air, la terre, la mer ne lui fournissent-ils pas à l'envi ! Il n'y a aucune partie de la nature qui ne paye un tribut à l'homme, afin que l'homme, de son côté paye à l'Auteur de tous ces biens le juste hommage de reconnoissance & de louange qui font la principale partie du culte qui est dû à la Divinité, & le devoir le plus essentiel de la Créature (b).

Il ne faut pas que l'ingratitude dise que c'est la nature qui nous fournit tous ces biens : car par ce mot, auquel on n'attache d'ordinaire aucune idée distincte, on ne peut entendre autre chose, si ce n'est que la Divinité même meut tout, qu'elle produit tout, qu'elle se montre à nous partout, & qu'elle se fait sentir à chaque moment par ses bienfaits (c).

Epicéte est un des Philosophes du monde qui a le mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choses, que l'homme regarde Dieu comme son principal objet ; qu'il soit persuadé que Dieu gouverne tout avec justice ; qu'il se soumette à Dieu de bon cœur, & qu'il le suive volontairement en tout, comme

(a) *Neque enim necessitatibus tantummodo nostris provisum est ; usque in delicias amamur. Senec. de Benef. Lib. IV, Cap. V.*

(b) *Tot arbuſta non uno modo frugifera, tot herbe ſalutares, tot varietates ciborum per totum annum digeſta ut inerti quoque fortuito terra alimenta præberent. Jam animalia omnis generis, alia in ſicco ſolidoque, alia in humido naſcentia, alia per ſublime dimiſſa, ut omnis rectum nature pars tributum nobis aliquod conferret. Senec. de Benef. L. IV, Cap. V.*

(c) *Quocumque te flexeris, ibi illum videbis occurrentem tibi. Nihil ab illo vacat, ergo nihil agis, ingratiſſime mortalium, qui te negas Deo debere, ſed nature. Quid enim aliud eſt natura quàm Deus. Senec. de Benef. Lib. IV.*

né faisant rien qu'avec une très-grande sagesse. » Si l'homme
,, avoit quelque sentiment d'honneur & de gratitude (a dit ce
,, Philosophe Stoïcien) tout ce qu'il voit dans la nature, tout ce
,, qu'il éprouve en lui-même feroit pour lui un sujet continuel
,, de louange, de reconnoissance, d'action de graces. L'herbe
,, des champs qui fournit aux animaux du lait pour leur nourri-
,, ture, la laine de ces animaux qui lui fournit de quoi se vêtir,
,, devroient le remplir d'admiration. Quand il voit le soc de la
,, charrue briser & amollir les mottes de terre, & tracer un long
,, sillon pour recevoir la semence, il devroit s'écrier : que Dieu est
,, grand, qu'il est bon de nous avoir procuré tous les instrumens
,, propres au labourage ! Quand il se met à table pour manger,
,, tout devroit le rappeler à Dieu & renouveler sa reconnois-
,, sance. C'est lui (devroit-il dire) qui m'a donné des mains
,, pour prendre la nourriture ; des dents pour la couper & la
,, broyer, un estomach pour la digérer ; & ce qui est le sujet d'une
,, louange infiniment plus intéressante pour moi, c'est lui qui,
,, à tous les biens dont il me comble, ajoute l'avantage inestima-
,, ble d'en connoître l'Auteur, & d'en faire un usage conforme à
,, sa volonté. Quoi donc (continue le même Philosophe) tous
,, les hommes étant plongés dans un sommeil léthargique, sur
,, ce qui regarde la Providence, n'est-il pas juste que quelqu'un
,, au nom de tous, entonne publiquement des Hymnes & des
,, Cantiques en son honneur ? Que peut faire autre chose un
,, vieillard foible & boiteux comme je le suis, que de célébrer les
,, louanges divines ? Si j'étois cigne ou rossignol, je chanterois,
,, parce que telle feroit ma destination ; mais j'ai reçu en par-
,, tage la raison, je dois m'occuper à louer Dieu. C'est-là ma
,, fonction & mon ouvrage. Je m'en acquitte régulièrement,
,, & je ne cesserai de m'en acquitter tant qu'il me restera un

, souffle de vie. Je vous exhorte à en faire autant (a).

Que pourroit-on ajouter à la beauté de ce sentiment d'un Philosophe qui vivoit dans les ténèbres du paganisme ? Il seroit bien honteux à des Chrétiens de négliger un devoir envers Dieu dont les Païens ont si bien développé la justice.

XXIV.
Devoirs envers
Dieu, aperçus
par la seule lu-
mière naturelle.

Dès qu'on reconnoît pour son Dieu un esprit éternel, infini ; tout-puissant, souverainement sage dans ses vûes, & parfaitement libre dans ses opérations, on conçoit aisément que si la création de l'Univers suppose en lui une puissance sans bornes, la création seule cependant n'a pû être la fin de sa sagesse souveraine. Pour créer un monde qui n'étoit pas, il falloit un Dieu qui pût se faire obéir du néant ; mais pour déterminer l'action du Créateur, il falloit qu'il pût tirer sa gloire de son ouvrage & se faire honorer par ses créatures ; d'où il suit que la religion n'a & ne peut avoir que l'antiquité même du monde.

Le sentiment de la religion est donc le premier qui se soit gravé dans notre cœur. Ce sentiment consiste à reconnoître un Dieu créateur & conducteur de l'univers. C'est Dieu qui entretient notre être & notre vie, & il n'en est pas moins proprement la cause, que s'il la faisoit perpétuellement subsister par un miracle visible indépendamment de tous les moyens extérieurs.

Soit qu'il nous fasse vivre par la nourriture ordinaire, soit qu'il le fasse d'une manière extraordinaire & miraculeuse, c'est toujours lui qui agit & qui nous soutient : ainsi nous sommes obligés de reconnoître également sa main toute-puissante, soit qu'il la cache, soit qu'il la découvre. De ces deux manières dont il agit sur les corps & sur les âmes, la première est la voie commune par laquelle il conduit ses créatures ; & l'autre une voie extraordinaire dont il ne se sert que rarement, & qui n'a point

(a) Epictète.

de regles certaines. C'est dans la premiere que consiste l'ordre de la providence qu'il permet aux hommes de connoître, la seconde ne renferme que certains effets que nous ne pouvons jamais prévoir de nous-mêmes, parce que les conseils selon lesquels Dieu les produit en un tems & ne les produit pas en un autre, sont trop élevés au-dessus de l'esprit des hommes.

Tous les êtres doivent leur origine à l'Être suprême; ils en tirent leurs mouvemens, non comme d'une puissance aveugle & machinale, mais comme d'une intelligence libre qui gouverne tout, qui étend ses soins sur chaque homme en particulier, qui lui a donné un entendement pour le connoître & une volonté pour l'aimer, & qui veut que chaque homme s'unisse à lui par les liens de cette connoissance & de cet amour.

Écoutons encore ici un Philosophe païen sur la maniere dont les hommes doivent honorer la majesté des Dieux.

„ Le culte des Dieux consiste premierement (dit ce Philoso-
 „ phe) à croire qu'ils existent, ensuite à reconnoître leur majesté
 „ souveraine & leur bonté sans laquelle il n'y a point de vérita-
 „ ble grandeur. Il faut être persuadé que ce sont eux qui gouver-
 „ nent l'univers, & qui, par leur puissance, reglent & condui-
 „ sent toutes choses; qu'ils prennent soin du genre humain;
 „ qu'ils entrent même quelquefois dans les affaires des particu-
 „ liers; & que comme ces êtres souverains ne sont pas suscepti-
 „ bles de mal, aussi ils n'en font point. Il est vrai pourtant qu'ils
 „ châtient quelques personnes, & qu'ils répriment leur malice;
 „ quelquefois même ils punissent lorsqu'ils semblent accorder
 „ quelque faveur. Voulez-vous les voir propices? Soyez gens de
 „ bien. C'est les honorer suffisamment que de les imiter (a).

(a) *Primus est Deorum cultus Deos credere, deinde reddere illis majestatem suam, reddere bonitatem, sine quâ nulla majestas est. Scire illos esse qui præsidet mundo; qui universa, vi suâ, temperant; qui summam generis tutelam gerunt, interdum curiosi singulorum. Hi nec dant malum, nec habent. Cæterum castigant quosdam &*

L'ordre immuable & nécessaire demande en effet que la créature dépende du Créateur ; que toute expression se rapporte à son modèle ; & que l'homme fait à l'image de Dieu, vive soumis à Dieu, uni à Dieu, semblable à Dieu en toutes les manières possibles, soumis à sa puissance, uni à sa sagesse, parfaitement semblable à lui dans les mouvemens de son cœur.

Dieu est notre Créateur, nous lui devons tout ce que nous sommes & tout ce que nous avons. De ce qu'il nous a créés, de ce que nous sommes son ouvrage, il suit nécessairement que nous lui devons un culte, & un culte digne de lui. Notre raison toute seule nous dit, que puisqu'il nous a créés, il veut que nous le servions. Elle nous apprend, que ce seroit une injustice souveraine de n'être pas soumis à son Créateur. Eh ! comment se dispenser des sentimens d'admiration, de respect, de reconnoissance, à la vue de la sagesse infinie, de la souveraine indépendance, de l'immense libéralité qui éclatent dans les vues du Créateur !

Refléchissons d'un côté, sur la puissance du Créateur ; & de l'autre, sur la dépendance de la créature, & nous trouverons dans la seule loi naturelle une source aussi sûre que pure des devoirs de l'homme envers Dieu. Tels sont les devoirs de la religion apperçue par les seules lumières naturelles. I. Il y a un Dieu. II. Dieu a créé l'univers. III. Dieu gouverne l'univers par une providence qui prend soin particulièrement du genre humain. IV. Dieu n'est susceptible d'aucun attribut qui emporte la moindre imperfection. Puisqu'il est la cause productive de toutes choses, on ne sauroit supposer, sans une absurdité manifeste, qu'il manque d'aucune des perfections dont les créatures peuvent se former quelque idée. V. On doit aimer Dieu comme l'auteur

irrogant pœnas, puniunt : vis Deo propitiare ? bonus esto. Satis illos coluit, quisquis imitatus est. Senec. Ep. XLV.

& la source de toutes sortes de biens. VI. On doit espérer en Dieu, comme en celui de qui dépend tout notre bonheur. VII. On doit se reposer sur sa volonté, être persuadé qu'il fait tout pour notre bien, & qu'il fait mieux que nous-mêmes ce qui nous est nécessaire. VIII. Il faut le craindre, comme ayant une puissance infinie, par laquelle il est en état de faire souffrir les plus terribles maux à ceux qui l'offensent. IX. Il faut être disposé à lui obéir en toutes choses, comme à notre Créateur & à notre maître tout-puissant. X. Il faut nous conserver nous-mêmes ou nous tenir dans la situation où Dieu nous a placés. XI. Il faut observer les devoirs que la loi naturelle nous impose par rapport à autrui.

Les sacrifices que Dieu demande de nous (dit un homme d'un grand jugement) sont une ame pure, une conscience & une croyance sincère. C'est lui sacrifier que de vivre dans la vertu. S'abstenir de mal faire, c'est lui faire une offrande agréable. Empêcher quelqu'un de périr, c'est lui égorger les victimes qu'il desire. Voilà nos sacrifices, voilà nos mystères. Le plus dévot parmi nous, c'est celui qui est le plus juste (a).

Il n'étoit pas nécessaire que la révélation vînt nous éclairer sur nos devoirs envers Dieu. La raison toute seule nous conduisoit à la religion naturelle & la renfermoit. La révélation a été néanmoins utile; elle a porté les vérités que la raison nous annonce, à un degré d'évidence & de certitude, qui ne laisse ni prétexte, ni excuse à ceux qui ne suivent pas les routes qu'elle nous montre.

(a) Locke, d'après Minutius Felix.



SECTION IV.

Dieu a montré aux hommes , par la révélation , le principe de toutes les Loix naturelles.

XXV.
Commandemens
de l'ancienne loi,

DIEU, qui a voulu ôter tout prétexte à l'infidélité, s'est montré à son peuple sur la montagne de Sinai. » Vous », ferez (lui a-t-il dit) un royaume sacerdotal, dont tous les sujets », auront Dieu pour Monarque, & une nation sainte, dont tous », les membres seront spécialement consacrés (a).

Parmi les dix Préceptes qu'il a donnés à son peuple, il y en a trois qui, en lui faisant une heureuse nécessité d'aimer & de servir le Seigneur, lui ont montré le principe des loix naturelles:

» Vous n'aurez point de Dieux étrangers en ma présence.
» Vous ne vous ferez point de représentation & d'image des
» créatures placées au-dessus de vous dans le ciel, ni de celles qui
» habitent la terre, ou qui vivent dans les eaux. Vous n'adorerez
» aucune de ses créatures, & vous ne leur transporterez point le
» culte qui m'est dû. Je suis le Seigneur votre Dieu tout-puissant
» & jaloux de ma gloire. Je punis ceux qui m'offensent, & je
» venge l'iniquité du pere sur les enfans, jusqu'à la troisieme &
» quatrieme génération (b). C'est ainsi que j'en use contre ceux
» qui payent d'ingratitude & de haine mes bienfaits & mon
» amour; mais je récompense encore avec plus de miséricorde,
» que je ne punis avec sévérité; & c'est jusqu'à mille générations

(a) Vos eritis mihi in regnum sacerdotale & gens sancta: hæc sunt verba quæ loqueris ad filios Israel. Exod. XIX, 6.

(b) Non adorabis ea, neque coles; ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, vindicans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem eorum qui oderunt me. Exod. XX, 5.

que j'étends mes bontés sur ceux qui m'aiment & qui gardent
 „ mes Loix (a).

„ Vous n'emploierez jamais en vain le nom du Seigneur votre
 „ Dieu ; car celui qui, contre ce précepte , profanera ce nom
 „ redoutable , fera criminel aux yeux du Seigneur (b).

„ Souvenez-vous de sanctifier le jour du Sabbat (c).

Ces trois préceptes qui regardent immédiatement les devoirs de l'homme envers Dieu , & les sept préceptes que Dieu y a ajoutés sur les obligations de l'homme envers le prochain , ont une grande étendue , & renferment , outre la loi positive de l'observation du Sabbat , les principes de toutes les loix naturelles.

Ces loix que Dieu donna aux Hébreux par le ministère de Moïse , la raison les avoit montrées aux hommes , avant que Dieu en fit un commandement exprès. Antérieurement à la révélation , l'amour de Dieu sur toutes choses , l'obéissance à ses volontés , la croyance en ses révélations , l'espérance en ses promesses , & la reconnoissance pour ses bienfaits , étoient indispensables pour le peuple Hébreu ; aussi bien que pour tous les peuples du monde. La défense de blasphémer le nom de Dieu , & d'adorer les divinités étrangères , n'étoit ni moins naturelle , ni moins indispensable. Toutes ces obligations étoient communes à tous les hommes , elles sont plus anciennes que la loi de Moïse , elles ont commencé d'exister dès que les hommes ont commencé d'être. L'ancien Testament n'a fait qu'en établir les principes & en développer les conséquences en faveur du peuple choisi.

(a) *Et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me & custodiunt præcepta mea.* Exod. XX, 6.

(b) *Non assumes nomen Domini tui in vanum , nec enim habebit infontem Dominus eum qui assumpserit nomen Domini Dei sui frustra.* Ibid. 7.

(c) *Memento ut diem Sabbati sanctifices.* Ibid.

Ces mêmes principes, & les conséquences qui en résultent; ont été confirmés par la nouvelle alliance.

○ Toute la Loi & les Prophetes (dit l'Évangéliste) dépendent de ces deux Commandemens: » Vous aimerez le Seigneur votre
„ Dieu de tout votre cœur & de toutes vos forces, & votre
„ prochain comme vous-mêmes (a).

Ces deux préceptes renferment tellement toute la loi naturelle, que si quelqu'un, par une lumière divine, en pénétrait toute l'étendue, il n'auroit plus aucun doute sur toute la morale. Ces paroles: *Vous aimerez Dieu de toutes vos forces & votre prochain comme vous-même*, sont claires, mais c'est principalement pour ceux qu'enseigne intérieurement l'onction de l'esprit; car à l'égard des autres hommes elles sont plus obscures qu'on ne s'imagine. Ce mot *aimer* est équivoque, il signifie deux choses entre plusieurs autres; s'unir de volonté à quelque objet comme à son bien & à la cause de son bonheur, souhaiter à quelqu'un le bien dont il a besoin.

I. On peut aimer Dieu dans le premier sens, & son prochain dans le second; mais ce seroit impiété, ou du moins stupidité & ignorance, que d'aimer Dieu dans le second sens; car il est essentiel à la Divinité de se suffire à elle-même. Ce seroit aussi une espèce d'idolâtrie, que d'aimer son prochain dans le premier sens. C'est en Dieu seul que se trouve la puissance d'agir dans les esprits, & de les rendre heureux (b).

II. Tel s'imagine aimer Dieu qui n'aime effectivement qu'un fantôme immense qu'il s'est formé. Il croit aimer Dieu en vivant dans le désordre, il se trompe. Bien loin d'aimer Dieu, il ne le connoît seulement pas. » Celui qui dit qu'il connoît Dieu, & „ qui n'observe pas ses Commandemens, est un menteur, la

(a) Matth. XXII.

(b) Tractat. 23. in Joan.

„ vérité n'est point en lui ; mais celui qui les observe, aime Dieu „ parfaitement (a).

III. vous aimerez Dieu de toutes vos forces. *Toutes*, ce mot est assez clair ; mais cet autre mot *vos forces*, peut donner sujet d'erreur à ceux qui n'ont point d'humilité ou qui en ont une fausse. Les premiers peuvent en tirer quelque sujet de vanité ; & les autres, le motif d'une négligence criminelle. *Et votre prochain comme vous-même*. Jesus-Christ nous apprend dans la parabole du Samaritain, que tous les hommes sont notre prochain, & ce terme n'est pas trop clair. Aussi les Juifs grossiers & charnels l'ont-ils toujours pris dans un faux sens. *Comme vous-même* ; certainement ceux qui aiment les vrais biens sont les seuls qui accomplissent ce commandement, en aimant leur prochain comme eux-mêmes. Un pere qui aime son fils avec la dernière tendresse, & qui lui procure avec soin tous les biens sensibles, est encore bien éloigné d'aimer son fils, quelque tendresse qu'il ait pour lui, comme Dieu veut qu'on aime son prochain.

Pour connoître si la religion naturelle toute seule eût suffi sans la révélation, à donner des regles pour la société civile, il faut considérer ces regles dans ce qu'elles ont d'absolument essentiel, & dans ce qu'elles ont de plus parfait & au-delà de l'essentiel.

Par rapport à l'essentiel, comme il a pû se faire que l'homme subsistât sans une révélation miraculeuse & surnaturelle, & qu'il n'a pû subsister sans la raison qui conduit naturellement à la religion naturelle, il faut avouer que la révélation n'est pas absolument nécessaire pour établir les regles des vertus purement morales & les droits des sociétés. C'est le fondement du reproche que saint Paul fait aux Gentils qui, ayant connu Dieu par la lumière purement naturelle, ne l'ont pas glorifié à proportion de cette connoissance. Il y a un accord parfait sur chaque devoir

XXVII.
L'essentiel de la vertu est indépendant de la révélation ; mais la perfection de la vertu vient de la révélation ; & il n'y a de morale parfaite que dans le Christianisme.

(a) S. Jean, Ep. I, Chap. II.

entre la révélation & la raison. Le religion chrétienne ne défend aucun vice nouveau, & ne recommande aucune vertu nouvelle. La révélation nous ordonne d'éviter toutes sortes de vices & de pratiquer toutes sortes de vertus ; mais s'il n'y avoit point de révélation, la loi naturelle exigeroit de nous les mêmes devoirs. Lorsque l'Écriture Sainte nous exhorte à la chasteté, à la justice, à la compassion, elle ne définit point ces vertus, elle suppose que nous en connoissons la nature, & que la lumiere de la raison nous enseigne que nous devons les pratiquer, & nous abstenir des vices qui leur sont opposés. Le culte extérieur qui consiste dans la pratique extérieure des cérémonies établies dans l'Eglise chrétienne, n'est que le signe du culte intérieur, sans quoi il ne feroit que grimace & hipocrisie.

On est néanmoins rédevable de la perfection des regles de la société civile, à la révélation & au christianisme. Cela paroîtra évident, si l'on fait réflexion aux avantages que les sociétés humaines tirent de l'Évangile, par rapport à l'éclaircissement de leurs principes, à la netteté de leurs regles, à la justesse des applications qu'il en faut faire aux divers états de la vie, à la sublimité des motifs qu'il nous fournit, à l'immensité de l'intérêt qu'il nous propose, dans ce qu'il nous apprend touchant l'éternité de la récompense réservée aux vertus, & de la punition destinée aux crimes. L'Égyptien se promettoit, à force de bien vivre, de devenir un jour éléphant blanc. Le Païen comptoit se promener dans les champs Elisées, boire le nectar, & se repaître d'ambrosie. Le Mahométan, privé de vin par sa loi, & voluptueux par tempéramment, espere s'enivrer éternellement entre des houris grises, rouges, vertes & blanches. Les Juifs, contents du bonheur temporel, ne connoissoient guere d'autres espérances. Mais le Chrétien jouira de son Dieu. Le christianisme est le seul culte qui ait proposé aux hommes des récom-

penfes dignes d'eux. Auffi n'y a-t-il jamais eu de nation ni de contrée , où la raifon ait été plus épurée , plus élevée , & plus proportionnée à la fublinité des plus vaftes génies , & à la médiocrité des efprits les plus communs , que dans les régions où le chriftianifme s'eft établi. L'hiftoire nous fait voir qu'il a donné à l'univers un fecours admirable & fenfible , pour adoucir les mœurs & pour perfectionner la politelTe. Ces avantages deviendront d'autant plus efficaces , qu'on s'approchera , ou qu'on s'éloignera davantage des principes du chriftianifme ; de maniere qu'où fe terminent les lumieres de la raifon , là commencent , fous un jour plus clair , celles de la révélation , pour foutenir & pour animer la conduite des hommes , pour rectifier leur prudence , & pour fixer leur morale.

La véritable morale doit être une regle infaillible , qui ne fuive ni nos fantafies , ni nos préjugés. Elle ne peut donc être qu'une explication des vérités conformes à la vérité éternelle , c'eft-à-dire , à la loi de Dieu. La loi de Dieu eft par conféquent le point fixe & indivifible , d'où il faut regarder tout ce qu'on appelle morale , fi l'on veut en connoître la beauté & les défauts. Selon ce principe , la morale eft la fille de la religion ; elle marche d'un pas égal avec elle , & la perfection de celle-ci eft la mefure & la perfection de celle-là. Il n'en faut chercher de parfaite que dans le chriftianifme. Il établit le premier fondement de la tranquillité de l'efprit , la bafe de toutes les vertus , le repos de toutes les fociétés. Craignez Dieu & obfervez fes Commandemens , c'eft en cela que confifte tout l'être de l'homme (a). Tout ce qui ne tend point à Dieu & à l'obfervation de fa Loi , n'a point d'être , point de réalité , point de folidité , point de bonheur.

(a) *Deum time & mandata ejus obferva , hoc eft omnis homo. Eccli. XII, 13.*

 CHAPITRE TROISIEME.

De l'Amour de soi-même.

SECTION PREMIERE.

Du soin de se conserver.

I.
Caractère de
l'amour propre.

CHACUN s'aime soi-même, chacun souhaite d'être heureux; & a une extrême aversion pour la misère. Cet amour propre est la source du bien & du mal, & le ressort de toutes les actions de la vie humaine. Quel est le principe de toutes les actions les plus glorieuses? Le desir d'être pendant son vivant en considération parmi ses concitoyens, & de vivre après sa mort dans la postérité. C'est ce qui soutient le Guerrier dans le danger des combats; le Magistrat dans les dégoûts de son état; le Jurisconsulte dans ses veilles.

L'amour propre se déguise sous les beaux noms de vertu & d'amour de l'ordre & du devoir; mais c'est pour soi qu'on est utile aux autres. Qu'on retranche l'amour propre de la société, tout y languit, & nous périfflons.

Il n'y a d'amour véritable que l'amour propre; tous les mouvemens qui agitent notre ame, sont des amours déguifés. Nos craintes, nos desirs, nos espérances, nos plaisirs, & nos douleurs ne sont que l'amour propre qui se montre sous différentes formes, selon les bons & les mauvais succès qui lui arrivent. Comme chez les Païens, chaque perfection de Dieu a passé pour une Divinité; de même parmi les Philosophes, les différentes qualités de l'amour ont été prises pour des passions diverses.

Quand l'inclination se forme, on l'appelle amour. Quand l'amour fait une sortie hors de lui-même pour s'attacher à ce qu'il aime, on le nomme desir. Quand il est plus vigoureux & que ses forces lui promettent un bon succès, il porte le nom d'espérance. Quand il s'anime contre les difficultés, il s'appelle colere. Quand il se prépare au combat pour défaire ses ennemis ou secourir ses alliés, c'est hardiesse.

Cet amour qu'on a pour soi-même est inséparable de la nature humaine. Il est de tout âge, de tout siècle, & de tout pays. C'est un principe plus ancien que l'éducation, & vraiment né avec nous, puisqu'il influe sur toutes nos actions & qu'il en est le premier ou plutôt l'unique mobile. Si nous croyons aimer un objet plus que nous-mêmes, c'est parce que la satisfaction qui est excitée en nous par les qualités que nous découvrons dans cet objet, nous affecte d'une manière plus sensible & plus vive que toutes les réflexions que nous faisons sur nous-mêmes. L'amour propre se déguise quelquefois si bien à lui-même, qu'il pense s'immoler; mais il est toujours, dans ces rares sacrifices, l'objet aussi-bien que la victime.

Les passions ont un ordre, & c'est toujours par l'amour de soi-même qu'elles commencent. Nous travaillons plus immédiatement à notre conservation qu'à celle d'aucun autre homme. On s'aime soi-même, & l'on n'aime que soi, car lors même qu'on aime les autres hommes, on ne les aime que par rapport à soi. L'homme rapporte tout à lui, il se desir toutes sortes de biens, d'honneurs & de plaisirs, & il n'en desir qu'à lui-même ou par rapport à lui-même.

Toutes nos affections, toutes nos actions ont leur source dans notre amour propre; & c'est notre intérêt qui le dirige. L'intérêt propre se trouve dans l'ordre de la grace comme dans celui de la nature; & Dieu qui veut être aimé pour l'amour de lui, permet

que nous le recherchions pour l'amour de nous. Vouloir bannir l'intérêt du commerce des hommes, c'est vouloir ôter d'une machine les ressorts qui la font mouvoir.

Lors même que nous ne pensons point à nos intérêts, l'amour propre y songe pour nous, sans que nous nous en appercevions; & il en est de l'amour propre comme de la chaleur qui est dans le cœur de l'homme & qu'on ne sent pas, quoiqu'elle donne la vie & le mouvement à toutes les parties du corps. Deux principes d'action ne peuvent pas être plus ressemblans, ils sont également nécessaires chacun dans son ordre. L'un est comme le ressort de tous nos mouvemens physiques; l'autre est le mobile perpétuel de toutes les actions morales. Ils agissent tous deux avec une uniformité constante, sans nous abandonner un moment, sans se démentir jamais, & sans se faire sentir. L'un n'est pas plus vicieux que l'autre, & ils doivent être regardés comme deux sages effets de la toute-puissance du Créateur, qui les a jugés nécessaires au bien & à la conservation de notre être. Mais pour peu qu'ils franchissent les bornes dans lesquelles ils doivent agir, ils deviennent aussi nuisibles qu'ils étoient utiles. Une chaleur excessive dérange les fonctions naturelles, altere le sang, & consume les parties les plus nécessaires à la vie; un excès d'amour propre corrompt les meilleures qualités de l'ame, & les rend ou pernicieuses ou ridicules.

Nous croyons voir, entre nos obligations & notre avantage; une opposition bizarre qui révolte le cœur & qui inquiète l'esprit. Delà, en matière de morale, plusieurs opinions également fausses, quoique contraires les unes aux autres. Cette opposition entre notre devoir & notre bonheur n'est point réelle. L'amour propre bien ou mal entendu est la source de toutes nos vertus ou celle de tous nos vices.

L'inclination la plus générale qui naît de l'amour propre est

le desir d'être aimé. Il n'y a personne qui ne soit bien aisé de l'être, & qui ne regarde avec plaisir dans les autres cette pente du cœur tourné vers lui, qu'on appelle *amour*. Les vûes d'intérêt, d'ambition, de plaisir, arrêtent souvent les effets de cette inclination qu'on a à se faire aimer, mais ils ne l'étouffent jamais entièrement. Elle est toujours vivante au fond du cœur, & dès qu'elle se trouve en liberté, elle ne manque pas d'agir & de nous porter à tout ce qui nous peut procurer l'amour des hommes, comme elle nous fait éviter tout ce que nous nous imaginons qui nous peut attirer leur aversion.

Rien n'attire tant l'aversion que l'amour propre, & il ne faudroit se montrer sans exciter la haine, ainsi que nous l'éprouvons nous-mêmes à l'égard de l'amour propre des autres, que nous ne saurions souffrir. C'est pour cela que les hommes tâchent de déguiser leur amour propre à la vûe, & de ne le montrer jamais sous sa forme naturelle. Cette suppression de l'amour propre qu'on appelle honnêteté, modestie, n'est dans le fond qu'un amour propre qui est plus intelligent & plus adroit que celui du commun des hommes, qui fait éviter ce qui nuit à ses desseins, & qui, par une voie plus raisonnable, tend à son but, à l'estime & à l'amour des hommes. Les gens qui étourdissent tout le monde de quelques occasions où ils se sont signalés, font voir que la vertu ne leur est guères naturelle, & qu'il leur a fallu de grands efforts pour guinder leurs ames jusqu'à l'état où ils sont si aisés de se faire voir. Il y a par conséquent plus de grandeur à faire si peu d'attention sur nos plus belles actions, qu'il semble qu'elles naissent si naturellement de la disposition de notre ame, qu'elle ne s'en aperçoit point. Ce degré de vertu est héroïque, & c'est celui dont l'honnêteté & la modestie, quand elles sont parfaites, donnent l'idée, sans y penser expressément, & qu'elles imi-

tent par politique , quand elles viennent plutôt de la raison que de la nature.

L'amour de soi-même détermine à tous les partis qu'on prend. Il nous empêche de violer les loix par la crainte qu'il a du châ-timent , & nous éloigne par-là de tous les crimes. Il soulage les nécessités des autres dans la vûe de son propre intérêt , & il n'est guères d'actions où il ne nous puisse engager pour plaire aux hommes. L'amour propre bien réglé est par conséquent très-utile aux sociétés.

Il imite si parfaitement la charité chrétienne, que, lorsqu'il est consulté sur les actions extérieures, il fait les mêmes réponses, engage dans les mêmes vûes, & se conduit de la même maniere que la charité, à l'égard des soupçons injustes & des ennemis, à l'égard des bonnes & des mauvaises qualités des autres: de sorte que, pour réformer entièrement le monde, pour en bannir tous les vices & tous les désordres grossiers, & pour rendre les hommes heureux dans cette vie, il ne faudroit, au défaut de la charité, que leur donner un amour propre éclairé, qui sçût discerner ses vrais intérêts, & y tendre par les voies que la droite raison lui découvreroit. Quelque corrompue qu'aux yeux de Dieu cette société puisse être au-dedans, il n'y auroit rien au-dehors de mieux réglé, de plus civil, de plus juste, de plus pacifique, de plus honnête, de plus généreux. Ce qui seroit admirable, c'est que n'étant réunie & animée que par l'amour propre, l'amour n'y paroîtroit point, & qu'étant entièrement vuide de charité, on ne verroit par-tout que la forme & les caractères de la charité.

Qu'est-ce donc qui distingue aux yeux du monde la vertu du vice, les bonnes actions, des crimes? L'objet de l'amour propre. Celui qui est assez heureux pour le placer dans un objet

utile à ses concitoyens, est un homme précieux, digne de notre estime, de nos éloges, & de notre reconnoissance.

Il n'est presque pas nécessaire d'avertir que je ne traite point ici de l'amour propre désordonné, de cet amour propre dont on s'entretient dans les cercles, mais de l'amour propre éclairé, conduit par la raison, de l'amour propre qui fait connoître ses vrais intérêts, & qui tend, par une voie légitime, à la fin qu'il se propose.

Notus nous aimons nous-mêmes. Cet amour est légitime en soi, ce n'est que le desir d'être heureux. Cet amour n'est pas libre, il est une suite nécessaire de la nature d'un être intelligent, ainsi on ne nous défend point de nous aimer, & on nous le défendrait en vain. Il s'agit donc moins de combattre l'amour propre, que de le régler en l'éclairant. Nous nous aimons, faisons nous aimer. Nous cherchons le bonheur, cherchons-le où il est, cherchons le vrai bonheur.

L'amour de nous-mêmes nous porte à nous conserver, à nous perfectionner, à nous défendre. C'est à ces trois objets que se rapporte tout ce qu'on peut dire par rapport à l'amour propre bien réglé. Je vais les discuter séparément.

Il n'est permis à personne de se priver de la vie; & il faut rejeter comme insoutenable l'opinion des Ecrivains qui attribuent à l'homme un droit si absolu sur sa propre vie, qu'ils s'imaginent qu'il peut l'abrégé, en avançant par une mort violente, l'instant qui doit la terminer naturellement, cet instant où le tems finit & où l'éternité commence. Traitons amplement ce point essentiel.

Les Sages du paganisme établissoient ce principe; que l'homme placé dans le monde, comme dans un poste par un Général, ne peut le quitter que par le commandement exprès de celui

I I.
L'amour propre bien réglé a trois objets : se conserver ; se perfectionner ; se défendre.

III.
Le suicide est un crime.

IV.
Idées des Sages du Paganisme à cet égard.

de qui il dépend, c'est-à-dire, de Dieu même (a). Ils le regardoient quelquefois comme un coupable condamné à une triste prison, d'où il ne lui étoit permis de sortir que par l'ordre du Magistrat ou de quelqu'autre puissance légitime, & non en brisant ses chaînes, ni en forçant les portes du cachot (b).

Ces idées sont belles, parce qu'elles sont vraies. Les Platons, les Cicérons, les Seneques, éclairés de la seule lumière naturelle, ne pouvoient s'empêcher de reconnoître que les Dieux seuls (comme ils parloient), avoient un droit suprême sur la vie des hommes. Mais les lumières de ces Sages du Paganisme étoient mêlées d'épaisses ténèbres, & ils prenoient pour un ordre de la Divinité, ce qui n'étoit que l'effet de leur foiblesse, une lâcheté honteuse devant les hommes, une révolte criminelle contre les décrets de l'Être souverain.

V.
Usages raisonnables de quelques anciens Peuples sur ce sujet.

Des peuples entiers ont eu, sur le sujet que j'examine, des usages tout-à-fait raisonnables.

Chez les Thébains, il n'étoit permis à personne d'attenter à sa vie, & l'Etat flétrissoit la mémoire de ceux qui le faisoient.

Les Athéniens dégradoient aussi la mémoire de celui qui s'étoit privé volontairement de la vie. On lui coupoit la main qui avoit porté le coup mortel, & on le jettoit à la voirie.

D'autres peuples étoient dans un usage bien différent.

VI.
Usages contraires de plusieurs autres anciens Peuples.

Je rapporterai d'abord un exemple tiré de l'Histoire de Perse. Abradate ayant été tué à la bataille de Thymbrée, où Cresus

(a) *Vetatque Pythagoras, injussu Imperatoris, id est, Dei, de presidio & statione vitæ decedere.* Cicer. de Senecâ. n. 73.

(b) *Cato sic abiit de vitâ ut causam moriendi nastam esse gauderet. Vetat enim dominans ille in nobis Deus, injussu hinc nos suo demigrare. Cum verò causam justam Deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, sæpè multis, nã ille, mediis-fidius, vir sapiens, letus ex his tenebris in lucem illam excesserit. Nec tamen illa vincula carceris ruperit, leges enim vetant; sed tanquam à Magistratu aut ab aliquâ potestate legitimâ, sic à Deo evocatus, atque emissus exierit.* Cicer. Tuscul. quæst. lib. I. n. 74.

fut vaincu par Cyrus, Panthée sa femme tenant sa tête sur ses genoux, parla ainsi à Cyrus : « C'est pour l'amour de toi qu'il
 „ s'est exposé de la sorte. Que dis-je ! Ce n'est pas moins pour
 „ l'amour de moi. Combien de fois lui ai-je dit, insensée que
 „ j'étois ; qu'il prît garde à paroître digne de ton amitié ! Hélas !
 „ je fais bien qu'il a songé à te servir plutôt qu'à se conserver.
 „ Enfin il est mort , & moi qui l'ai exhorté à combattre, je vis
 „ après lui „. Cyrus étoit si saisi de douleur, qu'il fut long-tems
 sans lui répondre ; mais après avoir versé beaucoup de larmes :
 „ La fin d'Abadate (dit-il à Panthée) est glorieuse, puisqu'il est
 „ mort victorieux. Je veux qu'on lui dresse un sépulcre magni-
 „ fique , & qu'on lui rende des honneurs dignes de sa valeur.
 „ Pour toi, ne crains point de demeurer sans support, je respec-
 „ terai éternellement tes vertus ; & je te donnerai des gens pour
 „ te conduire par tout où tu désireras d'aller, sitôt que ta volonté
 „ me sera connue. Sois en repos de ce côté-là (lui répondit
 „ Panthée) tu sauras bientôt le lieu où je veux aller „. Lorsque
 Cyrus se fut retiré, Panthée commanda à ses Eunuques de la
 laisser seule, afin, disoit-elle, de pouvoir pleurer en liberté.
 Aussitôt elle tira un poignard, qu'elle gardoit depuis long-tems,
 & s'en frappa ; & s'étant appuyée la tête sur l'estomach d'Abra-
 date, elle mourut (a).

Un ancien Tragique Grec nous représente Eyadué, femme
 de Capanée, se sauvant de la maison paternelle, pour se jeter
 au milieu du bûcher allumé pour son mari. Elle déclare publi-
 quement que rien n'est plus doux que de mourir avec ceux qu'on
 aime. Elle croit que ce sera un grand triomphe pour elle, & une
 victoire qui la signalera parmi toutes les épouses. Au moment
 que le corps de Capanée est consumé par le feu, elle s'y précipi-
 te elle-même, & mêle ses cendres à celles de son mari (b).

(a) Xenoph. Cyrop. liv. VII.

(b) Euripide, dans ses Suppliantes.

Ce n'étoient pas seulement des particuliers qui se donnoient la mort, des villes entieres étoient dans cet usage. Philippe, à la prise d'Abydos, voyant que les habitans se tuoient avec précipitation, accorda, par un cri public, l'espace de trois jours, pour laisser la liberté des morts volontaires (a). C'est ainsi que dans la suite les Numantins, en capitulant, réserverent un jour franc, afin que tous ceux qui voudroient se donner la mort, fussent en pleine liberté de le faire (b).

Les Romains eux-mêmes regardoient comme une action héroïque de se donner la mort, pour éviter l'opprobre & ne pas survivre à la honte.

Pline envisage cet expédient comme la meilleure ressource & la plus douce consolation, dans le grand nombre de maux & de chagrins à quoi nous sommes livrés pendant notre vie (c).

La mort se trouve par-tout, dit Seneque le tragique, c'est un effet des bontés divines, rien n'est plus facile que de donner la mort à l'homme, & on ne peut lui ôter la faculté de mourir, mille chemins différens s'offrent à lui pour sortir du monde (d).

Brutus & Cassius se tuerent.

Porcie, fille de Caton, apprenant la mort de son mari Brutus, se donna la mort, en avalant des cendres brûlantes, parce qu'on lui avoit ôté toute sorte d'armes (e).

(a) Polyb. liv. XVI.

(b) Appian. de Bello Hispan.

(c) Hist. Nat. lib. II, cap. VII, pag. 78, in fn. edit. Harduin 1723.

(d) Ubique mors est, optimè hoc cavir Deus:
Eripere vitam nemo non homini potest.
At nemo mortem; mille ad hanc
Aditus patent. Senec. Thebaid. Act. I. Sc. I.
Nunquam est ille miser cui facile est mori.

Senec. in Hercul. Æteo, Act. I.

(e) Conjugis audisset fatum cum Porcia Bruti,
Et subtracta sibi quæreret arma dolor;

Coma étant arrêté dans les prisons de Rome, se priva de la vie, en retenant sa respiration (a).

Titus Pomponius Atticus, à 77 ans, fut attaqué d'une maladie suivie de grandes douleurs. Il essaya inutilement divers remèdes pour ralentir le mal, & enfin il prit la résolution de ne prendre plus d'alimens, *parce qu'ils ne lui avoient* (disoit-il) *prolongé la vie ; que pour prolonger ses douleurs.* Il mourut le cinquième jour après qu'il eut cessé de manger.

Petrone mourut nonchalamment & sans précipitation ; il fit couler & arrêter son sang à diverses reprises, & continua de s'entretenir avec ses amis, non de choses graves & sérieuses, non de l'immortalité de l'ame ou des sentimens des Philosophes, mais de propos agréables & de vers badins. Il n'affectoit point de montrer de la fermeté & de la constance, il vacquoit à ses occupations ordinaires, récompensant ou punissant quelques esclaves. Tantôt il se promenoit, tantôt il se laissoit aller tranquillement au sommeil, en sorte que sa mort, quoique forcée, avoit l'air d'une mort fortuite & naturelle (b). Un Auteur François (c) trouve cette mort la plus belle de l'antiquité.

A considérer ces morts volontaires avec les sentimens & dans la prévention du paganisme, il n'y en a aucune qui égale celle d'Arrie, femme de Petus. Il paroît au travers de la nonchalance de Petrone, une crainte secrète d'envisager la mort ; mais dans Arrie tout est généreux (d), tout est héroïque. Elle n'est occupée

Nondum scitis, ait, mortem non posse negari?

Credideram satis hoc vos docuisse patrem ;

Dixit, & ardentes avido bibit ore favillas.

I nunc, & ferrum turba molesta nega.

Martial. lib. I, Epigr. 43.

(a) *Valer. Max. lib. IX, Cap. XII.*

(b) *Tacit. Annal. liv. XVI.*

(c) Saint-Evremond.

(d)

Castra suo gladium cum traderet Arria Peto,

Quem de visceribus traxerat ipsa suis ;

que de ce qu'elle aime. Voyant Petus dans la nécessité de mourir, elle fait pour lui un essai de la mort; elle en goûte toute l'amertume pour la diminuer à son mari; & s'étant frappée du coup mortel, elle compte pour rien sa douleur & sa mort, elle ne songe qu'à encourager Petus, en lui apprenant que le mal causé par le poignard n'égale pas à beaucoup près la répugnance de la nature & l'idée que l'imagination s'en forme. Sa main fidèle à son amour, la fert si bien qu'elle meurt; mais que dans l'instant qui suit celui où elle s'est frappée, elle a encore la force de tirer le poignard de sa place, de le présenter à Petus, & de prononcer ces paroles: *Tiens, Petus, il ne fait point de mal.* Cette mort, si elle est vraie dans toutes ses circonstances, est le trait le plus achevé de la magnanimité payenne.

On peut donner plusieurs causes de cette coutume si générale des Romains, le progrès de la secte Stoïque qui y encourageoit, l'établissement de l'esclavage qui fit penser à plusieurs grands hommes qu'il ne falloit pas survivre à une défaite, l'avantage que plusieurs accusés trouvoient à se donner la mort, plutôt que de subir un jugement par lequel leur mémoire devoit être flétrie (a), & leurs biens devoient être confisqués; enfin une grande commodité pour l'heroïsme, chacun faisant finir la pièce qu'il jouoit à l'endroit qu'il vouloit.

Mais les Romains, non plus que les Grecs, ne se tuoient communément que lorsqu'ils s'y trouvoient forcés ou pour sauver leur patrie, ou pour conserver leur gloire. Marius est un exemple sensible chez les Romains, qu'un grand homme peut souffrir l'adversité la plus rigoureuse, sans songer à s'en affranchir

Si qua fides, vulnus quod feci non dolet, inquit;

Sed tu quod facies, hoc mihi, Pete, dolet. *Martial.*

(a) *Eorum qui de se statuebant humabantur corpora, manebant testamenta, pretium festinandi.* Tacit. *Annal.* lib. VI.

par une mort volontaire. Proscrit, poursuivi, réduit à se cacher à demi nud dans les roseaux d'un marais bourbeux, il croit indigne de son courage de chercher dans la mort du secours contre ses infortunes.

Marseille païenne autorisoit des Magistrats à permettre à ses habitans de se tuer en certains cas. Un ancien Historien (a) nous apprend qu'on gardoit publiquement dans cette ville, de la cigüe préparée pour celui qui vouloit mourir, & qui, au jugement du conseil des six cens (b), avoit prouvé par de bons motifs, qu'il en avoit un juste sujet. La raison que cet Ecrivain rapporte pour justifier cette volonté de mourir, est un de ces argumens qu'on peut retorquer, & qui, par conséquent, ne conduisent à aucune conséquence. *Celui qui est heureux (dit-il) craint que son bonheur ne cesse ; & celui qui est malheureux, que son infortune ne continue.* Ne peut-on pas répondre que celui qui est heureux doit espérer que son bonheur continuera ; & celui qui est malheureux, que son malheur cessera ? Cet Auteur dit encore que le dessein de mourir manifestoit le grand courage de celui qui se dispoit à la mort, mais qu'on le modérait par une sage & prudente précaution, ne permettant pas à tout le monde de se tuer quand bon lui sembloit, & ne refusant pas toutefois cette satisfaction à celui qui le desiroit sagement. Chacun en particulier (ajoute l'Historien) recevoit cette satisfaction, qu'il croyoit sa mort suivie de l'approbation publique. Tel étoit donc le sentiment de cette ville célèbre tant vantée par l'Orateur Romain (c), que l'intérêt seul de la République peut empêcher un homme de se tuer.

Les Druides Gaulois croyoient l'immortalité de l'ame, & cette

(a) Val. Max. liv. II. *De externis.*

(b) Le gouvernement de Marseille étoit aristocratique. Six cens Sénateurs formoient le conseil de la ville. *Val. Max. l. II. n. 7.*

(c) *Cicer. Orat. pro Flacco.*

doctrine faisoit tant d'impression sur l'esprit des habitans des Gaules , que souvent ils se prêtoient de l'argent , sans autre condition que de se le rendre en l'autre monde (a). De-là sans doute cette joie que faisoient paroître les Marseillois , à qui la même doctrine étoit passée, lorsqu'ils inhumoient leurs parens ou leurs amis. Bien loin d'accompagner leurs funérailles de pleurs ou de quelque autre marque de deuil, ils le faisoient suivre d'un festin de réjouissance qu'ils donnoient aux principales personnes qui y assistoient (b).

De-là encore ce dévouement aveugle des soldats, dont parle Cesar, en racontant les guerres de Gascogne. » Ce sont (dit le » Capitaine Romain) des braves qui s'attachent au service d'un » Grand; pour avoir part à sa bonne ou à sa mauvaise fortune. » S'il arrive qu'il périsse, ils meurent tous avec lui, ou se tuent » après sa défaite, sans que, de mémoire d'homme, il s'en soit » trouvé un seul qui ait manqué à ce point d'honneur (c).

L'opinion malheureuse qu'on peut se donner la mort, a longtemps triomphé de la raison des Indiens.

Cicéron a admiré la patience invincible des femmes de l'Inde qui disputoient à l'envi à qui se tueroit après la mort de leur mari commun. Ce privilège étoit réservé à celle que le mari avoit le plus aimé pendant sa vie, & il lui étoit adjugé par des arbitres nommés pour ce sujet, qui ne prononçoient leur sentence qu'après un mûr examen, & sur les preuves alléguées de part & d'autre. Celle qui avoit été préférée couroit à la mort & montoit sur le bucher avec une constance & une joie inconcevable, pendant qu'on voyoit celles qui lui survivoient se retirer pénétrées de douleur & baignées de larmes (d).

(a) Val. Max. liv. II, chap. VI. num. 10.

(b) La même, num. 7, 10.

(c) Bell. Gall. lib. III, pag. 112; & lib. VI, pag. 228.

(d) *Mulieres in Indiâ, cum est cujusque earum vir mortuus, in certamen judicium.*

VII.
Quelques Indiens & une partie des Tartares sont encore aujourd'hui sur ce même sujet, dans une erreur funeste. Une Nation Européenne pèche aussi vers cette erreur.

Il y a encore aujourd'hui dans l'Inde, des cantons dont les habitans se donnent la mort pour des sujets médiocres de douleur (a). Les femmes de l'Inde méridionale se brûlent dans le même bucher qui consume leurs maris, parce qu'elles ne croient pas devoir leur survivre.

Les Japonois qui veulent terminer leur vie, se fendent le ventre. C'est une mort qu'affecte d'affronter avec courage la noblesse Japonoise, qui regarde ces marques de désespoir comme un glorieux effort de la valeur malheureuse (b). Le Japonois qui veut se noyer religieusement en l'honneur d'Amida, Divinité réputée en ce pays-là très-puissante, se met dans un bateau doré, & orné de pavillons de soie; il se fait suivre d'un nombreux cortége d'amis, de parens & de Bonzes; & après avoir sauté & dansé, au son des instrumens de musique, il s'attache des pierres aux jambes, au milieu du corps, & au col, & se jette la tête en bas dans la riviere (c).

Une partie des Tartares est aussi dans la barbare coutume d'obliger des favoris, des officiers & des esclaves, à suivre au tombeau les morts de qualité, comme pour leur continuer en l'autre monde les services qu'ils leur ont rendus en celui-ci.

En Europe même, il est une nation qui penche vers cette espèce de délire frénétique, les Anglois y inclinent. Un tempéramment sombre & atrabilaire, commun parmi eux, les livre à des rêveries mélancoliques qui leur coutent assez souvent la vie. D'autant plus blâmables en cela qu'ils ne se tuent que par dégoût de la vie, au lieu que les Grecs & les Romains ne le

que veniunt, quam plurimum ille dilexerit; plures enim singulis solent esse nuptæ. Quæ est viatrix, ea læta, prosequentibus suis, una cum viro in rogam imponitur; illa victa, mæsta discedit. Tusc. quæst. Lib. V, num. 78.

(a) Lettres de Boucher à Saint-Valier, XI. tome des Lettres curieuses & édifiantes des Missions étrangères.

(b) Introd. à l'Hist. de l'Asie, de l'Afrique & de l'Amérique, par la Martinière.

(c) Cérémonies & coutumes religieuses des peuples idolâtres, tom. IV.

faisoient communément, que lorsqu'ils s'y trouvoient forcés, ou pour sauver leur patrie, ou pour conserver leur gloire. Les loix d'Angleterre, sagement portées pour flétrir la mémoire des suicides & arrêter le progrès du mal, demeurent sans exécution.

VIII.
Principe qui oblige tous les hommes à se conserver.

Que le Persan Usbek fasse tant qu'il voudra l'apologie du suicide; qu'il dise à son ami Ibben, qu'on n'est pas obligé de travailler pour une société dont on consent de n'être plus; que Dieu nous a donné la vie comme une faveur, & qu'on peut la rendre lorsqu'elle ne l'est plus (a). Ces idées ont plus d'éclat que de solidité; elles sont plus dignes de la légèreté d'un Grec oisif, que de la gravité d'un Philosophe sérieusement occupé; elles ne sont qu'un jeu de l'imagination, jeu dangereux où la raison cede à l'esprit.

La loi commune de tous les hommes veut deux choses: l'une, que nous mourions: l'autre, que nous tâchions de conserver notre vie le plus long-tems qu'il nous est possible. Nous naissons également pour l'une & pour l'autre de ces choses; & l'on peut dire que l'homme a en même tems deux mouvemens opposés; il tâche de conserver sa vie, & il court incessamment vers la mort.

La loi naturelle nous ordonne d'aimer notre prochain comme nous-même; elle ne nous ordonne pas de traiter les autres hommes mieux que nous-mêmes: or elle nous défend de faire mourir nos semblables, du moins d'autorité privée. A plus forte raison nous défend-elle aussi de nous faire mourir nous-mêmes.

Personne, il est vrai, n'est tenu d'aucune obligation envers soi-même (b). Et si l'homme étoit indépendant de l'empire divin, & s'il vivoit hors de toute société; on ne fauroit le regarder comme soumis à aucune obligation envers lui-même; mais dans l'hypothèse particulière que je discute ici, l'homme

(a) Lettres Persannes, Lettre LXIV.

(b) Voyez dans le Chapitre qui précède la seconde Section, au Sommaire: *L'obligation d'obéir à la loi naturelle a sa source dans la Divinité.*

est l'objet des devoirs qui le regardent, sans en être le fondement. L'obligation de se conserver que nous supposons en lui, est une condition de son existence, en tant qu'être créé, & de sa qualité de membre d'une société civile; en tant que citoyen. Les devoirs de l'homme par rapport à lui-même, découlent directement & immédiatement de l'amour propre que le Créateur a mis en lui pour le porter à sa conservation, & des besoins de la société dans laquelle Dieu l'a fait naître & à laquelle Dieu a voulu qu'il fût utile.

En vain, dit-on, qu'on n'abrege le cours de sa vie que parce qu'elle est à charge. Appartenans à Dieu de qui nous avons reçu l'être, nous ne devons pas disposer de nous-mêmes sans son aveu. Ajoutons que nous sommes trop peu connoisseurs sur nos véritables avantages, sur-tout lorsque quelque passion violente nous aveugle, pour pouvoir juger sûrement, même dans les circonstances les plus tristes, que la vie nous est plus à charge qu'avantageuse. Il est sûr au contraire, même dans ces circonstances, qu'elle nous est utile, si ce n'est pour le présent, du moins pour l'avenir. Nous ne vivons sans doute que parce qu'il plaît à Dieu que nous vivions: Or Dieu ne veut rien par rapport à nous, que ce qui nous peut rendre heureux, il n'a point eu d'autre objet en nous créant; c'est donc négliger & même rejeter la félicité qu'il nous prépare, que de porter sur nous des mains meurtrieres.

Dieu est le premier principe & la dernière fin de toutes choses, le Créateur des hommes, & le seul arbitre de leur vie. Ils ne l'ont reçue que de lui, elle n'est que pour lui, elle n'appartient & ne doit être sacrifiée qu'à lui. Il a marqué la durée de nos jours; nous violons ses ordres, si nous en précipitons la fin. Cette vérité n'a pas été inconnue à Socrate, lui qui condamné à mort par les Athéniens, pouvant se sauver, refusa le secours

de ses amis, & qui, le jour même qu'il mourut, disoit que *les Dieux ont soin des hommes, & que les hommes sont une des possessions des Dieux*; & qui, de ce que les hommes appartiennent à Dieu, concluoit qu'ils n'ont pas droit de se tuer eux-mêmes (a). Elle n'a pas été inconnue aux autres Sages du Paganisme, eux qui, comme je l'ai remarqué, ont écrit que c'est un crime à l'homme de quitter ce monde sans l'ordre de Dieu qui l'a fait naître, comme ç'en est un à un soldat de quitter son poste sans l'ordre du commandant qui l'y a placé. En quoi la vertu consiste-t-elle, selon les principes mêmes des Stoïciens? A suivre la nature. Et qu'est-ce que suivre la nature dans le langage de ces Philosophes, si ce n'est suivre les Dieux, & demeurer soumis à leurs ordres? C'est détruire la vertu dans son principe, que de se soustraire aux ordres de Dieu, & d'usurper son autorité, en se privant soi-même de la vie. Ceux qui se donnent la mort, anéantissent l'ouvrage du Seigneur, & détruisent le genre humain autant qu'il est en eux.

Ce que les membres font dans le corps humain, les particuliers le font dans la société. Comment la société subsisteroit-elle, si l'on regardoit comme indifférente la mort volontaire des membres qui la composent? Les loix civiles ne veulent pas qu'un scélérat puisse être impunément mis à mort, à moins qu'il n'ait été condamné dans les formes, par les juges dépositaires de l'autorité publique. Quelle en est la raison? N'est-ce point à cause que la vie de chaque citoyen appartient à la République, & que par conséquent c'est à la République seule qu'il convient de prononcer, s'il est expédient de retrancher ce membre pour le bien de tout le corps.

Conservez-vous, dit la nature : domptez vos passions, dit la religion. Il est toujours possible de satisfaire à l'une & à l'autre

(a) Voyez le Phédon de Platon.

obligations. Notre corps n'est pas à nous, il est à Dieu, il est à l'état, à nos amis, à notre famille. En se donnant la mort, on offense le Créateur; parce qu'on viole la loi de la création; on fait tort au genre humain, parce qu'on le prive d'un membre sociable, & qu'on détruit le domaine d'autrui; & l'on se fait tort à soi-même contre la volonté du Créateur, parce qu'on se dégrade & qu'on s'anéantit.

La révélation a solidement établi le principe que je pose. Dieu lui-même a expressément prescrit à l'homme le devoir de sa conservation, lorsqu'après lui avoir ordonné de s'abstenir de manger du fruit d'un seul arbre, il lui a dit : *Au jour que tu en mangeras, tu mourras de mort.* Le Seigneur a parlé à l'homme de la mort, comme d'un châtiment, comme d'une peine qu'il devoit éviter; & il lui a défendu expressément de se tuer lui-même, en lui disant : *Tu ne tueras pas* (a). L'homicide de soi-même n'est pas moins compris dans cette défense, que l'homicide du prochain.

Un Pere de l'Eglise a parlé conformément aux principes du christianisme, lorsqu'il a dit de Lucrece : *Si elle étoit innocente, pourquoi s'est-elle tuée? Si elle étoit coupable, pourquoi la loue-t-on?* Les femmes chrétiennes (dit ce Pere) n'ont point imité Lucrece. Elles ne se sont pas rendues coupables pour venger le crime d'autrui. Il leur a suffi de conserver intérieurement la gloire de la chasteté, le témoignage de leur conscience, & leur pureté aux yeux de Dieu (b).

Le fanatisme que je combats, est le comble de l'erreur pour un chrétien; mais sans sortir même de l'ordre moral, c'est du

(a) *Non occides.* 15. précepte du Décalog.

(b) *Si insons, cur occiditur? si noxia, cur laudatur? Nec in se ultæ sunt crimen alienum, ne aliorum sceleribus adderent sua habent quippe intus gloriam castitatis, testimonium conscientia. Habent autem coram oculis Deisui, nec requirunt amplius.* S. Aug. de Civitate Dei, Lib. I, Cap. XIX.

mépris qu'on doit plutôt que de l'admiration à un lâche déserteur de la société, qui l'abandonne pour en éviter les peines; & qui se décharge de son fardeau sans l'aveu de personne.

IX.
L'objet qu'on se propose peut rendre le sacrifice de la vie légitime; & l'obligation de se conserver, reçoit quelques exceptions.

L'objet de l'action met aussi une extrême différence entre ce que les hommes distinguent si peu. Dans l'usage de la valeur, il faut considérer celle qui est accompagnée de justice, d'avec celle que l'injustice produit, celle qui est suivie de prudence & d'utilité, d'avec celle que la témérité ou le crime excitent. La valeur qui est pour l'ordinaire l'instrument de l'ambition & la cause des guerres, des défordres, & des crimes qui les suivent, n'est estimable qu'autant que l'objet qu'elle se propose est légitime. Les Stoïciens ont admirablement bien défini la force, une vertu qui combat pour la justice (a). Comme le droit de la propre défense, donne à un homme le pouvoir de tuer son prochain dans certaines conjonctures; il est aussi des circonstances qui font cesser l'obligation de se conserver, & où l'on peut faire le sacrifice de la vie; sans enfreindre la loi qui défend l'homicide, parce que les devoirs sont subordonnés, & que les moindres doivent céder aux plus considérables.

Exposer sa vie pour son devoir, pour la justice, pour le bien de la société, pour en faire un sacrifice à Dieu dans les occasions où il nous engage, c'est une action d'une générosité si haute que la religion chrétienne n'a rien de plus grand. L'exposer dans une mauvaise cause, sans aucun de ces grands motifs, pour tomber en mourant entre les mains d'un Dieu irrité & tout-puissant, c'est une folie prodigieuse. On peut s'exposer à la mort pour faire son devoir; mais il ne faut pas s'arracher soi-même la vie. Le faire, ce seroit s'élever contre l'ordre de Dieu & se défier de la providence.

(a) *Itaque probè definitur à Stoïcis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro equitate. Cicer. Off. L. I. Cap. XIX.*

Qu'un homme fasse le sacrifice de la vie à la confession de l'existence de Dieu & des vérités de la religion chrétienne, cela est sans doute glorieux & nécessaire. Nos biens, notre honneur, notre vie, tout est à Dieu, & doit être conservé, employé, sacrifié en l'honneur & par dépendance de la loi divine; mais dans ce cas là, nous ne nous tuons pas nous-même volontairement, notre objet n'est pas de périr, nous faisons simplement céder, comme nous y sommes obligés, le soin de notre conservation à une obligation infiniment plus importante.

Les Héros de la nation Juive, qui se sont donnés la mort à eux-mêmes, se réduisent à Samson & à Razias.

Samson l'a fait par une inspiration particulière de l'Esprit-Saint (a); ainsi cet exemple ne peut tirer à conséquence. Ce Héros ne pouvoit manquer d'être écrasé par la ruine du temple dont il renversoit les colonnes; mais son action n'eut pas pour objet le dessein de mourir, il sacrifia simplement sa vie aux avantages de son parti, & il n'estima pas assez sa vie pour vouloir la conserver, plutôt que de faire périr un grand nombre d'ennemis.

Razias, ce vertueux vieillard, si connu dans l'histoire du peuple de Dieu, appelé communément le pere des Juifs, toujours prêt à livrer son corps aux tourmens & sa vie aux bourreaux, plutôt que d'abandonner en un seul point la profession publique qu'il faisoit de la religion de ses Peres, porta trop loin son zele, au jugement d'un Pere de l'Eglise. Au moment d'être saisi par les troupes de Nicanor, général de Demétrius-Soter; roi d'Asie, il prit la résolution de disposer de sa vie, pour épargner des profanations au nom de Dieu & des pièges dangereux à la foi de ses freres. Il se donna lui-même la mort (b) dans une

(a) *Judic. Cap. XVI.*

(b) *Eligens nobiliter mori, potius quam subditus fieri peccatoribus, & contra natales suos indignis injuriis agi. Machab. Lib. II. Cap. XIV, v. 42.*

occasion où l'intérêt du ciel demandoit simplement qu'il la souffrît, plutôt que de rien faire contre la foi. Saint Augustin donne des louanges au courage de Razias; mais il condamne son action (a), parce qu'on ne voit pas dans l'Écriture qu'elle eût pour principe l'inspiration particulière de l'esprit de Dieu.

Qu'un sujet donne sa vie pour sauver celle de son prince; plus utile, plus nécessaire que la sienne à la conservation de la société civile; qu'il se conduise sur ce principe incontestable, que le bien du tout doit être la fin de chacune de ses parties; & qu'il pense que la considération du bien public est d'une telle importance, qu'elle peut changer l'ordre de la charité, il n'y aura rien dans son action que de louable.

Un auteur François, célèbre par des résolutions de cas de conscience (b), a décidé que, dans une circonstance où il faudroit que le roi ou le sujet mourût, le sujet devoit non-seulement accepter la mort, mais même se la donner pour faire vivre le roi. Son opinion a été réfutée par d'autres écrivains. Le principe de ce Théologien me paroît néanmoins fondé; & il n'est pas même destitué dans la pratique, d'exemples qui semblent le favoriser. On lit dans un ancien (c), que Xerxès fuyant avec un seul vaisseau, après la défaite de son armée navale par les Grecs; & ce vaisseau trop chargé étant prêt à périr, le prince n'eut pas plutôt témoigné à ceux qui le suivoient, que son salut dépendoit de leur zèle, que tous s'empressèrent de l'adorer (d), & que les

(a) *Magna hæc sunt, nec tamen bona.* S. Aug. Epist. ad Dulcitium 204. in Edit. Bened. & contrà Gaudentium, Lib. I, Cap. XXXI.

(b) Saint Cyran. Voyez son article dans mon Examen.

(c) Herodot. I. VIII.

(d) Ce mot ne doit pas être pris pour une adoration religieuse, laquelle marque le culte qui n'est dû qu'à Dieu, mais pour une adoration civile qui, conformément au mot hébreu, signifie *se prosterner*. C'étoit la manière des Orientaux. *Surrexit Abraham & adoravit populum terre, filios videlicet Heth.* Abraham s'étant levé, adora les peuples de ce pays là, qui étoient les enfans de Heth. *Genès. Chap. XXIII, v. 7.* On adoroit les Rois de Perse; & le séjour de plusieurs Empereurs Romains en Asie, & leur perpé-

uns à la fuite des autres se précipiterent dans la mer, jusqu'à ce que la charge du vaisseau ne parût plus trop pesante. Je comprends qu'un homme qui se jette ainsi dans la mer, peut avoir des ressources. Ce n'étoit donc peut-être, de la part de ces anciens Perses, qu'exposer leur vie pour le service du prince, & au peril de leurs propres jours, sauver les siens, ce qui est permis & même commandé. Il y a sans doute quelque chose de plus à se tuer soi-même, pour faire de sa propre chair une nourriture au prince; ce qui a fait le cas sur lequel le théologien François a donné sa résolution. Mais nous avons un autre exemple d'autant plus fort, qu'outre qu'il est décisif pour le sacrifice de la vie, il est différent quant aux personnes qui sont l'objet de ce sacrifice. Sept Anglois se trouvent en pleine mer, destitués de toute sorte d'alimens, ils tirent au sort à qui se laissera égorger pour servir à la nourriture des autres, celui sur lequel le sort tombe est assommé & mangé. Les six Anglois, dont la vie est par-là conservée, arrivent à bon port; & on les décharge du crime d'homicide (a). L'hypothèse du théologien François est favorable, parce qu'il s'y agit d'un sujet qui, plutôt que de laisser mourir son roi de faim, se seroit lui-même donné à manger; en s'ôtant une vie qu'aussi-bien il auroit dû bientôt après perdre nécessairement.

Qu'un particulier sacrifie sa vie à la sûreté de plusieurs hommes qui, sans cela, doivent nécessairement périr, cela est grand, parce qu'au jugement de la raison, le bonheur de tout un peuple est préférable à celui d'un seul homme; & il est beau de pouvoir

XII.
A la sûreté de
plusieurs hom-
mes.

elle rivalité avec ces Princes Asiatiques, firent qu'ils voulurent être adorés comme eux. Dioclétien, d'autres disent Galere, l'ordonna par un édit. L'usage de ce faste Asiatique ayant été établi, les yeux s'y accoutumerent; & lorsque l'Empereur Julien voulut mettre de la simplicité & de la modestie dans ses manières, on appella oubli de la dignité, ce qui n'étoit que mémoire des anciennes mœurs Romaines.

(a) Puffendorff, de *Jure naturali & gentium*, Lib. II. Cap. VI. s. 3.

porter ce jugement contre soi-même & agir en conséquence.

Qu'un souverain imite Codrus, roi d'Athènes, que l'on dit qui se dévoua à la mort pour le salut de son peuple, & lui donna la victoire par sa mort (a), il se couvrira de gloire, & la raison & la religion approuveront son action.

Qu'un homme se précipite dans les circonstances où le fit (à ce qu'on nous assure) M. Curtius parmi des idolâtres pour combler un abîme & rendre sa république éternelle (b), il donnera l'exemple d'une magnanimité au-dessus de tous les éloges, parce qu'il ne cherchera qu'à être utile à sa patrie, en obéissant à l'exemple de ses faux Dieux. Chacun doit être jugé par sa conscience.

Qu'un général, pour le salut de son armée, se dévoue à la mort, comme firent les deux Decius, pere & fils (c), il en faudra, par la même raison, porter le même jugement.

Qu'un citoyen soit dans la même disposition où étoit Sthenor, qui demandoit comme une grâce à Pompée, qu'il pût sauver par sa mort la ville des Mammertins, il méritera des louanges.

Que tout membre d'une société civile pense enfin comme Eustache de Saint-Pierre, Jean d'Aire, Jacques Wiufant, Pierre son frere, & deux autres citoyens de Calais, qui, dans la reddition de cette place, s'offrirent à être les victimes du ressentiment d'Edouard III, roi d'Angleterre, pour le salut du reste du peuple; on ne peut rien ajouter à la beauté de ce sentiment. L'histoire ne nous a conservé le nom que de quatre de ces généreux

(a) Dans la guerre des Péloponésiens contre les Athéniens, après le retour des Héraclides, l'Oracle d'Apollon, ayant déclaré, dit-on, que celui des deux partis vaincroit, dont le Roi seroit tué dans le combat, Codrus, Roi d'Athènes, se déguisa en paysan, de peur d'être épargné par les ennemis, s'il étoit connu, & fut tué sous cet équipage emprunté.

(b) En 391 de la fondation de Rome, Varro, *Lib. IV. de Ling. Latin.* Tite-Live, I Décade, Liv. VII.

(c) Dans le V. siècle de la fondation de Rome. Voyez leur histoire dans la première Décade de Tite-Live; celle du pere dans le huitième Livre, & celle du fils dans le dixième.

habitans de Calais; mais si le tems a fait périr celui des deux autres, il n'a ni éteint le souvenir, ni effacé la gloire de leur action, elle est digne d'admiration, & a mérité à ceux qui l'ont faite, les éloges de la postérité.

Dans ces occasions là, l'objet qu'on se propose n'est pas de mourir, c'est de sauver la vie à ses compatriotes.

Si un homme se donne en ôtage pour son prince, ou s'il se rend prisonnier à la place de son ami, & qu'il arrive qu'un souverain cruel, un vainqueur barbare le fasse périr, parce que le prince ne tient pas sa parole, ou que l'ami ne se représente point, l'infidélité des parjures sera punie par la mort des innocens; mais l'action de l'ôtage du prisonnier, méritera des louanges. La fin qu'il s'étoit proposée n'étoit pas de périr, c'étoit de servir l'état, d'obéir au prince, de faire plaisir à un ami. Il n'est point de tendresse plus parfaite (disent les livres saints), que celle qui fait sacrifier sa vie à ses amis (a).

XIII.
Au service de
l'Etat, & à des
offices d'amitié.

Lorsqu'il s'agit de donner son sang pour le bien de la société ou pour le service du prince qui en a les droits, & qui la représente éminemment, aucun citoyen ne doit balancer un moment à exposer sa vie. Alors ce n'est point blesser la raison qui prescrit à chaque individu sa conservation, c'est suivre la vertu, qui nous ordonne de faire le sacrifice de notre vie à notre patrie; c'est se conformer au dessein, au plan, à la volonté du Créateur, qui nous a mis dans la subordination & dans la dépendance.

Ces dévouemens qui sont encore aujourd'hui en usage dans une partie de l'Inde méridionale & de la Tartarie, tous ces usages infames dont j'ai parlé, où l'on fait une montre de sa fidélité & de son courage, aussi vaine en soi qu'inutile à la personne qui en est l'objet, offensent la nature.

XIV.
Les dévouemens en usage
chez quelques
peuples, offensent la nature.

(a) *Majorem charitatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

XV.
 La mort qu'on se donne volontairement, à cause d'un opprobre reçu, est un violement de la loi naturelle.

La mort qu'on se donne volontairement, parce qu'on ne peut survivre à un opprobre reçu, est un violement de la loi naturelle. Les hommes qui se tuent, ne le peuvent pas faire pour éviter un plus grand mal, puisqu'au jugement de la nature, il n'y en a point de plus grand que la mort; mais l'ame toute occupée de l'action qu'elle va faire, du motif qui la détermine, du mal qu'elle va éviter, ne voit pas proprement la mort, par ce que la passion fait sentir & empêche de voir. Qu'on ne croie donc pas que se donner la mort volontairement soit la marque d'un grand courage, ce n'est que la marque d'une pusillanimité qui se dérobe à des maux qu'elle n'est pas capable de supporter. Fondés sur la maxime toujours fausse quand elle n'est point modifiée, qu'une action est grande & généreuse, à proportion qu'elle coûte plus d'efforts, quelques hommes fameux dans l'histoire, ont cru, en se donnant la mort, mériter les éloges de la postérité, & ont en effet trouvé des admirateurs dans les siècles suivans. Mais, pour enfoncer le poignard dans le sein d'un pere, il en coûteroit sans doute au parricide assassin, de terribles combats & des efforts bien violens avant qu'il eût imposé silence à la voix de la nature. Or ces combats & ces efforts feroient-ils de ce crime affreux une action méritoire? Lutter contre ses sentimens n'est une vertu que quand ces sentimens sont vicieux. Recevoir la mort avec intrépidité, c'est courage; se la donner, c'est lâcheté. On ne se la donne que pour se délivrer d'une peine qu'on regarde comme insupportable. On se tue, parce qu'on est las de souffrir. La violence du remede auquel se résout un homme qui souffre, si ce n'est lorsqu'il s'agit de se conserver la vie, prouve plutôt l'excès de son impatience, que la grandeur de son courage. L'idée de force par laquelle on prétend la relever, cache une lâcheté, & l'on ne viole ainsi les loix de la nature, que pour chercher dans la mort un azile contre un phantôme que notre imagination

nous présente, & que pour ôter devant les yeux un objet que notre foiblesse ne peut souffrir.

La mort volontaire qu'on se donne, parce qu'on craint de recevoir une offense, est un renversement des regles de la raison. Elle nous montre, cette raison, que nous devons faire tous nos efforts pour conserver notre honneur; mais elle ne nous enseigne pas de nous tuer, pour éviter un crime auquel nous pouvons ne prendre aucune part. La brutalité des hommes ne sauroit enlever son innocence à un cœur qui fait la défendre. On peut commettre un crime en nous, sans le commettre avec nous.

L'homicide volontaire n'est autre chose qu'une ignorance du prix de la vie, un obscurcissement de l'esprit, une application violente à quelqu'objet de passion, un crime horrible. Il n'y a qu'un seul cas où la raison toute seule semble ne condamner pas si absolument l'homicide de soi-même, c'est lorsqu'un homme poursuivi par un ennemi barbare qui veut lui ôter la vie & la lui faire perdre dans des supplices terribles, se tue dans l'instant où il croit qu'il lui est impossible d'échapper à son ennemi. La crainte des tourmens, l'horreur de la main ignominieuse d'un bourreau; la vûe d'un danger inévitable qui ôte à la raison une partie de sa liberté, toutes ces circonstances réunies excusent en quelque façon celui qui, dans ce cas là, est homicide de soi-même, parce qu'il a moins pour objet de se donner la mort, que d'en éviter une plus infame & plus douloureuse.

L'ame & le corps sont liés ensemble par un nœud inconnu & incompréhensible, qui fait que les impressions de l'un passent à l'autre, sans qu'on puisse concevoir le moyen de cette communication entre des natures si différentes. Les maladies du corps passent à l'esprit, l'affligent, l'inquietent, le travaillent, & lui causent de la douleur & de la tristesse. Nous devons donc nous appliquer à conserver notre santé.

XVI.

La mort qu'on se donne, dans la crainte de recevoir une offense, est un renversement de la raison.

XVII.

La mort volontaire où l'on ne fait que prévenir de quelques instans, une mort forcée, n'est pas condamnée si absolument par la raison toute seule.

XVIII.

Du soin qu'on doit prendre de sa santé.

Les bonnes mœurs produisent la fanté, & l'intempérance change en poisons mortels les alimens destinés à conserver la vie. Les plaisirs pris sans modération abrègent plus les jours des hommes, que les remèdes ne peuvent les prolonger; & les pauvres sont moins souvent malades, faute de nourriture, que les riches ne le deviennent pour en prendre trop. Les alimens qui flattent trop le goût & qui font manger au de-là du besoin, empoisonnent au lieu de nourrir. Les remèdes sont eux-mêmes de véritables maux qui ruinent la fanté, & dont il ne faut se servir que dans les pressans besoins. Le grand remède qui est toujours innocent & toujours d'un usage utile, c'est la sobriété, c'est la tempérance dans tous les plaisirs, c'est l'exercice du corps, par où l'on fait un sang doux & temperé & par où l'on dissipe toutes les humeurs superflues.

XIX.

Il est permis d'embrasser des professions & de faire des travaux qui abrègent la vie, pourvu qu'ils soient utiles à la société.

Nous devons conserver à notre corps sa force, mais d'une manière proportionnée à l'usage que nous sommes obligés d'en faire. Nous ne devons le conserver ni contre l'ordre de Dieu, ni aux dépens des autres hommes. Il faut l'affoiblir, le ruiner, le détruire pour exécuter l'ordre de Dieu, il faut l'exposer pour le bien de l'état.

La plûpart des travaux absolument nécessaires à la conservation de la société, mettent la vie d'une infinité de personnes en danger, avancent le tems de la vieillesse & celui même de la mort; mais du péril & même de la perte de la vie des hommes qui font ces travaux, résulte l'avantage de la société, qui sans cela manqueroit des choses nécessaires à son entretien.

Ceux qui, dans la vûe d'être utiles aux autres, embrassent un genre de vie, par lequel leurs jours seront vraisemblablement avancés, font un choix non-seulement permis, mais beaucoup plus honnête que celui de ces personnes qui attendent une vieillesse avancée dans une oisiveté contraire au bien commun. Il est

permis,

permis, je dis plus, il est louable de s'y engager, lorsqu'on y peut servir la société plus utilement que dans une autre profession.

On peut, par la même raison, embrasser le métier des armes: Nous avons le choix de celle des professions que nous croyons qui nous convient le mieux, pourvu que les professions sur lesquelles nous délibérons, ne soient point deshonnêtes, & que nous puissions servir utilement la société dans celle que nous prenons: or le métier de la guerre ne sauroit être deshonnête, puisque la guerre elle-même est permise par les loix naturelles & par les loix révélées, & qu'il y a des guerres indispensables. Avoir permis la guerre, c'est avoir permis aux hommes de la faire, puisqu'elle ne peut être faite que par des hommes. La fin étant permise, tous les moyens sans lesquels on n'y sauroit parvenir le sont aussi.

S E C T I O N I I.

Du soin de se perfectionner.

DANS l'ordre de nos devoirs, le soin de nous perfectionner suit celui de nous conserver. Ce second soin distingue l'homme d'avec les autres animaux, car le premier lui est commun avec eux.

XX.
Le soin de se perfectionner, distingue l'homme d'avec les autres animaux.

Sois droit ou redressé, dit un Empereur philosophe (a), pour faire entendre que si nous ne sommes pas naturellement vertueux, nous devons tâcher de le devenir par l'étude, & que, lorsque nous sommes tombés dans quelque faute, nous devons la réparer.

Il faut d'abord établir comme un principe incontestable, que

XXI.
L'homme est né pour le travail.

(a) Marc-Antonin, dans ses réflexions morales, liv. VII, 13.

l'homme est né pour le travail, qui n'est pas moins le pere de la vertu que l'enfant du crime. Le Créateur a distribué différemment les talens: chacun doit chercher à faire un bon usage des siens, & travailler sans cesse pour le bien public. Membres d'une société dont les secours nous sont nécessaires, nous devons, pour les mériter, la servir aussi nous-mêmes, & la servir avec zèle. Remplir un devoir froidement, ce n'est point s'en acquitter; & ce qu'on fait à regret on le fait toujours mal.

„ Il faut fuir, dit un illustre Magistrat du dernier siècle (a),
 „ la timidité de ceux qui, faute d'ambition, s'abandonnent lâ-
 „ chement à une timidité honteuse. Ce vice ne fait pas moins
 „ de malheureux que la témérité même; l'on ne sauroit estimer
 „ un pilote qui ne trouveroit jamais la mer assez calme pour
 „ mettre à la voile „. Le métier le plus bas, pourvu qu'il ne soit
 pas honteux, est infiniment plus honnête que la situation d'un
 homme oisif, inutile fardeau de la terre.

On ne sauroit vivre seul sans travailler, & la raison dit à tout homme attentif qui vit dans la société des autres hommes, qu'il est juste qu'il contribue de ses soins au bien de la société dans laquelle il trouve sa subsistance. Si personne ne vouloit travailler, tous mourroient de faim; & il est évident que les uns ne sont pas obligés de travailler pour les autres, lorsque les autres, à leur tour, ne travaillent point pour eux. Les fainéans dans une république, ressemblent aux bourdons, ou aux mouches guêpes, qui piquent par leurs aiguillons, & qui ne se contentant pas de vivre aux dépens des laborieuses abeilles & de manger leur miel, les troublent dans leur travail.

Que le travail soit nécessaire à la santé, c'est de quoi l'on ne peut douter. Le mouvement donne aux corps plus d'agilité, dissipe les humeurs superflues, débarrasse les muscles & les nerfs

(a) Talon, à l'ouverture du Parlement de Paris, en 1685.

dans leur action , & rend les esprits plus libres & plus atténués. Nous n'avons besoin de repos que pour réparer la trop grande dissipation des esprits. On voit en effet que par un repos immodéré les corps deviennent trop lourds & plus foibles , les fibres des nerfs & des muscles perdent leur élasticité ; ils s'affaissent , les cavités se ferment , les pores se bouchent & ne permettent plus au sang ni aux esprits de circuler. Le sang qui est porté à toutes les extrémités du corps , entre avec moins de facilité dans les veines , il demeure chargé d'humeurs grossières & superflues qui ne se divisent & ne se dissipent que par le mouvement. De-là naissent les obstructions ; les pores de la peau , qui servent d'écoulement à l'insensible transpiration , se bouchent ; elle influe dans le sang , & alors toute l'harmonie est interrompue. Le corps succombe sous mille maux qui interrompent le cours de la vie , ou du moins il reste abbattu dans une langueur universelle. Les membres privés d'une nourriture convenable , plient sous le poids de la machine qu'ils ne peuvent plus supporter. La tissure & la trame des parties se relâchent peu à peu , & le corps , qui ne peut subsister sans action , s'affoiblit de plus en plus. Tel est l'effet de l'inaction. C'est ce qu'on peut apprendre par les tempéramens de l'homme fait à l'exercice , & de celui qui n'en a jamais pris ; par la construction mâle & robuste de ces corps endurcis au travail , & par la complexion efféminée de ces automates nourris sur le duvet. La fainéantise ne borne pas ses influences au corps ; en dépravant les organes , elle amortit les plaisirs sensuels ; des sens , la corruption se transmet à l'esprit , & y excite des ravages encore plus considérables. Ce n'est qu'à la longue que la machine éprouve des effets sensibles de l'oïveté ; mais l'indolence afflige l'ame en l'occupant , & d'abord les anxietés ; l'accablement , les ennuis , les aigreurs , les dégoûts , la mauvaise

humeur s'en emparent, & le tempérament se trouve livré à ses mélancoliques compagnes.

L'oïveté est tout ensemble pernicieuse aux hommes oïfifs & à la société dans laquelle ils vivent; elle est la mere de tous les vices, l'ennemie de la discipline, la source de toutes les séditions; elle gâte & corrompt le peuple, elle amollit les forces des plus courageux, comme la rouille ronge le fer. L'oïfif est plutôt un cadavre qu'un homme vivant (a); & s'il est permis d'employer encore une comparaison, il ressemble à un flambeau qui s'éteint dans le repos, & qu'il faut agiter pour le rallumer.

Les autres animaux ne travaillent que pour appaiser leur faim; ôtez leur la nécessité, vous leur ôtez toute envie de travailler. L'homme seul travaille volontairement & pour autre chose que pour les besoins de la vie.

A l'autorité de la raison qui nous fait une leçon du travail; se joint l'autorité de la religion, qui nous apprend que les hommes sont nés pour travailler. Dieu nous en fait une loi en la personne de notre premier pere, au moment de sa création. S'il fut placé dans le paradis terrestre, ce fut à condition d'y travailler (b). Tant que l'homme fut innocent, ce travail fut sans peine, & plutôt (dit un Pere de l'Eglise (c)) l'exercice agréable d'un bienheureux, que la punition d'un coupable. Adam, devenu criminel, fut chassé de ce lieu délicieux, & condamné à cultiver une terre ingrate pour en tirer sa nourriture avec beaucoup de fatigue & à la sueur de son visage: ainsi, dans l'innocence comme dans le crime, l'obligation de travailler a été indispensable, & l'oïveté n'est pas plus une contravention continuelle

(a) *Nos numerus sumus & fruges consumere nati*; fait dire Horace aux paresseux.

(b) *Ut operaretur.*

(c) Saint Augustin.

aux regles de la nature que la raison nous montre , qu'aux loix de son divin auteur dont la religion nous instruit.

Que si à l'autorité de la raison & à celle de la religion , on veut encore joindre celle des exemples , il n'est point de peuple qui n'en puisse fournir. Quel mépris n'a-t-on pas par tout pour les hommes qui ressemblent à ces lâches animaux , lesquels ne font occupés qu'à s'engraïsser des alimens qu'on leur fournit en abondance. Tous les législateurs , tous les souverains ont fait leurs efforts pour bannir l'oïsveté du milieu des nations à qui ils ont donné des loix. Les Egyptiens en avoient fait une , qui obligeoit chaque citoyen d'aller chez le magistrat déclarer la profession qu'il exerçoit & d'où il tiroit sa subsistance ; & si quelqu'un faisoit une fausse déclaration , il-étoit puni de mort. Cette même loi fut faite par Dracon , premier législateur des Athéniens. Elle fut observée à Corinthe. Le fondateur de Rome ordonna , par une loi expresse , que les peuples s'appliquassent à l'agriculture & aux arts profitables (a). Chacun devoit travailler selon son état. Chaque république du monde policé a eu jusqu'à présent pour regle d'empêcher que des mandians volontaires n'enlevent , en menant une vie oïsvive & vagabonde , le pain & la subsistance des mandians invalides & des véritables pauvres , que leur caducité ou leurs infirmités mettent dans l'impuissance de travailler , & il y a même eu des républiques où l'on a puni les fainéans. Celle de Luques qui , pour être très-petite , n'est pas moins propre à fournir un grand exemple de sévérité contre ces hommes pernicious qui rongent un état , les chasse pour trois ans , & leur défend , sous peine de la vie , de rentrer pendant ce tems-là dans l'enceinte de la république (b).

Les hommes formant différentes sociétés , chacun contracte

XXII.
Tous les hom-

(a) *Plebei agros colunto, pecora alunto, quæstuosâ opificia exerant.*

(b) Introduction, chap. VII, section XVII.

mes sont obligés
d'embrasser une
profession, & ils
doivent la choisir
avec soin.

en naissant l'obligation d'être utile à celle dont il est membre. Ceux qui n'embrassent aucune profession, péchent manifestement contre la loi naturelle. Chez les anciens Egyptiens, il n'étoit point permis d'être inutile à l'état (a). La loi assignoit à chacun son emploi, & toutes les professions y étoient honorées. Le mépris public est justement dû à celui qui, pour être moins distrait dans les plaisirs que procure une fortune aisée, reste dans une vie molle & oisive; c'est un poids inutile à l'état. Une ame bien née doit avoir le noble desir d'être utile à sa patrie, c'est ainsi qu'on se rend digne d'estime & de respect, & l'on mérite même de la part du public, des honneurs proportionnés aux services qu'on lui rend. Il faut donc choisir une profession dans laquelle on puisse servir utilement sa patrie & mériter l'estime & la considération des ses concitoyens, en remplissant bien les devoirs de son état dans toutes ses parties. Il y a de l'injustice à occuper une place qu'on ne mérite point; car il ne suffit pas de posséder un emploi comme une décoration qui n'exige aucun soin. C'est se tromper que de penser ainsi, c'est n'avoir qu'un faux sentiment de l'honneur, qui doit être plus cher que les autres biens, & que la vie même. Le choix dont nous parlons est très-important; le bonheur ou le malheur de la vie, l'honneur ou la honte en dépendent. L'éclat des dignités que nous voyons possédées par les autres, nous les fait admirer & rechercher, parce qu'il nous éblouit. Mais si nous en examinons soigneusement l'intérieur, nous y trouverions bien des sujets de dégoût.

Un violent desir de s'élever & de s'enrichir, une coutume impérieuse, ou des préjugés trompeurs, ne doivent pas aussi nous faire prendre un parti qui nous couvre de honte, en exposant au jour notre incapacité.

Pour bien réussir dans une profession, il faut avoir des dis-

(a) Diod. liv. I. sect. II.

positions nécessaires. On doit examiner avec soin celles que la nature a mises en nous , on ne peut se tromper en la suivant ; c'est une mere bienfaisante qui partage ses dons entre les hommes pour l'utilité commune. Le besoin mutuel est le fondement de la société : les uns font avec une facilité singuliere , ce que les autres ne fauroient faire avec beaucoup de peine. Ceux-ci ont des talens pour une chose , ceux-là pour une autre. Il est aussi rare qu'ils se trouvent réunis dans un seul , que de trouver une personne qui n'en ait aucun.

Cependant la nature en nous donnant des dispositions pour une profession , nous porte ordinairement à l'embrasser ; mais pour ne pas s'y tromper , il faut s'étudier soi-même , sonder son cœur , examiner les facultés de son entendement , connoître l'étendue & la force de la mémoire , du jugement & de l'imagination : presque toujours l'une de ces facultés ne domine qu'aux dépens de l'autre ; c'est pourquoi , l'on peut regarder comme un pur effet du hazard , lorsqu'on réussit dans le parti qu'on a pris dans un âge où le cœur n'est pas formé , & où l'esprit n'a encore aucune lumière. Qu'on ne se presse donc pas dans un choix si important ; qu'on attende que l'éducation ait rendu capable de juger de l'état qu'on doit embrasser.

Comme le corps dans l'agriculture , l'esprit dans l'étude des sciences & des arts a ses aridités , ses stérilités & ses sécheresses à surmonter , ses ronces & ses épines à défricher ; le travail de l'esprit est même un des plus pénibles auquel l'homme puisse être assujetti : il lui ravit non-seulement la liberté , mais il épuise ses forces ; & ses sens sont moins accablés de l'exercice violent du corps , que son esprit ne l'est de la nécessité où il s'est trouvé de penser , de produire , & de varier sans cesse ses opérations.

Il faut satisfaire à la loi du travail de l'une ou de l'autre manière. Cette loi est générale , & comprend le souverain comme

XXIII.
L'obligation du
travail du corps
ou de l'esprit re-
garde tous les
hommes.

le sujet, l'écclesiastique comme le laïc, le noble comme le roturier, le magistrat comme le justiciable, le riche comme le pauvre.

Tout homme doit servir la république, & il y a tant de manières de la servir, que nul n'est excusable s'il ne le fait. Il est louable de travailler pour soi-même, pour sa femme, pour ses enfans, pour soulager la calamité de quelques nécessiteux; mais servir sa patrie, se rendre utile au public, c'est un degré de vertu infiniment plus élevé, c'est le desir des grandes ames. Pour se donner à huis clos au bien commun, il faut s'oublier en quelque sorte soi-même, & s'arracher du cœur des inclinations basses à la vérité, mais nées avec nous. Il faut fouler aux pieds les délices de l'oïveté, & tout ce que le vulgaire adore.

XXIV.
L'homme doit commencer de bonne heure à faire un usage raisonnable des facultés de son ame.

L'obligation de travailler entre nécessairement dans celle de se perfectionner. Nous naissons dans l'ignorance de toutes choses, l'éducation remplit l'esprit de préjugés, & les passions obscurcissent notre raison. Il faut donc se former le cœur & l'esprit, dès que la raison commence à se développer. Avec plus de tems, on examine mieux les choses, & le tems est précieux, puisque celui qu'on a perdu ne se peut réparer, & que le passé se perd dans l'abîme des siècles. Plusieurs agissent & puis pensent. Plusieurs ne pensent ni avant ni après l'action. L'importance est de réfléchir avant que d'agir. Le sage pense à tout, & il proportionne son attention au mérite de l'objet. Il n'est point d'accident pour un homme qui a prévu ce qu'il avoit à craindre.

Nous devons examiner avec soin le but que nous nous proposons, & les moyens qui peuvent nous y conduire. Nous ne devons donner notre consentement qu'aux choses que nous avons clairement apperçues. Si nous avons aspiré à un emploi, & qu'il nous ait été refusé, nous devons supporter ce refus avec modestie & dans une grande soumission aux vûes des supérieurs
de

de qui il dépendoit , à l'exemple de ce Lacédémonien , qui , n'ayant point été du nombre des personnes qui devoient composer le conseil de Lacédémone , dit qu'il étoit bien aise qu'il se fût trouvé trois cens citoyens , plus gens de bien que lui. Faisons un usage raisonnable de notre entendement , pour nous conduire avec prudence & avec modération.

Nous avons vu que la providence gouverne tout (a). Rien ne roule dans l'incertitude , les événemens ont leurs causes , & Dieu laisse agir les causes secondes qu'il a lui-même établies. Le pouvoir d'employer ces moyens est un don de Dieu qu'il ne faut pas négliger. Il veut que nous préparions nos actions & que nous pésons nos paroles , que nous les considérons devant lui , afin de les régler selon les loix , & que nous employions tout le soin dont nous sommes capables pour reconnoître ce qu'il desire de nous en chaque rencontre. Il est lui-même l'auteur de ces préparations , de cette recherche , de ce soin , & il s'en sert comme d'un moyen ordinaire pour nous communiquer la sagesse dont nous avons besoin pour notre conduite.

Il ne faut être ni négligent en se reposant trop sur la providence , ni présomptueux en se fiant trop à soi-même. Nous devons mettre tout en œuvre de notre côté , comme si nous n'attendions rien du Seigneur , & tout attendre du Seigneur , comme si nous ne faisons rien de notre côté. Dieu employe la nature dont il est l'auteur , comme un instrument , & il ne déroge point sans de grandes causes , aux Loix qu'il lui a données , ni ne les laisse agir sans une providence singulière. Négliger la nature , c'est tenter Dieu. Ne compter que sur elle , c'est le nier.

Nous devons donc employer des moyens humains quand nous le pouvons , & ne rien abandonner à ce qu'on appelle le hazard , de tout ce que nous pouvons nous assurer par nos pro-

XXV.
Il ne doit négliger aucun moyen humain.

(a) Dans le premier chapitre de ce traité , sect. III , au sommaire : *De la Prudence.*

pres soins. Après avoir fait tout ce qui dépendoit de nous, le reste est entre les mains de la providence. Ses décrets sont impénétrables; & si, par une de ces profondeurs qu'il n'est pas permis à l'homme de fonder, l'événement n'est pas heureux, il faut s'en consoler, & se contenter d'avoir suivi avec prudence un projet qu'on avoit formé avec justice.

Les orgueilleux veulent être estimés au-delà d'une juste mesure. Les hommes qui n'ont qu'un esprit médiocre, ou qui vivent dans une condition obscure, sont sensibles à l'estime dont est susceptible leur état, & ils peuvent mériter, à leur manière, d'être considérés comme des personnes plus importantes à la leur. Tous les hommes sans exception, desirer d'être estimés, & craignent d'être méprisés. Voyons ce que la philosophie & la religion nous apprennent sur ce desir d'estime si naturel aux hommes.

XXVI.
Le desir de l'estime des autres hommes, & le desir de la gloire, examiné par les lumières de la philosophie, & par les règles du christianisme.

La philosophie qui tend à nous rendre tranquilles, tend aussi à nous rendre indépendans des jugemens que les hommes peuvent porter de nous; & néanmoins la philosophie la plus épurée, loin de réprover en nous le soin d'être gens d'honneur, l'autorise, l'excite, l'entretient.

Le christianisme ne nous recommande rien plus que le mépris de l'opinion des hommes, & de l'estime qu'ils peuvent nous accorder ou nous refuser à leur gré. L'Évangile porte même les Saints à desirer & à rechercher le mépris; mais dans le même tems, le Saint-Esprit nous prescrit d'avoir soin de notre réputation (a).

Le soin de la réputation est-il donc un problème dans la philosophie & même dans la religion? Non sans doute. La con-

(a) *Curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri, pretiosi & magni; bonæ vitæ numerus dierum; bonum autem nomen permanebit in ævum.* Eccl. cap. XLI, vers. 13 & 16.

trariété de leurs maximes n'est qu'apparente, elles s'accordent dans le fond. Le point qui en concilie le sens, doit servir de règle pour le bien de la société, & pour le nôtre en particulier.

Naturellement nous ne devons être insensibles ni à l'estime des hommes, ni à notre réputation. Ce seroit combattre la raison qui nous oblige d'avoir égard à ce que les hommes approuvent ou désapprouvent le plus universellement & le plus constamment : car ce qu'ils approuvent de la sorte par un consentement presque unanime, c'est la vertu ; & ce qu'ils désapprouvent de la même manière, c'est le vice. Etre insensible à l'estime, à l'approbation, au témoignage que la conscience des hommes rend à la vertu, ce seroit l'être en quelque sorte à la vertu même. Cette sensibilité naturelle est comme une impression mise dans nos ames par l'auteur de notre être ; mais elle regarde seulement le tribut que les hommes rendent en général à la vertu, pour nous attacher plus fortement à elle. Nous n'en devons pas être moins indifférens à l'honneur que chaque particulier, conduit souvent par la passion ou par la bizarrerie, accorde ou refuse en des occasions singulieres à la vertu de quelques-uns, ou à la nôtre en particulier.

L'estime des hommes en général ne sauroit être légitimement méprisée, parce qu'elle s'accorde avec celle de Dieu même, qui nous en a donné le goût, & qu'elle suppose un mérite de vertu que nous devons rechercher. Mais l'estime des hommes en particulier, étant plus subordonnée à leur imagination qu'à la providence, nous la devons compter pour peu de chose, ou pour rien. Nous devons toujours la mériter, sans jamais nous mettre en peine de l'obtenir ; la mériter par notre vertu qui contribue à notre bonheur & à celui des autres, nous soucier peu de l'obtenir par une noble égalité d'ame qui nous mette au-dessus de l'inconstance & de la vanité des opinions particulieres des hommes.

Une recherche vaine d'honneur qu'on veut tirer de son mérite, en avilit le prix, & la philosophie réprouve les desirs immodérés d'estime. Plutarque, dans la vie de Cicéron, lui reproche ce défaut, & il rapporte un trait qui en peint le caractère. Cicéron, après avoir acquis de la réputation en défendant la cause de quelques jeunes gens de distinction, accusés d'avoir agi contre les intérêts de la république, alla faire un tour en Cilicie. Il fut durant le voyage accompagné du sentiment flatteur d'avoir donné à Rome, par ce dernier succès, un ample sujet de parler de lui. En repassant dans la Campanie, il trouve des gens de ses amis qu'il met sur ce chapitre, & leur demande ce qu'on disoit de lui à Rome. Ses amis peu attentifs ou peu complaisans, lui laisserent entrevoir qu'ils n'en avoient rien oui dire; & l'un d'entr'eux, comme s'il eût parlé à Cicéron pour la première fois depuis qu'il étoit sorti de Rome: *A propos*, lui dit-il, *qu'êtes-vous devenu depuis ce tems-là?* Cicéron fut déconcerté de la question. Plutarque observe là-dessus combien un desir d'honneur si mal entendu, étoit peu digne d'un grand homme.

S'il est un desir immodéré d'estime, il en est un qui est raisonnable. Nous devons donc nous appliquer à mériter l'estime de nos concitoyens, à la conserver quand nous l'avons acquise, & à la recouvrer quand nous l'avons perdue; mais nous ne devons desirer de jouir que du degré d'estime que nous sentons dans notre cœur que nous méritons. Si nous ne pouvons parvenir à ce degré d'estime mérité, il faut nous en consoler par le témoignage de notre conscience, par ce sentiment intérieur de l'ame, qui nous assure que nous n'avons rien à nous reprocher.

Nous pouvons même rechercher cette estime de distinction, qu'on appelle gloire, estime à laquelle nous sommes naturelle-

ment sensibles. Ce sentiment intime que la nature a mis dans tous les cœurs, est un feu secret qui cherche à se nourrir, à éclater, à s'élaner; mais nous ne devons nous y livrer que par des voies justes en foi, & utiles à la société. C'est à ce desir de gloire que nous devons les beaux arts, les sciences les plus sublimes, les gouvernemens les plus sages & les plus justes, & en général tout ce qui se fait d'utile dans les états.

L'amour de l'estime fait les vertus humaines. Elles ne servent point au salut éternel; mais elles sont destinées au bien de la société temporelle, elles partent du dessein de l'auteur de la nature, & elles font partie de son plan. L'amour de l'estime n'est excessif, que lorsqu'il tend à troubler l'ordre de la société qu'il doit maintenir, & qu'il nous fait violer les loix de la vertu, au lieu de nous porter à les pratiquer.

Nous pouvons aussi desirer les richesses, pourvu que leur acquisition ne coûte rien à notre innocence. Le bien est nécessaire à la vie; & comme tel, nous pouvons le rechercher. La pauvreté est la mere des incommodités, l'ennemie des actions généreuses que la libéralité produit; & comme telle, nous la devons éviter. Dieu nous a donné la vie; mais la nature qui en est la cause seconde, y attache des incommodités que nous sommes obligés de surmonter pour notre conservation. Son imperfection s'est communiquée à notre être. La faim & la soif sont deux maladies mortelles, nous les guérissions avec plaisir par les alimens qui en sont les remèdes. Le froid est ennemi de notre chaleur naturelle, nos habits nous défendent, & nos maisons nous mettent à couvert des injures du tems.

Si les richesses nuisent, ce n'est pas qu'elles ne soient bonnes en elles-mêmes, la corruption ne vient que du mauvais usage que nous en faisons. Le panégyrique de la pauvreté qu'on trouve dans les écrits des anciens philosophes, est un paradoxe moins

XXVII.
Nous pouvons
rechercher les
biens, & nous
procurer des plai-
sirs, pourvu que
nous le fassions
par des voies lé-
gitimes & d'une
manière innocen-
te.

propre à nous persuader, qu'à exercer la vivacité de l'esprit. Platon & Aristote, ces personnages de la Grèce, importans & par leur naissance & par leurs emplois, philosophoient fort à leur aise. Seneque dit des merveilles de la pauvreté ; mais c'est au milieu d'une extrême abondance ; & quoiqu'il vante souvent sa modération, il ne mourut pas sans avoir été soupçonné d'avoir acquis ses grands biens par des voies peu légitimes, & d'avoir voulu s'élever jusqu'au trône de son maître & de son bienfaiteur. Il y a des vertus qu'on ne peut exercer dans l'indigence ; & il est d'ailleurs naturel de chercher à se procurer, je ne dis pas seulement les besoins, je dis les commodités de la vie ; mais le faste & le luxe sont une véritable misère, puisqu'ils multiplient nos besoins, & ne remplissent jamais nos desirs.

La nature ne répugne pas seulement à la douleur, elle nous entraîne vers le plaisir. L'être n'est pas le seul objet de l'amour propre, il se propose aussi le bien-être. Les plaisirs sont nécessaires pour la santé du corps & pour le délassement de l'esprit ; mais la sagesse qui nous les permet, en règle l'usage, parce que l'abus en est pernicieux. S'ils sont ou indécens, ou injustes, ou excessifs, ils empêchent de conserver la vérité, les biens & le repos.

Notre bonheur consiste uniquement dans la jouissance des plaisirs solides & capables de contenter un esprit fait pour posséder le souverain bien. La raison doit présider à la jouissance des plaisirs. C'est lui manquer que de s'en séparer par l'usage du vin ou des plaisirs criminels. C'est sortir hors de soi-même, où elle habite, & où elle rend ses réponses. C'est se laisser transporter par les passions dans un monde où l'imagination est la maîtresse. C'est se mécompter que de rechercher la douceur & le repos de la vie ailleurs que dans l'innocence. Le seul moyen, le chemin sûr d'être heureux, c'est de vivre sans reproche. Nous

devons fuir les plaisirs illégitimes & tous ceux qui amollissent l'âme, ou qui énervent le corps. Les plaisirs ne sont légitimes & permis qu'autant qu'ils sont innocens.

Au milieu de ce grand nombre de plaisirs que la nature & la condition de l'homme lui offrent, il ne sauroit réussir à rendre sa vie aussi heureuse qu'elle peut l'être, qu'en réglant sagement ses affections.

L'inclination violente que tous les hommes ont pour le plaisir, les porte d'ordinaire à s'abandonner sans réserve à ceux qui sont de leur goût, sans faire réflexion à la perte qu'ils font en négligeant d'autres plaisirs qui les rendroient plus heureux, ni aux conséquences pernicieuses à la société, qu'entraînent souvent les plaisirs dont ils ont fait choix. Cette même inclination porte si violemment les hommes à l'amour des richesses, que non-seulement ils renoncent à tout autre plaisir pour avoir celui d'amasser du bien, mais encore à toutes leurs aises, se dépouillant en même tems de toute affection naturelle pour leurs semblables. L'un & l'autre de ces penchans est entièrement opposé à notre bonheur. Le seul moyen d'y parvenir, est de garder un juste milieu, & conservant un attachement modéré aux biens & aux plaisirs de cette vie, d'avoir toujours le cœur disposé à faire aux autres tout le bien que nous pouvons.

Aucun excès dans l'usage des biens de cette vie ne sauroit certainement contribuer à notre félicité; il y est au contraire un grand obstacle. Que l'on compare le plaisir le plus exquis d'un débauché, qu'il ne sauroit goûter que pendant quelques momens, avec les plaisirs raisonnables dont il se prive; que l'on considère les désordres que ces excès causent tôt ou tard dans la constitution, les inquiétudes & les tourmens qu'il souffre dans son yvresse, la honte & les remords qui la suivent, l'embarras & l'incommodité qu'il donne aux autres, & la douleur qu'il en

souffre lui-même lorsqu'il revient dans son bon sens, & que l'on juge après cela si un tel plaisir peut rendre un homme heureux.

Il en est de même de tout autre plaisir des sens, lorsque les hommes s'y abandonnent avec excès & s'en rendent les esclaves. Considérons quelles peines ils se donnent pour se les procurer, quels chagrins ils ont de les avoir manqués, quand ils croyoient les tenir; quels obstacles ils doivent surmonter pour y parvenir; le peu de tems qu'en dure la jouissance, lorsqu'ils les possèdent; les chagrins, la tristesse & les inquiétudes qu'ils souffrent, quand ils en sont privés, leur goût dépravé ne leur permettant pas de trouver du plaisir en quelque autre chose que ce puisse être. Voyons de combien d'autres plaisirs estimables ils se privent, sans compter les infirmités du corps & les remords qui les tourmentent tôt ou tard, & qui rendent leur vie amère & insupportable. C'est-là le sort ordinaire de tous ceux qui s'abandonnent avec excès à quelque plaisir des sens que ce soit.

Salomon, élevé à un rang qui le mettoit en état de goûter & de jouir pleinement de tous les plaisirs des sens, crut d'abord que c'étoit le véritable chemin de la suprême félicité; mais l'expérience lui apprit le contraire. Il vit que les soins & les peines qu'il falloit se donner pour les avoir, les maux & les inquiétudes qui les suivent, faisoient plus que contrebalancer les douceurs qu'ils procuroient; & qu'après tout, un attachement excessif aux plaisirs des sens n'étoit que vanité & que rongement d'esprit.

On peut en dire autant des richesses. Ceux qui par une folle avidité d'en accumuler, se privent de toutes les douceurs de la vie, comptant qu'ils jouiront de ces douceurs lorsqu'ils auront assez de bien, ce qui n'arrive jamais, ne travaillent-ils pas à se rendre malheureux? S'ils goûtent quelque petite satisfaction dans l'acquisition & dans la possession de leurs richesses, dans
l'espérance

l'espérance flatteuse de les transmettre à leur postérité, quelle comparaison de cette légère satisfaction avec tant d'autres plaisirs des sens, de l'esprit, & du cœur dont ils se privent ! Combien de soins & de peines pour amasser ces biens ! Quels tourmens dans la crainte de les perdre ! Quelles douleurs, quelles afflictions, quand ils en perdent. Tous ces maux répandent tant d'amertume sur leur vie, qu'il est visible que, quoique l'avare n'ait que son propre intérêt à cœur, personne ne s'y oppose davantage que lui-même. Il est le plus grand ennemi de sa propre félicité, se privant volontairement de tous les plaisirs innocens dont il pourroit jouir.

Si les hommes vouloient éviter ces extrémités, & prendre le milieu que la nature & la raison leur marquent, s'ils jouissoient avec modération des plaisirs de la vie en les réglant sagement; de sorte que trop d'attachement aux uns ne les privât de la jouissance des autres, ils conserveroient, par cette sage conduite, la santé du corps & celle de l'esprit, le calme dans les passions, la vigueur dans les affections, & un goût naturel pour les plaisirs de toute espece. Ils travailleroient aussi à leur propre bonheur & à celui de leurs semblables, à l'établissement de leurs familles; ils secourroient leurs amis & ceux qui sont dans le besoin; & dirigeant toujours leurs vues au bien de la société, ils s'ouvrieroient par-là une sorte de plaisirs, & se délivreroient de bien des maux, des perplexités, des angoisses, des soins & des peines, sous le poids desquels ils gémissent toute leur vie, & qui ne sauroient manquer.

Puisque l'homme cherche naturellement son bien, ce qui peut lui faire plaisir & le contenter, ce penchant nécessaire n'a rien de mauvais en soi; & condamner les desirs naturels, ce seroit condamner la sagesse suprême qui les a mis en nous pour notre conservation. Ce sont ces desirs qui nous portent vers les

XXVIII.

En quoi consiste la félicité temporelle; & l'intérêt que nous avons de bien vivre, tant pour notre bonheur actuel, que pour la vie éternelle.

objets propres à satisfaire à nos besoins; mais il faut en user avec modération, & nous renfermer dans les bornes de la nature & de la raison.

Il faut surtout, dit un grand philosophe, soumettre les desirs à la raison: en sorte qu'ils ne la préviennent point, & qu'aucune paresse, aucune lâcheté ne les empêche de la suivre. Les desirs doivent être tranquilles, ils ne doivent jamais exciter aucun trouble dans l'esprit, & c'est de-là que résulte tout ce que l'on appelle égalité d'ame, & modération dans les passions (a).

Le feu, à certaine distance, nous réchauffe; nous réjouit & nous ranime. Senti de trop près, il nous incommode, il nous brûle. Un exercice modéré entretient la fanté; s'il est violent, s'il est outré, il la détruit. Il en est de même des autres objets sensibles, ils se tournent en poison pour punir nos excès, dès que nous nous y livrons sans mesure.

Lorsque nous désirons trop, nous entendons mal nos intérêts; & la loi qui nous ordonne d'être doux, charitables, patients, modestes, continens, est une loi salutaire, tant pour la vie présente, que pour la vie future. Il n'y a point de contentement à espérer avec le vice, & le premier pas qu'il faut faire pour arriver au bonheur, c'est de rompre tout commerce avec lui.

Mais qu'est-ce que la vertu, dont la pratique fait notre félicité, même dans cette vie? Elle consiste dans le bien naturel, c'est-à-dire, dans tout ce qui peut conserver l'union de l'esprit avec le corps. Une juste mesure de ce bien, c'est la vertu; une fausse mesure, c'est le vice. Tout ce qui tend à rompre cette union, n'est point un bien naturel. Ce n'est point un bien

(a) *Efficiendum autem est ut appetitus rationi obediant, eam neque præcurrant, nec propter pigritiam aut ignaviam deserant, sintque tranquilli, atque omni perturbatione animi careant, ex quo clarebit omnis constantia omnisque moderatio. Cic. de Off. lib. I. cap. XXIX.*

naturel de se livrer aux passions, c'est au contraire un grand mal. La modération, qui nous éloigne des extrémités vicieuses, est ce qui produit la tranquillité, la paix du cœur, en quoi consiste immédiatement la félicité temporelle, autant qu'il dépend de nous, de nous la procurer. La pauvreté, la bassesse, l'obscurité n'en excluent pas; la grandeur, les richesses, les plaisirs, les honneurs n'en assurent point la possession. C'est dans la paix du cœur que consiste la félicité, & la vertu seule peut procurer cette paix. Les maux qui peuvent la troubler, sont soumis à notre volonté, ou ils n'en dépendent pas. Les premiers sont des passions ou des préjugés; nous pouvons les vaincre ou les dissiper par la force de la raison. Les seconds sont les accidens auxquels tous les hommes sont sujets; mais le sage, l'homme vertueux en est moins troublé qu'un autre; ainsi l'homme le plus raisonnable, le plus vertueux, sera toujours le plus heureux & le plus content. Que si, à cette philosophie naturelle, nous joignons les secours que la religion fournit, & sans lesquels la philosophie seroit une foible ressource dans bien des circonstances, nous n'aurons rien à désirer.

Le vice est lui-même son châtiment, comme la vertu est elle-même sa récompense. Celui qui marche dans les voies du vice meurt bientôt. Celui qui marche dans les voies de la vertu ne meurt point. Plus un homme aura réfléchi, & plus il aura fait d'actions belles & utiles, plus il aura vécu. La durée de nos jours ne doit pas être confondue avec la vie même. Il n'appartient qu'à la vertu de prolonger le cours de la vie par le récit des actions vertueuses. Nous devons mesurer notre durée, non par celle de la respiration & de la vie animale, mais par une suite constante d'actions vertueuses. L'homme, en qualité d'être raisonnable, ne commence à vivre que du jour qu'il commence à suivre la vertu, en sorte que s'il n'étoit sage que la veille de sa

mort; on pourroit dire qu'il n'auroit vécu qu'un jour. Vivre bien, c'est vivre. Vivre mal, c'est seulement continuer d'exister. Vivre, c'est marcher vers la mort. Mourir, c'est entrer dans une vie éternelle. La vie est donc un voyage vers la mort; & la mort au contraire est l'entrée d'une vie nouvelle & perpétuelle; mais comme cette entrée est double, & qu'il y a une des portes de la mort qui nous met dans l'état d'une misère éternelle, & l'autre dans l'état d'une éternelle félicité; il est visible que bien vivre, c'est marcher dans un chemin qui nous mène à ce bonheur qui ne finira jamais; & que vivre mal, c'est marcher dans celui qui conduit à l'éternité des misères.

SECTION III.

Du soin de se défendre.

XXIX.
Le droit de la
propre défense
est naturel.

LE soin de se défendre ne découle pas moins naturellement de l'amour propre, que le soin de se conserver & celui de se perfectionner. La loi naturelle veut que nous aimions notre prochain; mais cet amour ne nous est pas ordonné pour nous détruire, & nous sommes nous-mêmes notre premier prochain. Elle ne nous permet pas seulement de nous conserver, elle nous l'ordonne, par cela même qu'elle nous prescrit de nous aimer. La loi qui nous défend de fortir de la vie par l'effort de nos propres mains, nous ordonne de la sauver de la violence de nos ennemis. Tout être persévère naturellement dans son existence, & l'homme est porté naturellement à faire tout ce qui dépend de lui pour arrêter les entreprises qui attaquent son individu. La défense de soi-même est donc de droit naturel.

L'obligation d'observer les loix naturelles est commune à

tous les hommes, & par conséquent personne n'a le privilège de les violer & d'être à l'abri de ces mêmes loix qu'il enfreint.

Un agresseur doit s'imputer le mal qui peut lui arriver d'une inobservation dont il est lui-même la cause. Celui qui lui nuit par le droit d'une juste défense, ne fait que repousser la force par la force, son objet n'est que de se défendre & d'empêcher que le droit naturel ne soit violé à son égard, de lui qui étoit disposé de l'observer envers l'agresseur. Un agresseur se portant à des entreprises qui ne nous permettent pas de pratiquer envers lui les devoirs de la socialité, sans qu'il en résulte un préjudice considérable pour nous, nous met en droit de ne songer qu'au danger dont nous sommes menacés de sa part.

Tous les avantages que nous tenons de la nature nous seroient inutiles, si un injuste ravisseur pouvoit nous les enlever, sans que nous eussions le droit de chercher à nous garantir de sa violence. Les gens de bien seroient en proie aux méchans, si ceux-ci pouvoient impunément faire des entreprises à leur préjudice; & l'espèce humaine recevrait des atteintes cruelles, si la défense propre n'étoit permise. Se laisser tuer quand on peut l'éviter, ce seroit en quelque manière être homicide de soi-même.

Écoutez sur cela Cicéron. » C'est une loi (dit ce grand
», homme) qui n'est point positive, mais naturelle, qu'on ne
», nous a point enseignée, que nous n'avons point reçue des
», hommes, que nous n'avons lue nulle part, mais qui a son
», origine, son principe, sa source dans la nature même; qu'aucun
», maître ne nous a montrée, mais pour laquelle nous sommes
», faits; qui n'est point un effet de l'éducation, mais de l'instinct,
», C'est une loi naturelle & générale, que lorsque notre vie est
», attaquée ou par des pièges ou à force ouverte, quand on est
», exposé aux insultes d'un brigand ou d'un ennemi, tout moyen
», de se tirer d'affaire est alors beau & honnête. C'est un droit

„(ajoute-t-il ailleurs) que la raison enseigne aux personnes éclairées; la nécessité, aux ignorans & aux barbares; la coutume, aux nations; la nature, aux bêtes mêmes; de mettre en usage toute sorte de moyens pour se garantir d'une violence qui menace leur corps, leur tête, ou leur vie (a).

XXX.

Ce droit naturel nous autorise à ôter la vie à autrui, (les peres & les meres exceptés) si cela est nécessaire pour conserver la nôtre.

Le droit de la propre défense que l'homme tient de la nature, va-t-il jusqu'à l'autoriser à tuer son semblable? Si l'amour propre a ses droits, la socialité n'a-t-elle pas les siens? Un homme peut-il détruire un autre homme avec qui la nature l'oblige de vivre d'une manière sociale? Peut-il priver la société d'un membre qui lui est aussi cher qu'il l'est lui-même?

La loi naturelle défend, il est vrai, de tuer, mais elle autorise à la propre défense. Si le décalogue dit: *tu ne tueras point*, la loi de Moïse & l'Évangile autorisent à perdre un injuste agresseur, pourvu qu'on ne le fasse que pour conserver sa propre vie (b). C'est ainsi que, quoique la guerre tende par elle-même à ôter la vie aux ennemis, elle est non-seulement permise, mais même ordonnée en certains cas, pourvu qu'on observe certaines règles. C'est ainsi que les souverains & les juges peuvent condamner à mort les criminels convaincus des crimes que les loix ont voulu être punis de la perte de la vie. C'est ainsi que les exécuteurs de la haute-Justice sont tenus d'exécuter les arrêts des tribunaux de Justice contre les criminels qui ont été condamnés à perdre la vie.

Un homme sage doit mettre tout en usage, pour éviter d'en

(a) *Est igitur hæc, Judices, non scripta sed nata lex; quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa adripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus, ut si vita nostra in aliquas insidias, si in vim, si in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendæ salutis. Cicer. Orat. pro Milone, cap. IV. Sin hoc & ratio doctis, & necessitas barbaris & mos gentium & feris natura ipsa præscripsit, ut omnem semper vim quacumque òpe possent à corpore, à capite, à vitâ suâ propularent.*
Ibid. cap. XI.

(b) *Cum moderamine inculpate tutelæ.*

venir à des voies de fait. S'il peut mettre l'agresseur dans l'impuissance de lui nuire, sans en venir aux mains, la raison veut qu'il s'en abstienne, & qu'il ne se livre point à un combat toujours douteux. Cette même raison veut encore que nous souffrions quelque légère injure & un préjudice qui peut être réparé, plutôt que de faire à l'agresseur un préjudice irréparable & de nous exposer à un grand danger; mais lorsque ces voyes de douceur & de modération ne font pas en notre pouvoir, nous avons la liberté de faire valoir le droit d'une défense légitime dans toute son étendue: de sorte que si nous sommes attaqués & que nous courions risque de la vie, il nous est permis de rejeter le danger sur celui qui nous l'a préparé, & de repousser la force par la force, jusqu'à tuer celui qui nous met en un tel danger.

Le droit naturel accorde cette permission à tous les hommes, si l'on en excepte les enfans, qui constamment n'ont le droit, dans aucun tems, de tuer leurs peres & leurs meres. Quel crime horrible ne seroit-ce point que de priver de la vie ceux de qui on l'a reçue!

Mais pour en venir à la triste extrémité de tuer celui qui nous met en danger de périr, il faut que le péril soit actuel & comme renfermé dans un point, en observant qu'en choses physiques il ne se trouve aucun point qui n'ait quelque étendue. Il seroit souverainement injuste de donner une telle force au droit de la propre défense que, pour toute sorte de crainte, on pût ôter la vie à celui qui inspire cette crainte. Ce seroit faire une injustice que de ravir à quelqu'un la vie, pour cela seul qu'on appréhende quelque mal de sa part. Ce seroit faire soi-même le premier ce que l'on accuseroit son ennemi légèrement d'avoir voulu faire. Il faut que le péril que l'on court soit inévitable, pour mettre en droit de faire à autrui un mal qui prévienne celui qu'on en peut recevoir.

XXXI.
Il est légitime,
lors même que
l'agresseur n'est
point injuste.

Le droit d'une légitime défense ne découle pas simplement du crime de l'agresseur, il découle directement & immédiatement du soin de notre propre conservation que la nature nous recommande, & ce soin ne cesse par conséquent pas dans les cas où l'agresseur est innocent. Si l'agresseur nous prend pour un autre, s'il est hors de son bon sens lorsqu'il nous attaque; dans tous les cas où, sans être injuste, l'agresseur entreprend de nous faire quelque mal, le droit d'une légitime défense subsiste en son entier, parce que nous ne sommes pas obligés de souffrir le mal qu'il veut nous faire. Si nous sommes exposés à un grand danger, & qu'en voulant l'éviter nous trouvions sur notre chemin une personne qui nous empêche de nous défendre, ou de fuir, & qui, sans avoir la volonté de mettre cet empêchement ni à notre défense, ni à notre retraite, nous expose à périr, le droit de la propre défense nous autorise à lui marcher sur le ventre, à le percer, à le priver de la vie pour sauver la nôtre. Ce n'est pas avoir intention de tuer, que de faire ce qu'il faut indispensablement pour n'être pas tué soi-même.

Ma religion me défend de haïr mon prochain; mais elle me permet d'aimer mes propres intérêts, & je ne puis les conserver qu'en repoussant ceux qui les attaquent. La charité, dont l'Evangile a fait un précepte à tous les chrétiens, ne paroît pas devoir mettre obstacle à la propre défense. Elle place bien les intérêts d'autrui au même rang que les nôtres, mais non pas dans un ordre supérieur. Toutes choses d'ailleurs égales, le soin de la conservation d'autrui doit céder au soin de notre propre conservation.

XXXII.
Un simple dessein contre notre vie, ne nous autorise pas absolument à entreprendre sur celle d'autrui.

La pensée où nous sommes qu'une personne conjure contre nous, songe à nous dresser des embûches, ou médite de nous empoisonner ou de nous faire périr, ne suffit pas pour nous autoriser à entreprendre sur sa vie. Nous ne pouvons nous porter innocemment

innocemment à cette résolution extrême, tant qu'il nous reste quelque moyen d'éviter la mort qu'on nous prépare. Il faut que nous soyons assurés que nous ne pouvons nous en garantir que par la mort de celui qui veut nous ôter la vie. Nous devons nous abstenir de toute entreprise sur ses jours, tant qu'il nous reste quelqu'espérance, quelque ressource, tant que nous pouvons compter sur quelque accident qui rompe les mesures de notre ennemi. On doit toujours se renfermer dans les bornes d'une juste défense, & l'on ne peut légitimement tuer un agresseur, que lorsqu'on n'a point d'autre moyen d'éviter la mort.

Si l'on entreprend actuellement sur notre personne, de manière que nous puissions perdre l'un de nos membres, nous pouvons légitimement nous en garantir en tuant l'agresseur, parce que la mutilation est un grand mal & un mal presque aussi fâcheux que la perte de la vie. Quelqu'un qui est si violemment assailli, n'a d'ailleurs aucune assurance que la perte de l'un de ses membres n'entraînera pas celle de sa vie.

La juste défense de soi-même n'a pas seulement pour objet la vie de l'homme, elle a aussi pour objet la liberté. Celui qui tâche d'usurper un pouvoir absolu sur un autre, entre par-là dans un état de guerre avec lui, & l'on peut présumer qu'après l'avoir soumis à son empire, il disposeroit de sa vie au gré de son caprice. D'ailleurs, si l'on peut vivre dans l'esclavage, on y vit de manière qu'il vaudroit presque autant mourir. Quel droit un homme peut-il avoir de nous y faire tomber? Tous les efforts qui tendent à mettre notre personne en sûreté sont autorisés par le droit naturel. Justement jaloux de notre liberté, nous pouvons aller jusqu'à tuer celui qui veut nous en priver, si cela est nécessaire pour nous la conserver.

On peut faire valoir ce même droit de la propre défense pour la conservation du vrai honneur, c'est-à-dire, de cet honneur

XXXIII.
La crainte de la mutilation d'un membre peut être un sujet légitime de tuer un ennemi.

XXXIV.
On peut faire valoir le droit de la propre défense, pour la conservation de la liberté.

XXXV.
On peut le faire valoir pour la conservation du vrai honneur.

dont la perte emporte infamie , de cet honneur qui se trouve dans l'attachement à la vertu. Nul n'est en droit de nous engager dans le crime ; & plutôt que d'offenser le Créateur , nous devons faire périr celui qui veut nous deshonoré. Des gens de bien aimeroient mieux perdre la vie que le vrai honneur , & il faut au moins mettre le vrai honneur au même rang que la vie.

L'un des Tribuns militaires de l'armée de Marius ayant voulu corrompre la pudicité d'un jeune soldat , fut tué par celui qu'il vouloit deshonoré ; ce vertueux homme aima mieux courir le risque de la vie , que de souffrir qu'on lui fit violence , & le grand Marius , tout parent qu'il étoit du Tribun , déclara le soldat innocent (a). Tout ce qui nous est permis pour garantir nos jours , doit nous être permis pour sauver notre pudicité.

Après que le consul Cneius-Manlius eut taillé en pièces une partie de l'armée des Gallo-Grecs , auprès du Mont-Olympe , on trouva au nombre des prisonniers qu'il avoit faits , une dame extrêmement belle , nommée *Chunmare*. C'étoit la femme d'*Orgiagonte* , l'un des rois de cette nation. Elle fut mise sous la garde d'un centurion romain qui la viola. Le même centurion la conduisit peu de tems après dans un endroit où les parens de cette princesse devoient apporter sa rançon. Ils y vinrent effectivement , & pendant que le centurion donnoit toute son attention à faire peser l'or & l'argent qu'on lui délivroit , Chunmare commanda aux siens de le tuer. Cet ordre fut exécuté sur le champ. Elle emporta la tête de ce misérable , & l'ayant jettée aux pieds de son mari , elle lui raconta & l'injure qu'elle avoit soufferte , & la vengeance qu'elle en avoit prise. L'historien (b) qui rapporte cet événement , fait , sur l'action de Chunmare , cette réflexion : *L'ennemi ne vainquit que le corps de cette femme* ,

(a) *Cicer. Orat. pro Milone.*

(b) *Valer. Maxim. lib. VI, cap. I.*

il ne vainquit ni son cœur ni sa vertu. On peut appliquer à cette action le sentiment d'un Pere de l'Eglise, qui dit que les loix permettent de tuer ou avant ou après l'action, celui qui attenté à la pudicité de quelqu'un, comme elles nous permettent de tuer un brigand qui en veut à notre vie (a). Mais pour ne pas attribuer aux particuliers qui vivent dans les sociétés civiles, la punition des crimes qui, dans l'ordre politique, n'appartient qu'au magistrat, il ne faut justifier cette action que dans l'ordre naturel, par le principe que j'établirai bientôt (b). Dans l'état civil, chaque citoyen a le droit de la propre défense, & peut le faire valoir pour garantir sa vie, ses biens, son honneur; mais dès que le crime qui a enlevé quelqu'une de ces choses au citoyen, a été consommé, la punition en est réservée aux tribunaux établis dans la société civile. Dans l'état de nature au contraire, chaque homme peut, non-seulement empêcher que le crime ne soit consommé, mais punir le coupable après la consommation du crime. Ce n'est point un sentiment de vengeance, car la vengeance est réprochée par toutes les loix naturelles & civiles, c'est une forme de punition, c'est l'acte d'un ennemi autorisé à détruire, pourvu qu'il le fasse justement.

Tel est le droit de la propre défense pour la conservation du vrai honneur; mais ce seroit s'abuser que de croire qu'on pût porter jusques-là le droit de la propre défense, pour se garantir d'un honneur purement arbitraire, c'est-à-dire, de la privation de cette sorte d'honneur qui ne tient qu'à l'opinion des hommes.

La défense de soi-même a enfin pour objet la conservation des biens. La défense des biens qui nous appartiennent légitimement, n'est pas moins de droit naturel, que celle de notre vie,

XXXVI.
On peut le faire valoir pour la conservation des biens.

(a) *S. Aug. de libero arbitrio, lib. I, cap. V.*

(b) Voyez dans cette même section, ce sommaire : *L'état de nature autorise chaque Particulier à la punition des crimes; & cette autre; Restriction mise par les loix civiles aux droits de la propre défense,*

de notre liberté & de notre honneur, lorsque les biens qu'on s'efforce de nous enlever sont considérables.

A Rome, les loix des douze tables permettoient de tuer impunément un voleur de nuit, de quelque maniere qu'il se défendît; & un voleur de jour, qui se défendoit avec une épée: exemple d'autant plus digne d'attention, que les loix civiles arment bien rarement les citoyens pour leurs propres intérêts, parce qu'elles ont craint que, quelque juste que fût la défense, on ne la portât trop loin.

Une personne qui surprend un voleur dans sa maison, est autorisée à le tuer, si elle n'a point d'autre moyen d'empêcher le vol. Elle ne doit pas se proposer directement & principalement de tuer le voleur, mais seulement d'employer ce moyen au défaut de tout autre, pour conserver un bien qui est à elle. Ce moyen est légitime; car s'il n'étoit pas permis au propriétaire, pour conserver le bien que le voleur veut lui ravir ou qu'il emporte actuellement, il ne lui feroit pas non plus permis de défendre son bien jusqu'à se mettre dans la nécessité de tuer le voleur, qui, plutôt que de lâcher prise, attaqueroit sa vie à laquelle il n'avoit peut-être pas eu d'abord dessein d'attenter.

XXXVII.
Un tiers peut tuer un aggresseur, si ce tiers n'a point d'autre moyen de défendre la vie de la personne attaquée.

Les théologiens ont agité la question, si l'on peche contre la charité, en ôtant la vie à un injuste aggresseur, lorsqu'il n'est pas possible de défendre autrement la personne qu'il attaque. Le sentiment de ceux qui soutiennent qu'il est permis de tuer, comme on parle, à *son corps défendant*, est pour la négative. Ils en donnent cette raison, qu'on est obligé d'aimer son prochain comme soi-même, & que par conséquent on doit aussi le défendre comme soi-même.

Ces mêmes théologiens, d'accord sur ce point, ne conviennent pas entr'eux, si un homme, qui peut sauver la vie d'un autre par la mort de l'aggresseur, y est nécessairement obligé.

Ils se partagent sur cette seconde question en trois opinions différentes. I. Les uns l'assurent, sur ce qu'en pareil cas la condition de l'innocent doit être meilleure que celle du coupable. II. D'autres le nient, & prétendent que, lorsque les maux sont égaux des deux côtés, & que ceux qui les doivent subir sont également notre prochain, on ne peut point être obligé à tuer l'un pour défendre l'autre. Ils trouvent probable que de deux hommes qui courroient risque de se noyer, dont l'un seroit un juste & l'autre un impie, il faudroit commencer par sauver l'impie, dans la crainte qu'il ne fût damné en mourant dans son crime. III. D'autres enfin soutiennent qu'on peut être obligé de tuer un homme qui en veut injustement à une vie nécessaire au public, à celle d'un pere, d'une mere, d'une femme, d'un fils, d'un frere, ou de toute autre personne à qui l'on tient par des liens particuliers. Ils croyent en même-tems que cette obligation cesseroit, s'il étoit question de défendre la vie de ces personnes qui doivent être cheres, contre quelqu'un avec qui l'on a aussi des liaisons de famille. Ils avouent que personne n'est proprement obligé à ce devoir, lorsqu'il ne pourroit le remplir qu'au péril de sa propre vie, parce que chacun, sans blesser les loix de la charité, peut préférer sa vie à celle d'autrui. Ils pensent néanmoins que dans le cas où il seroit possible de sauver les jours d'une personne publique, dont la perte entraîneroit de grands maux, on ne peut se dispenser pour la défendre de risquer à se faire tuer, attendu qu'on est obligé de préférer l'avantage du public à son avantage particulier.

Cette dernière opinion paroît incontestable; & par le droit naturel, un tiers qui n'a pas d'autre moyen pour défendre la vie de la personne attaquée, peut non-seulement tuer l'agresseur, mais encore punir cet agresseur d'avoir consommé ce crime. C'est ce que je vais établir.

XXXVIII.
L'état de nature
autorise chaque
particulier à la
punition des cri-
mes.

Dans l'état de nature, qui ne connoît ni rois ni magistrats; chaque homme fait, à l'égard d'un autre, la fonction que font les juges dans les sociétés civiles. Cet état met chaque homme en droit de punir le violement du droit naturel, afin que personne n'entreprenne d'envahir les droits d'autrui, & que les loix naturelles qui ont pour but la tranquillité & la conservation du genre humain, soient observées. Mais comme l'effet ne doit pas aller au-delà de la cause, le coupable ne doit être puni que dans le degré nécessaire pour détourner les hommes du sentier du crime.

Les loix naturelles seroient absolument inutiles dans l'état de nature; si personne n'avoit le pouvoir de les faire exécuter, de protéger l'innocent, & de réprimer ceux qui lui font tort. Que si, dans cet état, un homme en peut punir un autre à cause de quelque mal qu'il aura fait, chacun peut exercer le même droit; car dans une situation de parfaite égalité, où personne n'a de supériorité ni de juridiction sur un autre, ce que l'on peut faire, tout autre a nécessairement le droit de le pratiquer.

Chacun, dans l'ordre naturel, est en droit de tuer un meurtrier pour détourner les autres d'un attentat que rien ne peut réparer ni compenser, & pour mettre les hommes à l'abri des entreprises d'un criminel, qui ayant renoncé à la regle commune que Dieu a donnée au genre humain, a par une injuste violence déclaré la guerre à tous les hommes, & par conséquent mérité d'être détruit comme un lion, comme un tigre, comme une bête féroce.

C'est sur cela qu'est fondée cette grande loi de la nature : *Si quelqu'un répand le sang d'un homme, son sang sera aussi répandu par un homme.* Caïn étoit si convaincu que chacun est en droit de détruire & exterminer un coupable, qu'après avoir tué son frere, il criait : *Quiconque me trouvera me tuera;*

Après avoir traité du droit de la propre défense dans l'état naturel, je dois remarquer la restriction que les loix civiles y ont mises.

XXXIX.
Restriction mise
par les loix civiles
au droit de la pro-
pre défense.

Dans l'ordre naturel, la liberté de l'homme consiste à ne reconnoître aucune autorité souveraine sur la terre, & à régler uniquement sa propre conduite sur les loix naturelles, sans aucune dépendance des autres hommes. Dans l'ordre civil, la liberté d'un citoyen consiste à ne reconnoître que l'empire qui est reconnu dans la société civile. Dans l'ordre naturel, chacun peut défendre sa vie, sa liberté, son honneur & ses biens, par ses propres forces, & par les voies qu'il juge les plus convenables; dans l'ordre civil, un citoyen n'a point cette liberté sur un autre citoyen. Si on lui fait quelque injustice, quelque injure, quelque dommage, il y a dans la société des magistrats établis pour lui rendre justice & pour faire cesser le dommage. C'est à eux qu'il doit porter ses plaintes.

L'usage de porter des armes, quelque universel qu'il soit encore aujourd'hui, est un usage féroce & contraire à la constitution de tout état policé. Une société civile ne peut se former & se maintenir que par l'engagement mutuel des citoyens à ne point s'offenser, & à laisser au magistrat le soin de punir les injustices & les violences. Tout homme qui tire l'épée, au lieu d'appeler les loix à son secours, viole la loi fondamentale de sa nation, qui défend de se faire justice à soi-même. L'usage que j'examine, expose à tous les inconvéniens que les hommes ont voulu prévenir, en se soumettant à des magistrats, & en renonçant à l'égalité naturelle où ils naissent. On dit que cet usage déraisonnable entretient dans une nation l'humeur guerrière & la bravoure; mais les Grecs & les Romains n'étoient-ils pas aussi braves que nous? Etoient-ils dans un pareil usage?

Un particulier ne peut se faire lui-même la justice qu'il croit

lui être dûe, sans entreprendre sur les fonctions du juge qui est préposé pour la rendre à tous les citoyens; mais il y a des cas où cette restriction des loix civiles cesse.

Premierement, lorsque le tems & le lieu ne permettent pas d'implorer le secours du magistrat contre une insulte qui expose la vie ou la fortune du citoyen à un danger irréparable. Le gouvernement permet alors de repousser le danger présent (a); mais il veut, dès que le danger est passé, qu'on s'adresse au magistrat pour la réparation de l'injure ou du dommage, & qu'on ne regarde la permission de se défendre, que la loi civile donne tant que le danger est actuel, que comme une indulgence de la loi. De-là vient que, pour donner de l'horreur de l'action par laquelle on répand le sang humain, celui qui en a tué un autre en se défendant, est obligé en France & dans la plûpart des autres états, d'implorer la clémence du souverain, qui lui remet la peine du crime, & lui permet de prouver devant les magistrats le cas de la nécessité d'une légitime défense qui est le fondement de la grace. De-là vient encore que les juges condamnent toujours celui qui l'a obtenue, non-seulement aux intérêts civils de la personne lésée, mais à une amende applicable aux pauvres, comme une forte de réparation du crime qui a troublé la société, & pour donner quelque ombre de punition à la révérence des loix.

En second lieu, il arrive quelquefois que les citoyens rentrent dans tous les droits de la défense permise dans l'état de nature. Par exemple, lorsqu'un citoyen se trouve dans quelque lieu qui n'appartient à aucun état, & qui demeure encore dans la communauté originaire. Ici il faut examiner si l'agresseur est concitoyen ou non de la personne insultée. Dans le premier cas, l'offensé peut bien repousser par la force le danger présent; mais

(a) *Vim vi repellere licet.*

il doit se remettre au souverain commun, de la réparation de l'injure ou du dommage une fois fait, à moins que l'agresseur, qui ne peut pas retourner dans sa patrie, n'y ait laissé aucuns biens sur lesquels la partie lésée puisse se dédommager. Dans le second cas, rien n'empêche qu'on ne poursuive l'agresseur à toute outrage, quoique l'offensé puisse, s'il le juge à propos, adresser sa plainte à l'état dont l'agresseur est membre, & interposer l'autorité de son propre souverain, qui a droit de tirer raison par les armes, de l'injure qui a été faite à son sujet, si le souverain de l'agresseur refuse de le punir & de le contraindre à faire satisfaction. De-là il résulte que celui qui est attaqué en pleine mer, n'est pas toujours obligé d'agir contre celui qui l'attaque, au-delà de ce que demande le danger actuel, puisque, lorsqu'il est de retour chez lui, on peut l'appeller en justice devant les magistrats dont il est justiciable.

L'établissement des sociétés civiles prive, dans tous les cas, les citoyens du droit de la propre défense à l'égard du souverain. Prétendre qu'un sujet innocent est en droit de tuer son souverain, pour éviter que son souverain ne le tue, & de venger une injure particulière, non-seulement sur un homme public, mais sur un homme en qui réside toute la majesté & toute la force de l'état, ce seroit faire une étrange proposition. J'ai établi ailleurs (a) qu'on ne peut, dans aucun cas, ôter la vie au souverain.

XI.
L'établissement
des Sociétés civi-
les prive, dans
tous les cas, les
citoyens du droit
de la propre dé-
fense à l'égard du
souverain.

(a) Voyez mon *Traité du Droit Public*, chap. II. section XII. Voyez aussi mon *Examen*, au mot *Saint Cyran*.



CHAPITRE QUATRIÈME.

De l'Amour du Prochain.

SECTION PREMIÈRE.

De l'égalité naturelle, & de la différence civile qui est entre les hommes.

I.
De l'impression
que la grandeur
fait sur nous; idée
qu'il en faut avoir.

LES hommes ont des instincts tout contraires de la grandeur, ils l'aiment, ils la haïssent; ils l'admirent, ils la méprisent. Ils l'aiment, parce qu'ils voyent dans la grandeur tout ce qu'ils desireroient, les richesses, le plaisir, l'honneur, la puissance. Ils la haïssent, parce qu'elle les rabaisse, & qu'elle leur fait sentir la privation où ils sont de ces biens qu'ils aiment. Ils l'admirent, parce qu'ils en sont éblouis. Ils la méprisent aussi quelquefois, ou ils font semblant de la mépriser, afin de s'élever dans leur imagination au-dessus des Grands, & de se former ainsi une grandeur imaginaire par le rabaissement de ceux qui sont l'objet de l'admiration des personnes du commun.

Quoique nous soyons capables de toutes ces impressions, les mouvemens qui nous portent à honorer & à estimer les grands, sont les plus forts & les plus agissans, parce qu'ils regardent les objets que nous desirons le plus. La haine que l'on a pour la grandeur est étouffée en quelque sorte par le besoin continuel que l'on a des grands, besoin qui plie insensiblement l'ame à l'estime pour leur état. On désespere de s'élever aussi haut qu'eux, & l'on aime mieux être participant de leurs biens, en se soumettant à eux. Le mépris de la grandeur ne se rencontre donc

d'ordinaire que dans certaines personnes qui déguisent leur orgueil du nom de philosophie, & qui ne pouvant satisfaire leur ambition en se faisant grands, tâchent de satisfaire leur malignité, en rabaisant ceux qui le sont. Un écrivain françois a exprimé naïvement ce sentiment d'orgueil : *Puisque nous ne pouvons atteindre la grandeur (a-t-il dit) vengeons-nous à en médire.* (a).

Les hommes aiment la puissance, les richesses, les plaisirs; ils voyent que les grands en sont possesseurs, ils les estiment donc heureux; ils préfèrent leur état à celui des personnes qui sont privées de ces choses; & par cette préférence, ils élèvent les Grands au-dessus des autres hommes. Ce jugement est déjà trompeur, puisque le plaisir, les richesses, la puissance, ne sont point des biens. Les hommes ne s'arrêtent pas là; comme ils voient que le jugement qu'ils portent de l'état des grands ne leur est pas particulier; que la plûpart des autres hommes en jugent comme eux; & qu'ils ont tous pour cet état des sentimens d'estime & d'admiration, ils composent, de ces jugemens qu'ils connoissent & dans eux & dans les autres, une nouvelle base pour rehausser leur grandeur, & ils considèrent ainsi les grands, environnés d'une foule d'adorateurs, qui les regardent comme infiniment élevés au-dessus des autres hommes.

Les grands eux-mêmes sont, de leur côté, trop de cas de leur grandeur, & ils n'en sont pas assez des qualités personnelles. Comme les richesses qu'ils possèdent sont la principale cause du respect qu'on a communément pour eux, ces mêmes richesses sont assez souvent la règle du jugement qu'ils font des autres hommes. Il y a peu de grands qui ayent assez de discernement & d'équité, pour accorder leur estime & leur bienveillance à ceux à qui la fortune refuse ses faveurs; & qui n'aient de

(a) Montaigne, *Essais*, liv. I, chap. VII, pag. 680, de l'édition de 1652.

la considération pour les gens riches, quelque méprisables qu'ils soient d'ailleurs.

La philosophie nous donne d'autres leçons ; elle nous apprend que ce qui fait croire aux grands que leur état est heureux, parce qu'il paroît tel à un grand nombre de personnes abusées, est une illusion qui ne mérite que de la pitié ; que tous ces jugemens qui relevent les grands au-dessus des autres hommes, ne sont que de vaines fantaisies qui naissent de la corruption du cœur des hommes, & que cette grandeur dont ils font le fondement, n'est qu'un fantôme sans solidité. La philosophie nous peut bien conduire jusques-là ; mais si nous n'avons point d'autres lumières que celle qu'elle nous fournit, en nous délivrant d'une erreur, elle nous engage dans une autre, c'est de nous faire croire que les grands ne sont dignes d'aucun respect.

Il n'y a rien d'estimable dans les hommes, chrétiennement parlant, que ce que Dieu y met. L'écriture sainte nous avertit qu'il est un devoir à l'égard des grands ; & que la piété qui est inséparable de la vérité, ne peut honorer que ce qui est véritablement digne d'honneur. On peut dire même qu'il faut qu'il y ait quelque chose de Dieu dans la grandeur, puisque l'Écriture nous assurant d'une part, qu'on doit honorer les grands, nous enseigne de l'autre, que l'honneur n'est dû qu'à Dieu, d'où il suit qu'il faut qu'on puisse honorer Dieu en honorant les grands, & qu'il y a quelque chose de Dieu en eux, à quoi l'on peut rapporter l'honneur qu'on leur rend.

Les respects extérieurs que les inférieurs rendent aux grands ; sont une des suites légitimes de leur condition ; car encore que ces respects ne soient peut-être dans leur origine que des inventions de l'orgueil humain, qui est bien aise de jouir de la grandeur par l'abaissement des autres, il faut pourtant reconnoître

que ces respects sont d'eux-mêmes utiles & raisonnables, & que quand l'orgueil ne les auroit pas introduits, la raison auroit dû les inventer. Il est utile & juste que les grands soient honorés, par une connoissance sincère & véritable de l'ordre de Dieu qui les élève au dessus des autres.

Les hommes ont une telle opposition à s'humilier sous d'autres, & à les reconnoître plus grands qu'eux, que, pour y accoutumer leur ame, il faut en quelque sorte y accoutumer leur corps, l'ame en prenant insensiblement le pli, & passant aisément de la cérémonie à la vérité. Il a été bon que ces respects extérieurs fussent incommodes, parce qu'autrement l'ame ne se feroit pas apperçue qu'ils sont destinés à honorer les grands; elle auroit pu s'y attacher pour les avantages qu'elle y auroit trouvés, & rendre ainsi indifféremment ces respects à tout le monde, ce qui n'auroit pas imprimé insensiblement dans l'esprit des sentimens de révérence pour ceux qu'on honore de cette sorte.

Il y a deux sortes de grandeurs dans les hommes. Il y a une grandeur naturelle, il y en a une d'institution.

Les grandeurs naturelles sont celles qui sont indépendantes de la fantaisie des hommes, parce qu'elles consistent dans des qualités réelles & effectives de l'ame ou du corps, qui rendent l'un ou l'autre plus estimable, comme les sciences, la lumière de l'esprit, la vertu, la santé, la force.

Les grandeurs d'institution dépendent de la volonté des hommes, qui ont cru devoir honorer certains états, & y attacher certains respects. Cette sorte de grandeur est relative. Les supérieurs sont grands par rapport à leurs inférieurs; les inférieurs sont petits par rapport à leurs supérieurs.

Nous devons quelque chose à l'une & à l'autre de ces gran-

11.
Il y a une grandeur naturelle dans les hommes, & une grandeur d'institution. Ce qui est dû à l'une & à l'autre.

deurs; mais comme elles sont d'une nature différente, nous devons aussi différens respects.

Comme nous ne devons mépriser aucun homme, quel qu'il soit, s'il n'est méprisable par ses vices, nous ne devons, absolument parlant, estimer aucun homme, quelque rang qu'il tienne dans la société, quelque opulent qu'il soit, s'il n'est estimable par son mérite personnel; mais nous devons néanmoins aux grandeurs d'institution un honneur extérieur, c'est-à-dire, certaines cérémonies extérieures pour honorer la dignité du rang.

Les respects qui consistent dans l'estime, nous ne les devons qu'aux grandeurs naturelles. Notre mépris est attaché à tout ce qui est contraire à ces grandeurs naturelles.

Si les hommes étoient demeurés dans l'état d'innocence, il n'y auroit point eu de grands parmi eux; ils seroient tous demeurés dans l'égalité de la nature. L'homme n'est pas fait proprement pour commander aux hommes; ils ont tous pour unique règle la loi de leur Créateur: loi qu'ils auroient tous assez clairement connue & assez exactement suivie avant le péché, pour n'avoir pas besoin de l'apprendre de personne; mais comme l'état d'innocence ne pouvoit admettre d'inégalité, l'état de corruption ne peut souffrir d'égalité.

La raison connoît non-seulement que l'assujettissement des hommes à d'autres hommes est inévitable dans l'état où se trouve le genre humain, mais encore que cet assujettissement est nécessaire & utile. C'est à Dieu à disposer de ses créatures. Sa volonté est qu'elles soient gouvernées. Sa providence leur donne des souverains, il n'y a rien de plus réel & de plus juste que la grandeur dans ceux à qui il la communique.

III.
De l'égalité des

La nature est la même dans tous les hommes. Elle ne met

point de différence entr'eux; quand elle leur donne l'être. La providence qui la conduit dans l'ordre de ses productions, ne contraint point ses mouvemens. Depuis la naissance du monde, elle a suivi la même route, & les hommes qu'elle engendre à nos antipodes, ne naissent pas autrement que nous. L'état naturel précède toutes sortes de loix & de conventions; il ne connoît point les noms de souverain & de sujet; de supérieur & d'inférieur, de maître & d'esclave. Tous les hommes sont égaux; ils sont tous indépendans: personne n'a droit de commander à un autre. D'où lui viendrait ce droit? De qui le tiendrait-il?

hommes, considérés dans l'état naturel, & de l'inégalité de ces mêmes hommes dans l'état civil.

Mais comme les hommes ne peuvent vivre seuls, & qu'ils sont nés pour la société, il a fallu qu'ils aient restreint leur liberté particulière pour en composer la liberté publique. Ils ont formé des états, & ont été contraints de se donner ou de recevoir des maîtres, pour n'être pas les esclaves de leurs ennemis. En sorte que, quoique la nature fasse naître tous les hommes égaux, la vertu & la fortune mettent de la différence entr'eux dans les sociétés civiles.

Les richesses élèvent le cœur, parce qu'elles donnent lieu aux riches de se considérer comme plus forts. L'orgueil des grands est de même nature que celui des riches, & il consiste aussi dans cette idée qu'ils ont de leur force. En se considérant seuls, ils ne pourroient pas trouver de quoi la former; & c'est pour cela qu'ils ont accoutumé de joindre à leur être l'image de tout ce qui leur appartient & qui est lié à eux. Un grand, dans son idée, n'est pas un seul homme, c'est un homme environné de tous ceux qui sont à lui, & qui s'imagine avoir autant de bras qu'ils en ont tous ensemble, parce qu'il en dispose & qu'il les remue. Chacun tâche d'occuper le plus de place qu'il peut dans son imagination, & l'on ne se pousse & ne s'agrandit dans le monde, que pour augmenter l'idée qu'on se forme de soi-même.

IV.
Distinction de la noblesse naturelle d'avec la civile.

Les grands font confister leur principale gloire dans leur naissance, quelques bonnes qualités qu'ils aient d'ailleurs. Mais les sages mettent au rang des opinions du vulgaire, d'estimer les hommes pour des richesses, des dignités, des honneurs. La philosophie n'a rien de plus raisonnable que de ne faire aucun cas de la noblesse (a). Elle nous apprend que tous les hommes ayant la même origine, l'un ne naît pas plus grand que l'autre, s'il ne naît avec un esprit plus juste & des dispositions plus vertueuses. La nature, la mere commune des hommes, ne forme pas les uns autrement que les autres.

Un ancien (b) dit qu'il n'y a point de roi qui ne tire son extraction de quelqu'esclave, & qu'il n'y a point d'esclave qui n'ait quelque roi parmi ses ayeux. Cela est vrai au pied de la lettre, & il n'est peut-être point de souverain, qui au septieme degré ne compte un berger parmi ses ancêtres, ni de berger qui, au même degré, ne compte un souverain parmi les siens. François I, ayant demandé à Castellan, qui depuis fut successivement évêque de Mâcon, de Tulles & d'Orléans, s'il étoit d'extraction noble : *Sire*, lui répondit Castellan, *Noé avoit trois fils dans l'arche, je ne fais pas bien duquel des trois je suis descendu.*

Un beau sang dans les veines peut bien être une marque de fanté; mais il ne sauroit jamais passer pour un titre de noblesse. La noblesse n'est qu'une qualité accidentelle & un ouvrage de la fortune qui préside à la naissance des hommes, & qui tire quelquefois un potier de sa boutique pour le placer sur le trône. La nature n'a aucune part à tout cela. C'est la fortune qui favorisant les entreprises de l'ambition, a établi la différence des nobles & des roturiers, des grands & des petits. C'est se tromper

(a) *Si quid est aliud in philosophiâ boni, hoc est quod stemma non respicit.* Senec. Ep. XLIV.

(b) Platon.

grossièrement, que de croire que les uns soient descendus du ciel, & que les autres soient nés de la terre (a). La gloire de nos ancêtres est un héritage dont notre mérite seul peut nous donner la possession. Se glorifier de la noblesse de ses ayeux, c'est chercher dans les racines les fruits qu'on devoit trouver sur les branches, souvent la source est claire, & les ruisseaux qu'elle produit sont troubles & bourbeux. La vertu seule fait naître la noblesse, & le vice l'enfouit. Son image vaine & sans couleur peut bien passer aux enfans avec le sang de leurs ayeux; mais l'honneur qui la suit ne passe qu'avec le mérite. La naissance peut communiquer l'une; mais il n'y a que l'imitation des beaux exemples qui puisse donner l'autre.

Qui oseroit d'ailleurs s'assurer de sa descendance? Les lits d'or & de pourpre sont-ils souillés moins souvent que les couchettes simples & sans ornement? Les femmes de qualité ne donnent-elles pas plus d'exemples de corruption que les femmes d'une condition ordinaire? S'il étoit donc aussi vrai qu'il est faux, que les enfans héritassent toujours de la vertu de ceux à qui ils doivent le jour, tel qu'il se trouve placé dans la haute noblesse, devoit l'être dans la plus vile populace.

Les nobles ne sont pas toujours mieux élevés que les autres hommes. Les distinctions dont ils jouissent dans la société civile sont même souvent pour eux un obstacle à acquérir les vertus dont ces distinctions doivent être la récompense. On voit grand nombre de personnes d'une naissance obscure s'élever par leur mérite aux plus hautes dignités, illustrer leur nom, & être eux-mêmes leur propre race, s'il est permis de parler ainsi. C'est la pensée d'un empereur, qui disoit d'un romain de la plus basse extraction, mais courageux & habile, que cet homme lui sem-

(a) *Numquam nefando audistis, Patricios primò esse factos ac de cælo dimissos.*

Tit. Liv.

bloit s'être donné lui-même la naissance (a). Quelque part qu'on jette les yeux, on voit des nobles dégénérer de la vertu de leurs ancêtres (b), & faire la honte de leur maison. Les grands noms de leurs peres, leurs trophées, leurs monumens, leurs vertus ne les couvrent que d'un éclat emprunté.

Un poëte peut bien assurer que l'aigle courageuse n'engendre pas une timide colombe (c); mais il faut des idées plus justes pour satisfaire un philosophe. Themistocle, Aristide & Periclés eurent des enfans qui n'avoient aucun trait de ressemblance avec leurs peres. Commode fut fils de Marc-Aurele; Caligula, de Germanicus; Cambyse de Cyrus. La chaste Agrippine étoit fille de l'impudique Julie; & la vertueuse Octavie naquit de Claude & de Messaline.

Lorsque le peuple romain éleva au consulat les Plébéïens avec les sénateurs, la république vit-elle diminuer sa puissance ou renverser ses limites? Nous ne lisons pas que ces consuls Plébéïens ayent eu moins d'amour pour la gloire & moins bien servi Rome que leurs collègues. Si nous considérons les gens de lettres, les plus nobles n'ont pas été les plus savans. La naissance d'Homere fut si obscure, qu'après sa mort plusieurs villes se disputèrent la gloire de lui avoir donné le jour.

La naissance toute seule ne donne aux enfans aucun droit à la gloire des peres, & la noblesse séparée de la vertu ne mérite

(a) *Curtius Rufus mihi videtur ex se natus.* Tibere dans Tacite, annal. lib. XI.

Ce Curtius-Rufus devint successivement questeur, préteur & consul, commanda les armées, & mourut étant proconsul en Afrique. Quelques auteurs prétendent qu'il est l'auteur de la vie d'Alexandre le Grand; mais il y a quelque difficulté dans les preuves qu'on en donne.

(b) *Quantò, (disoit Marius) vita illorum præclarior, tantò horum sôcordia flagitiosior.*

(c) *Fortes creantur fortibus & bonis,*

Est in Juvencis, est in equis patrum

Virtus, nec imbellem feroces.

Progenerant aquilæ columbam. Horat.

aucune considération. Nul ne doit naturellement se placer au-dessus des autres, sans leur donner quelque équivalent de cette supériorité. Il est néanmoins de justes raisons d'accorder des privilèges à la noblesse du sang, pour marquer de la reconnaissance à ceux qui ont augmenté le bonheur ou la gloire de leur patrie, & qui, par leurs travaux, ont contribué à nous rendre ou plus heureux, ou plus habiles, ou plus vertueux. Telle fut l'origine des sénateurs romains, choisis à cause de leur capacité dans le maniement des affaires publiques. On les décora du titre de *Peres conscripts*, & leurs descendans furent appelés *Patriciens*. La noblesse fut, dans les autres états, la récompense des actions généreuses qui se faisoient à la guerre. Ce fut par ce moyen que les états engagerent les plus braves à leur service; & cette marque de distinction qui n'étoit que personnelle, passa depuis à leur postérité, & fut laissée aux enfans comme la récompense de la vertu des peres. C'est la premiere source de la noblesse. Les souverains font tous les jours d'un roturier un noble, comme d'un noble un grand seigneur. C'en est la seconde. Il y a donc à présent deux sortes de noblesses dans les sociétés civiles: l'une qui se communique par le sang; l'autre qui est l'ouvrage de la puissance du prince.

La plûpart des nations policées ont établi que les citoyens qui auroient rendu des services considérables à l'état, transmettroient à leurs enfans, comme un héritage, le rang où l'état les auroit élevés pendant leur vie. Elles ont pensé que la vertu en seroit plus estimée, lorsque les récompenses ne s'arrêteroient pas à celui à qui elle les auroit procurées; que les citoyens seroient à portée de rechercher avec ardeur des récompenses honorables, qu'ils pourroient transmettre à leur postérité la plus reculée; que les peres n'oublieroient rien pour donner à l'état des sujets qui ne deshonorassent pas ceux qui les auroient mis

au monde ; & que les enfans animés par l'exemple des peres ; imiteroient leur vertu , & conserveroient l'éclat de leur rang par les mêmes voies qu'il auroit été acquis à leur famille.

La noblesse est née de la vertu (a), elle est digne d'attention dans les descendans , lorsqu'ils ne dégènerent pas des ancêtres qui la leur ont transmise , & il est juste qu'à mérite égal , ceux-là aient le privilège du rang à qui une longue suite d'ayeux illustres a assuré le titre d'une ancienne noblesse. Un homme sensible à la véritable gloire aimeroit mieux perdre la vie , que de commettre une action qui fera rougir ses descendans , & qui étendra son infamie sur des personnes qui existeront plusieurs siècles. Quelle satisfaction pour un homme de mérite , que la certitude où il est que ses derniers neveux seront honorés pour l'amour de lui , & que sa gloire rejaillira sur ses descendans les plus éloignés ; la grandeur & la conservation de l'état sont regardées par la noblesse comme le but de ses travaux & son propre bien , & les politiques ont toujours pensé que le maintien de la noblesse est l'un des principaux remparts de l'état.

Quoique les hommes soient tous d'une même espèce , qu'ils soient capables du même bonheur , qu'ils soient également les images de la Divinité , ce seroit se tromper grossièrement que de croire cette égalité de nature incompatible avec une subordination raisonnable. L'être de tous les hommes est d'une même nature ; mais leurs manieres d'être sont infiniment différentes.

Comme dans la hierarchie céleste , il y a différens degrés de béatitude (b) , & que sur la terre il y a par-tout des montagnes & des vallées , des fleuves & des ruisseaux ; par-tout aussi l'on voit des riches & des pauvres , des gens que la fortune a élevés ,

(a) Nobilitas sola est atque unica virtus. *Juven. sat. VIII.*

(b) *Subjctis sibi Angelis qui sunt primus ordo & subditis potestatibus qui sunt secundi ordinis , subditis quoque virtutibus qui ad tertium ordinem pertinent. Clem. Alexandr. ad cap. III. prioris Epistol. Pet.*

v.
La subordination civile n'est point contraire à l'égalité de la nature. Elle étoit indispensable , & est très-utile.

& d'autres qu'elle tient dans un état obscur. Cette diversité fait la beauté de l'univers.

Sans cette diversité, tout ordre disparaîtroit de la terre. Que feroient les sociétés, s'il n'y avoit ni maîtres ni valets, personne qui obéît, personne qui commandât ! L'état naturel est, il est vrai, un état d'indépendance, & dans l'ordre de la nature aucun homme ne commande à un autre homme. Mais les choses humaines ne peuvent subsister sans ordres ; il faut que les hommes soient gouvernés, & il a été par conséquent indispensable d'établir des prééminences. Si tous étoient rois, tous commanderoient, & nul n'obéiroit. Si tous étoient sujets, tous devroient obéir & aucun ne le voudroit faire plus qu'un autre. Il n'y auroit dans la société que confusion, trouble & dissention, au lieu de l'ordre qui en fait le secours, la tranquillité & la douceur.

Un grand empereur (a) a prouvé que l'amour propre qui porte l'homme à rompre les liens de la société, à se séparer des autres hommes, & à vouloir faire comme un tout à part, est une révolte contre Dieu, & une désobéissance à la plus ancienne loi du monde, qui a voulu que les choses les moins parfaites fussent pour les plus parfaites, & que les plus parfaites fussent les unes pour les autres.

Nous voyons dans l'ordre de l'univers une industrie qui a disposé merveilleusement toutes ses parties. Elles sont ordonnées l'une pour l'autre dans une admirable proportion. Dans l'homme, le corps sert à l'ame ; entre les membres du corps, les plus vils servent aux plus parfaits, & tous ensemble payent un tribut au cœur. Les plantes servent aux bêtes, les bêtes aux hommes, & les hommes à Dieu.

La nature ne pouvoit mieux marquer son intention, qu'en ce que, dans l'ordre de la génération, elle a mis une inégalité né-

(a) Marc-Antonin, d'après Socrate.

cessaire entre les hommes; ils ne viennent pas au monde dans la force d'un âge parfait. La nature donne d'ailleurs aux uns des corps robustes & propres au travail, & elle forme pour les autres des corps plus délicats & mieux disposés aux actions de l'entendement. Sans le conseil du plus sage, celui qui l'est moins ne sauroit trouver ce qui lui est bon; & sans la force corporelle, le sage ne sauroit mettre en œuvre sa prudence.

Comme un état de solitude & d'indépendance est absolument incompatible avec les besoins des hommes, il faut qu'ils vivent en société, & ils ne peuvent vivre en société sans des degrés de relation & de dépendance entr'eux.

L'ordre de la société qui est celui de Dieu même, assure aux supérieurs les hommages extérieurs des inférieurs, sans rien prendre sur la considération intérieure, qui ne peut être produite que par la vertu, les talens, & les autres grandes qualités.

Les degrés de dépendance n'ont été établis que pour la commune utilité de ceux qui servent & de ceux qui commandent. Tous doivent contribuer au bien public; les supérieurs, par voie d'autorité; les inférieurs, par voie de soumission. Le bonheur commun naît de cet ordre. Les divers degrés de subordination doivent nécessairement dépendre d'une puissance suprême qui gouverne tous les citoyens, d'un maître qui dans la dépendance où ils sont tous de lui, fait leur commune réunion & produit la félicité publique (a).

La raison nous montre clairement qu'il est nécessaire qu'il y ait quelque Loi extérieure qui nous lie à nos devoirs, c'est celle de l'empire. Non-seulement elle approuve l'établissement des sociétés civiles, mais elle nous fait voir qu'elles sont l'établissement le plus utile qu'il y ait dans le monde, & le chef-d'œuvre de l'esprit humain.

(a) *Ubi non est gubernator, populus corruet.* Proverb. XII.

Que ne doit point chaque homme au travail des autres hommes ! Comment auroit-on bâti des maisons au commencement pour se garantir des injures de l'air, si les hommes ne s'étoient prêté un mutuel secours ? Comment pourroit-on recueillir & conserver les bleds & les autres fruits de la terre ? N'est-ce pas à une industrie commune que les arts doivent la naissance, & à des offices réciproques que nous devons tout ce qui a été inventé d'utile, ou pour nous procurer des avantages, ou pour éloigner de nous les maux que nous aurions à craindre ?

Mais, dira-t-on, tous les hommes doivent se soumettre à la raison, elle a seule le droit de commander, & par conséquent ceux qui sont plus en état de découvrir ce qui est le plus convenable, c'est-à-dire, les plus sages; ceux qui malgré leurs passions peuvent suivre ce qui est le plus raisonnable, c'est-à-dire, les plus vertueux; ceux qui sont le plus en état de le faire exécuter, c'est-à-dire, les plus puissans, élevés par ces avantages naturels au-dessus des ignorans, des méchans & des foibles, ont plus de droit qu'eux au commandement. Pourquoi n'avoir pas attaché au mérite & non à des qualités extérieures cette autorité qu'il faut respecter ? Les esprits chagrins ou superficiels triomphent en attaquant les loix qui font dépendre de la naissance la grandeur. On ne choisit pas, disent-ils, pour gouverner un bateau, l'homme qui est de la meilleure maison. Pourquoi le fait-on à l'égard des empires ? Ne vaudroit-il pas mieux qu'il y eût des princes de mérite que des princes de naissance, & que l'on pût s'élever par la vertu plutôt que par cette vaine qualité ?

Ceux qui raisonnent ainsi ne connoissent pas le fond de foiblesse & de corruption qui est dans les hommes. Ils raisonneroient bien, si les hommes étoient justes ; mais ils raisonnent très-mal, parce que les hommes ne sont pas toujours équitables. Qui choisirons-nous ? Le plus vertueux, le plus sage, le plus

VI.
Pourquoi on a
attaché la distinc-
tion civile à la
naissance & non
au mérite ; &
pourquoi c'est
aux princes à pla-
cer les citoyens
dans les postes se-
lon les talens.

vaillant ? Mais nous voilà incontinent aux mains. Chacun dira qu'il est ce plus vertueux, ce plus vaillant, ce plus sage. Attachons donc notre choix à quelque chose d'extérieur & d'incontestable. Il est le fils aîné du roi, cela est net, il n'y a point à douter. La raison ne peut mieux faire, car la guerre civile est le plus grand des maux.

La raison n'a pu rien trouver de mieux pour adoucir la fierté de la grandeur, & pour la décharger de l'envie des inférieurs. Si l'on n'étoit grand que par le mérite, l'élévation des grands feroit un avertissement continuel de la préférence qu'on auroit faite de leur personne, au préjudice de ceux qui croient les surpasser en mérite. Mais en attachant la grandeur à la naissance ; on calme l'orgueil des inférieurs, & on leur rend la grandeur de beaucoup moins incommode. Il n'y a point de honte de céder quand on peut dire : *Je dois cela à sa naissance*. Cette raison convainc l'esprit, sans le blesser par la jalousie ; il y est accoutumé, & il ne se révolte point contre un ordre établi qui ne lui est point injurieux.

D'ailleurs, cette préférence a justement été accordée aux princes du sang royal, par une suite naturelle de l'esprit des monarchies héréditaires. Cette forme de gouvernement consistant essentiellement dans le choix que le peuple a fait primitivement dans une certaine famille, pour être gouverné par ceux qui en sont, selon l'ordre de leur naissance, il est nécessaire que les peuples soient accoutumés de longue main à regarder avec plus de respect tous ceux qui peuvent parvenir à la couronne. Il seroit sans cela difficile, lorsque ces princes montent effectivement sur le trône, que la nation eût pour eux les sentimens de soumission qu'on doit avoir pour les rois. Quand le mérite est la porte de la grandeur, on n'y entre presque jamais qu'en substituant la brigue aux qualités effectives ; on y arrive sans
mérite

mérite & presque toujours sans vocation, puisque l'on s'y appelle soi-même par une recherche ambitieuse; mais l'élévation qui est indépendante des qualités personnelles, l'est aussi du caprice des jugemens qu'on en porte, elle est fixe & invariable.

Ce qui est vrai de la royauté, l'est encore des premiers rangs d'un état. Il est réservé au souverain de juger des talens des sujets, de les employer aux choses à quoi il les estime propres; d'exécuter l'intention de la nature; de donner à la noblesse naturelle le rang que la nature lui a destiné, & de placer chaque citoyen dans le poste qui lui convient.

Il faut donc expliquer ici ce qui regarde la différence des personnes, selon le degré de considération dont elles jouissent dans la société générale des hommes ou dans les sociétés civiles, & selon les qualités par rapport auxquelles un homme peut être égalé ou comparé, préféré ou postposé à d'autres.

VII.
De l'estime &
du mépris.

L'admiration est un mouvement de l'ame qui la tourne vers un objet qui se présente à elle extraordinairement, & qui l'applique à considérer si cet objet est bon ou mauvais, afin qu'elle le suive ou qu'elle l'évite. C'est de cette considération que naît ou l'estime ou le mépris.

Lorsqu'on remarque du bien dans l'objet qu'on a envisagé avec application, on l'estime, on le recherche, on l'aime. On n'estime que ce qui est grand, que ce qui est véritable, que ce qui est bien fait. Si l'on estime des choses mauvaises, c'est parce qu'on se trompe dans le jugement qu'on en porte, ou qu'on considère ces choses sous une face qui n'est pas mauvaise.

Le mépris est excité lorsque l'ame n'apperçoit dans l'objet qu'elle considère, que de la bassesse & de l'erreur. On se laisse aller volontiers à cette passion. Elle est agréable, parce qu'elle flatte l'ambition naturelle que tous les hommes ont pour l'élévation & pour la supériorité. Le regard de quelque chose qui

est au-deffous de nous, nous donne du plaisir, au lieu que la considération de ce qui est au-deffus de nous nous chagrine, parce que nous nous appercevons de ce que nous ne sommes pas. Les autres passions épuisent la santé ; mais celle-la lui est utile. Elle est plutôt un repos qu'un mouvement de l'ame, qui se délassé de cette passion, au lieu que dans les autres elle travaille avec contention.

VIII.

L'estime due aux hommes, se divise en estime simple, & en estime de distinction.

L'estime peut se diviser en estime simple & en estime de distinction ; & ces deux especes d'estime doivent être considérées, ou par rapport à des membres de la même société civile, ou relativement à des hommes qui vivent les uns à l'égard des autres dans l'indépendance de l'état de nature.

IX.

Ce qui constitue l'estime simple dans l'état de nature ; ce qui l'altère, ce qui la fait perdre entièrement ; & comment ceux qui l'ont perdue peuvent la recouvrer.

Parmi ceux qui vivent ensemble dans l'état de nature, le motif de l'estime simple est pris de ce qu'un homme marque par sa conduite, qu'il est disposé à pratiquer envers les autres hommes, les devoirs que la loi naturelle impose à tous les hommes. Les fondemens de l'estime de distinction ne produisent par eux-mêmes qu'une obligation imparfaite ; mais un homme qui n'a rien fait dont sa réputation ait pû souffrir, a un droit parfait à l'estime simple. Elle est l'appanage d'une conduite sage, & nous ne sommes pas les maîtres de refuser cette sorte d'estime à ceux qui n'ont rien fait qui les en rende indignes.

L'estime simple peut être considérée, ou comme étant en son entier, ou comme ayant reçu quelque atteinte, ou comme étant entièrement perdue.

Elle demeure en son entier dans un homme qui n'a donné aucune atteinte à la loi naturelle. On met sur le compte de l'humanité les fautes légères, & pourvu que celui qui tombe dans quelques foibleffes, ait d'ailleurs les inclinations vertueuses, on ne cesse pas de le regarder comme un homme estimable. C'est le fondement de la maxime commune, que chaque homme

est censé homme de bien, tant qu'il n'a pas donné des marques du contraire. Tous ceux qui n'ont point commis de mauvaises actions, sont naturellement égaux à cet égard, & l'un n'est pas plus honnête homme que l'autre, quelle que soit d'ailleurs leur profession.

Les mauvaises actions font à cette estime une brèche proportionnée au degré de malice qu'elles renferment. Nous avons lieu de craindre qu'un homme ne soit pas plus juste avec nous, qu'il ne l'a été avec d'autres ; mais cela n'est pas si assuré que l'on ne voie quelquefois arriver le contraire. L'homme qui en a trompé un autre, peut avoir été engagé à cette mauvaise action par des raisons particulières, il peut s'être laissé emporter au mouvement de quelque passion, dont il fera peut-être le maître une autrefois. Il y a donné atteinte à sa réputation, sans s'être mis hors d'état de regagner la confiance. L'estime publique est altérée sans être entièrement détruite ; & la tache qu'une mauvaise action a imprimée peut même être effacée entièrement, si celui qui a commis cette action la répare.

Ce qui fait perdre entièrement l'estime simple, c'est l'habitude au crime, c'est un genre de vie qui nuit à tout le monde. Les courtisanes, ceux qui trafiquent des débauches de la jeunesse, & telles autres personnes, mènent sans doute une vie infame ; mais quoique tout genre de vie où l'on se livre au vice, fasse une violente brèche à l'estime simple ; si les vices qu'on professe n'offensent personne, il ne semble pas que ceux qui y sont adonnés doivent être traités comme des ennemis communs du genre humain. Celui-là seul qui exerce un métier nuisible aux autres hommes, & leur déclare une guerre perpétuelle, perd absolument l'estime qu'on doit à un homme en tant qu'homme. Tels sont les voleurs, les assassins, les coupeurs de bourses ; il n'est pas douteux qu'on ne doive mettre en ce même rang les

sociétés entières de brigands, tels que les peuples de Barbarie quelque soin qu'ils aient d'observer entr'eux certaines regles de justice. Tels sont encore les états qui exercent contre tous les autres des actes d'hostilité, sans avoir égard à aucune convention ni à aucune promesse. Que si ces nations, dans le même tems qu'elles violent la foi donnée & les autres loix naturelles envers certains états, gardent religieusement les traités qu'elles font avec d'autres & vivent en paix avec eux, on ne peut pas les dépouiller entièrement de toute estime simple, mais elle souffre à leur égard une diminution considérable.

On ne doit pas plus ménager ceux qui se privent totalement de l'estime simple, qu'on n'épargne les loups & les autres bêtes féroces. Lorsqu'on peut s'en saisir, on les traite d'ordinaire avec bien plus de rigueur que les autres ennemis. Les ménager, ce seroit leur laisser le pouvoir de continuer leurs brigandages. Comme l'on ne doit pas compter sur leurs promesses, on peut soutenir aussi sans absurdité que celles qu'on leur fait ne sont point valables, tant qu'ils mènent une vie si infame. J'ai prouvé ailleurs que les promesses extorquées par une crainte injuste, sont nulles, de leur nature, & l'on ne peut prendre des engagements volontaires avec ces scélérats, sans se rendre complice de leurs crimes.

Si ces fortes de gens renoncent à leur infame métier, & viennent à mener une vie innocente, ils recouvrent alors l'estime qu'ils avoient perdue, pourvu qu'ils aient réparé les injustices qu'ils avoient faites, ou que du moins on les leur ait pardonnées.

Outre l'estime naturelle à laquelle peuvent prétendre tous ceux qui n'ont rien fait qui les rende indignes de la réputation de gens d'honneur, il est dans les sociétés civiles une autre source d'estime simple. Cette estime naît de la conduite d'un citoyen, réputé membre sain de l'Etat. Le citoyen en est privé, ou par

X.
De l'estime simple, particulière aux citoyens. Comment elle se perd par l'esclavage, par la barbarie, par des emplois cruels, peu honnêtes, ou sales.

une certaine condition , ou à cause d'une certaine profession , ou en conséquence de quelque crime. Entrons dans le détail.

Deux fortes de conditions qui n'ont naturellement rien de deshonnête en elles-mêmes , privent de l'estime simple dans quelques sociétés civiles , l'état de l'esclavage & celui de bâtardise.

C'est la violence , ce sont les besoins des sociétés civiles qui ont établi la distinction de la liberté & de l'esclavage. Les esclaves ne sont donc pas coupables en tant que tels , & néanmoins ils ont toujours été regardés avec mépris. Dans plusieurs états , & sur-tout parmi les romains , ce n'étoit pas au rang des personnes civiles qu'on les comptoit , on les mettoit au nombre des biens.

Les bâtards sont communément regardés comme des gens dont la naissance est honteuse ; quoiqu'être né d'un commerce condamné par les loix , ce soit le vice de la fortune plutôt que celui des personnes.

Il est des professions qui privent aussi , en tout ou en partie ; de l'estime simple dans quelques sociétés civiles , parce que ces professions ont quelque chose de deshonnête en soi , ou qui du moins passe pour l'être dans l'esprit des citoyens , ce qui revient presque au même. Les loix & les coutumes de chaque état déterminent le jugement que les citoyens portent des professions qui y sont reçues.

C'est de ces loix & de ces coutumes , dont tous les sujets doivent subir le joug , que nous devons apprendre sur quel pied il faut regarder les lieux où toute pudeur est prostituée , les académies de jeux , & les brelans publics , les bouchers , les vuidangeurs , les sergens , les bourreaux. Il est des pays où ceux qui font ces fortes de métiers sont formellement exclus par les loix , de la compagnie des honnêtes gens. Ailleurs , ce n'est que

l'opinion commune qui fait tenir à deshonneur d'avoir le moindre commerce avec les personnes qui font ces métiers-là, soit parce que leurs mœurs répondent d'ordinaire à l'emploi cruel, peu honnête, ou sale qu'ils exercent, soit parce qu'il n'y a que des âmes basses qui embrassent volontairement de semblables professions. Il y a même des métiers qui ne sont réputés deshonnêtes, que parce qu'on les fait pour de l'argent, rien n'empêchant d'ailleurs qu'on ne les exerce sans crime. C'est ainsi que les loix romaines déclaroient infâmes ceux qui se louoient pour jouer comme acteurs, ou pour combattre comme gladiateurs. Il y a des loix qui, pour punir l'inconstance dans l'amour conjugal, notent d'infamie non-seulement une veuve qui se remarie avant le terme prescrit à son deuil, mais encore celui qui l'épouse, aussi bien que ceux qui consentent de part & d'autre à un tel mariage, lorsqu'ils pourroient l'empêcher, par l'autorité qu'ils ont sur la veuve ou sur le second mari.

Toutes sortes de crimes ne font pas perdre l'estime simple dans une société civile, mais seulement ceux auxquels les loix de chaque état ont attaché cet effet. Quelquefois celui qui les a commis est simplement exclus des emplois publics, & déclaré inhabile à faire aucun acte valable en justice, quoique d'ailleurs il jouisse de la protection commune des loix. Quelquefois il est banni de l'état, d'une façon ignominieuse. Quelquefois enfin il est condamné à la mort & sa mémoire flétrie. Selon les jurisconsultes Romains, les actions criminelles qui emportent infamie sont suivies de cet effet, ou immédiatement, ou en vertu de la loi, ou en conséquence de la sentence des juges, ou simplement par l'opinion que le public y attache.

Un citoyen ne devient pas infâme par cela seul qu'on l'a accusé d'un crime qui emporte infamie ou qu'on le lui a reproché. Il n'encourt cette peine que lorsqu'il a été condamné en justice,

ou qu'il a lui-même avoué le fait. Il est censé l'avouer, lorsqu'il traite avec l'accusateur, pour l'obliger à se désister de ses poursuites, à moins qu'il ne soit en état de faire voir que ce n'est pas parce qu'il se sentoît coupable qu'il en est venu à un accommodement, mais parce qu'il avoit à craindre que son innocence ne succombât sous le crédit de sa partie, ou ne fût opprimée par un juge inique. Lorsqu'au contraire un homme est pleinement absous en justice d'un crime dont il avoit été accusé, son honneur est à couvert de toute atteinte.

On a cependant établi dans la plupart des Etats, qu'afin que l'innocence de l'accusé parût plus authentiquement, & que la calomnie fût punie, l'accusateur seroit condamné à se rétracter, à se reconnoître coupable de mensonge, à demander pardon, & à faire réparation d'honneur à l'accusé.

Il n'y a point de déshonneur à aimer mieux implorer le secours du magistrat, ou endurer sans se plaindre les injures, que de s'en faire raison soi-même à la pointe de l'épée, pourvu que cette patience n'emporte pas un aveu tacite de quelque mauvaise action, dont le soupçon ait été la cause ou le prétexte des mauvais traitemens qu'on a essuyés. Ce seroit à la vérité une grande lâcheté que de recevoir toutes sortes d'affronts, & de souffrir toutes sortes d'insultes sans se défendre; mais il y a quelquefois de la grandeur d'ame à mépriser certaines injures; pourvu qu'on le fasse avec discernement, cela ne donne aucune atteinte à l'honneur, ni dans l'indépendance de l'état naturel, ni dans les sociétés civiles. A plus forte raison, ceux qui vivent dans un état où les vengeances particulières sont expressément défendues, peuvent-ils, sans aucune infamie, aimer mieux obéir aux loix que de s'exposer pour un vain point d'honneur à un combat doublement périlleux, & par lui-même, & par la sévérité des loix qui le punissent? La raison nous dit que nous ne devons

pas nous exposer à ces fortes de combats, elle nous convainc de l'illusion de la peine qui nous agite, & elle doit empêcher l'impression violente que cette peine fait sur nous. Il est des occasions innocentes & beaucoup plus sûres de montrer du courage. C'est contre les ennemis de l'Etat qu'il en faut faire usage. Le véritable honneur d'un citoyen dépend du jugement du prince & de la détermination des loix.

XI.

L'honneur naturel ne dépend pas de la seule volonté des souverains; jusqu'à quel point ils peuvent priver un sujet de l'honneur civil; & quels sacrifices leur doit le sujet à cet égard.

L'estime simple ne dépend pas si absolument de la volonté des souverains, qu'ils puissent l'ôter à qui bon leur semble, quoiqu'on ne l'ait mérité par aucun crime qui emporte infamie, ou par lui-même, ou en vertu de la détermination expresse des loix. L'intérêt de l'état ne demande point du tout que les souverains aient un pouvoir si étendu sur l'honneur des citoyens; & il n'y a par conséquent nulle apparence qu'on ait prétendu le leur conférer. Il est vrai, que comme le prince peut, en abusant de sa puissance, bannir un sujet innocent, il peut aussi le priver injustement des avantages attachés à la conservation de l'honneur civil; mais pour ce qui est de l'estime attachée à la probité, il n'est pas plus au pouvoir du souverain de la ravir à un honnête homme, que d'étouffer les sentimens de vertu qui sont dans son cœur.

Aucun citoyen n'est obligé d'encourir une véritable infamie pour le bien public. Les actions criminelles qui sont accompagnées d'ignominie, ne peuvent être ni légitimement ordonnées par les souverains, ni innocemment exécutées par les sujets. S'il y a de la grandeur à s'exposer au danger pour son prince, il y a de la bassesse de le servir par la perfidie. On doit lui sacrifier sa vie, & non son honneur. Se refuser à un ministère infame, prouve qu'on sera fidèle à son souverain; & quiconque est capable de se résoudre à une mauvaise action, pour lui plaire, donne lieu de penser qu'il en pourroit bien commettre pour d'autres vues.

Il y a plus de difficulté à décider, si l'on peut exiger d'un citoyen qu'il prenne sur lui l'infamie du prince ou celle de l'état, & qu'il se charge de leurs crimes, comme s'il les avoit commis lui-même. Il semble d'abord que personne ne sauroit guère innocemment se feindre coupable d'un crime où il n'a eu aucune part; mais il faut distinguer entre les crimes personnels ou particuliers du prince, & ses crimes publics qui rejaillissent sur l'état.

Pour les premiers, le prince ne peut légitimement exiger que quelqu'un en prenne sur soi la honte, & aucun sujet n'est obligé de s'en charger, ni pour fournir au prince un prétexte plausible d'excuser son crime, ni pour lui épargner la tache soufferte en son honneur naturel; je dis en son honneur naturel; car le souverain étant au-dessus des loix & des tribunaux qui infligent des peines, personne ne sauroit lui ôter l'estime civile.

Quant aux seconds, il est des cas où l'intérêt de l'état demande que le citoyen lui sacrifie sa réputation. Par exemple, si une guerre funeste à la patrie ne peut être évitée qu'en défavouant un ambassadeur qui, dans une négociation, se sera conformé aux ordres précis de la puissance qu'il représentoit, un bon citoyen doit endurer ce défaveu, & souffrir cette confusion à la face du monde entier sans se justifier; ce n'est pas assez dire, en déclarant même que c'est de son pur mouvement & sans aucun ordre qu'il a fait la négociation. Sans doute, il seroit trop dur d'exiger de lui qu'il souffrît la mort pour ce sujet, ou qu'il fût livré entre les mains des puissances mécontentes; mais le ministre doit se soumettre à une espèce de punition apparente qui ne va qu'à lui faire souffrir quelque disgrâce supportable. Le prince pourra facilement l'en délivrer avec le tems, ou du moins l'en dédommager par quelque autre voie. On peut & l'on doit sacrifier à l'état tout ce qui n'est que contre la bienséance extérieure, mais non ce qui blesse la vertu & la pureté des mœurs.

Il est évident que la flétrissure peut être effacée par celui qui a le pouvoir de noter d'infamie, de manière néanmoins que ce rétablissement de l'honneur, par rapport à ceux qui l'avoient perdu par des actions deshonnêtes de leur nature, ne fait que produire extérieurement les effets civils de la réputation d'honnête homme, sans ôter d'ailleurs par lui-même la tache de l'infamie intérieure & naturelle qui suit le crime.

Examinons présentement ce qui a rapport à l'estime de distinction.

XII.
Ce que c'est qu'estime de distinction, & quels sont les fondemens, les différens degrés, & les attributs de cette sorte d'estime.

L'estime de distinction est celle qui, parmi plusieurs personnes, d'ailleurs égales quant à l'estime simple, met l'une au-dessus de l'autre, à cause des qualités qui méritent pour l'ordinaire quelque prééminence à ceux en qui elles se trouvent.

Il faut considérer les fondemens de l'estime de distinction; en tant qu'ils produisent simplement un mérite, en vertu duquel on peut légitimement prétendre à l'honneur, ou en tant qu'ils donnent un droit, proprement ainsi nommé, d'exiger des autres des marques d'estime comme dûes à la rigueur. On tient en général pour des fondemens légitimes de cette sorte d'estime, tout ce qui marque ou qui passe pour marquer quelque excellence ou quelque perfection, dont l'usage & les effets sont conformes au but de la loi naturelle, & à celui des sociétés civiles.

Le vulgaire loue quelquefois les grands mangeurs & les grands buveurs, qui semblent n'être au monde que pour boire & pour manger (a), les vaillans champions dans les combats amoureux, ceux qui se précipitent témérairement dans les dangers, les voleurs adroits, & autres gens de ce caractère qui n'excellent qu'à quelques vices. Plus ils s'y sont rendus habiles, plus ils s'attirent le mépris & l'aversion des personnes sensées, d'au-

(a)

Et quibus in solo vivendi causa
palato est.

Juven. Sat. XI, 2.

tant que par-là ils abusent souvent de la force de leurs corps, de la vivacité de leur esprit, & des autres talens dont ils auroient pû faire un bon usage. Les louanges ne sont estimables qu'à proportion du mérite de ceux qui louent ; & la véritable gloire ne naît que de l'approbation de ceux qui sont eux-mêmes dignes d'être loués.

On peut mettre au rang des choses propres à concilier de l'honneur ; I. l'esprit, & sur-tout l'esprit cultivé & orné de connoissances utiles ; II. un jugement droit, solide & pénétrant ; III. une fermeté d'ame inébranlable, à l'épreuve des attrait du plaisir, aussi-bien que de la crainte & de la douleur ; IV. l'éloquence ou la facilité de s'expliquer d'une manière également agréable & abondante ; V. la force, la beauté, une taille riche & majestueuse, & l'adresse du corps, en tant que l'on regarde ces qualités comme autant d'instrumens d'une belle ame ; VI. les biens de la fortune, comme on parle, en tant que leur acquisition est un effet de l'industrie de celui qui les possède, ou qu'ils lui fournissent les moyens de faire des choses dignes de louanges ; VII. les belles actions distinguent avantageusement & produisent une gloire solide, non-seulement parce qu'elles supposent un mérite propre & réel, mais encore parce qu'elles sont une preuve sensible qu'on n'enfouit pas ses talens, & qu'on les rapporte à une fin légitime.

Les qualités qui distinguent quelqu'un, & ses actions louables parvenues à la connoissance d'un grand nombre de personnes, forment ce qu'on appelle renommée, réputation, gloire. Que si l'on passe dans le monde pour avoir une habileté singulière à décider les difficultés de pratique ou les vérités de spéculation, c'est ce qui s'appelle autorité en un sens particulier, & qui donne une réputation de grand savoir & de probité tout ensemble. L'âge ne concilie le respect, que parce qu'on

préfume que les personnes âgées sont habiles & prudentes, par la longue expérience qu'elles ont acquises, & par les fréquentes réflexions qu'elles ont faites sur les affaires humaines, ce qui se trouve souvent faux. Les femmes en général n'aiment pas à passer pour vieilles, & le sexe donne aussi aux hommes quelque avantage par-dessus les femmes, toutes choses d'ailleurs égales. Du reste, il y a des fondemens d'honneur communs aux deux sexes, d'autres qui sont particuliers à chacun, comme un plus grand degré de mérite qui vient des vertus & des fonctions propres à un sexe; d'autres enfin que le sexe féminin emprunte d'ailleurs; & de-là vient que l'éclat des dignités des maris rejaillit sur leurs femmes, & que les femmes font gloire aussi d'avoir plusieurs enfans d'un mérite ou d'un rang distingué.

L'estime de distinction, comme l'estime simple, doit être considérée; ou par rapport à ceux qui vivent entr'eux dans l'indépendance de l'état naturel, ou par rapport aux membres d'une même société civile. Les qualités qui fondent l'estime de distinction, ne produisent, par elles-mêmes, qu'un droit imparfait au respect: de sorte que, si on le refuse à ceux qui le méritent le mieux, on ne leur fait aucun tort proprement dit, on manque seulement de civilité envers eux. Ceux qui vivent dans l'état de nature étant naturellement égaux, l'un ne peut pas, de plein droit, exiger des marques de respect des autres, parce que chacun peut prétendre valoir autant ou mieux que les autres. Si l'un, par exemple, vante ses cheveux blancs, l'autre soutiendra que la vigueur de la jeunesse lui doit donner la préférence. Celui qui espère d'acquérir une chose, en tirera autant de vanité que celui qui la possède actuellement. Si l'un se glorifie de ses richesses, l'autre opposera à cela son contentement d'esprit, plus précieux que tous les trésors. L'un vantera son érudition; l'autre qui n'a point de savoir, répondra que la

fermeté d'esprit, la fidélité & la probité, sont la seule véritable philosophie. L'un fera fier des dignités auxquelles il est parvenu, l'autre dira qu'on voit tous les jours des gens revêtus des marques honorables de la vertu, sans être pour cela vertueux. Un gentilhomme pauvre fera sonner sa haute naissance & la longue suite de ses ancêtres. Un financier opulent, ou un riche marchand, se moquera de tous ces titres qui ne garantissent pas de la pauvreté. L'honneur que nous rendons à quelqu'un, consistant à reconnoître en lui des qualités qui le mettent au-dessus de nous, & à nous abaisser volontairement devant lui, la violence ne sauroit jamais produire ce sentiment; elle ne fait que rendre les hommes plus opiniâtres à refuser des hommages qu'on veut arracher.

Si j'avois quelque chose à vous demander, répondit Diogene à Alexandre, j'irois vous voir. Si vous souhaitez quelque chose de moi, c'est à vous de venir me trouver.

Qu'avons-nous à démêler avec toi? Diront les ambassadeurs des Scythes à ce prince, jamais nous n'avons mis les pieds dans ton pays. N'est-il pas permis à ceux qui vivent dans les bois d'ignorer qui tu es & d'où tu viens? Nous ne voulons ni obéir ni commander à personne. Ceux-là sont estimés égaux qui n'ont point éprouvé leurs forces les uns contre les autres (a).

Quoiqu'il soit conforme à la raison d'honorer ceux qui ont le plus de mérite, & que rien n'empêche qu'on ne fasse de cela, si l'on veut, une maxime de droit naturel, ce devoir considéré précisément en lui-même, doit néanmoins être mis au rang de ceux dont la pratique est d'autant plus louable qu'elle est entièrement libre.

Afin que nous ayons un plein droit d'exiger d'autrui quelque marque d'honneur, il faut ou que celui de qui nous l'exigeons

(a) Quinte-Curce.

soit sous notre puissance, ou que nous ayons acquis ce droit par quelque convention, ou en vertu d'une loi faite ou approuvée par un supérieur commun.

SECTION II.

Les hommes naissent dans un état de paix, & non dans un état de guerre.

XIII.
L'état naturel,
considéré par
rapport à autrui,
n'est point un état
de guerre.

UN auteur fameux, par les erreurs mêmes où il est tombé (a), a osé soutenir que les hommes naissent dans un état de guerre, & que chaque homme est naturellement ennemi des autres hommes. Etrange paradoxe ! Il n'est ni sur la terre ni dans la mer aucun animal qui n'aime plus ceux de son espèce que ceux d'une autre ; les bêtes les plus féroces épargnent communément celles de leur espèce ; les tigres mêmes, tout tigres qu'ils sont, & les ours s'abstiennent d'ordinaire de se faire du mal les uns aux autres (b). Il y a plus : les bêtes témoignent plus d'affection à celles avec qui elles ont vécu quelque tems. Cha-

(a) Hobbes, qui a son article dans mon examen.

(b) parcit
Cognatis maculis similis fera Quando leoni
Fortior eripuit vitam leo? Quo nemore unquam
Expiravit aper majoris dentibus apri?
Indica tigris habet rapidâ cum tigride pacem
Perpetuam, sævis inter se convenit ursis.

Juvenal, Sat. XV, vers. 159 & seq.

On peut lire aussi les vers du Satyrique François, qui a imité, étendu, embelli le Satyrique Romain.

Voit-on les loups brigands comme nous inhumains,
Pour détrousser les loups courir les grands chemins?
Jamais pour s'agrandir vit-on dans sa manie,
Un tigre en factions partager l'Arménie?

cun fait quelles marques de reconnoissance les cicognes donnent à leurs peres & meres, lorsqu'elles les voient dans une vieillesse infirme. On apperçoit dans toutes les bêtes un amour limité, tant pour elles-mêmes que pour leurs petits. Elles sont disposées à se rendre certains services, je ne dis pas des services peu importans, comme quand elles jouent ensemble, je dis des services considérables, comme lorsqu'elles viennent au secours les unes des autres, contre des ennemis communs. Elles marquent même qu'elles s'y attendent, par certaine sorte de langage particulier, dont elles se servent, pour faire connoître aux autres qu'elles ont besoin de leur assistance. Elles font plusieurs actes qui se rapportent au bien commun de leur espèce, comme nous avons dit que les hommes doivent travailler au bien commun de la leur. Si elles le font d'une manière plus imparfaite, dans un plus foible degré, cette manière est proportionnée à leur peu de connoissance. Que si les animaux d'une même espèce se trouvent enclins à s'entrebattre, ce sont ceux qui ne continuent pas dans leur état naturel, mais sont choyés & nourris artificiellement par les hommes. Cela ne se voit même qu'entre quelque sorte de bêtes, & cesse dès que ces animaux reviennent à leur maniere naturelle de se nourrir. On remarque dans toutes les bêtes, envers celles de leur espèce, une disposition de bonté,

L'ours a-t-il dans les bois la guerre avec les ours ?
 Le vautour dans les airs fond-t-il sur les vautours ?
 A-t-on vu quelquefois dans les plaines d'*Afrique*,
 Déchirant à l'envi leur propre république,
 Lions contre lions, parens contre parens,
 Combattre follement pour le choix des tyrans ?
 L'animal le plus fier qu'enfante la nature,
 Dans un autre animal respecte sa figure ;
 De sa rage avec lui modere les accès,
 Vit sans bruit, sans débat, sans noise, sans procès.

Boileau, Sat. VIII, vers 125 & suivans.

un penchant à la société, à la compassion, à l'assistance mutuelle; & l'on ose nous dire que l'état des hommes entr'eux est un état de guerre!

XIV.
C'est un état de
paix.

L'état de nature est un état de liberté, sans être un état de licence, dit l'un des grands philosophes du dernier siècle (a). C'est un état de parfaite égalité, & l'égalité de l'état naturel est le fondement de l'obligation où sont les hommes de s'aimer. La nature a pour but la tranquillité & la conservation du genre humain, & l'état de nature a la loi de nature, c'est-à-dire, la raison qui le doit régler (b).

De toutes les histoires, il n'en est point qui soit d'une antiquité & d'une certitude égales à l'histoire de Moïse (c): or après le pouvoir suprême de la Divinité, nous ne trouvons dans cette histoire aucun pouvoir sur les choses & sur les personnes aussi ancien que celui des peres de famille sur leurs femmes & sur leurs enfans, & après eux de l'aîné de la famille. On n'y voit nulle part qu'Adam & Eve eussent un droit sur toutes choses, en vertu duquel il leur fût permis (supposé que par erreur ils l'eussent jugé utile pour leur propre conservation) de faire la guerre à Dieu, ou de se la faire l'un à l'autre, lors même qu'ils vivoient encore dans l'état d'innocence, & en conséquence d'une telle prétention, de s'enlever l'un à l'autre ce dont ils avoient besoin pour leur subsistance, ou d'attenter sur la vie l'un de l'autre. L'historien sacré insinue au contraire que tout ce qui étoit nécessaire pour le bien commun du royaume de Dieu encore naissant, leur étoit dès-lors connu. En effet, Dieu y exerce d'abord son empire suprême par les loix qu'il prescrit aux pre-

(a) Locke, du pouvoir civil, chap. I.

(b) Voyez dans le Traité du droit naturel le chap. I, sect. II. Voyez aussi le Traité du droit des gens, chap. sect. au sommaire.

(c) Voyez l'Introduction, chap. sect. au sommaire.

miers parens du genre humain, & ensuite il leur donne un pouvoir subordonné sur toutes les choses du monde; nos premiers parens n'auroient pû, sans contrevenir au but de cette donation divine, s'ôter l'un à l'autre les choses nécessaires à la vie, moins encore la vie même. Bien loin qu'ils se regardassent & se traitassent en ennemis, nous lisons qu'une amitié réciproque se forma entr'eux dès la première vue, & cette amitié ne pouvoit être sans une fidélité & une reconnoissance par où l'amour propre de l'un & de l'autre se manifestât. C'est de cette amitié que vint le desir que l'un & l'autre sentiment firent naître dans leur cœur, de la propagation de l'espece, & ensuite le tendre soin de conserver leurs enfans venus au monde. Il est évident que cette amitié entre Adam & Eve, comme mari & femme, & les sentimens d'une tendresse particulière pour les enfans qui devoient naître de leur union, renferment l'amour de tous les autres hommes, & par conséquent que l'état naturel est un état de paix entr'eux. Développons cette idée.

Dieu n'eut pas plutôt créé le premier homme, qu'il lui donna une compagne formée de son propre corps, afin que par-là il fût porté à l'aimer comme prise de sa chair & de ses os. Il la lui attacha de plus par le lien le plus doux. Tous les hommes descendus du premier homme sont freres, même origine, même nature, même sang; & le Créateur est le lien éternel de leur concorde. L'état naturel est donc un principe commun d'union & d'amitié parmi les hommes. Dieu n'auroit-il créé les uns que pour tourmenter les plus foibles? & les autres, que pour être maltraités des plus forts?

Deux personnes n'ont pu être ensemble sur la terre, sans desirer de s'unir, pour satisfaire à des besoins réciproques qui rendent la société indispensable. L'union, que nous appellons mariage, est la première liaison que la nature ait inspirée aux hom-

mes, & cette liaison ne subsiste que par une tendresse naturelle. Ces deux personnes sont assurément portées par la nature à un état de paix & non à un état de guerre.

De cette union, il vient des enfans; leur foiblesse leur rend les secours nécessaires, & la nature porte les peres & les meres à les leur donner. Voilà encore un principe d'amitié dans les familles. L'auteur de la nature a exactement proportionné la mesure de la bienveillance entre les membres de chaque société particulière, au degré de la dépendance où ils sont l'un de l'autre. Il n'y a point de plus nécessaire & de plus absolue dépendance entre les hommes, que celle d'un enfant en bas âge, par rapport à son pere ou à sa mere; & c'est pour cela que la nature a eu soin d'inspirer aux peres & aux meres la plus forte tendresse pour leurs enfans, sentiment qui étoit non-seulement d'une nécessité absolue pour la conservation des enfans destitués de tout autre secours, mais qui produit encore de la part des enfans un retour agréable de soins & d'assistance dans la vieillesse & dans l'infirmité des peres & des meres.

Les mêmes secours que les membres de famille doivent recevoir les uns des autres, les familles se les rendent l'un à l'autre, il a fallu qu'elles se les rendissent pour se garantir réciproquement des bêtes féroces, pour avoir les nécessités de la vie, & pour pourvoir à des besoins respectifs par des offices communs. C'est un troisieme principe d'union.

Enfin, on peut compter pour le quatrieme les motifs que les hommes ont eu de former des sociétés civiles; dès que les familles se sont multipliées.

Il n'y a rien en tout cela qui ne nous apprenne que nous sommes nés pour vivre les uns avec les autres, que nous devons nous servir les uns les autres, & que nous sommes dans l'obligation & dans la nécessité de nous rendre de bons offices. La

guerre est semblable à la maladie ; & la paix à la santé. L'inclination que la nature donne à l'homme pour sa conservation, est un principe nécessaire de paix qui le porte à éviter la guerre, puisque la paix contribue à sa conservation, & que la guerre le détruit.

On pourroit au reste réfuter l'opinion de Hobbes par lui-même, & lui dire : Vous qui vous déclarez contre tout principe de religion & de Morale, qui niez qu'il y ait dans le cœur de l'homme une affection naturelle & sociable, & qui dites qu'un homme est un loup pour un autre homme (a), pourquoi sociable dans le fond, vous donnez-vous tant de peine pour instruire les hommes & les délivrer de tous les sujets de crainte & de tous les maux que produisent, selon vous, une fausse idée de gouvernement & l'attachement à un certain culte ? Pourquoi, dans la pratique, êtes-vous si différent de ce que vous voulez paroître dans la spéculation ? Que vous fait notre erreur ? Que prétendez-vous gagner à nous en tirer ? D'où vous vient ce zèle ? S'il n'y a en vous ni bonté ni humanité, pourquoi entreprenez-vous de nous garantir des maux qui nous menacent ? Connoissez par votre propre expérience, qu'il y a un fonds d'humanité dans le cœur de tous les hommes, qu'ils sont naturellement sociables, que les passions seules les empêchent de remplir les devoirs de la justice, & que, quelque sauvage que doive paroître la philosophie de ceux dont vous avez imité les erreurs, ils étoient dans le fond aussi sociables qu'on pouvoit le desirer.

Il faut néanmoins l'avouer, la paix de l'état naturel est assez foible & assez mal assurée, si quelque considération ne la fortifie. La raison nous dit que nous devons vivre en paix avec nos semblables ; mais l'avarice qui se refuse l'usage même des choses

XV.
L'opinion contraire réfutée par la conduite même de ceux qui tiennent cette opinion.

XVI.
Nos passions seules troublent l'état de paix où nous sommes nés.

(a) *Homo homini lupus*. C'est une espèce de proverbe qu'on trouve dans Plaute *Aim.* act. II, scen. IV.

qu'elle recherche avec tant d'empressement, & l'ambition qui emploie continuellement comme moyen ce qu'elle s'étoit d'abord proposée comme fin, troublent cette paix. Dès les premiers tems, les hommes se sont fait la guerre. D'abord, on ne se battoit qu'à coup de poing, on se servit ensuite de bâtons; enfin, on inventa les armes d'airain & de fer, tant offensives que défensives (a). Pour mettre hors d'insulte les lieux qu'on habiteroit, on fit des retranchemens, & chacun imagina quelque nouveau moyen de se défendre ou d'attaquer avec avantage. De-là vinrent ces piques, ces épées, ces javelots, ces casques, ces boucliers, ces boulevarts, ces tours, ces machines de guerre que la nécessité ou la cupidité firent naître. Bientôt d'une passion insensée, digne des seules bêtes, les hommes firent une vertu; ils attachèrent la supériorité de la gloire au métier des armes.

Des desirs déréglés portent l'homme à agir contre ses propres lumières, & à trahir lui-même ses plus chers intérêts. Nos passions sont si fortes que la doctrine de Jesus-Christ, toute sainte qu'elle est, n'a pu même bannir l'injustice du milieu des chrétiens. Cette doctrine ne respire par-tout qu'humilité, que mépris des richesses; & l'on ne voit souvent parmi les hommes, que perfidie, artifice, embûches, extorsions, guerres. Les déserts, les montagnes, les rivières, les fleuves, les mers mêmes qui les séparent, sont des barrières impuissantes que l'ambition franchit.

Mais cela n'empêche pas que l'état naturel ne soit un état de paix. Le bonheur que tous les hommes souhaitent & qu'ils cher-

(a) Cùm proreperunt primis animalia terris,
Mutum & turpe pecus, glandem atque cubilia propter,
Unguibus & pugnibus, dein fustibus, atque ita porro,
Pugnabant armis quæ post fabricaverat usus.

Horat. lib. I. Sat. III.

chent naturellement, est incompatible avec la guerre, & ne se peut trouver que dans la paix. L'humanité nous porte à observer les loix, & ce ne sont que nos passions qui nous portent à les violer. L'injustice seule nous met dans l'état de la guerre, en nous éloignant de la route que la raison nous indique. Il n'est point d'homme qui ne préfère la paix à la guerre, tant qu'il suit l'impression de la lumière naturelle.

SECTION III.

Les hommes doivent être justes les uns envers les autres.

LA Justice, dont je traite ici, est un sentiment d'équité qui nous fait agir avec droiture, & rendre à nos semblables ce que nous leur devons.

XVII.
Qu'est-ce que
la Justice?

Les jurisconsultes distinguent deux sortes de justice : ils appellent l'une *commutative* ; c'est celle qui met de la droiture dans le commerce qu'ont les hommes les uns avec les autres : & l'autre *distributive* ; c'est celle qui règle sur l'équité la décision de leurs différends. La première est celle des particuliers ; l'autre est celle des souverains & des magistrats.

La droiture qui est la base de la justice commutative a deux parties ; la sincérité dans les paroles, & la bonne foi dans les traités. La sincérité fait naître la confiance mutuelle, si nécessaire entre les membres d'une même société. La bonne foi dans les traités la conserve & la maintient.

XVIII.
De la justice
commutative.

Si nos ames étoient de purs esprits, dégagées des liens du corps, l'une liroit au fond de l'autre ; les pensées seroient visibles, on se les communiqueroit sans le secours de la parole, & il ne seroit pas nécessaire alors de faire un précepte de la sincérité. C'est pour suppléer, autant qu'il en est besoin, à ce com-

XIX.
De la sincérité.

merce de pensées dont nos corps gênent la liberté, que la nature nous a donné le talent de proférer des sons articulés. La langue est un truchement par le moyen duquel les âmes s'entretiennent ensemble; elle est coupable si elle les sert infidèlement, ainsi que le seroit un interprète imposteur qui trahiroit son ministère.

Loin de nous ces raffinemens de duplicité, ces équivoques, ces subterfuges, ces réservations mentales, plus propres à multiplier les mensonges qu'à les faire éviter. On ment toutes les fois qu'on donne lieu volontairement à autrui de croire vrai ce qu'on fait être faux, ou de croire faux ce qu'on fait être vrai.

La morale de la plupart des gens, en fait de sincérité, n'est pas rigide. On ne se fait point une affaire de trahir la vérité par intérêt, ou pour se disculper, ou pour excuser un autre. On appelle ces mensonges *officieux*; on les fait, dit-on, pour avoir la paix, pour obliger quelqu'un, pour prévenir quelque accident. Misérable prétexte! Il n'est jamais permis de faire un mal pour qu'il en arrive un bien. La bonne intention sert à justifier les actions indifférentes; mais n'autorise pas celles qui sont déterminément mauvaises.

On passe aussi légèrement sur des mensonges badins, les historiettes feintes, les nouvelles controuvées. Ce sont, à ce qu'on prétend, des plaisanteries qui ne nuisent à personne. Quelle bizarre apologie! Une action est-elle donc innocente, pour ne pas renfermer deux crimes?

Pour la calomnie, c'est un mensonge odieux que chacun réprouve & déteste, ne fût-ce que par la crainte d'en être quelque jour l'objet; mais souvent tel qui la condamne, n'en est pas innocent lui-même; il a rapporté des faits avec infidélité, les a grossis, altérés ou changés, étourdiment peut-être, & par la seule habitude d'ornez ou d'exagérer ses récits. Un moyen sûr,

& le feul qui le foit, pour ne point calomnier, c'est de ne jamais médire.

Transportez-vous en esprit dans quelque monde imaginaire où vous fupposerez que les paroles font toujours l'expreflion fidèle du fentiment & de la penfée; où l'ami, qui vous fera des offres de fervice, foit en effet rempli de bienveillance; où l'on ne cherche point à fe prévaloir de votre crédulité pour vous repaître l'esprit de fables; où la vérité dicte tous les discours, les récits & les promeffes; où l'on vive par conféquent fans foupçons & fans défiance, à l'abri des impoftures & des tromperies, des rufes & des stratagemes, des trahifons, des perfidies, & des délations calomnieufes. Quel délicieux commerce, que celui des hommes qui peupleroient cet heureux globe! Vous voudriez que celui que vous habitez, jouît d'une pareille félicité: Eh bien, contribuez-y de votre part, & commencez par être vous-même, droit, fincere & véridique.

Il eft inutile de définir ce que c'eft que la bonne foi: ceux même qui en font les moins pourvus, ne l'ignorent pas, & ne feroient pas fâchés que tous les autres en euflent, pour les tromper plus à leur aife; car on n'eft pas fourbe à crédit, c'eft toujours par quelque vue d'intérêt qu'on trompe.

XX.
De la bonne foi.

Si tous les hommes étoient équitables, on n'auroit pas befoin de la juftice diftributive; c'eft une digue qu'on a oppofée à leurs injuftes procédés. Il a fallu remonter aux loix innées de la juftice, & la balance en main terminer les conteftations & punir les attentats.

XXI.
De la juftice diftributive.

Comme il ne fuffit point à un légiflateur d'être fage & judicieux, s'il n'a auffi une autorité fuffifante pour faire exécuter fes loix, on a déferé la puiffance légiflative à ceux d'entre les hommes, qui avoient déjà fur les autres une prééminence recon-

nue. La justice distributive a été l'appanage des souverains.

Afin qu'elle ne fût point arbitraire, ils publièrent des ordonnances solennelles, pour servir au réglément des différends les plus ordinaires dans la société, & réprimerent l'audace des méchans, en les intimidant par la crainte des supplices ou de l'ignominie. S'il survenoit quelques cas, qui n'eussent point été prévûs, ils en tiroient la décision de cette même équité naturelle qui leur avoit dicté les loix générales. Ils rendoient alors la justice en personne, & la rendoient sur le champ.

Surchargés dans la suite d'un plus grand nombre d'affaires; par l'accroissement de leur domination, ou distraits du soin de la police, par le commandement des armées, ils en remirent l'exercice entre les mains de juges subordonnés, qu'ils revêtirent pour cet effet d'une partie de leur autorité. On appella ces juges commis par les souverains, des magistrats; & ce sont ces magistrats qui administrent à présent la justice.

Distribuer la justice aux plaideurs, la distribuer avec diligence, la distribuer sans acception de personnes, en se conformant aux regles que les législateurs ont établies, est le devoir de tous les juges de la terre. Il n'est dans le monde que les souverains qui puissent user d'indulgence dans leurs jugemens, & faire grace, encore ne le peuvent-ils pas faire au préjudice de l'une des parties. Le simple magistrat n'est jamais en droit de le faire; il n'a d'autorité que celle qu'il tire de la loi, dont il n'est que le dépositaire & l'organe. S'il s'en écarte par quelque motif que ce soit, il passe son pouvoir, c'est un prévaricateur.

Les hommes sont convaincus, par leur propre sentiment, que le plaisir & la douleur, la félicité & la misere, diffèrent très-réellement les uns des autres. On peut regarder ce sentiment comme un principe évident dont tous les hommes con-

viennent,

XXII.
Le bien & le
mal moral sont
fondés sur la na-
ture des choses.

viennent ; & l'on ne peut refuser d'admettre pour véritables toutes les conséquences qu'on en peut tirer en raisonnant juste. Telles sont celles qui suivent.

Si la félicité est plus digne de notre choix , que la privation ou que la misere , il s'ensuit que lorsqu'il se présente à notre choix deux plaisirs, dont l'un est plus grand que l'autre , & que nous sommes obligés de renoncer à l'un pour obtenir l'autre , la nature même des choses demande que le plus grand plaisir ait la préférence sur le moindre. La raison en est que , quoique le moindre plaisir soit desirable par lui-même , il cesse de l'être dès qu'il entre en concurrence avec un plus grand, dont la jouissance est incompatible avec la jouissance du moindre. Si nous devons rechercher le plaisir , parcequ'il nous rend heureux ; il est raisonnable de préférer le plus grand qui nous rend plus heureux , à moins que quelqu'autre considération n'influe sur notre choix. De même , si la misere nous rend malheureux , il s'ensuit que lorsqu'il se présente deux maux , & que nous sommes obligés nécessairement d'opter , la raison exige que nous choissions le moindre , notre propre intérêt nous portant à éviter tout ce qui peut nous rendre malheureux. Ce même intérêt doit toujours nous porter à choisir le moindre de deux maux, afin de nous rendre moins malheureux, autant que cela dépend de nous.

Si la félicité est par elle-même agréable & délicieuse , & si la misere est affligeante & triste , il s'ensuit que l'action qui procure de la félicité à autrui , est préférable , selon la nature des choses , à celle qui produit de la misere ; que la première est une bonne action , & l'autre une méchante action.

Si la félicité pour nous-mêmes doit être l'objet de notre choix , parce qu'elle est agréable , elle le doit être aussi par la même raison , pour nos semblables ; & s'il est juste & raisonnable d'évi-

ter pour nous-mêmes la misere, parce qu'elle nous nuit & nous afflige, il est aussi raisonnable d'en garantir les autres, autant qu'il nous est possible. C'est une mauvaise action que de leur causer de la misere, parce qu'elle ne leur nuit pas moins qu'à nous, & qu'il est aussi raisonnable que les autres soient heureux, qu'il l'est que nous le soyons nous-mêmes.

Si l'objet de notre choix est le bonheur, & s'il est aussi raisonnable que je sois heureux, qu'il l'est que tout autre individu le soit, il suit qu'il est raisonnable de préférer ma propre félicité à celle d'un autre, lorsqu'il est impossible que lui & moi soyons heureux en même-tems. La raison en est, que notre propre bien nous touchant de plus près, nous étant plus cher que le bien de tout autre individu, & moi ayant autant de droit qu'aucun autre à la félicité, nous ne faisons rien que de juste & de raisonnable, lorsque nous préférons notre bien à celui de tout autre individu, dans le cas où il est nécessaire que l'un ou l'autre soit privé de ce bien.

Si le plus grand bien doit être préféré au moindre, les conséquences suivantes sont incontestables, savoir, que la félicité publique doit être préférée à celle de quelque particulier que ce soit, & qu'une félicité générale doit être aussi préférée à celle qui est bornée.

Toutes ces conséquences résultent évidemment du principe; & s'il arrive que, dans les diverses combinaisons des cas qui peuvent se présenter, les hommes viennent à tirer de fausses conclusions, d'où il naît des opinions différentes touchant le bien & le mal moral des actions particulières, on n'en doit conclure autre chose, sinon que les hommes, sur cet article comme sur tout autre, sont sujets à l'erreur; mais cette considération ne fauroit affoiblir les preuves qu'on vient de donner, que le bien & le mal moral sont fondés sur la nature des choses.

Les actions morales étant, de leur nature, bonnes ou mauvaises, deviennent par cette raison l'objet de notre approbation ou de notre aversion, & par cela même rendent l'agent l'objet de l'approbation ou de l'aversion de tout autre agent moral. Elles excitent la bienveillance, ou la haine à son égard, selon que le bien ou le mal résulte de ses actions.

Toutes les créatures douées de sensation ont été créées pour être heureuses, & par conséquent la félicité de chaque créature doit être l'objet que chacune doit se proposer. Mais quoique le desir de notre propre félicité nous soit essentiellement naturel, celui de la félicité d'autrui l'est aussi; car si la félicité est desirable pour nous, nous devons aussi la desirer pour autrui. Nous sommes non-seulement convaincus, par le plaisir qu'elle nous donne, qu'elle en doit aussi donner aux autres, mais nous sommes encore disposés à la leur communiquer: d'où il suit que l'amour d'autrui, de même que l'amour propre, entre dans notre constitution naturelle. Cela paroît par l'émotion & le chagrin que nous sentons comme malgré nous, en voyant souffrir nos semblables. Ces deux amours sont en nous deux principes d'action, distincts & indépendans l'un de l'autre. L'homme est capable de se porter à chercher sa félicité, sans aucun égard à celle d'autrui, & de chercher la félicité d'autrui, sans aucun égard à la sienne propre.

Quoiqu'il soit aussi impossible à l'homme de préférer le mal au bien, que de trouver doux ce qui est amer, il peut néanmoins préférer le bien public au sien propre, lorsque les deux biens sont incompatibles. L'amour propre & celui de bienveillance étant, comme nous avons dit, deux principes d'action dans l'homme, distincts & indépendans l'un de l'autre, il peut suivre l'un & réprimer l'autre selon son bon plaisir. L'homme peut s'abandonner aux mouvemens de son amour propre, jus-

qu'à ne point sentir ceux de son affection pour les autres, & ne chercher que son propre bien sans penser à celui d'autrui. Mais le même homme est encore capable de réprimer son amour propre, jusqu'au point qu'il ne cherche que le bien des autres, sans aucun égard au sien particulier, lorsque les deux biens sont incompatibles. Quoique le bien public soit si étroitement uni au bien de chaque particulier, que l'homme ne peut travailler d'une manière raisonnable à sa félicité propre, sans travailler en même tems à celle du public, ni procurer la félicité des autres, sans s'en procurer à soi-même, cela ne prouve point que l'un des deux principes seulement, c'est-à-dire, ou l'amour de bienveillance ou l'amour propre, soit le seul motif qui fait agir l'homme. Il est vrai que ces deux principes s'introduisent mutuellement l'un l'autre dans son ame, & contribuent chacun à se fortifier mutuellement; mais comme ils sont distincts & entièrement différens, ils sont sans cesse dans l'homme deux principes d'action qui diffèrent l'un de l'autre.

Si l'on oppoisoit à cela que, puisque l'homme ne peut raisonnablement travailler au bien des autres, sans se procurer du plaisir à soi-même, il suit que l'amour & l'intérêt propre est en lui le seul principe qui le fait agir, on pourroit retorquer l'argument, en disant, que puisque l'homme ne sauroit travailler au bonheur des autres, sans se procurer le sien propre, il suit que l'amour de bienveillance est en lui le seul principe qui le fait agir; mais ni l'une ni l'autre de ces choses n'est vraie.

Quoique les actions de bienveillance donnent à l'homme du plaisir & de la satisfaction, ce plaisir n'est que le résultat, & non la raison ou le fondement de ces actions; de même que, quoique l'homme, en travaillant à sa propre félicité d'une manière raisonnable, donne du plaisir aux autres, le plaisir des autres n'est pourtant pas le fondement ou la raison, mais seulement le ré-

sultat de son action. L'amour propre & celui de bienveillance pour autrui nous étant également naturels, nous sommes naturellement portés à procurer le bien des autres, & le notre propre séparément; & lorsque ces deux biens sont incompatibles, & que nous sommes obligés d'opter, la raison doit déterminer notre choix.

Tous les hommes veulent naturellement être heureux, & par une conséquence nécessaire, ils cherchent naturellement ce qui leur est utile; mais comme ils ne s'accordent pas sur ce qui peut les rendre heureux, ils ne s'accordent pas non plus sur ce qu'ils appellent utile. Ce qui est utile selon les uns, c'est ce qui peut leur faire connoître la vérité ou leur inspirer la vertu; & ce qui l'est selon les autres, c'est ce qui peut établir leur fortune ou leur donner du plaisir. Cette différence de sentimens ne vient que de la différente manière dont ils se regardent eux-mêmes; & pour les mettre tous d'accord, il n'y auroit qu'à les faire convenir de ce qu'ils sont véritablement. S'il est vrai que ce qui s'appelle *Nous*, c'est notre esprit & notre cœur, il s'ensuit que les intérêts de notre cœur & de notre esprit sont nos véritables intérêts; & que nous ne devons appeller utile que ce qui va à perfectionner l'esprit par les lumières de la vérité, & le cœur, par les sentimens les plus purs de la vertu; & qu'ainsi tout ce qui est capable d'aveugler l'esprit & de corrompre le cœur, bien loin de pouvoir être regardé comme utile, est pernicieux, quelque agréable qu'il paroisse. C'est ainsi que tous les hommes en jugeroient s'ils se souvenoient de ce qu'ils sont. S'il y en a donc qui jugent autrement, & qui appellent utile tout ce qui peut leur donner du plaisir ou leur procurer des biens ou de la considération, quelque tort qu'ils puissent faire à leur cœur ou à leur esprit, c'est qu'ils ne se souviennent plus de ce qu'ils sont, & qu'au lieu de se regarder par le fond de leur nature, ils ne se

XXIII.
Rien de tout
ce qui n'est pas
juste ne doit être
regardé comme
utile.

regardent que par les dehors, par leurs sens, par le personnage qu'ils font dans le monde; & qu'ils font tellement dissipés & livrés aux choses sensibles, qu'ils oublient qu'ils ont un cœur & un esprit, & qu'ils ne font au monde que pour travailler à rendre l'un & l'autre tels qu'ils doivent être.

Rien n'est utile que ce qui tend à nous rendre heureux. La suprême utilité, c'est le souverain bonheur, & c'est à ce bonheur, que se rapporte, comme à sa fin unique, tout ce qui mérite le nom d'utile; tout ce qui n'y tend pas est indigne de ce nom. Or ce qui est injuste, loin d'y tendre, nous en détourne, car ce qui est injuste est contraire au vouloir divin. Il n'est pas possible que nous soyons heureux en résistant à ce vouloir, puisqu'il a précisément notre félicité pour objet. Tous préceptes font des leçons qui nous apprennent à être heureux: or Dieu veut que nous soyons justes. Donc il n'est point de véritable bonheur pour quiconque ne l'est pas. Donc une action qui blesse la justice, étant contraire à la volonté de Dieu, elle l'est aussi à notre félicité; & par conséquent, loin de nous être utile, elle nous est préjudiciable & funeste. Mais les hommes charnels & grossiers, qui ne s'occupent que du présent, qui ne voient que par les yeux du corps, qui n'estiment le mérite des actions qu'à raison du profit qui en revient, ne laissent pas d'établir une distinction entre la justice & l'utilité. Tous les jours ils mettent en balance l'utile avec l'honnête; & c'est toujours ce dernier qui est sacrifié à l'autre, lorsque l'utilité prétendue leur paroît mériter quelque considération. Ils la supposent importante, à proportion de la véhémence de leurs desirs; aussi n'ont-ils d'égard pour la justice, qu'autant qu'ils comptent y gagner, ou du moins n'y rien perdre, toujours prêts à revenir sur leurs pas, pour préférer l'utile, si l'équité les expose à quelque danger, ou peut leur coûter quelque perte. De-là, ces démêlés d'intérêt que susci-

rent & entretiennent entre des concitoyens l'avidité des richesses & la mauvaise foi. De-là, tous les crimes qui ont inondé le monde. Cette préférence qu'on donne à l'utile sur l'honnête, est la source de tous les procès injustes, & la cause de tous les forfaits.

Ce qui n'est pas juste, ne le regardons point comme utile. La justice doit être la règle de la conduite de tous les hommes. C'est la raison, c'est l'équité toute pure qui doit régler leurs démarches. L'esprit de cet univers, dit un empereur philosophe (a), est un esprit de société, il aime l'ordre & la raison; & il se dit à lui-même, qu'il doit examiner comment il s'est gouverné envers les Dieux, envers son pere, sa mere, ses freres, sa femme, ses enfans, ses précepteurs, ses gouverneurs, ses amis, ses courtisans, ses domestiques. Cet empereur pouvoit ajouter; & avec ses sujets, car un bon prince (& celui-là l'étoit) se doit rendre un compte encore plus severe de sa conduite envers ses sujets, que ce qu'il a fait à ses enfans, à ses amis, à ses domestiques.

Nous sommes nés pour notre patrie & pour nos amis, aussi bien que pour nous mêmes; & si les productions de la terre sont pour les hommes, les hommes eux-mêmes sont les uns pour les autres, c'est-à-dire, pour s'entr'aider & pour se faire du bien les uns aux autres. Nous devons tous entrer dans les desseins de la nature & suivre sa destination, mettant chacun du nôtre dans le fonds de l'utilité commune, par un commerce réciproque & perpétuel d'offices & de services, n'étant pas moins empressés à donner qu'à recevoir, & employant non-seulement nos soins & notre industrie, mais nos biens même, à serrer, pour ainsi dire, de plus en plus le nœud de la société humaine (b).

(a) Marc-Antonin, liv. v. de ses Réflexions morales.

(b) Cicer. *Off. lib. I, cap. VII.*

La nécessité de la justice que nous nous devons à nous-mêmes ; & que nous devons aux autres , est si grande & si universelle , que les brigands mêmes qui ne vivent que de crimes & de rapines , ne sauroient subsister entr'eux sans quelque sorte de justice ; car si quelqu'un de ces malheureux qui volent en commun , mettoit à part quelque portion du butin , ou l'ôtoit aux autres de force , il se mettroit hors d'état de pouvoir être souffert dans la société même la plus infamé de toutes. Un chef de pirates qui ne garderoit pas l'équité dans le partage des prises , seroit infailliblement assassiné ou abandonné par les autres. Aussi dit-on que les brigands ont entr'eux de certaines loix qu'ils observent inviolablement (a).

XXIV.
L'inobservation de la justice livre à un trouble & à des agitations qui font , dès cette vie , la punition du crime.

L'inobservation de la justice livre ceux qui la violent à une syndérese qui dès cette vie fait le châtement des méchans. En fondant l'ame des tyrans , on y découvre des blessures incurables ; & le corps n'est pas déchiré plus cruellement dans la torture , que l'esprit des méchans par le reproche continuel du crime (b). Un homme coupable d'un crime , est continuellement affligé par la mémoire du passé & par la crainte de l'avenir , pourvu qu'il conserve encore quelques restes de religion & de sens commun. Le jugement de la conscience est armé de fouets pour chasser la méchanceté (c). Un tyran qui ravit à autrui la

(a) *Cujus (justitiæ) tanta vis est ut nec illi quidem qui maleficio & scelere pascuntur, possint nullâ particulâ justitiæ vivere: nam qui eorum cuiquam qui unâ latrocinantur, furatur aliquid aut eripit, is sibi ne in latrocinio quidem reliquit locum: illi autem qui Archipirata dicitur, nisi æqualiter prædam dispertiat, aut interficitur à sociis, aut relinquetur. Quin etiam leges latronum esse dicuntur, quibus pareant, quas observent.* Cicer. Off. lib. II, cap. XI.

(b) *Facinora ac flagitia sua ipsi quoque in supplicium verterant. . . . Si recludantur tyrannorum montes, posse adspici laniatus & ictus; quando ut corpora verberibus, ita sevitia, libidine, malis consultis animus dilaceretur. Quippe Tiberium non fortuna, non solitudines protegebant, quin tormenta pectoris, suasque ipse pœnas fateretur.* Tacit. Annal. lib. VI.

(c) Cur tamen hos tu
Evasisse putes, quos diri conscia facti,

tranquillité

tranquillité & le repos, s'ôte à lui-même les biens dont il prive les autres; & les gênes, & les plaies de son ame qui le tourmentent nuit & jour, vengent les loix des atteintes qu'il y donne (a). Dans quel effroi de Dieu & des hommes ne vit-il pas! Dans quelle mélancolie n'est-il pas plongé! Quelque part qu'il aille, de quelque côté qu'il se tourne, en quelque endroit qu'il jette les yeux, tout ce qui s'offre à lui, tout ce qu'il voit, tout ce qui l'environne à ses côtés, sur sa tête, sous ses pieds, tout se présente à lui sous une forme effroyable & menaçante. Les passions font, par leur violence, le tourment de ceux qu'elles possèdent; & les remords, les troubles, les allarmes dont elles sont suivies, en font dans ce monde même une juste punition. Ce sont chez les poètes les furies qui poursuivent *Prométhée*, c'est la roue d'*Ixion*, la soif qui tourmente *Tantale*, le tonneau des *Danaïdes*.

Les anciens introduisoient des furies sur leur scène, comme nous en introduisons sur la nôtre. Cet usage des anciens fournit à l'orateur Romain une belle reflexion, & il ne tient qu'à nous que dans nos spectacles nous n'en fassions une pareille. Ne vous imaginez pas (disoit-il) comme vous le voyez souvent aux spectacles, qu'un homme coupable d'impiété ou de quelque autre attentat, soit réellement agité & saisi d'effroi par les torches ardentes des furies. Le scélerat est tourmenté par ses propres fraudes, poursuivi par ses frayeurs, agité par ses fureurs, bourrelé par ses noirs projets, déchiré par ses remords. Voilà les furies domestiques, qui s'attachent pour toujours aux impies,

Mens habet attonitos & surdo verbera cædit,
Occultum quatiente animo tortore flagellum.

Juvenal. Sat. XIII. Vers 193 & seq.

(a) *Animus Diis hominibusque infestus; neque vigiliis, neque quietibus sedari potest.* Sallust.

& qui jour & nuit vengent par des cruels mais justes supplices, le sang des peres sur des fils parricides (a).

La justice & l'injustice, la vertu & le vice ne sont pas des choses qui dépendent de la volonté arbitraire des législateurs humains; elles sont aussi fixes & aussi distinctes que le mal ou que le bien qu'elles apportent à la société.

XXV.
Les soins que les méchans prennent de cacher le violement de la loi naturelle, est une marque certaine de leur injustice.

Il y a dans tous les cœurs un sentiment général d'humanité; indépendant de l'éducation, de l'opinion, de toutes les institutions arbitraires des hommes: or ce sentiment naturel qui nous intéresse au sort des autres hommes, & qui, à la vue de nos semblables, excite en nous des mouvemens de compassion & de tendresse, renferme tous les devoirs de la *socialité*. Ce sentiment n'est pas toujours victorieux des passions, & tous les hommes n'en font pas la règle de leur conduite; mais il regne en tous les hommes, & il y regne de manière que celui qui s'en éloigne cache avec soin ses dispositions au vice. La nature a gravé dans le cœur de tous les hommes du respect pour la justice. Il en est peu qui osent la démentir par leurs discours, & qui la contredisent ouvertement; mais il en est peu aussi qui la suivent avec fidélité dans leurs actions. Le vice, lors même qu'il triomphe, est réduit à se déguiser pour s'attirer une estime qu'il n'ose espérer en se montrant à découvert; il se pare des dehors de la vertu, & le soin qu'un homme vicieux prend de cacher ses vices, est par conséquent un hommage secret qu'il rend à la vertu. Le sang couvre notre front de rougeur, lorsqu'on nous reproche ou que nous rappellons nous-même à notre souvenir quelque action

(a) *Nolite enim putare quemadmodum in fabulis sæpè numerò videtis, eos qui aliquid impiè scelerè ve commiserint, agitari & perterreri furiarum tædis ardentibus; sua quemque fraus & suus terror maximè vexat, suum quemque scelus agit, amentiaque afficit; suæ malæ cogitationes conscientiaque animi terrent. Hæc sunt impiis assidua domesticaque furia, quæ dies noctesque parentum penas à consceleratis filijs repetunt.* Cicer. pro Roscio Amer. num. 40.

illégitime. Le Créateur, dont la sagesse est infinie, a mis dans le cœur des hommes ce sentiment de pudeur, pour être en quelque maniere le gardien de la vertu, & pour servir de frein à la malice humaine. Ce ne peut être que pour assujettir les hommes à régler leur conduite sur la justice, qu'il leur a imprimé un sentiment qui sans cela ne seroit d'aucun usage.

On peut s'instruire du droit naturel par cette seule regle. Dès qu'une chose paroît avantageuse à la société humaine en général, ou à quelque homme en particulier, dans quelque état qu'on puisse être, elle doit être tenue pour prescrite par le droit naturel. Dès qu'elle est nuisible, elle doit être réputée défendue par ce même droit. Cela est démontré par les considérations suivantes.

La raison prescrit à l'homme pour son pere, la même obéissance qu'il exige de ses enfans; pour son prince, la même fidélité qu'il souhaite de trouver en ceux qui le servent, pour ceux qui sont plus âgés que lui, le même respect qu'il attend de ses cadets; pour ses concitoyens, le même zèle qu'il desire que ses concitoyens ayent pour lui.

Zoroastre a donné cette instruction aux Magés de Perse; Confucius aux Chinois; Incamamocapac, fondateur de l'empire du Perou, à ses Sujets. Les Romains, plusieurs autres peuples, tous les sages du paganisme, en ont fait le fondement de leurs loix.

Confucius en avoit bien senti l'équité, & il la développe dans ses ouvrages, d'une maniere qui ne permet pas de douter qu'il n'en ait été pénétré. » Parmi ceux avec qui vous vivez, dit ce » grand homme, vous avez des supérieurs, des inférieurs, des » égaux; il y en a qui vous ont précédé, il y en a qui doivent » vous suivre; vous en avez à votre main droite, vous en avez à » votre gauche; faites réflexion que tous les hommes ont les » mêmes passions que vous, & que ce que vous souhaitez qu'ils

XXVI.
La raison nous porte à tout ce qui est avantageux aux hommes, & nous éloigne de tout ce qui leur nuit.

XXVII.
Nous ne devons pas faire aux autres ce que nous trouverions injuste, s'il nous étoit fait à nous-mêmes; & nous devons faire pour les autres, ce que nous souhaiterions que les autres fissent pour nous. Comment ces deux vérités doivent être entendues.

„ vous fassent ou qu'ils ne vous fassent pas, ils souhaitent que
 „ vous le leur fassiez ou que vous ne leur fassiez point. Ce que
 „ vous haïssez & blâmez dans vos supérieurs, gardez-vous bien
 „ de le pratiquer à l'égard de vos inférieurs. Ce que vous haïssez
 „ & blâmez dans vos inférieurs, ne le pratiquez pas à l'égard de
 „ vos supérieurs. Ce qui vous déplaît dans la vie de vos ancê-
 „ tres, évitez-le, pour n'en pas donner l'exemple à votre pos-
 „ térité. Enfin, ce que vous blâmez à l'égard de ceux qui sont à
 „ votre main droite, ne le pratiquez pas à l'égard de ceux qui
 „ sont à votre main gauche, & ce que vous blâmez dans ceux
 „ qui sont à votre main gauche; gardez-vous bien de le pratiquer
 „ à l'égard de ceux qui sont à votre main droite (a) „. Que ce prin-
 cipe est lumineux! Qui est-ce qui ne veut pas que les autres s'y con-
 forment envers lui? Qui n'est pas bien aisé de trouver dans les au-
 tres cette exacte fidélité que les autres exigent de lui? Qui ne croi-
 roit pas avoir sujet de se plaindre de ceux qui y manqueroient.

L'équité naturelle nous oblige de garder envers les autres la
 même fidélité que nous voulons que les autres pratiquent envers
 nous; & de-là naissent ces deux propositions incontestables:
 „ Nous ne devons pas faire à autrui ce que nous trouverions in-
 „ juste, s'il nous étoit fait à nous-mêmes; & nous devons faire
 „ pour les autres ce que nous souhaitons que les autres fassent
 „ pour nous „. Ce sont deux maximes évidentes par elles-mêmes,
 & qui rentrent l'une dans l'autre. Ça été pour tout le genre
 humain, en tout tems, en tout lieu, une instruction de la raison
 avant que le droit divin en ait fait un précepte à tous les hom-
 mes (b). C'est le premier principe de la morale, & ce premier
 principe est certain, nécessaire, invariable. Pour connoître ces
 deux vérités, il ne faut ni promesses ni conventions expresses.

(a) *Martinus, hist. sinic.*

(b) *Matth. VII, 12.*

La force de cette loi est plus grande que celle de toutes les conventions, & le principe que je pose peut être conduit jusqu'à la démonstration.

Si l'idée de mal moral, d'offense de Dieu, de péché, d'action mauvaise, est contenue dans l'idée de faire à un autre ce que vous ne voudriez pas qu'il vous fit, n'est-il pas évident que vous ne pouvez pas en user ainsi, sans commettre une action mauvaise? Pouvez-vous douter un instant, avec réflexion, de l'identité de ces idées? Je vous demande pourquoi vous ne voudriez pas avec raison que quelqu'un en usât avec vous de cette manière? C'est sans doute, parce que ce traitement seroit un mal pour vous, un mal qu'on vous feroit sans raison, sans autorité, sans en avoir droit, & contre le droit que vous avez de n'être pas ainsi traité; car c'est ce que la loi défend, fondée sur le principe naturel & invariable rapporté. Donc celui qui agiroit de cette sorte, agiroit sans raison & même contre la raison, violeroit votre droit, le droit commun à tous les hommes. Donc en vous faisant ce mal dans les circonstances marquées, il feroit mal, il feroit injuste, il pécheroit. S'il se rend coupable par cette conduite; comment en l'imitant pourriez-vous être innocent? Donc il est métaphysiquement vrai, certain, évident, qu'il n'est pas permis de faire à un autre ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fit. Nous avons dans cette vérité un premier principe de morale, aussi inébranlable, aussi clairement connu par les idées, que les premières & les plus simples vérités de la géométrie.

C'est l'intérêt qui offusque les lumières de la raison. Nous décidons habilement les questions où nous ne prenons aucune part: mais toute notre pénétration nous abandonne dans une décision qui peut nous faire gagner ou perdre quelque chose. La précipitation & la prévention font le même effet que l'intérêt personnel; mais l'intérêt & les passions à part, l'homme injuste juge

exactement selon les regles de la justice, & l'intempérant selon celles de la modération & de la sagesse. Tout vicieux a de justes idées des choses sur lesquelles la passion ne le prévient pas, car la justice & la raison ont une évidence qui les fait reconnoître par tout. Le malheur est que chacun conçoit assez communément les choses selon qu'elles lui conviennent. Nous sentons tout autrement ce qui nous arrive de bien ou de mal, que ce qui arrive aux autres. Nous voyons l'un de fort près, & l'autre ne nous paroît que comme dans un éloignement qui diminue merveilleusement les objets. Chacun se flatte ordinairement d'avoir la raison de son côté, & néanmoins la vraie raison n'eut jamais cette double face. Soyons en garde contre la pente que nous avons à recevoir sans examen ce qui est à notre avantage. Le doute seul qu'on forme sur la justice de ce qu'on veut faire, est un signe certain qu'on y entrevoit quelque sorte d'injustice. Lorsque nous doutons si ce que nous voulons faire aux autres est conforme ou contraire au droit naturel, nous n'avons qu'à supposer que nous sommes à leur place, moyennant quoi l'amour propre & les passions qui faisoient pencher la balance d'un côté, passant, pour ainsi dire, de l'autre, nous voyons clairement quels sont les conseils de la raison, & à quoi elle nous porte.

Ce principe: *Nous ne devons pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit à nous-mêmes*, est évident, nous venons de le voir; mais ce seroit faire un étrange abus des mots, & abandonner absolument le sens de ce principe, que de l'entendre des volontés injustes. Il ne faut l'appliquer qu'aux volontés justes, qu'à ce que fondés en raison nous ne voudrions pas qu'on nous fit. Un juge condamne à mort des criminels, des voleurs, des meurtriers, des rebelles. Il est certain que s'il se trouvoit à leur place, il voudroit n'être pas condamné, il souhaiteroit qu'on lui sauvât la vie, il fait donc à ces criminels ce qu'il

ne voudroit pas qu'ils lui fissent; & cependant il agit avec équité, c'est parce que les criminels dont on parle ne sont pas équitables, de vouloir qu'on leur sauve la vie. C'est parce qu'on ne leur fait souffrir que ce qu'ils feroient souffrir à leur juge, s'il étoit à leur place & que le juge fût à la leur. Il n'y a aucun criminel qui ne condannât ceux qui auroient commis les mêmes crimes; ce n'est que l'amour de la vie, qui lui fait souhaiter que les loix ne soient pas exécutées contre lui. Tous les coupables savent en leur conscience que s'ils étoient en la place du juge, ils ne souffriroient pas que les vols, les meurtres, & les soulevemens demeuraissent impunis: ainsi on ne les traite que comme ils traiteroient les autres.

Il faut souvent réprimander les enfans, les corriger, les punir, ils ne veulent être ni réprimandés, ni punis; si nous étions à leur place, nous ne le voudrions pas non plus. Nous n'en devons pas moins faire ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit, ni moins les corriger, quoiqu'à leur place, nous ne voulussions pas l'être. C'est qu'alors nous ne voudrions pas ce qu'exigent la raison & l'avantage de la société. C'est que ces enfans, s'ils étoient à la place de leur maître, feroient à leurs disciples ce que leurs maîtres leur font, & se conduiroient par les motifs légitimes qui reglent la conduite de leurs maîtres.

Par le même principe & par la raison des contraires, il arrive quelquefois que nous devons nous garder de faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils nous fissent. Un homme, par exemple, pénétré des maximes du christianisme, souhaite quelquefois très sincèrement d'être humilié & mortifié par les autres, pour s'affermir dans l'abnégation de soi-même: Doit-il faire aux autres ce qu'il voudroit qu'ils lui fissent? Doit-il les mortifier ou les humilier, parce qu'il ne désire rien d'avantage pour lui-même? Non sans doute.

Un homme sujet à l'intempérance, voudroit que tous ceux avec qui il se rencontre, s'engageassent à boire avec lui à l'excès. Doit-il en user avec les autres, comme il voudroit qu'ils en usassent avec lui? Il est évident que non.

Aristote (a) rapporte l'exemple singulier d'une famille où le pere étoit content, pourvu que ses enfans lui fissent les mêmes traitemens que lui-même avoit faits à son pere. L'un des enfans accusé d'avoir porté la main sur son pere : *Je ne suis pas blâmable*, dit-il, *parce que mon pere avoit battu le sien*; & montrant son fils encore jeune : *Quand celui-ci, ajouta-t-il, sera en âge, il me battra à son tour; c'est l'usage dans notre famille.* En effet, on y avoit pris son parti là-dessus d'une façon si singuliere, qu'un pere étant chassé de la maison violemment par son fils : *Holà mon fils*, lui dit-il, *voilà le terme; je ne chassai pas mon pere plus loin.* Etoit-ce donc en cette famille un droit bien établi au fils, de maltraiter son pere, sous prétexte que celui-ci le vouloit bien? Qui voudroit se fonder sur un tel exemple! La regle fondamentale de la morale que j'explique, doit faire regner la justice, & elle laisse subsister tous les devoirs particuliers.

S E C T I O N. I V.

Les hommes doivent s'aimer & se rendre des services réciproques.

XXVIII.
Le droit de l'égalité naturelle subsiste, nonobstant les changemens que les sociétés civiles ont introduits.

A TRAVERS ces dépendances qui font des supérieurs & des inférieurs dans la société, il subsiste toujours dans tous les hommes une grandeur originaire qui les rend tous égaux. Les distinctions que la fortune a établies ne détruisent point l'égalité de la nature; & la subordination n'empêche point que l'état où les hommes se trouvent en tant qu'hommes, ne soit

(a) *Lib. VII. Ethic.*

immuable :

immuable : de sorte que , malgré toutes les inégalités produites par la diversité des Etats accessoires , l'égalité naturelle subsiste toujours invariablement , & convient à chacun par rapport aux autres , dans quelque rang qu'ils soient placés dans l'état civil.

Quelque mépris que nous puissent inspirer les défauts que nous croyons trouver dans les autres hommes , défauts dont l'amour défordonné nous dit presque toujours que nous sommes exempts , nous n'en sommes pas moins obligés de les regarder comme étant de même nature que nous ; & nous ne sommes pas moins tenus d'observer envers eux les mêmes devoirs de droit naturel , qu'ils sont obligés de pratiquer envers nous.

Selon l'ordre extérieur , les grands sont plus grands que les autres ; mais selon l'ordre naturel , ils sont entièrement égaux aux autres. Les sentimens qui naissent de ces deux ordres , doivent subsister ensemble , & si les hommes sont obligés , pour conserver l'ordre extérieur , de se tenir dans le rang qui leur appartient , ils ne doivent pas laisser pour cela de se tenir dans une égalité parfaite avec le reste des hommes , qui les rende doux , compatissans , & charitables envers tous. Qu'il est difficile d'allier ces sentimens , quelque conformes qu'ils soient à la raison ! L'esprit de l'homme est si étroit qu'il ne faut presque rien pour le remplir : ainsi , il arrive d'ordinaire que la qualité de grand lui fait presque oublier qu'il est homme. Les grands ne se regardent presque jamais que par l'ordre extérieur , par leurs richesses , par leur noblesse , par leurs charges ; & ils ne regardent de même les autres hommes , que par le degré d'infériorité où ils sont à leur égard.

Le premier principe de nos devoirs envers les autres hommes , c'est que nous sommes naturellement égaux. Le même instinct nous porte à reconnoître que nous ne sommes pas moins tenus d'aimer les autres que nous nous aimons nous-mêmes.

XXIX.
La loi naturelle nous oblige d'aimer nos semblables , par la raison même de l'égalité qui est entre nous.

Voyant toutes choses égales entr'eux , les hommes ne peuvent pas ne pas comprendre qu'il doit y avoir aussi entr'eux une même mesure. Si, constitué comme je suis, je ne puis éviter de desirer de recevoir du bien , même par les mains de chaque particulier , autant qu'un autre homme en peut desirer pour soi, comment puis-je prétendre que mon desir sera satisfait, lorsque je n'ai pas soin de satisfaire le même desir, qui est infailliblement dans l'esprit d'un autre homme, lequel est d'une seule & même nature avec moi ?

La société n'est proprement qu'un commerce réciproque d'amour, de sentimens, de services. Nous nous devons aux autres autant que les autres se doivent à nous. Ne regarder les autres que comme des instrumens faits pour nous, & ne s'estimer fait que pour soi, c'est supprimer un des deux côtés de la balance, c'est se tirer du centre même de la société, & vouloir cependant que les autres y restent pour nous.

S'il se fait quelque chose de contraire au desir que chacun a de recevoir du bien, il faut nécessairement qu'un autre en soit aussi choqué que je puis l'être. Si je nuis à quelqu'un, je dois me disposer à souffrir le même préjudice ou le même mal que je lui cause. Nulle raison n'oblige les autres à avoir pour moi une plus grande mesure d'affection que celle que j'ai pour eux. Donc le desir que j'ai d'être aimé, autant qu'il est possible, de ceux qui sont mes égaux dans l'ordre de la nature, m'impose une obligation naturelle de leur porter & de leur témoigner une semblable affection.

Nous sommes tous freres, non-seulement parce que nos esprits sortent tous d'une même source, mais encore parce que nos corps descendent de la même tige. Dieu est notre pere commun, il a fait sortir d'un seul homme tous les hommes qui devoient couvrir la face de la terre; & il semble que, pour les

engager à l'amour fraternel, il ait affecté de conserver parmi eux l'unité de leur origine, lorsqu'étant corrompus par leurs passions, il les détruisit tous, excepté Noé & sa famille, afin qu'ils pussent une seconde fois se regarder comme enfans d'un même pere.

De-là, les devoirs naturels de ceux qui commandent & de ceux qui doivent obéir. Ceux qui sont dans la dépendance, y doivent demeurer avec soumission; & l'on ne peut leur proposer un plus grand exemple que celui de Jesus-Christ, qui se soumit à payer le tribut à César. Ceux que la providence a destinés au commandement, doivent adoucir le joug des personnes qui sont dans leur dépendance. L'usage de l'autorité n'est légitime; dans les regles du droit naturel, qu'autant qu'il contribue à la fin pour laquelle elle a été établie.

De-là encore l'horreur que l'on doit avoir pour ces hommes & pour ces peuples barbares qui, par un renversement total de la loi naturelle, sacrifioient aux dieux des victimes humaines.

On lit dans la Sainte Ecriture, que le roi Moab sacrifia son fils aîné (a).

Aristomene, Messenien, égorgea, en l'honneur de Jupiter Ithométe, trois cens hommes. Théopompe, roi de Lacédémone, étoit la principale victime (b).

A chaque jour de triomphe, les Romains, lorsque la marche étoit arrivée au capitolé, immoloient solennellement les prisonniers à Jupiter. Tite-Live rapporte qu'après la bataille de Cannes, on enterra à Rome quelques victimes vivantes.

Les Locriens, dans une guerre dangereuse, firent vœu de profiter toutes leurs filles dans une fête de Venus (c).

(a) Reg. I. IV. c. III.

(b) S. Clem. Alex. in Protreptic.

(c) Cum Rheginorum tyranni Leophronis bello premerentur, Locrenses voverunt, si victores forent, ut die festo Veneris virgines suas profiterentur. Justin. I. XXI.

XXX.
Delà, les de-
voirs naturels de
ceux qui com-
mandent & de
ceux qui doivent
obéir.

XXXI.
Delà, l'horreur
que tout homme
doit avoir pour
les sacrifices de
victimes huma-
nes.

Heliogabale sacrifioit à ses Dieux les plus beaux enfans qu'il pouvoit trouver ; & pendant que ses Magiciens immoloient ces jeunes victimes, il examinait lui-même leurs entrailles (a).

Les Païens croyoient que leurs Dieux se nourriffoient de l'odeur des victimes (b). C'est dans cette opinion que l'empereur Julien prodiguoit si fort le sang des bestiaux dans les sacrifices, qu'on croyoit qu'il en eût détruit l'espèce, s'il fût revenu de son expédition contre les Parthes (c). Les sacrifices de victimes humaines sont attestés par mille auteurs. (d).

XXXII.
L'amour propre
& la bienveillance
sont les deux prin-
cipes qui font agir
les hommes.

On peut envisager l'homme sous deux différentes idées, ou en qualité de créature raisonnable, ou en qualité d'être propre à la société, qui peut se rendre heureux ou malheureux lui-même, & contribuer au bonheur ou à la misère de ceux qui lui ressemblent. En conséquence de cette double capacité, le Créateur de l'univers a sagement revêtu l'homme de deux principes d'action, c'est-à-dire, de l'amour propre & de la bienveillance, dont l'un est destiné à le rendre attentif à son intérêt particulier, & l'autre le dispose à secourir de toutes ses forces ceux qui tendent au même but. Cette idée est si conforme aux lumières de la raison, elle fait tant d'honneur à celui qui nous a créés, & donne un si beau relief à notre espèce, qu'on a de la peine à concevoir qu'il y ait eu des hommes capables de nous représenter la nature

(a) *Lamprid in Heliogabal.*

(b) Is odor demissis pedibus in cœlum volat
Eum in odorem cœnat Jupiter quotidie.

Plaut. Pseudom. Act. III.

(c) *Julianus superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator, innumeras sine parcimoniâ pecudes matans, ut æstimaretur, si revertisset de Parthis, boves jam defuturos.* Amm. Marcell. lib. XXV.

(d) *Cæsar de Bell. Gal. lib. VI; Denys d'Halicarn. liv. I; Lucain l. I. Pomp. Mel. l. III. Strab. l. IV. Plut. in Themist. Pelopid. & Marcell. Tertull. Apologet. Herodot. Eutrop. Diod. Sicil. l. V. Athen. Deipnosoph. l. XIII. Porphy. de abstin. l. II. Pausan. in Laconi. Euseb. Præparat. Evang. &c.*

humaine sous d'autres couleurs, & nous la dépeindre comme uniquement attachée à un vil & fordide intérêt.

Qu'est-ce qui a pû les engager à nous en donner un portrait si défavantageux, & quel plaisir y ont-ils pû trouver? Croient-ils qu'il les représente eux-mêmes aussi bien que les autres, & que la source n'est pas moins corrompue que les ruisseaux qui en découlent? Quoi qu'il en soit, Epicure a été un des premiers qui ait parlé ainsi de l'homme. S'il en faut croire ses sectateurs, la bienveillance ne vient que d'une pure foiblesse, & tous les bons offices que les hommes se rendent les uns aux autres, ne partent que de l'amour propre. Il faut avouer que cela s'accorde le mieux du monde avec le reste de cette belle philosophie, qui, après avoir formé l'homme des quatre élémens, attribue son existence au hasard & fait dépendre toutes ses actions de la rencontre fortuite & de la pente intelligible des atômes.

C'est dans cette école que Hobbes avoit appris à parler de la même manière, si cette connoissance ne lui étoit venue plutôt de ce qu'il avoit observé dans son propre naturel. Il lui est du moins échappé quelque part, de poser comme une règle inflexible, « que tout homme qui s'examine lui-même, & qui considère ce qu'il fait, & sur quels fondemens il agit, lorsqu'il pense, qu'il espère, qu'il craint, &c. verra par-là quelles sont les pensées & les passions de tout autre homme qui sera dans le même cas. » Hobbes connoissoit sans doute mieux que personne quel étoit son penchant; mais j'aurois aussi peu d'amitié pour moi-même que pour tout le reste du monde, si j'étois aussi ennemi des autres qu'il se suppose. Je crois ici que la bienveillance est naturelle au cœur de l'homme, & que malgré toutes les passions qui la croisent ou qui l'offusquent, elle a encore quelque pouvoir sur les plus mauvais naturels, & une grande influence sur les bons. Il me semble d'ailleurs que ce qui peut en fournir une

preuve assez solide , c'est que le plus bienfaisant de tous les êtres est celui qui possède toutes sortes de perfections au suprême degré, qui a donné l'existence à l'univers, & qui ne sauroit manquer lui-même de ce qu'il a communiqué à ses créatures, sans rien perdre de son pouvoir & de son bonheur.

Il est vrai que les philosophes, dont je viens de parler, ont fait tout ce qu'ils ont pû pour invalider cet argument, & qu'après avoir placé les Dieux dans l'état le plus heureux qu'on puisse imaginer, ils nous les dépeignent comme aussi attachés à leur propre intérêt que nous autres misérables mortels, & ils leur ôtent la conduite du genre humain, sous prétexte qu'ils n'ont pas besoin de nous. Mais si celui qui habite dans le ciel n'a pas besoin de nous, il n'y a pas un seul moment auquel nous n'ayons besoin de lui; & si la contemplation des trésors immenses de son esprit, fait ses plus chères délices, le plus grand plaisir qu'il ait ensuite, vient de ce qu'il regarde d'un œil favorable ce nombre infini de créatures, qu'il a tirées du sein du néant, & qui se réjouissent dans les différens degrés d'existence & de bonheur dont il les a revêtues. C'est en cela que consiste le véritable & glorieux caractère de la Divinité, qui ne peut ainsi avoir créé un être doué de raison & formé à son image, sans lui avoir imprimé quelque trait d'un si aimable attribut. En effet, quel plaisir un esprit, dont l'amour qu'il a pour ses créatures est aussi étendu que sa connoissance, pourroit-il goûter dans la vûe d'un ouvrage qui lui ressembleroit si peu? D'une créature capable de s'entretenir avec une infinité d'objets, & qui n'en aimeroit aucun autre qu'elle seule? Quel rapport y auroit-il entre la tête & le cœur de cette créature, entre ses actions & son entendement? Est-ce qu'une société de pareilles créatures, qui n'auroient d'autre principe que l'amour propre, pour leur commerce mutuel, pourroit jamais fleurir? Il est certain que la raison obligerait chaque

homme en particulier à rechercher le bonheur du public comme un moyen d'obtenir & de fixer le sien; mais si, outre ce motif, il n'y avoit pas un instinct naturel qui nous portât à souhaiter les avantages & la satisfaction des autres, l'amour propre, malgré toutes les raisons du monde, ne tarderoit pas à bouleverser tout, & à nous réduire dans un état de guerre & de confusion. Quelque intérêt que l'ame prenne à la santé du corps, notre sage Créateur a trouvé qu'il étoit à propos de la faire souvenir du soin qu'elle en doit prendre, par le retour périodique de la faim & de la soif, sachant bien que si nous ne mangions & ne buvions qu'autant & toutes les fois que de simples idées abstraites l'exigeroient, à force de raisonner, nous nous priverions bientôt de la vie.

En effet, on peut aisément remarquer que nous ne poursuivons rien avec ardeur, à moins que nous n'y soyons engagés par une espèce de penchant qui prévient notre raison, & qui, comme un poids, y entraîne l'esprit avec quelque violence. De forte que pour établir entre les hommes un commerce perpétuel de bons offices, leur Créateur ne pouvoit que leur donner cette généreuse inclination à la bienveillance, si la chose étoit possible. D'où viendrait l'impossibilité? Est-ce que cette inclination croise l'amour propre? Leurs mouvemens sont-ils contraires? Ils ne le sont non plus que le mouvement diurne de la terre n'est opposé à son mouvement annuel, ou que son mouvement autour de son centre, qu'on peut comparer, si l'on veut, à l'amour propre, l'est à celui qui l'emporte autour du centre commun du monde, lequel répond à la bienveillance universelle. Est-ce que cette bienveillance diminue la force de l'amour propre, ou qu'elle porte quelque préjudice à ses intérêts? Elle en est si éloignée, quoique ce soit un principe distinct, qu'elle est très-

utile à l'amour propre, & qu'elle l'est d'autant plus qu'elle y pense le moins.

Mais pour venir à ce qui se voit tous les jours, la pitié qu'on ressent à la vûe des personnes qui souffrent ou qui sont dans la misere, & le plaisir qu'on goûte de les avoir délivrés de ce malheureux état, sont une preuve convainquante qui en vaut mille autres, qu'il y a une bienveillance désintéressée. Si la pitié devoit son origine à la réflexion qu'on fait que nous sommes tous sujets aux mêmes accidens, elle ne serviroit de rien à notre but; mais c'est en alléguer une cause indirecte qu'on ne sauroit admettre. C'est une passion naturelle. Les enfans & les personnes les moins capables de réfléchir sur leur état ou sur l'avenir, sentent avec le plus de force la satisfaction qu'on reçoit aussitôt qu'on a rendu service à quelqu'un, ou qu'on l'a soulagé de ses peines; & cette satisfaction est au pied de la lettre inexprimable, lorsque le service est important & qu'il embrasse plusieurs objets. A quoi est-ce qu'on peut l'attribuer? qu'au sentiment intérieur qu'on a d'avoir fait une action digne de louange, & qui marque de la grandeur d'ame. Au contraire, si l'on n'agissoit en tout ceci que par un principe de vanité & d'amour propre, comme il n'y auroit rien de noble & de généreux dans les actions qui paroissent avec le plus d'éclat, aussi la nature ne les auroit pas récompensées de ce plaisir divin. Les éloges même qu'on reçoit pour des services rendus dans des vûes d'intérêt, ne satisferoient pas davantage, que si l'on étoit applaudi pour ce que l'on fait sans aucun dessein, parce que l'amour propre trouve également son compte dans l'un & dans l'autre de ces deux cas. La satisfaction intérieure qu'on ressent d'être un des bienfaiteurs du genre humain, est sans doute la plus noble récompense qu'on en puisse attendre, & les plus intéressés ne sauroient se proposer

proposer rien qui tourne tant à leur avantage , quoique malgré tout cela l'inclination soit en elle-même désintéressée. Le plaisir qu'on goûte à satisfaire la faim & la soif n'est pas la cause de ces appetits, l'un & l'autre le précèdent. Il en est de même du penchant que nous avons à nous rendre utiles aux autres, avec cette différence que celui-ci réside dans la partie intellectuelle, & qu'il peut être amélioré & gouverné par la raison, quoiqu'il la précède, ou plutôt qu'il n'est une vertu qu'autant que la raison le guide.

Quels sentimens la nature n'a-t-elle pas imprimés dans le cœur de l'homme par rapport à son semblable. Si la violence des passions les suspend quelquefois, elle ne peut les éteindre; il est des occasions où ils renaissent subitement dans notre ame; elle est naturellement compatissante. L'homme le plus sauvage, le cœur le plus farouche se laisse quelquefois attendrir. Est-il rien qui prouve mieux que les sentimens de tendresse & d'humanité ont été imprimés dans nos cœurs par la nature même, que ces sentimens artificiels & hypocrites que nous mettons à la place des naturels, quand les passions en ont détruit ou du moins suspendu l'impression? Les soupirs affectés, les larmes feintes, les souris de pure complaisance, & tous ces dehors de politesse & de civilité, dont nous nous servons avec tant d'adresse pour nous tromper mutuellement, sont un langage que la politique emprunte de l'humanité même, pour la remplacer en apparence. On ne rougit point d'être inhumain, parce qu'on n'a pour juge que son propre cœur, mais on rougiroit de le paroître, parce qu'on auroit pour juge le cœur de tous les hommes,

Tous les hommes veulent être applaudis, recherchés, accueillis, réussir dans l'esprit des autres; mais combien prennent de routes opposées & qui les éloignent de ce même but qu'ils se proposent! Combien ne voit-on pas d'hommes qui, concen-

XXXIII.
L'opposition entre la conduite de quelques hommes & le motif commun qui les anime, vient de ce que l'inclination

naturelle à faire
du bien aux au-
tres est combatue
par plusieurs pas-
sions qu'il faut tâ-
cher de surmon-
ter.

trés dans leur amour propre , réduisent , pour ainsi dire , la société au commerce que leurs passions ont. entr'elles ! Ils ne conçoivent que leur goût, ils ne sentent que leurs besoins, ils n'aiment que leurs talens, ils n'estiment que leurs connoissances. Pour eux enfin, tous les objets extérieurs semblent transformés en autant de miroirs où ils n'apperçoivent qu'eux-mêmes. Quelques autres, & c'est le petit nombre, persuadés que les vertus sociales sont la source du véritable bonheur, se regardent comme membres d'une république que des égards mutuels entretiennent, & que l'amour propre mal entendu cherche à détruire. Toujours attentifs à ce qui flatte ou mortifie, à ce qui élève ou dégrade leurs concitoyens, ils ne cherchent dans ces différens points de vûe, que ce qui les mène à se concilier leur amitié & leur estime. Peut-on trop fuir celui qui ne veut qu'un bonheur auquel il n'associe personne ! Peut-on trop rechercher celui qui n'est satisfait de soi-même, qui n'est heureux, que par les avantages qu'il verse dans la société !

Cette opposition entre la conduite de quelques hommes, & le motif commun qui les anime, vient de ce qu'éclairés sur les erreurs où tombent à cet égard ceux qui les environnent, ils se croient garantis de l'illusion, par cela même qu'il sont ingénieux à la démêler dans les autres. Ils ne portent point leurs regards sur leur propre conduite.

Il est une espèce de gens qui paroissent remplir tous les devoirs de la société, ce sont ceux qui se font une étude particulière de plaire à tout le monde ; mais ce sont assez souvent ceux sur lesquels on peut le moins compter pour les parties essentielles de la société. C'est par intérêt & non par bonté de cœur qu'ils sont si doux, si attentifs, si prévenans. Les plus suspects, ce sont les flatteurs. Quelqu'un qui loue beaucoup ne doit pas être censé ne manquer que par le discernement. L'excès opposé

n'est pas moins blâmable. Ceux qui, par misanthropie ou par malignité, ne louent jamais & censurent toujours, sont assurément peu propres à la société. L'honnête-homme n'est point faux, il est indulgent & poli; & s'il faut porter des vertus dans la société, il faut tâcher aussi d'y répandre des agrémens. Les personnes peu démonstratives, quoique sensibles au fond, doivent faire quelque effort sur elles-mêmes, sans sortir néanmoins de leur caractère, sans aucun empressement affecté, pour témoigner aux autres les sentimens d'estime & d'amitié qu'elles ont pour eux. Sans cela, on les croira indifférentes & méprisantes.

Quoique le caractère intéressé & peu communicatif soit assez commun dans le monde, il n'en faut pas conclure que ce soit celui de tous les hommes en général, puisqu'il y en a qui se plaisent à faire du bien, & dont le bonheur, pour ainsi dire, est plutôt réfléchi que direct & immédiat. D'ailleurs, quoique ces ames nobles & généreuses soient en petit nombre, & si élevées-audessus de la multitude, qu'on les croiroit d'une autre espèce, leur nature est la même, elle est conduite par les mêmes ressorts & douée des mêmes qualités essentielles, mais cultivées & raffinées par l'éducation. L'eau est le même corps fluide en hyver & en été, lorsqu'elle est tournée en glace par la rigueur du froid, ou qu'elle arrose ou fertilise les campagnes au long & au large. Le propre du cœur de l'homme est d'aimer à se répandre; il souhaite du bien à tous les autres hommes; & s'il y en a quelques-uns qui, renfermés en eux-mêmes, ne chérissent que leur individu, sans paroître s'intéresser à ceux de leur espèce; il faut croire que leur bon naturel est glacé, & qu'il est arrêté dans ses opérations par la force prédominante de quelque qualité contraire.

La première & la principale cause des obstacles qui s'opposent au généreux penchant de nos ames, c'est le malheureux tem-

pérament du corps. Les Païens, qui ne connoissoient pas la véritable source du mal moral, l'attribuoient sur-tout à l'obliquité de la matiere, laquelle étant supposée éternelle & indépendante, aucune de ses propriétés ne pouvoit être changée, non pas même par la toute-puissance de Dieu qui, lorsqu'il vint à en former le monde, fut obligé de la prendre telle qu'il la trouva. Cette idée, aussi-bien que la plupart de celles qu'ils avoient, est un mélange de vérité & d'erreur. Avancer que la matiere est éternelle, que depuis sa premiere union avec une ame elle a perverti ses inclinations, & que la maligne influence qu'elle a fait sur l'esprit ne sauroit être corrigée par Dieu lui-même, ce sont de grandes erreurs. Une vérité qui n'est pas moins évidente peut y avoir donné lieu, je veux dire que les facultés & les dispositions de l'ame dépendent, en grande partie, du tempérament du corps. Ainsi qu'il y a des fous naturels, il y a de malhonnêtes gens qui sont tels par le seul effet de la machine. C'est ainsi qu'on peut dire en particulier de plusieurs, qui sont nés avec un tour d'esprit qui les porte à l'avarice, que la matiere qui les compose est aussi tenace que de la glu, & qu'une espèce de crampe leur serre les mains & le cœur, en sorte qu'ils ne veulent jamais les ouvrir, à moins que ce ne soit pour acquérir plus qu'ils ne donnent ou qu'ils ne possèdent.

Il faut avouer que c'est là une malheureuse constitution; mais elle est accompagnée d'un avantage sur ceux qui n'auroient pas moins de peine à s'abstenir de rendre de bons offices, que les autres en ont à s'acquitter de ce devoir. C'est qu'au lieu que les personnes d'un caractère généreux prennent souvent l'instinct pour la vertu, à cause de la difficulté qu'il y a de distinguer lequel de ces deux principes les gouverne, celles d'un caractère opposé peuvent être plus certaines du motif qui les anime dans chaque action. Si les derniers ne sauroient accorder un bienfait

avec cet air libre & cette franchise qui sont nécessaires pour y donner quelque grace aux yeux du public , en échange ; le mérite réel de l'action est relevé par la difficulté qu'ils ont à vaincre leur penchant. La force de leur vertu paroît en ce qu'elle surmonte le poids de la nature ; & toutes les fois qu'ils prennent la résolution de s'acquitter de leurs devoirs, ils sacrifient leur inclination à la conscience qui est toujours prête à dédommager ceux qui la suivent.

Peut-être l'entière guérison de cette mauvaise qualité n'est-elle pas moins impossible , que celle de quelques maladies héréditaires. Cependant s'il y a moyen d'y réussir, il semble qu'une suite continuée & opiniâtre de générosités en pourroit venir à bout, & qu'on se formeroit par-là une habitude morale qui serviroit de contrepoids à la force du mécanisme ; mais pour cela il ne faut perdre aucune occasion , sous quelque prétexte que ce soit , de faire du bien , puisque la moindre interruption peut donner lieu à la nature , qui est sans cesse aux aguets , de reprendre son ancien pli , & de recouvrer en peu de jours tout le terrain qu'elle auroit perdu en plusieurs années. Il y a du moins cette différence entre les habitudes de l'esprit & celles du corps , que les dernières n'ont besoin , pour se fortifier , que de n'être pas opposées : au lieu que les autres doivent être renouvelées à toute heure , sans quoi elles s'affoiblissent & s'éteignent à la fin. Cela même nous insinue la raison pourquoi il faut plus de tems en général aux bonnes habitudes pour s'enraciner , qu'aux mauvaises , & qu'il leur en faut moins pour s'anéantir ; c'est que les vicieuses (l'ivrognerie , par exemple) laissent de profondes traces dans le corps , ce qui n'arrive pas à l'égard des autres , qui doivent ainsi être maintenues par la même voie qu'elles sont acquises , je veux dire à force d'industrie , de résolution & de vigilance.

Un autre obstacle qui empêche les effets de la générosité , c'est

l'amour du monde qui vient de la fausse idée qu'on a que , pour se rendre la vie heureuse , l'on doit accumuler quantité de biens temporels. Ceux-ci sont d'une telle nature , que le partage en cause la diminution , & que plus il y a des possessions , moins il en revient à chacun en particulier. Il suit de-là que les hommes se regardent les uns les autres de mauvais œil , & que tous embarqués dans le même dessein , ils s'imaginent que l'un ne fau- roit parvenir à son but , que ce ne soit au préjudice de l'autre. De-là viennent ces concurrences vives pour les biens & pour les honneurs. Le succès de l'un fait la misère de l'autre , & sembla- bles à des rivaux qui en veulent à la même maîtresse , les hom- mes conservent à peine entr'eux la charité la plus commune. Ce n'est pas qu'ils soient disposés naturellement à se vouloir du mal ; mais il est naturel à chaque homme de se préférer à tous les autres , & d'avoir soin en premier lieu de son propre intérêt. Si ce en quoi les hommes font consister leur bonheur , étoit comme la lumière un bien universel & suffisant pour tous , soit qu'il y en eût dix mille qui en jouissent , soit qu'il n'y en eût qu'un seul , nous verrions que leur bienveillance & leur généro- sité seroient aussi universelles. » Celui (dit Ennius) qui a l'hon- ,, nêteté de montrer le chemin à un homme qui s'est égaré , ne ,, fait , pour ainsi dire , que lui communiquer la lumière de sa ,, lampe , qui ne sert pas moins ensuite à l'éclairer lui-même (a).

Mais par malheur , les hommes s'accordent à choisir des ob- jets qui les engagent inévitablement dans des disputes conti- nuelles. Apprenez donc , en hommes sages , à estimer les choses ce qu'elles valent. Ne souhaitez de bien de ce monde que ce qu'il vous en faut pour passer la vie avec quelque douceur. Regardez tout ce qui est au-delà , non-seulement comme inutile ,

(a) *Homo qui erranti comiter monstrat viam , quasi lumen de suo lumine accen- dat , facit ; nihilominus ipsi luceat , cum illi accenderit.* Apud Cicer. lib. I. off.

mais comme un véritable fardeau. Ne placez votre bonheur, ni dans les choses que vous ne sauriez obtenir sans en priver les autres, & les rendre ainsi vos ennemis; ni dans celles qui obtenues, vous donneront plus d'embarras pour les garder, que de plaisir par leur jouissance. La vertu est un bien d'une nature plus noble; il s'accroît par la communication, & il ressemble si peu aux richesses, que plus il se trouve répandu, en différentes mains, plus le fonds de chacun augmente. C'est une lumière qui sert à éclairer les hommes, & plus il y en a qui en jouissent, plus elle brille avec éclat, non-seulement dans le général, mais aussi dans chaque particulier. Enfin, souvenez-vous que si les richesses sont un moyen de se procurer des plaisirs, le plus grand qu'elles puissent donner est celui de faire du bien.

Le dernier obstacle dont je parlerai & qui s'oppose à l'humour bienfaisante, est l'inquiétude en général d'où qu'elle vienne. Un esprit agité par le crime, mécontent, troublé par la mauvaise fortune, déconcerté par ses passions, aigri par la négligence, dépité par quelque revers, n'a ni le loisir d'examiner la justice & le besoin d'un service qu'on lui demande, ni du goût pour ces plaisirs qui accompagnent la générosité, & qui ne touchent qu'un esprit calme adonné à la vertu. Le plus misérable de tous les êtres est le plus envieux: & celui qui jouit du plus grand bonheur, le plus communicatif. Les gens de bien satisfaits d'eux-mêmes & de leur état, pleins de confiance en l'être suprême & d'espérance en l'immortalité glorieuse, envisagent tout ce qui les environne d'un œil rempli de bienveillance. Comme des arbres plantés dans un terroir fertile, ils sont chargés de fruit, leurs branches plient sous le poids, & offrent leur fruit à tous ceux qui en veulent cueillir; mais si l'esprit n'a pas cette tranquillité, c'est une marque infallible qu'il n'est pas dans son

état naturel; remettez-l'y, & vous le verrez d'abord suivre la pente qui le porte à être bienfaisant.

XXXIV.
Devoirs communs de l'humanité.

La terre entière est comme une grande république, & les hommes qui y sont répandus, sont comme les citoyens d'une même ville. Les Nations ne sont que les différentes familles dont Dieu est le pere commun. Nous sommes tous freres & tous égaux (a), & nous devons tous remplir les devoirs particuliers de l'état où la providence nous a placés.

Nous sommes non-seulement une partie du corps politique, mais une partie intégrante, nous en sommes membres (b), & la raison dit à tous les hommes, qu'ils ne pourroient former de sociétés, s'ils n'étoient liés par des devoirs réciproques. L'égalité que la nature a mise entr'eux, les doit porter à pratiquer les devoirs communs de l'égalité les uns envers les autres.

Il n'y a rien de déchiré (dit un Empereur romain) dans l'ame d'un homme purgé de toutes les passions, il y a du déchiré dans un homme, lorsqu'il se sépare des autres hommes, & qu'il rompt le lien de la société (c).

Plusieurs Rabbins ont cru qu'Adam fut créé *Androgine*, c'est-à-dire, mâle d'un côté & femelle de l'autre; que l'un des corps étoit joint à l'autre par les épaules, les têtes regardant des lieux opposés; que lorsque Dieu fit Eve, il n'eut besoin que de diviser ce corps en deux; que celui où étoit le sexe masculin fut Adam, & celui où étoit le sexe féminin *Eve*. Platon, dans ses dialogues, suppose qu'au commencement quelques hommes étoient hermaphrodites & avoient quatre bras, quatre jambes, & deux visages sur un seul col, tournés l'un vers l'autre. A toutes

(a) Voyez l'Idée du Droit des Gens au sommaire: *Ce que c'est que le droit des gens.*

(b) On ne peut être membre d'un corps sans en être une partie; mais on peut en être une partie sans en être un membre.

(c) Marc-Antonin, liv. III. de ses Réflexions morales.

ces visions, on peut encore ajouter la fable d'un peuple d'*Androgines*, dont parle Pline (a). Mais réfléchissons sur ce qui peut avoir donné lieu à toutes ces fables; & nous trouverons que chaque particulier n'est pas assez de n'être qu'un. Il faut qu'il se multiplie en quelque sorte, par le secours & par l'union des autres. A nous considérer tous en général, il semble en effet que nous ne soyons pas tant des corps entiers, que des parties coupées d'un tout qui cherche à se réunir.

Un ancien, tout poète & tout païen qu'il étoit, a des idées si saintes du devoir de la socialité, & ses idées renferment une morale si pure, que je ne puis me refuser d'en citer ici l'autorité. Son opinion paroît très-propre à prouver que toutes les nations, quelque éloignées qu'elles soient de nous, de lieux, de tems & de religion, ont senti & respecté la loi naturelle. » Donnez re-
 ,, traite (dit cet Auteur) à ceux qui n'ont point de couvert;
 ,, conduisez les aveugles; ayez pitié de ceux qui ont fait naufrage;
 ,, tendez la main à ceux qui sont tombés; secourez ceux qui
 ,, n'ont personne auprès d'eux qui puisse les tirer du danger où
 ,, ils se trouvent. Si une bête, fût-elle à votre ennemi, est tom-
 ,, bée, relevez-la, ne vous détournez pas pour éviter de rendre
 ,, service à un homme qui s'est égaré de son chemin, ou qui est
 ,, battu de la tempête. Dieu qui nous a fait mortels, veut que
 ,, nous nous assistions ainsi les uns les autres, & que, par ces
 ,, secours mutuels, chacun tâche de détourner de dessus la tête
 ,, d'autrui les malheurs qu'il appréhende pour lui-même (b).

Il faut vivre selon les loix. Il faut rendre à chacun ce qui lui appartient. Il ne faut faire de tort à personne. Il ne faut tromper personne. Il faut être fidèle à ses engagements. Le dol & la fraude sont criminels. On doit obéir à son souverain. Toutes

XXXV.
 Maximes gé-
 nérales de la loi
 naturelle,

(a) Liv. VII, chap. I.

(b) Phœtilides.

ces maximes de la loi naturelle font gravées dans nos cœurs, & font autant de vérités fondamentales à l'évidence desquelles l'esprit ne peut se refuser.

XXXVI.
On doit aimer
tous les hommes.

On doit aimer tous les hommes comme on s'aime soi-même. La loi naturelle, les principes de la socialité font communs à tous les hommes, & doivent être la règle de toutes leurs actions. (a).

Parmi les Egyptiens qui ont été les plus sages de tous les peuples, celui qui pouvant sauver un homme attaqué, ne le faisoit pas, étoit puni de mort aussi rigoureusement que l'assassin. *D'où dépend notre sûreté*, dit un ancien philosophe (b), *si ce n'est des services mutuels que nous nous rendons?* Ce philosophe pense qu'il faut observer religieusement les loix de cette société qui nous unit tous les uns envers les autres (c), & que comme les membres font en bonne intelligence, parce que de leur conservation dépend la conservation du tout, les hommes doivent se rendre de bons offices les uns aux autres, puisqu'ils font nés pour la société, qui ne sauroit subsister, si toutes les parties qui la composent ne s'entraidoient & ne travailloient mutuellement à se conserver. Nous devons nous regarder (dit ailleurs ce même philosophe (d)) comme étant les membres d'un grand corps. La nature nous a tirés tous de la même source, & par-là elle nous a tous fait parens les uns des autres. C'est elle qui a établi l'équité & la justice selon l'institution de la nature. On est plus à plaindre lorsqu'on cause que lorsqu'on reçoit du dommage.

(a) Voyez l'Idée du droit des gens au sommaire : *La providence a rendu nécessaire la sûreté des nations.*

(b) Senec. *De Benef.* l. IV. c. XVIII.

(c) *Hæc societas diligenter & sanctè observanda est, quæ nos omnes omnibus miscet, & judicat aliquod esse commune jus generis humani.* Ep. XLVIII.

(d) *Ut omnia inter se membra consentiunt, quia singula servari totius interest, ita homines singulis parcent, qui ad cætum geniti sumus; salva autem esse societas nisi amore & custodiâ partium, non potest.* Epist.

La nature nous a donné des mains pour nous aider les uns les autres (a).

Un mot de Socrate que Montaigne cite, mérite d'être rapporté avec la réflexion de l'auteur des Essais. « On demandoit
 „ à Socrate (dit Montaigne) d'où il étoit, il ne répondit pas
 „ d'Athenes, mais du monde. Lui qui avoit l'imagination plus
 „ pleine & plus étendue, embrassoit l'univers comme sa ville,
 „ jettoit ses connoissances, sa société, & ses affections à tout
 „ le genre humain, non pas comme nous qui ne regardons qu'à
 „ nos pieds (b).

„ Le Sage (dit Confucius) a pour base de toutes ses vertus
 „ l'humanité. L'amour que l'on doit avoir pour tous les hommes,
 „ n'est point quelque chose d'étranger à l'homme. C'est l'homme
 „ lui-même, sa nature le porte à les aimer tous; & ce sentiment
 „ lui est aussi naturel que l'amour de lui-même. C'est le caractè-
 „ re qui le distingue de tous les autres êtres créés, c'est l'ana-
 „ lyse de toutes ses loix. L'amour qu'on doit à son pere &
 „ à sa mere est d'une force supérieure à celui qui a pour objet
 „ tout le genre humain; il lui sert comme de degré, & nous y
 „ mene insensiblement, c'est de cet amour universel que vient
 „ cette justice qui fait qu'on rend à chacun ce qui lui appar-
 „ tient. La différence qui se trouve entre l'amour qu'on a pour
 „ ses parens & celui qu'on a pour les autres hommes, entre
 „ l'amour qu'on a pour les hommes vertueux & habiles, & celui
 „ qu'on a pour ceux qui ont moins de vertu & d'habileté, est
 „ comme une harmonie & une symétrie de devoir que la raison
 „ du ciel a gardée, & à laquelle nous ne pouvons rien changer „.

(a) *Membra sumus corporis magni, natura nos cognatos edidit, cum ex iisdem & in eadem (officia) gigneret. Hæc nobis amorem indidit mutuum & sociabiles fecit. Illa æquum justumque composuit, ex illius constitutione miserius est nocere quam ledi, sunt adjuvandum manus. Senec. Ep. XCV.*

(b) Essais de Montaigne, de l'Institution des enfans, liv. I. chap. XXV.

Le philosophe Chinois, rempli de cet amour qu'on doit à tous les hommes, disoit que c'étoit pour lui un véritable plaisir que de vanter le mérite de quelqu'un. Interrogé quels étoient ses desirs : *Mes desirs (répondit-il) ont pour objet tout le genre humain ; de ses intérêts, je fais les miens.* Parmi les instructions de ce philosophe à ses disciples, on trouve ces deux traits remarquables : le premier, d'un homme du royaume de Lû, qui se consoloit de la perte de son manteau par ces belles paroles : *Un homme de Lû a perdu son manteau, un autre homme l'aura trouvé* : Le second, d'un empereur qui distinguoit sa haine pour le crime, de son amour pour la personne du criminel ; qui n'exigeoit des criminels que le repentir de leurs crimes, & qui faisoit en sorte que ceux même qui les avoient commis pouvoient en quelque façon les oublier & perdre une partie de la honte qui demeure après les grandes chûtes, & qui décourage à entrer dans le chemin de la vertu.

Si après avoir entendu parler un Chinois de cette manière, on veut entendre un Romain, le droit naturel ne perdra rien de sa beauté dans la bouche de Cicéron. A quel point de pureté ne porte-t-il pas les mœurs des hommes dans ses offices ! On y trouve toujours cette doctrine : « Que l'usage que nous
 ,, devons faire de notre esprit, c'est de rechercher la vérité ;
 ,, que nous ne devons accorder au corps que ce qui est nécessaire
 ,, pour le soutenir ; que de deux principes de mouvemens qui
 ,, sont en nous, l'appetit & la raison, il faut résister à l'un & ne
 ,, nous conduire que par l'autre ; que notre premier soin doit
 ,, être de nous tenir exempts non - seulement de toute passion,
 ,, mais des moindres mouvemens qui pourroient tant soit peu
 ,, altérer cette situation calme & tranquille qui convient à la
 ,, dignité de notre nature ; que nous sommes nés pour les autres,
 ,, aussi-bien que pour nous-mêmes ; & que nous devons nous

„ considérer comme divers membres d'un même corps, & nous
 „ aimer sincèrement & véritablement les uns & les autres ; que
 „ bien loin de faire des injustices à qui que ce soit , il n'y a point
 „ d'homme que nous ne devions toujours être prêts d'assister ,
 „ de secourir & de protéger, & pour qui nous ne devions faire
 „ ce que chacun feroit pour son meilleur ami ; que comme la
 „ justice doit être l'unique regle de nos actions , le bien de la
 „ société humaine en doit être l'unique but, & qu'il n'y a point
 „ de travail que nous ne devions entreprendre , ni de peril à
 „ quoi nous ne devions nous exposer pour ses intérêts „. Que
 pourroit-on ajouter à la beauté de ces maximes !

Les Païens ont pensé sur cela d'une maniere toute propre à faire rougir les chrétiens. Terence introduit dans une de ses piéces (a), Chrémès qui, touché de l'affliction où il voit Ménédème son voisin, vient lui demander quelle peut être la cause de son chagrin & des peines qu'il se donne. Ménédème lui dit brusquement qu'il faut qu'il ait bien du loisir, pour venir se mêler des affaires d'autrui. *Je suis homme*, répond tranquillement Chrémès, *rien de tout ce qui regarde les autres hommes n'est étranger pour moi. Je m'intéresse à tout ce qui regarde mon prochain* (b). Sur la foi de l'histoire un Pere de l'Eglise (c) rapporte, que la premiere fois qu'on entendit à Rome prononcer sur la scène ce beau vers de Terence, il s'éleva dans l'amphithéatre un applaudissement universel. Il ne se trouva pas un seul homme dans une assemblée si nombreuse, composée de romains & d'étrangers, & des envoyés de toutes les nations déjà soumises ou alliées à l'empire romain, qui ne parût sensiblement touché, attendri, pénétré : or que nous apprend un concert si unanime

(a) Heaut. Act. I, sc. V. 25.

(b) *Homo sum, humani nihil à me alienum puto.*

(c) Saint Augustin.

entre des peuples si différens d'opinions, de mœurs, d'éducation, d'intérêt, la plupart ennemis secrets, quelques-uns même déclarés? N'est-ce pas évidemment le cri de la nature qui, dans ce moment d'audience que chacun donnoit à la raison, en écoutant l'auteur, suspendoit toutes les querelles particulières, pour prononcer avec lui solennellement cette belle maxime : *Que tout homme est notre prochain, notre sang, notre frere.*

XXXVII.
L'amour propre
commence l'a-
mour des autres
hommes.

Il n'y a rien de si naturel à l'homme que le desir d'être aimé des autres hommes, parce qu'il n'y a rien de si naturel que de s'aimer soi-même : or on desireroit toujours que ce qu'on aime soit aimé de toutes les créatures, & l'amour propre par lequel nous nous aimons nous-mêmes, desireroit que nous fussions l'objet de tous les autres hommes. Nous desirons d'être aimés pour nous aimer encore davantage. L'amour des autres envers nous fait que nous nous jugeons encore plus dignes d'amour, & que notre idée se présente à nous d'une manière plus aimable. Nous sommes bien aises qu'ils jugent de nous comme nous en jugeons nous-mêmes, parce que notre jugement qui est toujours foible & timide, quand il est tout seul, se rassure, quand il se voit appuyé de celui d'autrui, & qu'il s'attache à soi-même avec d'autant plus de confiance, qu'il est moins troublé par la crainte de se tromper. Il est facile de le reconnoître, en s'imaginant un état où tout le monde nous condamneroit, & où personne ne nous regarderoit qu'avec mépris, ou en se figurant un oubli général de tous les hommes envers nous. Qui pourroit souffrir cette vûe sans effroi, sans trouble, sans abbattement ! Or si cette vûe nous abat, il faut que la vûe contraire nous soutienne, sans même que nous y fassions réflexion. L'amour des hommes étant donc nécessaire pour nous soutenir, nous sommes portés naturellement à le rechercher & à nous le procurer ; & comme nous savons par expérience que nous aimons ceux qui nous aiment, notre

amour propre commence en nous l'amour des autres hommes; nous feignons de les aimer, afin d'attirer aussi leur affection.

Le bonheur de chaque homme dépend de la conduite qu'il tient envers les autres hommes. Personne n'est assez puissant pour avoir lieu de penser que, quoiqu'il fasse injustice, on ne fera pas en état de lui en faire. On est bien moins en état d'offenser que d'être offensé, car entre dix personnes égales, il est évident que chacune a moins de force contre neuf, que neuf n'en ont contre une. Si la justice ne regnoit parmi les hommes, l'homme le plus puissant courroit grand risque de la vie, toutes les fois qu'une seule personne auroit intérêt de le faire périr; & cette personne donneroit à ses pareils l'exemple d'entreprendre la même chose contr'elle. Cela auroit lieu, non-seulement à l'égard de chaque particulier, mais même à l'égard de chaque société civile, car aucune société civile n'a été jusqu'ici si grande ni si puissante qu'elle ait pû se passer de l'amitié des autres, & que celles-ci, du moins en se liguant entr'elles, n'aient été en état de lui faire du mal. Ainsi chaque homme doit faire ce raisonnement: Je veux être heureux, mais je vis avec des hommes dont chacun veut aussi être heureux. Il faut donc que je cherche le moyen de procurer mon bonheur en procurant le leur, ou du moins sans nuire au leur. Ce raisonnement, aussi juste que simple, est le fondement de toute la sagesse humaine, la source de toutes les vertus naturelles, le principe de toute société.

Il nous importe d'être unis avec les autres hommes, & de vivre en paix & en bonne intelligence avec eux. Le plus sûr moyen d'obtenir cette paix, n'est-ce pas de la rechercher nous-mêmes, & de faire tous nos efforts pour l'établir? Il nous importe qu'on nous secoure dans nos nécessités; la vraie maniere d'y porter les gens, n'est-ce pas de les aimer nous-mêmes, & de les servir aussi dans l'occasion? Il nous importe qu'on nous pro-

XXXVIII.
Il est de l'intérêt de chaque homme d'observer les loix naturelles à l'égard des autres hommes, & l'intérêt de chaque homme se trouve dans l'intérêt de la société.

tege, & que notre vie & nos biens foyent en sûreté. Comment espérer cet avantage, si nous sommes les premiers à ravir le bien d'autrui, si nous attaquons sa vie au lieu de la défendre ?

Il faudroit qu'un homme fût bien aliéné de sens, pour se croire en droit de prendre l'utilité opposée à la justice pour la regle de ses actions. L'intérêt des particuliers se trouve dans l'intérêt de la société. Ce qui est justice pour autrui est charité pour soi. Chaque homme, en tant qu'il est un être raisonnable, doit se regarder comme membre de la société humaine, citoyen du monde & partie d'un grand tout dont il doit procurer les avantages. Il n'est pas permis à l'homme de se regarder comme détaché des autres hommes, & il ne peut se faire le seul centre & la seule fin de son amour, sans renverser la loi de sa création, de sa filiation, & de sa fraternité avec les autres hommes.

Chaque homme a intérêt que les autres hommes observent les loix naturelles, & c'est pour cela que la multitude protège ceux qui sont opprimés par le violement de ces loix. Si un homme prétendoit tout rapporter à son propre avantage, sans égard à celui des autres, chaque homme seroit en droit d'en user de même envers lui, & il naîtroit de-là une guerre de chacun contre tous, & une anarchie générale qui est le plus grand de tous les maux dont le genre humain puisse être affligé.

Si l'on viole les loix naturelles, quelle foule de maux se présente à la vue ? La guerre succède à la paix ; la violence & la cruauté, à la douceur & à la modération ; la licence ouvre la porte au meurtre & au brigandage ; une affreuse misere se répand par-tout ; l'ingratitude arrête le cours des bienfaits, pendant que la vengeance éternise les malheurs & la division ; la fraude & l'infidélité bannissent toute confiance réciproque ; tous les liens qui unissoient les hommes se détachent, & il n'y a plus de sûreté pour eux ; les devoirs les plus sacrés sont foulés

aux

aux pieds; l'ami se prépare à trahir son ami; le fils, à se défaire d'un pere incommode; chacun est sans cesse en allarme, & se voit à la veille d'être éborgné.

Si nous pratiquons au contraire les devoirs de la justice envers les autres hommes, nous sommes en droit d'exiger que les autres les pratiquent aussi, & ils sont disposés à le faire à notre égard, par cela même que nous le faisons au leur.

Nous devons donc nous entr'aider, nous faire du bien les uns aux autres, & employer nos soins, notre industrie, & nos biens mêmes à ferrer les nœuds des sociétés humaines: or nous pouvons procurer l'avantage d'autrui de deux manieres.

On procure l'avantage d'autrui d'une maniere indéterminée, lorsque, sans avoir dessein de rendre service à telle ou telle personne en particulier, on fait quelque chose d'avantageux au genre humain; lorsqu'on cultive ses talens pour se rendre utile au public, lorsqu'on invente par son industrie des choses propres à augmenter les commodités de la vie.

On procure l'avantage d'autrui d'une maniere déterminée, lorsqu'on accorde à telle ou telle personne en particulier quelque chose qui lui procure de l'utilité; par exemple, lorsqu'on abandonne à quelqu'un une chose qu'on ne peut garder commodément, & dont on ne peut faire usage soi-même; qu'on donne des conseils à celui qui les demande; qu'on fournit à quelqu'un des choses qu'on a en abondance & dont il manque; ou qu'enfin on lui rend quelque service, on lui fait quelque plaisir, on lui donne quelque secours.

Si nous sommes tenus par la loi naturelle de rendre aux autres hommes tous les bons offices qui dépendent de nous, cette loi renferme à plus forte raison cette maxime: *Ne faire du mal à personne*. C'est un crime de nuire à sa patrie, dit un ancien (a),

XXXIX.

On peut procurer l'avantage d'autrui, de deux manieres, directement & indirectement.

XL.

Il ne faut faire de dommage à personne, & si l'on en a fait, il faut le réparer.

(a) Senec. de ira, l. II, c. I. idem Ep. XCV.

& par conséquent c'en est un de nuire aux citoyens qui sont membres de la patrie, car si le tout est vénérable, les parties le sont aussi ; il ne faut donc faire du mal à aucun homme, puisque tout homme est notre concitoyen dans une bien plus grande ville. Que seroit-ce si les mains tâchoient de blesser les pieds, & si les yeux vouloient blesser les mains ! Comme les membres du corps sont en bonne intelligence, parce que de leur conservation dépend celle du tout, les hommes doivent se servir les uns les autres, puisqu'ils sont nés pour la société, qui ne sauroit subsister, si toutes les parties qui la composent ne s'entr'aident & ne travaillent mutuellement à se conserver. Cette maxime tend à mettre en sûreté ce que nous tenons immédiatement de la nature, notre vie, notre corps, notre honneur, notre réputation ; notre liberté, nos biens, car nous pouvons être offensés en toutes choses. Enlever à quelqu'un ce qui lui appartient (dit un grand homme, en traitant des devoirs) est plus contraire à la nature, que la mort, la douleur, & toutes les choses du même genre (a).

De cette première maxime : *Ne faire du mal à personne*, suit cette seconde, *Il faut réparer le dommage causé*. Si quelqu'un a fait du mal à autrui, de quelque manière que ce mal puisse lui être imputé, il doit le réparer autant qu'il dépend de lui. Dieu a autorisé cette maxime du droit naturel, lorsqu'il a donné à son peuple, par le ministère de Moïse, la loi où l'on voit dans un grand détail comment toutes les fautes que les uns peuvent commettre envers les autres doivent être réparées. La réparation du préjudice causé, est une suite de la probité que la loi naturelle exige. Ainsi que les bienfaits apportent à ceux qui les font un droit de justice & de bienfaisance d'exiger quelque témoignage

(b) *Detrahere autem alteri, sui commodi causâ, magis est contra naturam, quàm mors, quàm dolor, quàm cætera generis ejusdem.* Cicero. de off. lib. III.

de reconnoissance de ceux qui les reçoivent; & à ceux-ci, une obligation de justice & de bienfiance de reconnoître les bienfaits qu'ils ont reçus, de même le dommage causé produit en ceux qui le reçoivent un droit de justice d'en poursuivre la réparation contre ceux qui le font; & en ceux-ci, une obligation de justice de réparer le dommage qu'ils causent, & de réparer le mal qu'ils font. La loi défendrait en vain de faire du mal à autrui, si lorsqu'on en a fait, on pouvoit jouir du fruit de son injustice.

Le dommage consiste en ce qu'on ôte à un homme quelque chose de ce qui est à lui & qu'il tenoit de la nature, de quelque acte humain, ou de quelque loi. Il est évident qu'il ne peut y avoir d'injustice où il n'y a point de propriété; & par conséquent il ne peut y avoir de dommage s'il n'y a point de droit réel. Il faut donc que celui qui demande que le dommage soit réparé, ait un droit réel à la chose endommagée, car la capacité à posséder & à avoir ne suffit pas pour réputer sien ce qui ne convient que de cette manière, & n'impose par conséquent pas l'obligation de réparer le dommage. De cela seul que nous sommes capables ou dignes d'avoir une chose, il ne suit pas qu'elle soit à nous. Examinons les conditions qui obligent à réparer le dommage.

Pour être obligé de réparer le mal qu'on a fait à autrui, il faut: I. qu'on ait causé un dommage défendu par quelque loi naturelle ou positive. II. Qu'il y ait de la faute de celui à qui la réparation du dommage est demandée; que sa volonté ait eu quelque part directement ou indirectement à l'action qui a produit le dommage; & que le propriétaire n'y ait pas consenti, car s'il a donné un consentement direct ou indirect, les défenses de la loi cessent, & par conséquent l'obligation de restituer, qui ne peut naître que de ces défenses, cesse aussi.

On peut être tenu de réparer le dommage pour trois différen-

X L I.
Conditions qui
doivent concou-
rir pour former
l'obligation de ré-
parer le domma-
ge, & étendue de
cet engagement.

tes causes, le fait propre & immédiat, la mauvaise foi, la négligence.

Celui qui a causé le dommage immédiatement & par lui-même, doit le réparer:

Celui qui a commandé l'action dommageable, ou qui l'a conseillée, en sorte que le conseil ait contribué à déterminer l'agent, est également tenu de réparer le dommage.

Celui qui étoit absolument obligé d'empêcher le mal en le défendant à celui qui l'a causé, ou de secourir celui qui l'a reçu, est aussi tenu de le réparer. De-là vient que, si l'on a donné charge à quelqu'un de conférer de certains emplois publics, & qu'il ait choisi des sujets indignes, il est tenu de réparer le dommage que l'état en souffre. L'état avoit un droit ainsi proprement nommé, d'exiger de lui qu'il nommât des sujets dignes; & s'il ne l'a pas fait, c'est ou par mauvaise foi, pour avoir été corrompu, ou par négligence; & l'on est également responsable à la société de toutes ces causes.

La personne qui a reçu le dommage, possède moins qu'elle ne devoit avoir, non-seulement à l'égard de la chose même; mais à l'égard des fruits ou des revenus qui en doivent provenir; & par conséquent, celui qui l'a causé, doit payer & la chose & les fruits, en déduisant les dépenses nécessaires à l'entretien de la chose & à la perception des fruits, pour observer cette règle du droit naturel, qui défend de s'enrichir aux dépens d'autrui. Il est aussi responsable de toutes les suites qu'a eu l'action dommageable; car celui qui doit répondre d'une action, doit, par une conséquence nécessaire, répondre de toutes les suites qu'elle a eues, par la nature même de l'action.

XLII.
La révélation
a confirmé tous
les principes que
l'on vient d'éta-
blir; & la religion

Lés hommes n'ont qu'une même fin & un même objet qui est Dieu, & l'amour de Dieu oblige les hommes à s'aimer les uns les autres.

Un docteur de la loi demande à Jésus : *Maître, quel est le premier de tous les Commandemens.* » Le premier de tous les Commandemens (lui répond le Sauveur) est celui-ci : *Ecoute Israël. Le Seigneur ton Dieu est le seul Dieu, & tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton ame, de toute ta pensée, & de toute ta force.* Voilà le premier commandement. Le second qui lui est semblable est celui-ci : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même. En ces deux préceptes consiste toute la loi & les Prophetes.* Nous nous devons donc aimer les uns les autres, parce que nous devons aimer tous ensemble le même Dieu qui est notre pere commun; son unité est notre lien.

nous porte aux mêmes choses que la raison nous ordonne.

» Il n'y a qu'un seul Dieu, dit l'Apôtre (a). Si les autres comptent plusieurs Dieux, il n'y en a pour nous qu'un seul, qui est le pere d'où nous sortons tous, & nous sommes faits pour lui. S'il est des peuples qui ne connoissent pas Dieu, il n'est pas moins pour cela leur Créateur, & il ne les a pas moins faits à son image & ressemblance. Et un peu après : *Dieu a créé l'homme à son image.* L'Apôtre répète souvent que l'homme a été créé à l'image de Dieu. C'est ce qui fait dire à notre Seigneur, que le précepte d'aimer le prochain est semblable à celui d'aimer Dieu, parce qu'il est naturel que celui qui aime Dieu, aime aussi pour l'amour de lui tout ce qui est fait à son image. Ces deux obligations sont semblables.

Nous voyons aussi que quand Dieu défend d'attenter à la vie de l'homme, il en rend cette raison : » Je rechercherai la vie de l'homme. Quiconque répandra le sang humain, son sang sera répandu, parce que l'homme est fait à l'image de Dieu (b). Les bêtes sont en quelque sorte appellées, dans ce passage, au jugement de Dieu, pour y rendre compte du sang humain

(a) Saint Paul.

(b) Genes. IX, 5, 6.

qu'elles auront répandu. Dieu parle ainsi pour faire trembler les hommes sanguinaires, & il est vrai dans un sens, que Dieu redemandera même aux animaux les hommes qu'ils auront dévorés, lorsqu'il les ressuscitera, malgré leur cruauté, dans le dernier jour.

Tous les hommes sont freres; premièrement, ils sont tous enfans d'un même Dieu. » Vous êtes tous freres (dit le Fils de Dieu) & vous ne devez donner le nom de pere à personne sur la terre: car vous n'avez qu'un seul pere qui est dans les cieux (a). Ceux que nous appellons peres, & dont nous sommes, selon la chair, ne savent pas qui nous sommes. Dieu seul nous connoît de toute éternité, & c'est pourquoi le Prophete disoit: » Vous êtes notre vrai pere, Abraham ne nous a pas connus, & Israël nous a ignorés; mais vous, seigneur, vous êtes notre protecteur, votre nom est devant tous les siècles (b). Secondement, Dieu a établi la fraternité des hommes en les faisant tous naître d'un seul qui est leur pere commun, & qui porte en lui-même l'image de la paternité de Dieu.

Notre Seigneur; après avoir établi le précepte d'aimer son prochain, interrogé par un docteur de la loi, qui étoit celui que nous devons tenir pour notre prochain, condamne l'erreur des Juifs qui ne regardoient comme tels que ceux de leur nation. Il leur montre, par la parabole du Samaritain qui assiste le voyageur méprisé par un Prêtre & par un Lévite, que ce n'est pas sur la nation, mais sur l'humanité en général, que l'union des hommes doit être fondée (c). Un Prêtre vit le voyageur blessé & passa, un Lévite passa auprès de lui & continua son chemin; mais un Samaritain le voyant fut touché de compassion. Jesus-Christ raconte avec quel soin le Samaritain secourut le voyageur, &

(a) Matth. XXIII, 8, 9.

(b) Isaïe VI, 3, 16.

(c) Luc X, 31, 32, &c.

puis il dit au docteur : *Lequel de ces trois vous paroît être son prochain ?* Le docteur répondit : *Celui qui a eu pitié de lui ;* & Jesus lui dit (a) : *Allez & faites de même.* Cette parabole vous apprend que nul homme n'est étranger à un autre homme, fût-il d'une nation autant haïe de la nôtre, que les Samaritains l'étoient des Juifs.

De tout cela, il suit que chaque homme doit avoir soin des autres hommes. Si nous sommes tous freres, tous faits à l'image de Dieu, & également ses enfans, tous une même race & un même fang, nous devons prendre soin les uns des autres. Ce n'est pas sans raison qu'il est écrit : *Dieu a chargé chaque homme d'avoir soin de son prochain (b) ;* si les hommes ne le font pas de bonne foi, Dieu en fera le vengeur ; car, ajoute l'Ecclésiaste, *nos voies sont toujours devant lui & ne peuvent être cachées à ses yeux (c).* Il faut donc secourir notre prochain, comme en devant rendre compte à Dieu qui nous voit.

Il n'y a que les parricides & les ennemis du genre humain qui disent comme Caïn : *Je ne sçais où est mon frere, suis-je fait pour le garder (d) ?* N'avons-nous pas tous un même pere ? N'est-ce pas un même Dieu qui nous a créés ; Pourquoi donc chacun de nous méprise-t-il son frere, violant le pacte de nos peres ? Tous ces commandemens : honorez votre pere & votre mere, afin que vous viviez long-tems sur la terre dont le Seigneur votre Dieu vous a promis la possession (e) : vous ne tuerez point (f) : Vous ne commettrez point d'adultere (g) : Vous ne déroberez point (h) : Vous ne porterez point de faux té-

(a) Ibid. 36, 37.

(c) Ibid. 13.

(b) Eccl. XVII, 12.

(d) Genes. IV, 9.

(e) *Honora patrem & matrem ut sis longævus super terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi.* Exod. XX, 12.(f) *Non occides.* 13.(g) *Non mœchaberis,* 14.(h) *Non furtum facies.* 15.

inoignage contre votre prochain (a) : Vous ne desirerez point pour vous la maison de votre prochain, ni sa femme, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui lui appartient (b). Tous ces commandemens, dis-je, sont de droit naturel, & la révélation n'a fait que les mettre dans une plus grande évidence. Les loix qui marquent le respect dû aux parens & l'obéissance à leurs commandemens légitimes, qui prescrivent la charité pour le prochain, qui ordonnent l'assistance & la compassion mutuelle que l'homme doit aux autres hommes; même à ses ennemis (car ce point est expressément & plus d'une fois inculqué dans le vieux comme dans le nouveau Testament) toutes ces loix sont autant de loix naturelles. Ces préceptes de justice & de charité renferment l'équité dans les jugemens, la fidélité dans les dépôts, le désintéressement dans le prêt, la bonne foi dans le commerce, la sincérité dans les paroles; & pour le dire en un mot, tous les devoirs de la société.

On peut remarquer la sagesse du Créateur, en ce qu'il a voulu qu'en la plûpart des choses ce qui est le plus utile fût aussi le plus agréable (c), & l'excellence de la raison en ce qu'elle nous porte aux mêmes choses que la religion nous ordonne. Qu'y a-t-il en effet de plus utile & de plus agréable aux hommes, que cette union si recommandée par Jesus-Christ, si prêchée par la raison. La religion & la philosophie, la foi & la raison sont d'accord sur les devoirs & les actions des hommes. Les choses dont la religion nous éloigne sont aussi contraires au repos de cette vie qu'au bonheur de l'autre; & la plûpart de celles où elle nous

(a) *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* 16.

(b) *Non concupisces domum proximi tui, nec desiderabis uxorem ejus, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quæ illius sunt.* 17.

(c) *In plerisque rebus incredibiliter hoc natura est ipsa fabricata, ut ea quæ maximam utilitatem in se continerent, eadem haberent plurimum vel etiam venustatis.* Cic. de Orat. l. III.

porte , contribuent plus au bonheur temporel que tout ce que nos passions nous font rechercher avec tant d'ardeur.

Cet accord de la raison & de la foi ne paroît nulle part si bien que dans le gouvernement , & dans le desir de conserver la paix avec nos concitoyens , & d'éviter les occasions qui peuvent altérer le repos de la société civile. Si la religion nous prescrit ce devoir , comme un des plus essentiels à la piété chrétienne , la raison nous y conduit aussi comme à un point qui importe extrêmement à notre propre intérêt. Qu'y a-t-il de plus heureux qu'une société où l'on aime Dieu , où l'on respecte le Souverain , où on lui obéit exactement , où l'on s'entr'aime , où chacun traite son prochain comme soi-même ! Qu'y a-t-il au contraire de plus horrible qu'une société où l'on est ingrat envers Dieu , désobéissant envers le souverain , injuste envers les hommes ! C'est l'amour de Dieu , c'est la raison toujours pure , si quelque passion ne l'altère , qui forme la première société. C'est le mépris de cette loi , c'est la passion dont on suit le mouvement , qui fait la seconde.

Les seules lumières de la raison nous montrent avec évidence les devoirs réciproques du père , de la mère , & des enfans , du mari & de la femme , du jeune & du vieux , du citoyen & du concitoyen , du souverain & du sujet. Un royaume n'est qu'une grande famille , & les familles particulières sont comme une monarchie naturelle & abrégée (a) , elles sont le fondement des sociétés civiles , c'est de leur sein que sortent les états. Il n'en est point de si petite qui , dans sa police domestique , ne montre l'image d'une principauté que la nature a formée. Le père est un roi dans sa famille , le roi est un père dans son royaume. On ne sauroit rien faire d'utile pour l'état en général , qui ne le de-

XLIII.
Cet accord est admirable dans le gouvernement ; & l'on y trouve des règles sûres de conduite , quelque rang qu'on ait dans la société.

(a) *Omnis enim domus regio imperio administratur.* Arist. lib. I. Polit. C. I. Regii imperii species. Ibid. c. VIII.

vienne pour les familles en particulier, ni rien d'avantageux dans les familles qui ne tourne au profit de l'état. La jeunesse & la première enfance, éclairées de bonne heure par d'utiles instructions, formées à l'industrie, accoutumées au travail, une police qui fournit à chacun des occasions & des secours pour vivre dans un certain degré d'aïse & d'abondance, les premiers écarts du devoir reprimés, la naissance des crimes prévenue, les crimes eux-mêmes punis, tout cela se rapporte directement à l'utilité générale de la société entière, & à l'avantage particulier de tous ceux qui la composent. La société civile n'est enfin que le gouvernement politique de plusieurs familles sous un souverain, comme la famille est le gouvernement économique des membres qui la composent sous celui qui en est le chef. Le même ordre qu'on voit regner dans les familles réglées, regne dans une société civile bien policée. L'union qui soutient les familles fait la puissance des états; & comme la police des sociétés civiles naît de l'harmonie des familles, le bonheur du genre humain naît de la concorde des chefs & des membres de toutes les familles & de tous les états, & forme dans le gouvernement cette même harmonie qu'on ne se lasse point d'admirer dans l'univers. Tous les membres des familles doivent obéir aux chefs; les chefs & les membres des familles aux souverains. Les princes doivent rapporter toutes leurs actions au bien public; & les sujets craindre Dieu, honorer leur souverain, vivre en bons pères & en bons fils dans la famille que Dieu leur a donnée, & en bons citoyens dans la société où il les a fait naître.

XLIV.
Les sociétés ne
sauroient subsis-
ter, si les hom-
mes ne s'aimoient
& ne se rendoient
des services réci-
proques.

Dans l'état d'une indépendance absolue, où les loix sont méprisées, l'homme n'a que ses propres forces pour se défendre; dans celui où les loix sont observées, il est protégé de tout le monde, & l'occasion devient périlleuse. Là, il n'y a ni connoissance ni discipline, on n'a que sa propre expérience pour

se procurer son bien ; ici chacun profite de l'adresse & de l'industrie d'autrui , le commerce le forme & lui donne toujours de nouvelles lumieres. Enfin , hors de la société , il n'y a qu'ennui & férocité , la crainte n'abandonne jamais , tout manque & secours & consolation ; mais dans la société , l'on voit regner la politesse des mœurs , l'homme trouve des amis qui l'écoulent dans le besoin , qui adoucissent ses maux , & qui le consolent dans la misere.

Si Dieu nous a mis dans de telles circonstances que nous ne saurions nous passer d'autrui , sans doute qu'il nous a faits pour la société , afin qu'en conséquence de cette union nous nous rendions tous les services mutuels que les besoins de la vie demandent. De-là naissent les loix , puisque sans elles il ne sauroit y avoir de société durable , & que tous les liens qui la forment se romproient en un instant ; Dieu veut que les hommes observent les loix , puisqu'il est impossible que la société civile subsiste sans cela. Il approuve donc tous ceux qui tâchent de seconder ses vûes , & qui employent toutes leurs lumieres & tous leurs talens à procurer le bien , tant de la société en général que des membres qui la composent en particulier. Dès-lors , il condamne l'ivrognerie , la débauche , la fornication , la calomnie , l'injustice , le vol , l'homicide , comme des actions qui nuisent à la société ; & toute loi sans laquelle la société ne sauroit subsister devient par-là même une loi divine.

La nature vient ici au secours du raisonnement. Elle nous a faits d'une telle maniere , que nous sommes portés machinalement à de certaines actions. Les mains , les pieds , la tête , toutes les parties du corps prennent d'elles-mêmes , & sans que l'esprit y ait part , la posture & le mouvement nécessaires pour l'acquisition du bien ou pour la fuite du mal qui se présente. Les peres ont pour leurs enfans une tendresse particuliere qui les oblige à

prendre soin de leur éducation ; & cette pente est un pur effet du mécanisme , puisqu'elle se remarque dans tous les animaux. Elle s'étend non-seulement sur nos parens & nos amis , mais sur tous les hommes. Nous ne saurions voir sans douleur une personne qui souffre , nos entrailles en sont émues , & ce vif sentiment nous porte à la soulager , tant il est vrai que la nature nous sollicite à la compassion. Nous sommes tous liés ensemble par une merveilleuse sympathie , qui fait que , naturellement & sans dessein , nous communiquons aux autres la même passion qui nous agite , en ce qu'elle répand sur notre visage & sur le reste du corps un air capable d'inspirer aux assistans la même crainte dont il est ému , & de faire sur eux une impression subite qui les intéresse à sa conservation. Une personne triste nous inspire la tristesse , & nous force en quelque maniere de compatir à sa douleur. Si elle donne quelque marque de joie , elle nous communique sa gayeté. Ce sont-là des effets admirables de la sagesse de Dieu qui nous a faits les uns pour les autres , & qui pour suppléer à la lenteur du raisonnement , a voulu nous conduire tout-d'un-coup à notre devoir.

Un commerce mutuel de bienfaits peut seul rendre la vie commode & garantir des insultes d'autrui. Nous sommes faits pour la société , comment concevoir qu'elle puisse subsister sans cet amour réciproque ? Quel seroit le sort du genre humain , si chacun vivoit à part & n'avoit d'autre ressource que lui-même ? Autant d'hommes , autant de personnes exposées à tout moment à être la proie & la victime des autres hommes. Leur sang seroit toujours sur le point d'être répandu. Les secours dont l'homme a besoin , & dont il est privé dans l'état de nature , il les trouve dans son union avec ses semblables. Otez la socialité , vous détruirez en même-tems l'union du genre humain d'où dépend la conservation & le bonheur de la vie de tous les hommes.

Pour rendre une société florissante, il faut que l'harmonie de ses différentes parties soit parfaite, que chaque membre tende à l'objet qui lui est propre, & que tous les membres tendent au bien général de l'Etat, de la même manière que dans le corps humain tous les membres concourent à sa conservation.

La perfection du corps humain consiste dans le parfait assemblage de tous ses membres, dans une parfaite disposition de ses moindres parties, des plus petites fibres. C'est afin que rien n'empêche la circulation du sang & le mouvement des esprits, que, toutes ces parties s'entraident mutuellement & à tems, les parties intérieures travaillent à former les esprits qui fortifient les parties extérieures, les endurecissent & les font mouvoir, soit pour écarter les choses qui lui seroient nuisibles, soit pour se saisir de celles qui lui sont propres. C'est de cette harmonie que résulte la force, la santé, l'adresse; en un mot, le bien-être & la conservation de ce corps. Tel est le corps politique. Toutes ses parties doivent être dans un parfait accord, & se secourir mutuellement & à tems, chacune selon sa destination particulière, de sorte que s'il y a quelque partie qui ne contribue pas à la conservation ou à la perfection du corps, c'est une partie monstrueuse qu'il en faut retrancher.

On fait l'Apologue de Menenius Agrippa : „ Il arriva un jour (dit-il à la populace de Rome, retirée sur le Mont-Aventin) „ que les différentes parties du corps humain se révolterent contre „ l'estomach. C'est un paresseux, disoient-elles, qui fait servir „ les yeux, les bras, & les pieds à la recherche de ses plaisirs. „ Les mains, la bouche, les dents, lui refuserent leur service. „ Qu'arriva-t-il ? Tout le corps tomba dans la langueur, & la „ défaillance se fit sentir aux parties révoltées comme à l'esto- „ mach. Il en est ainsi de nos divisions intestines. La république „ entiere s'affoiblit, lorsque l'un des membres qui la composent

„ soustrait à l'autre le ministère qu'il en attend „. Un apologue de cette sorte, dont l'application se faisoit naturellement, étoit à la portée du bas peuple. Il en fut plus touché qu'il ne l'auroit été d'un profond raisonnement, & il rentra dans le devoir.

Concluons donc que la plus grande bienveillance que chaque agent raisonnable témoigne envers tous, constitue l'état le plus heureux de tous en général & de chacun en particulier, autant qu'il est en leur pouvoir de se le procurer, & qu'elle est absolument nécessaire pour parvenir à l'état le plus heureux auquel ils puissent aspirer.

S E C T I O N V.

Du Droit d'Hospitalité.

XLV.
Il est un droit naturel d'hospitalité.

IL est un devoir naturel d'hospitalité commun à tous les hommes & indépendant de toutes conventions. Les loix de l'hospitalité ont eu leur source dans cette inclination bienfaisante que la nature nous inspire pour nos semblables. L'humanité nous oblige de secourir les passans & les pauvres, en les logeant & en les nourrissant. Aussi voit-on des maisons & des ordres religieux établis chez presque toutes les nations pour exercer cet acte de charité. Ce même sentiment d'humanité veut que les hôtes se rendent des devoirs réciproques.

XLVI.
Il étoit parmi les anciens un droit d'hospitalité de convention.

Les hommes, réunis par les liens de la société civile, autorisèrent & consacrerent dans tous les tems les devoirs naturels les-uns envers les autres. Comme les anciens n'avoient point de ces hôtelleries où chacun peut loger pour son argent, ils établirent un droit d'hospitalité de nation à nation, de ville à ville, & quelquefois de famille à famille. Ils s'engageoient, par un devoir réciproque, de recevoir, de loger, & de protéger les

particuliers qui venoient dans leur pays, dans leur ville.

Sans remonter jusqu'aux siècles des Patriarches, qui se faisoient un mérite de prévenir les voyageurs par toutes sortes de bons offices, on fait que cette vertu ne fut pas inconnue au paganisme. L'Egypte & la Grece en établirent la pratique. L'Isle de Crete, dans les siècles les plus reculés, avoit des édifices publics destinés à recevoir les étrangers. C'étoit une coutume chez les Lucaniens, de loger quelque personne que ce fût sans distinction, & de lui fournir tous les secours nécessaires, si elle arrivoit dans quelqu'une des villes de la contrée après le soleil couché (a). Les nations les plus féroces adopterent cet usage de charité. L'Histoire ancienne nous en fournit mille exemples.

Chez les Grecs, les familles se firent honneur de ce commerce d'amitié, avec les personnes de nation différente. Dans les tems de la grandeur de Rome, ses principaux citoyens bâtissoient des maisons spacieuses, afin d'avoir toujours des appartemens de réserve pour les étrangers, & d'imiter l'hospitalité des Grecs (b).

Le gage & le témoignage assuré de la convention consistoit dans une marque (c), de laquelle on ne peut donner une idée plus approchante, qu'en la comparant à ces tailles de bois dont se servent certains ouvriers, pour marquer la quantité de ce qu'ils fournissent. C'étoit de même des marques de bois d'yvoire & d'autre matiere coupées dans la même pièce, qui faisoient deux morceaux séparés, & qui en se rejoignant n'en faisoient plus qu'un sur lequel on avoit gravé quelques caractères.

Cette cédule d'hospitalité qui faisoit foi de l'union, & en

(a) C'est un fait qui est attesté par Elie. *Varr. hist. lib.*

(b) Tit. Liv. XIX.

(c) On l'appelloit *Tessera hospitalitatis*.

étoit le sceau & le gage, se conservoit soigneusement, & se transmettoit aux descendans d'une même branche. Les antiquaires ont recueilli plusieurs de ces marques, où sont inscrits les noms des deux personnes qui s'engageoient l'un à l'autre. On en usoit ainsi de particulier à particulier. C'est sur quoi un poète s'exprime d'une manière bien formelle (a).

Pour le droit d'hospice que les villes ou les provinces accordoient, il étoit autorisé par un décret solennel, dont on remettoit la copie entre les mains de celui qui l'obtenoit. Un historien Romain nous apprend que ceux de Langres firent distribuer aux légions Romaines de petites pièces qui avoient pour empreinte la figure d'une main en signe d'hospitalité (b). Ces sortes de symboles se trouvent encore aujourd'hui dans les cabinets des curieux.

En vertu de cette commune alliance, un voyageur étoit sûr de trouver chez son ami un accueil favorable. Celui-ci, qui ne manquoit pas d'être informé du jour de son arrivée, alloit à sa rencontre. Après lui avoir donné les démonstrations du plus tendre attachement, il lui tendoit la main & le conduisoit en son logis. Là, il le faisoit asseoir auprès de son feu, & tous deux ils invoquoient en commun les Dieux domestiques protecteurs de l'hospitalité. Il présentoit ensuite à son nouvel hôte du pain, du vin & du sel, symbole de l'amitié. De-là, cette manière de parler proverbiale, si fameuse parmi les Grecs & les Latins :

(a) Deum hospitem ac tesseram mecum fero.

Pan. Pater tuus ergo hospes Antidamas fuit.

Hæc mihi hospitalis tessera cum illo fuit.

Ag. Ergo apud me hospitium tibi præbebitur.

Plaut. dans le V. acte du Paméus.

(b) *Miserat civitas Lingonum, vetere instituto, dona legionibus, dextras hospitii insigne. Tacit. l. XVII.*

Pour

Pour être parfaitement amis, on doit avoir mangé ensemble plusieurs minots de sel (a).

C'étoit un usage reçu chez les Orientaux, de laver les mains & sur-tout les pieds à un hôte nouvellement arrivé. Nous en avons des preuves dans les livres sacrés & dans les historiens profanes de l'antiquité. Les dames les plus distinguées se chargeoient quelquefois de ce soin charitable (b). Après ce cérémonial, le nouveau venu étoit conduit au bain, & de-là au festin, où la bonne chère & les concerts redoubloient l'allégresse des conviés. Le repas qui avoit commencé par des libations, finissoit par des vœux pour la prospérité de celui en l'honneur de qui se faisoit la fête.

De tous les peuples qui pratiquerent l'hospitalité, les Romains furent sans contredit ceux qui l'observerent avec une exactitude plus religieuse. Cicéron estimoit que rien n'étoit plus beau que de voir les maisons des personnes illustres ouvertes à leurs hôtes, & qu'il y alloit de l'honneur de la république que les étrangers trouvaissent cette sorte de libéralité en usage parmi les Romains (c).

Enfin, le départ des hôtes à Rome & dans la Grèce étoit accompagné de tous les témoignages de tendresse. On ne manquoit pas alors de leur faire des présens (d). C'étoit un devoir consacré par la religion, & dont on ne pouvoit se dispenser, sans déroger aux conventions que l'usage avoit établies & confirmées.

Au reste, l'humanité & la religion concouroient pour cimenter

(a) Cicéron a fait la même réflexion au livre *De amicitia*. *Verum illud est quod vulgò dicitur multos modios salis simul edendos, ut amicitia munus expletum sit.*

(b) Homère représente Nausicaa, Polycaste, & Helène qui exercent les mêmes fonctions envers les étrangers.

(c) Recte etiam à Theophrasto est laudata hospitalitas. Est enim valdè decorum patere domos hominum illustrium hospitibus, idque etiam est reipublicæ ornamento, homines exteros hoc liberalitatis genere in urbe nostrâ non egere, Cicero. lib. II, cap. XVIII.

(d) On appelloit ces présens *Xenia*.

ter cet accord général de tous les peuples. Ce sentiment naturel qui nous porte à reconnoître un Dieu vengeur du crime & protecteur de la vertu, avoit fait naître dans le paganisme l'idée d'une Divinité qui étoit chargée du soin de protéger & de venger les droits de l'hospitalité (a). Aussi parmi les titres que les Grecs & les Romains donnoient à Jupiter, celui d'*hospitalier* fut un des plus respectables (b). Ils attribuoient la même qualité à Venus, à Minerve, à Castor, à Pollux, divinités allégoriques qui présidoient à l'union des cœurs. Ils faisoient le même honneur à Hercule & aux Dieux domestiques. Les habitans de Pellene adoroient Apollon, & lui avoient érigé un temple sous le nom d'*hospitalier* (c). Pendant que la fête que les Grecs célébroient en son honneur (d), & en mémoire de Castor & de Pollux, tous les étrangers étoient superbement régalez aux frais du public. La fête se terminoit par des spectacles & par la représentation de différentes sortes de jeux.

XLVII.
Ce droit étoit
sacré.

Conformément à ces sentimens inspirés par la nature & consacrés par la religion, un homme convaincu d'avoir violé les droits de l'hospitalité, devenoit un objet d'exécration. Violer l'hospitalité, offenser des supplians, c'étoit un crime qui attaquoit la Divinité même (e), c'étoit le crime le plus énorme qu'on pouvoit commettre contre tout homme étranger ou citoyen, les Dieux mêmes en étoient les vengeurs (f). On se figuroit tous les Dieux armés pour la perte du violateur de l'hospitalité, & toutes les furies occupées à le tourmenter. Le

(a) Les Païens confioient ce ministère à Jupiter, selon ce 735^e vers du premier livre de l'Énéïde :

Jupiter ! hospitibus nam te dare jura loquuntur.

(b) Ils l'appelloient *Xenius* ou *Hospitalis*.

(c) *Theoxenus*.

(d) On l'appelloit *Theoxenia*.

(e) Voyez les *Suppliantes* d'Eschile.

(f) Plat. *lib. V, de Legib.*

meurtre même involontaire d'un hôte passoit pour un crime irrémissible.

Le droit de la guerre ne détruisoit pas ceux de l'hospitalité. Homere nous représente Glaucus & Diomedes dans l'ardeur du combat. Les deux guerriers se rencontrent & sont prêts d'en venir aux mains. Ils reconnoissent alors que leurs familles sont unies depuis longtems par les nœuds de l'hospitalité. Il n'en faut pas davantage pour suspendre tout-à-coup la fureur des deux combattans. Ils se séparent après s'être faits des présens mutuels en signe de bienveillance.

L'engagement de l'hospitalité étoit sans retour, à moins qu'on ne le désavouât d'une manière juridique. L'une des cérémonies qui se pratiquoient dans cet acte solemnel de rénonciation, c'étoit de briser la marque ou le symbole de l'hospitalité. Par-là, celui qui en étoit venu à une rupture authentique, déclaroit que désormais il ne vouloit plus avoir aucun commerce avec la personne qui lui avoit manqué de foi.

Les Quades, qui étoient les peuples les plus brigands de toute la Germanie, étoient en même-temps les plus hospitaliers. Ils alloient à cinquante lieues de leur pays chercher du butin, brûler des villages, & détruire la campagne; mais qu'un étranger, quel qu'il fût, passât dans leur pays, il étoit reçu par tout, on le logeoit, on le défrayoit. Les habitans se dispuoient même l'honneur de l'avoir pour hôte; le maître de la maison, sa femme & ses filles le servoient à l'envi. Leurs ancêtres leur avoient transmis ce respect inviolable pour l'hospitalité, & ils le conserverent longtems (a).

Le devoir de l'hospitalité étoit tellement fondé dans la nature, que les nations que nous traitons de barbares, comme les Turcs & les Tartares, exercent encore aujourd'hui l'hospitalité, ainsi

(a) Hist. gener. d'Allemag. par Barre, tom. I, pag. 299, sous l'an de J. C. 181.

XLVIII.
Les nations les plus barbares exercent encore aujourd'hui l'hospitalité.

qu'elle étoit exercée du tems des Patriarches & dans les beaux jours des anciennes nations.

XLIX.
Si l'on a droit
d'entrer dans un
pays; d'y séjour-
ner; d'y passer
sans la permission
de l'état.

Si la nécessité a contraint des étrangers à entrer dans un pays, on peut les en faire sortir lorsque les motifs de contrainte ont cessé; mais il y auroit de l'inhumanité à maltraiter des gens que la fortune persecute, & qui ne troublent pas la tranquillité publique. La nécessité qui les a contraints d'entrer dans le pays, leur donne un droit à la compassion de l'Etat.

Lorsqu'on a donné volontairement entrée aux étrangers, l'état les doit traiter non-seulement avec humanité, mais il leur doit encore permettre d'y séjourner, tant que le sujet de leur voyage subsiste, & qu'ils ne font aucun dommage au pays, à moins qu'il n'y ait lieu de craindre qu'un plus long séjour ne pût lui nuire.

La liberté du passage à travers un pays est un des devoirs que l'humanité oblige de remplir, pourvu que le sujet qui le fait demander, soit légitime; comme si chassé de son pays on cherche à s'établir ailleurs, si l'on va trafiquer avec un peuple éloigné, si l'on entreprend une juste guerre, si se trouvant hors de sa patrie menacé d'un grand péril on va à son secours. De-là il suit que lorsque quelques gens sans armes demandent passage, & offrent de payer les vivres qu'on leur fournira, ce passage doit leur être accordé, pourvu qu'il soit demandé pour une entreprise nécessaire ou au moins innocente.

On n'a pas néanmoins droit d'entrer, ni encore moins de demeurer sur les terres d'un souverain contre ses intérêts, ni même simplement contre sa volonté, parce qu'absolument parlant, c'est à chaque état de juger s'il est avantageux ou contraire à ses intérêts, que des étrangers que la nécessité ne conduit pas dans son pays y entrent. Plus la personne étrangère qui demande le passage est considérable, plus il est libre à l'état de le refuser.

Tout souverain a droit de refuser l'entrée de ses états, pour éviter les dangers d'une surprise. Une suite nécessaire du droit de propriété, c'est que le propriétaire puisse refuser à autrui l'usage de son bien. La conséquence infaillible de la domination sur un territoire, c'est le droit d'en ouvrir ou d'en fermer l'entrée. Un sentiment d'humanité demande que le souverain accorde la permission d'y entrer à ceux qui en ont besoin, quand il le peut sans s'incommoder, & sans courir aucun risque; s'il le leur refuse dans ces circonstances, il pèche contre son devoir, mais il ne leur fait pas pour cela un tort ainsi proprement nommé, à moins qu'ils ne se trouvent dans un cas de nécessité toujours supérieur aux règles communes. La réserve dont nous comprenons qu'a été accompagné le premier partage des terres, ne peut aller plus loin. Si le passage est demandé à un état par des troupes armées & assez nombreuses pour faire craindre raisonnablement quelque entreprise de leur part, ou de la part de ceux contre qui elles veulent marcher, le souverain de cet état est le juge des raisons qui doivent le déterminer à accorder ou à refuser le passage. Mais ceux à qui on le refuse sans aucune raison valable, ou sous le prétexte d'une défiance sans fondement, peuvent, dans le cas d'une nécessité pressante, forcer le passage qu'on leur refuse mal-à-propos, & sans qu'on puisse se plaindre de cette sorte de violence, s'ils s'abstiennent de causer du dommage au pays dont ils forcent le passage.

Agefilas, roi de Lacedemone, revenant d'Asie, fit demander à Oreste, roi de Macedoine, la permission de passer sur ses terres. Erope, qui sous le titre de protecteur gouvernoit le royaume, pendant la minorité du prince, lui fit répondre qu'il délibérerait sur cela: *Et tandis qu'il délibérera* (répondit Agefilas) *nous passerons, car sa frayeur ne nous ôte point notre droit* (a).

(a) Plutar. in Agefil. in Apophth. Lacon; Diodor. Sicil. lib. XII.

Il passa en effet, & le protecteur ordonna qu'on fournît la subsistance à l'armée Lacédemonienne, & qu'on la reçût de la maniere la plus obligeante, condescendance qui empêcha que la Macedoine ne fût pillée, comme l'avoit été la Thessalie où Agesilas avoit permis à ses troupes de vivre à discrétion, à cause de la mauvaise réception que lui avoient fait les habitans.

S E C T I O N V I.

Du droit de Sépulture.

^{L.}
La sépulture est
de droit naturel;
& il ne faut pas
la rapporter au
droit des gens.

J'ENTENDS ici par sépulture, les derniers devoirs qu'on rend aux morts, soit qu'on brûle, qu'on embaume, ou qu'on enterre leurs corps. Grotius (a) a établi, que toutes les nations sont obligées d'accorder la sépulture aux étrangers, & le principe est certain. Seneque le pere (b) rapporte aux loix non écrites, mais qui sont plus certaines que toutes les loix écrites, l'obligation de jeter quelques poignées de terre sur un corps mort qu'on rencontre. Tous les hommes desirent d'être ensevelis (c); la nature commune à tous les hommes demande qu'on ensevelisse les morts. C'est la loi du genre humain, c'est la loi universelle, c'est l'espérance commune de tous les mortels. En priver un homme, c'est se dépouiller de l'humanité, c'est déshonorer la nature. Tel est le langage de tous les écrivains; mais Grotius s'est trompé, en rapportant ce principe au droit des gens, il est simplement du droit naturel. Il ne fauroit appartenir au droit des gens, puisqu'il n'y a ici aucune sorte de convention entre les nations (d).

(a) *De Jure Belli & Pacis. cap. IX.*

(b) *Lib. I. contr. 1.*

(c) Voyez la IV section de ce chap.

(d) Voyez l'idée du Droit des gens, dans le traité de ce droit.

La mort n'étoit pas pour les anciens le dernier des maux. Etre privé du tombeau, c'étoit une infamie plus insupportable que la mort même (a). Si l'on étoit étonné de voir sur une matière si triste des scènes & des actes entiers dans les tragédies des anciens, on le seroit bien davantage de trouver une tragédie entière sur le même sujet. C'est celle d'Antigone de Sophocle. Antigone avoue à Créon son oncle, qui avoit défendu de donner la sépulture à Polynice son frere, à peine d'être soi-même enterré tout vivant, qu'elle a contrevenu à sa défense, & ne cherche pas à s'excuser. » Ce n'est point Jupiter (lui dit-elle) ni la justice qui ont dicté votre arrêt, & je n'ai pas cru qu'une loi humaine eût assez de force pour engager les hommes à violer les loix divines, ces loix qui, sans être écrites, sont immuables & d'une origine si reculée, qu'on l'ignore.

Parmi les anciens, c'étoit le pere, la mere, le frere, les sœurs, les plus proches parens qui ouvroient & fermoient les yeux sur le bûcher au mort. Il étoit défendu de faire des sacrifices tandis qu'on avoit des morts à enterrer, & cette défense ne cessoit que lorsqu'il étoit question de remplir un vœu : car alors les loix pontificales vouloient qu'on commençât par les Dieux avant que de songer aux morts. Ils érigeoient des tombeaux vuides à leurs amis, dont ils n'avoient pas les corps.

Le violement des sépulchres a été regardé comme un crime

- (a) Il est juste, & César est tout prêt de vous rendre
Ce reste où vous avez tant de droit de prétendre :
Mais il est juste aussi qu'après tant de sanglots,
A ces Manes errans nous rendions le repos ;
Qu'un bûcher allumé par ma main & la vôtre,
Le venge pleinement de la honte de l'autre.

Corneille, dans la mort de Pompée, scène IV du dernier acte.

L I.
Combien le droit
de sépulture étoit
sacré parmi les
anciens.

énorme , comme un sacrilege par les loix de tous les états policés (a).

LII.
Différences fortes de sépultures, tant parmi les anciens que parmi les modernes.

L'usage d'enfvelir les morts est établi chez toutes les nations policées. Par-tout, on a pensé qu'il y auroit de l'indignité que le corps de l'homme servît de pâture aux autres animaux, & l'on a remedié à cet inconvéniens, en rendant ce dernier devoir aux corps humains.

Les Egyptiens, après avoir embaumé les corps morts, les expofoient & en confervoient le spectacle. La coutume des Grecs & des Romains étoit d'inhumér les corps ou de les brûler.

Le soin de conferver les corps fans les cacher dans les tombeaux, paroît injurieux en général à l'humanité, & en particulier aux personnes qu'on prétend ainsi refpecter, parce qu'il rend leur humiliation & leur difformité vifibles, & qu'il n'offre aux fpectateurs que de triftes & d'affreux reftes de leurs vifages.

La coutume de brûler les morts avoit fon origine dans l'opinion de quelques philofophes; que le feu étant le principe & la fin de toutes les chofes, l'homme étant brûlé étoit réduit plus facilement à fon principe qui le nettoyoit même des ordures qu'il avoit contractées, lorsqu'il étoit composé de corps & d'ame. Cette coutume a quelque chofe de cruel & de barbare, en fe hâtant de détruire ce qui refte des perfonnes les plus chères.

Celle de les enterrer eft la plus ancienne & paroît la plus religieufe. Elle remet à la terre ce qui en a été tiré, & nous prépare à croire que le corps qui en a été formé une premiere fois, pourra bien en être tiré une feconde. Mais notre usage a auffi fes inconvéniens. Eh! quel usage n'en a point! Il rend l'air autour des cimétieres mal fain, & les morts femblent faire la

(a) *Crimen lefa religionis ad sacrilegium pertinens.* Voyez Tacit. lib. III, leg. 1, au cod. de Sepulchr. violat.

guerre aux vivans. Pour le dire en passant, je ne fais ni pourquoy on enterre dans les églises, ni pourquoy on n'établit pas des cimétieres hors des villes; cela mérite plus d'attention qu'on n'y en donne. Dans les années où la nature fermente plus qu'à l'ordinaire, les corps enterrés envoyent des exhalaisons qui causent même quelquefois des maladies contagieuses. La ville de Bayonne en fournit un exemple; & une loi des douze tables ordonnoit expressément qu'on enterrât les morts hors de la ville de Rome.

Le traitement qu'on fait à quelqu'un après sa mort, lui est dans le fond indifférent; mais le droit de sépulture n'en est pas moins une loi de l'humanité. Un corps abandonné aux oiseaux parmi les Grecs, souffroit un traitement plus cruel que la mort même. Parmi nous, dans l'usage des tribunaux civils, la privation de sépulture est une punition réservée aux plus grands crimes. Il n'est personne qui ne frémissé pendant sa vie, de la seule pensée qu'après sa mort son corps sera jetté à la voirie, comme on l'est en France, pour s'être défait soi-même, ou pour avoir été tué en duel. Cette réflexion, que le mort ne sent point l'injure qu'on fait à son cadavre, est indifférente; car pour être véritablement lésé, il n'est pas toujours nécessaire de sentir ni de savoir même l'offense qu'on reçoit, ni d'être en état d'en tirer raison. Personne ne doute qu'on ne puisse faire du tort à un enfant encore dans le sein de sa mere, & à un insensé, quoique le premier n'ait aucune connoissance de ce qui se passe, & que l'autre ne soit pas en état de comprendre le préjudice qu'on lui cause. Les parens & les amis du mort, représentant en quelque maniere sa personne, ont droit d'exiger pour lui les honneurs de la sépulture, & l'on ne peut l'en priver, sans violer la loi naturelle à son égard.

LIII.
La privation de la sépulture est une peine parmi les modernes, comme c'en étoit une parmi les anciens.

SECTION VII.

Des choses qui sont ou particulieres, ou publiques, ou communes.

LIV.
Distinction des
choses entant que
particulieres, pu-
bliques, ou com-
munes.

IL est diverses sortes de biens ; les biens particuliers (a) appartiennent aux familles ; les biens publics (b) pris improprement, aux villes & communautés. Les choses publiques, en leur vrai & naturel sens, aux états. (c). Les communes, à la grande republique de l'Univers (d) dont l'originaire & l'étranger, l'homme civilisé & le barbare sont également citoyens.

LV.
Des choses de-
venues particulie-
res par le droit
positif.

De droit naturel, rien n'appartient à un homme plutôt qu'à un autre, & tous les hommes ont droit à tout ; mais il est un droit acquis (e) en vertu duquel la plupart des biens ont des propriétaires particuliers. Violent ce droit acquis, ce seroit renverser le fondement de toutes les sociétés.

LVI.
De l'égalité du
partage des cho-
ses communes,
en conséquence
de l'égalité natu-
relle des hommes.

De l'égalité qui est naturellement entre tous les hommes ; suit cette maxime du droit naturel : que celui qui n'a pas un droit particulier à quelque préférence, ne peut raisonnablement vouloir obtenir plus que les autres ; il faut qu'il les laisse jouir des droits qu'il s'attribue lui-même.

C'est la considération de cette égalité naturelle qui sert à découvrir de quelle maniere on doit faire le partage d'un bien commun entre plusieurs personnes ; il faut les traiter comme égales, & ne pas adjuger à l'une plus qu'à l'autre, tant qu'aucune d'elles n'a acquis un droit particulier.

(a) *Res singulorum*, disent les Loix Romaines.

(b) *Stadia theatra*, au moins pour l'usage.

(c) Les rivieres, les chemins.

(d) Les élémens, la mer, les pluyes.

(e) Voyez dans la premiere section du premier chap. de l'Introduction, les sommaires qui regardent la distinction du mien & du tien.

De-là il suit que lorsque la chose qui est à partager entre plusieurs personnes, n'est pas susceptible de division; tous ceux qui y ont un droit égal doivent en jouir en commun, si cela se peut, & même autant que chacun voudra, supposé que la nature de la chose le permette. Que si la chose commune ne peut satisfaire aux desirs de tous ceux à qui elle est commune, il est juste que la jouissance de chacun soit proportionnée au nombre de ceux qui doivent y avoir part. Mais si elle ne peut être ni partagée ni possédée en commun, il faut que chacun en jouisse tour à tour dans l'ordre que le sort prescrira. Que s'il n'y a pas moyen d'en jouir de cette manière, & qu'on ne puisse trouver d'ailleurs aucune juste compensation, ce même sort doit décider à qui elle écherra en entier. Tous ces tempérans conservent l'égalité naturelle qui est entre les hommes.

Il faut entendre par sort, ce qui arrive indépendamment de la volonté & de la connoissance des hommes, à quoi notre ignorance a fait donner le nom de hazard ou de fortune.

Il y a trois espèces de sort, un sort naturel, un sort divin, & un sort superstitieux.

Le sort naturel est celui qui se tire d'une pratique naturelle dont le succès ne nous est caché qu'à cause des bornes de notre esprit. Deux personnes, par exemple, disputent à qui appartiendra un diamant qu'elles ont trouvé. On prend des dez, & l'on convient que celui qui aura le plus grand point aura le diamant. C'est un sort naturel, car il est très-naturel qu'en mettant les dez d'un certain côté dans un cornet, les y faisant tourner plusieurs fois, & les jettant ensuite avec plus ou moins de mouvement hors du cornet, ils s'arrêtent sur l'un des quatre côtés, & par conséquent qu'ils présentent un certain nombre de points plutôt qu'un autre. On peut de même faire une loterie du diamant pour le laisser à celui qui aura le billet noir. Il ne faut avoir aucun scrupule

LVII.
Des tempérans qui conservent l'égalité naturelle; lorsque les choses communes ne peuvent être partagées, où il est traité accessoirement du sort.

pule de se servir de cette espèce de sort , qui est proprement le sort de partage ou de division , pour terminer une infinité de différends. I. Pour le partage des biens & héritages , ainsi qu'on le fait tous les jours. II. Pour terminer les différends qui se rencontrent entre deux concurrens à une charge séculière , lorsque ces concurrens sont également capables de la posséder. III. Pour savoir qui des citoyens fera donné en ôtage ou secourra des pestiférés , ou rendra à l'état quelqu'autre service nécessaire. IV. Qui des coupables fera condamné ou épargné , & ainsi de tout le reste.

Le sort est divin , lorsqu'il est jetté par l'ordre de Dieu , pour apprendre sa volonté , ou pour découvrir quelque chose de caché. On dit , par l'ordre de Dieu , parce qu'autrement ce seroit un sort humain , superstitieux , tentant Dieu. Il y a dans l'Écriture plusieurs exemples de sorts divins , parce qu'ils étoient ordonnés ou inspirés ; & dans ces exemples , nous apprenons que ce seroit être téméraire que de s'assurer que Dieu nous fera connoître sa volonté par un tel signe , s'il ne l'a inspiré.

Le sort superstitieux est celui qui n'étant ni naturel ni divin ; ne peut réussir que par l'opération du demon. Tout ce qui produit quelque effet indépendamment de l'adresse ou des causes naturelles par la communication des mouvemens , ou sans un miracle marqué , est un sort diabolique , qu'on nomme d'un seul mot *fortilége*.

Le mot de *sort* se prend ordinairement en mauvaise part pour sort diabolique. Il se prenoit quelquefois , par les Latins en général , pour toutes sortes de prédictions. C'est ainsi que Cicéron (a) désigne par le mot de *sort* la réponse que l'Oracle rendit à Crésus. Cependant pour l'ordinaire , l'on appliquoit la signification de ce terme à ce qui paroissoit être un pur effet

(a) Au second livre *De Divinatione*.

du hazard. Qu'est-ce que le fort (dit Cicéron au même lieu) c'est une espèce de jeu de hazard où la raison & l'industrie humaine n'ont aucune part

Du principe de l'égalité naturelle entre les hommes, les loix Romaines ont conclu que la terre, l'air, le feu & la mer appartiennent généralement à tous les hommes (a), & que la nature a ouvert l'entrée de toutes les mers à toutes sortes de nations, sans distinction de contrée ni de climat. Les raisons que les jurisconsultes anciens & modernes en ont dites, ils les ont prises de la nécessité du commerce, de la diversité des génies & des arts, du desir de voyager, & de l'inclination qu'ont tous les hommes pour la société, du droit originaire qu'avoit chaque homme sur toute la terre, de la qualité qu'a la mer d'être le chemin public de toutes les nations, enfin de ce que cette route universelle ne se détruit ni ne change jamais, & de ce qu'elle n'est sujette à aucunes réparations.

L'usage de la mer prise dans toute son étendue, est en effet commun à tous les hommes. La mer est une partie du monde toute libre; elle n'a d'autres bornes que le ciel, elle sert elle-même plutôt de bornes aux empires, que d'héritage aux victorieux. Son humidité perpétuelle entretient les fontaines, les rivières, les fleuves, & pour employer l'expression hardie des anciens, elle nourrit les nuées & en quelque façon les astres. Elle environne l'hémisphère que nous habitons, & elle appartient à tout le monde, de droit naturel. C'est ce qui se prouve par trois considérations.

I. L'auteur de la nature a voulu que certaines choses pussent être propres à celui que son travail & son industrie en auroient rendu le maître; mais il en a créé d'une nature à devoir néces-

(a) *Inst. § 1. tit. de rer. divisione, lib. II. §. Si quis in mari, ff. ne quis in loco publico.*

LVIII.
En conséquence de l'idée naturelle, l'usage de la mer, prise dans toute son étendue, est commun à tous les hommes.

fairement demeurer communes à tous les hommes. Telles sont celles dont chacun peut se servir, sans que l'usage que les uns en font, puisse nuire à celui que les autres en veulent faire.

II. Par le droit naturel, il est permis à chaque nation d'aller négocier chez les autres, afin qu'un peuple supplée de son abondance aux nécessités d'un autre peuple. Exclure ce secours, c'est bannir toute société du genre humain, faire disparaître le moyen de lui être utile, & violer les préceptes de la nature. Pourquoi la mer est-elle navigable de toutes parts? Pourquoi les vents soufflent-ils tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, si ce n'est parce que la nature a voulu que l'accès de la mer fût libre à toutes les nations? On ne punit les pirates comme voleurs, que parce qu'ils sont en effet les voleurs des mers, en ce qu'ils troublent la liberté du commerce & de la navigation.

III. La mer ne peut être retenue ni occupée, elle possède plutôt qu'elle n'est possédée. Son empire est si sujet aux vents, qu'il s'abandonne à celui qui le flatte le plus & dont la puissance est si déréglée, qu'il est en état de le posséder par violence contre tous ceux qui pourroient le lui disputer. Il est exposé à tant & à de si grands changemens, qu'il ne peut jamais être assuré à personne: or les choses qui ne peuvent être occupées, n'appartiennent à personne, parce que toute propriété a commencé par l'occupation.

La mer enfin est un élément libre & de même nature que l'air que nous respirons & la lumière qui nous éclaire; on ne peut non plus priver les hommes de l'un que des autres. Toutes ces choses sont communes, parce qu'elles ne peuvent être occupées.

Les rivages même de la mer (a) passoient parmi les anciens

(a) Dans le Digeste, Loi 96 de *verb. significatione*, il est dit que Cicéron ayant été nommé arbitre dans une contestation, décida que l'on comprenoit sous la dénomination de rivage tout le terrain jusqu'auquel le plus gros flot de la mer peut se pousser: *Littus est*

peuples pour des accessoires de la mer, & leur paroïsoient devoir jouir de ce droit libre & commun, qui appartient à tous les hommes par rapport à la mer. Les capitaines d'Enée, dans Virgile, font de grandes plaintes aux officiers de Didon, de ce qu'on leur interdisoit l'entrée des rades & l'abord des côtes d'Afrique (a); & Junon, dans Ovide, se plaint d'une pareille injustice (b). Chez les Romains, le fisc commença à entamer ce droit; & ceux qui soutenoient que tout ce qui nageoit dans la mer & dans les rivieres étoit du domaine de l'empereur, passoient pour des flatteurs. C'est une prétention dont Juvenal étoit extrêmement choqué (c), & si ce poète vivoit aujourd'hui, il feroit vraisemblablement une violente satyre contre les princes qui semblent vouloir dominer sur la mer, comme dans leurs propres états (d).

Il est évident néanmoins que ce que j'ai dit de la communauté de la mer; n'empêche pas que des bras de mer & toutes les portions d'eau qui sont enfermées dans les terres ne puissent avoir un maître particulier. Tout ce qui peut être occupé des choses communes, devient propre à l'occupant, pourvu que cette occupation ne nuise pas à l'usage commun. Pourquoi dans ces circonstances ne pourroit-on pas distraire de la communauté

LIX.
On peut néanmoins bâtir sur les rivages de la mer, & en dominer les côtes.

(dit cette loi) *quousque maximus fluctus à mari pervenit; idque Marcum Tullium aiunt, cum arbiter esset, primum constituisse.*

(a) Quod genus hoc hominum, quare hunc tam barbara morem
Permittit patria? Hospitio prohibemur arenæ.

Æneid. lib. I.

(b) Quid prohibetis aquas? Usus communis aquarum est.
(c) Si quid Parphurio, si credimus Armillato,
Quidquid conspicuum pulchrumque ex æquore toto est.
Res fisci est ubicumque natat.

Juven. Sat. IV.

(d) Voyez mon Traité du Droit des Gens,

négative qui a tout livré originairement au premier occupant , une chose qu'on peut cultiver & améliorer , & à laquelle on peut appliquer une industrie qui lui donnera une valeur qu'elle n'a point ? Pourquoi celui qui aura fait des travaux considérables à une chose commune n'en deviendrait-il pas le propriétaire , si cette propriété qu'il acquiert à titre onéreux lui est précieuse , sans qu'elle nuise à qui que ce soit ?

Sur ce principe , il est permis de bâtir sur les rivages de la mer , si cela se peut faire sans porter du préjudice à l'usage public. Celui qui édifie , s'approprie un fonds qui n'appartient à personne , qui n'est d'aucune utilité pour l'usage commun , & qui ne cède au premier occupant , qu'autant que l'occupation dure ; car la mer résiste à toute possession particulière , & le rivage retourne à la mer par droit de réversion.

Sur ce même principe , chaque prince peut dominer sur la partie de la mer dont les rivages lui sont soumis. La raison en est , que cette partie peut être comme possédée du rivage , & que la propriété qu'en a l'état voisin ne nuit pas à l'usage commun. Tous les souverains exercent leur juridiction sur les côtes de leurs états : or cette juridiction est incompatible avec la communauté de ces mêmes rivages , parce que toute juridiction suppose nécessairement la souveraineté du lieu où elle s'exerce.

C'est , il est vrai , la multiplication du genre humain qui , empêchant que chaque homme ait pu trouver partout de quoi satisfaire à ses besoins , a été le motif de la renonciation à la communauté des biens ; mais peut-on conclure de cette raison morale , que la mer ne puisse pas être partagée auprès des rivages ? Chacun ne pouvoit-il pas , pendant la communauté primitive , s'emparer légitimement de la portion qu'il vouloit des choses communes ? Quelqu'un avoit-il droit de s'en formaliser , lorsqu'il en restoit assez pour les autres ? Personne n'a par conséquent
droit

droit de se plaindre aujourd'hui qu'un prince fasse resserrer par des jettées une portion de la mer voisine de ses états, & qu'il s'empare de cette portion de mer, autant qu'elle peut être possédée ; son occupation ne nuit pas aux autres hommes ; la mer est immense, & tous les états pourroient faire de pareilles occupations, sans que ni l'usage commun, ni la liberté du commerce, ni celle de la navigation fussent interrompus.

Puisqu'un certain espace de mer peut être comme l'accessoire du fonds d'un particulier, en tant qu'il y est enclavé, & qu'il est de si petite étendue qu'il est censé faire partie du fonds, pourquoi la partie de la mer qui se trouve enfermée dans les terres ne pourroit-elle pas appartenir en propre à un ou à plusieurs peuples maîtres des rivages, lorsque cette partie de la mer comparée avec les terres n'est pas plus grande que ne l'est un petit coin de mer comparé avec l'étendue du fonds d'un particulier ? Dire : „ la mer est commune, j'en veux avoir l'usage précisé-
 „ ment dans le voisinage de vos états, & je ne veux pas que vous
 „ dominiez sur le rivage ; „ ce seroit faire un raisonnement aussi
 „ mal fondé que le seroit celui-ci : „ l'air est commun, il ne peut
 „ entrer en partage. Je ne puis le respirer que sur la surface de
 „ la terre, & je prétends l'aller respirer précisément sur vos pla-
 „ ces & sur vos grands chemins qui sont toutes choses publiques.
 Un vaisseau marchand, Anglois, dans le dernier siècle, s'étant fort approché d'une isle qui appartenoit à la France, pour faire plus commodément quelque commerce de contrebande avec les habitans, le Gouverneur lui envoya dire de se retirer. Le marchand répondit, que l'Océan étoit sa boutique, qu'il n'en avoit même aucune autre ; que le gouverneur étoit maître d'empêcher les habitans de venir dans son vaisseau, mais qu'on ne pouvoit pas empêcher un marchand de vendre dans sa boutique à tous ceux qui y venoient acheter. Cependant, comme il

L X.
Des bras de mer
peuvent avoir un
propriétaire par-
ticulier.

voyoit bien qu'il n'étoit pas en règle & qu'on auroit pû lui rendre une visite à autre dessein que d'acheter, il prit le parti de se retirer.

LXI.
si le droit de
pêche dans la mer
peut être possédé
en particulier.

Si les princes ne peuvent empêcher la navigation, ils peuvent interdire la pêche des rivages de la mer, dans le voisinage de leurs états, parce qu'elle épuise de poisson la portion de mer qu'ils dominant, & dont ils sont par conséquent les propriétaires. La propriété dont j'ai parlé & la juridiction qui est une suite nécessaire, sont établies, par cela seul que ceux qui sont voile sur les côtes d'un pays, peuvent être contraints de dessus terre d'aborder, & qu'ils sont par conséquent à l'égard du souverain du pays dans la même situation que s'ils avoient abordé.

LXII.
Des droits de
péage sur la mer
peuvent être pos-
sédés en particu-
lier.

De cette propriété & de cette juridiction, & surtout du soin d'assurer la navigation, peut naître le droit de lever des péages sur les vaisseaux. L'état maître du rivage, tient des feux allumés la nuit, met des balizes qui marquent les bans de sable, & rend sûres, par ses forces maritimes, une route que les écumeurs de mer infecteroient. Toutes ces considérations peuvent autoriser un péage modéré. Il n'y a pas eu parmi les anciens, & il n'y a pas parmi les modernes une seule puissance maritime qui n'ait ou payé ou reçu de ces sortes de droits.

LXIII.
De la possession
des puissances
maritimes.

Voilà quels sont les principes de décision sur cette matière. La mer est commune, parce qu'elle ne peut être occupée; les portions de la mer qui peuvent être occupées par un peuple, peuvent par conséquent être possédées; mais elles doivent l'être de manière que les autres peuples ne soient pas privés de la liberté de la navigation & du commerce. La possession des états maritimes qui dominant sur leurs côtes, mérite une grande considération; elle ne feroit pas d'un grand poids, si elle étoit contraire au droit naturel qui est le droit commun des peuples, & qui est toujours plus fort que le droit civil sur lequel l'état par-

ticulier, alléguant l'usage, fondé sa prétention. Quelque longue que soit la possession, on ne prescrit pas contre le droit commun des peuples; mais cette possession expliquée par les principes qu'on vient de poser, & renfermée dans les bornes qu'on lui prescrit, n'a rien de contraire au droit naturel.

Il est encore une domination sur la mer, qui a sa source dans les conventions que les souverains font entr'eux? Un peuple s'engage quelquefois envers un autre peuple de s'abstenir de la pêche d'un certain endroit de la mer, de ne pas aborder certaines côtes, de ne pas faire voile en certains pays, de payer certains droits, ou de reconnoître la propriété d'un état sur certains endroits de la mer. Toutes ces conventions sont très-légitimes, & peuvent attribuer un droit qu'on n'avoit point, ou confirmer celui qu'on avoit déjà.

Un célèbre Hollandois a fait un beau traité (a) pour prouver que la mer doit être libre, & qu'il est permis à tous les hommes d'y naviguer. Un savant Anglois a entrepris de faire voir que la mer ne doit pas être libre (b). Un troisième écrivain a pris un juste milieu, & a mis à son livre un titre (c) qui concilie sagement ces deux opinions contradictoires, & qui fait voir que si la mer est libre par le droit naturel, elle peut être fermée par celui des conventions.

De l'égalité naturelle, il ne faut point conclure que certaines choses qui n'ont pas été partagées soient communes; car il en est qui, susceptibles de propriété, n'appartiennent encore à personne.

Il y a encore bien des terrains qui sont restés dans la communauté négative des hommes. Tels sont les pays inhabités & les

LXIV.
Des conventions
entre ces puissan-
ces.

LXV.
De l'égalité na-
turelle, il ne faut
pas conclure que
certaines choses
qui n'ont pas été
partagées, soient
communes.

LXVI.
Les rivières, les
lacs, les étangs,
les forêts, les

(a) Grotius *de mari libero*. Voyez aussi le livre de Grafwinkel, qui a pour titre: *Maris liberi vindiciz*.

(b) Selden, *de mari clauso*. Voyez aussi le livre de Burgus, que Grafwinkel a réfuté.

(c) *Mare naturâ liberum, pactis clausum*.

montagnes escarpées & incultes, appartiennent au souverain ou à la nation.

îles incultes & inhabitées qu'on trouve au milieu de la mer. Tous ces terrains appartiennent encore au premier occupant. Tout acte par lequel un homme fait une chose à laquelle il applique son travail ou son industrie, & de laquelle il veut acquérir la propriété primitive, est un acte suffisant de prise de possession. On s'empare ainsi d'une contrée, de deux manières; en gros & en détail. La première occupation se fait ordinairement par le corps du peuple ou par le souverain qui le gouverne. La seconde se fait ensuite par les particuliers dont le peuple est composé, & l'on assigne à chacun sa part, sans laisser chaque portion au premier occupant. Cela supposé, si dans un pays occupé en gros par la nation ou par le souverain qui lui donne des loix, il reste quelque chose qui n'ait été à personne en particulier, on ne doit pas le regarder comme dévolu au premier occupant; car il appartient toujours à celui qui s'est le premier rendu maître du pays, c'est-à-dire, au corps du peuple. C'est à la nation, c'est au souverain qui la représente éminemment; qu'appartient la propriété des lacs, des étangs, des forêts, des montagnes escarpées & incultes. Un jurisconsulte Romain (a) enseigne que les rivières appartiennent au public, de la même manière que les biens particuliers appartiennent à ceux qui en sont propriétaires (b), & la loi première fortifie cette opinion (c).

LXVII.
Le souverain peut défendre qu'on prenne les bêtes sauvages, les poissons, & les oiseaux.

La nation ou le prince qui a la souveraineté des terres & des eaux, peut défendre de prendre les bêtes sauvages, les poissons & les oiseaux, & empêcher qu'on ne les acquière en les prenant (d). Les étrangers même sont obligés d'obéir à une telle loi, parce que, pour pouvoir gouverner un peuple, il est moralement nécessaire que ceux qui se mêlent avec lui, quoique ce

(a) Caius.

(b) *De interd. l. I. ff. De divisione rerum.*

(c) ff. § 1. *De fluminibus.*

(d) Covarruvias. *c. peccatum*, part. II, § 8.

ne soit que pour un tems, comme l'on fait en entrant dans son territoire, se conforment à ses loix aussi-bien que les naturels du pays. Il est vrai, comme le disent les jurisconsultes Romains (a), que par le droit de la nature & des gens, ainsi qu'ils parlent, il est permis de prendre ces sortes d'animaux; mais ce n'est qu'autant qu'il n'y a point de loix civiles qui le défendent, car lorsqu'une loi civile règle autrement les choses que le droit naturel ne les avoit réglées, le droit naturel même veut, qu'on observe la loi civile. Les loix civiles ne peuvent, il est vrai, rien commander de ce qui est défendu par le droit naturel, ni rien défendre de ce qui est commandé par ce même droit; mais elles peuvent restreindre la liberté naturelle, & défendre ce qui naturellement étoit permis (b). Ainsi la défense des loix civiles a la vertu d'empêcher qu'on n'acquière une chose qui auroit pu être justement acquise sans cette défense.

SECTION VIII.

Dans l'état de nature, les différends doivent être soumis à des Arbitres.

IL est manifeste que, par le droit naturel, tous les différends entre des personnes indépendantes doivent être soumis à des arbitres.

Si l'on a causé du dommage, ou si l'on a fait quelque offense & qu'on l'ait réparée, il ne reste plus de sujet de dispute; l'offense & l'agresseur doivent désormais vivre en bonne intelligen-

(a) *Feræ igitur bestię, & volucres, & pisces, id est omnia animalia, quæ mari, cælo, & terrâ nascuntur, simul atque capta fuerint, jure gentium statim illius esse incipiunt.* Inst. lib. II, tit. I, de rer. divis. 12.

(b) Voyez mon plan dans l'Introduction.

LXVIII.
Les différends des particuliers doivent, dans l'état de nature, être réglés par des arbitres.

ce. Mais si le dommage n'a pas été réparé; si l'offensé, non content de la réparation faite, vit avec l'agresseur dans l'aigreur ordinaire entre ennemis; si l'on n'est pas d'accord de la justice des prétentions qu'on a les uns contre les autres; si enfin il y a quelque sujet de querelle, quel en sera le juge?

Ceux qui vivent entr'eux dans l'indépendance de l'état de nature, n'ont point de juge commun qui puisse prononcer avec autorité sur leurs différends; on n'y reconnoît point de supérieur; chacun y est l'arbitre souverain de ses propres actions; mais chacun doit se conformer aux maximes de la loi naturelle. L'offensé peut négliger ou soutenir son droit, dissimuler l'offense, l'injure, le dommage, ou en poursuivre la réparation. L'agresseur peut même vouloir réparer le mal qu'il a fait, mais celui des deux qui prononce sur son affaire propre, ne peut assujettir l'autre à son jugement. Il faut donc, si l'on aime la justice, & que le différend ne puisse être terminé par une conférence amiable entre les parties, s'en remettre au sort (a), lorsque l'affaire est de nature à pouvoir être terminée par le sort, ou s'en rapporter à la décision d'un ou de plusieurs arbitres, car il n'y a que cette voie d'éviter les illusions de l'amour propre, & les ravages de la guerre, qui peut naître des prétentions qu'on ne veut pas soumettre à des arbitres.

LXIX.
Le jugement des arbitres doit être une loi souveraine pour les parties intéressées.

La convention par laquelle on nomme des arbitres, doit être sans condition; car si l'on vouloir faire dépendre l'exécution du jugement de la justice de ses dispositions, il s'ensuivroit que la partie condamnée se constitueroit elle-même juge des raisons qui auroient déterminé l'arbitre; il naîtroit de-là une nouvelle discussion toute pareille à la première, il faudroit avoir recours à un autre arbitre, & après celui-là à un autre, & il y auroit un progrès à l'infini. Le jugement de l'arbitre, dans l'état de liberté

(a) J'ai expliqué ce que c'est que le sort dans la précédente Section.

naturelle, doit être une loi souveraine pour les deux parties; car cet état ne connoît ni les appels, ni les procédures, ni les autres formes que les sociétés civiles ont introduites.

Les mêmes loix de nature qui ont été données aux particuliers, ont leur application aux corps politiques. Un état ne doit pas faire à un autre état ce qu'il ne voudroit pas qu'un autre état lui fît. Toute république doit faire aux autres républiques ce qu'elle souhaiteroit que les autres lui fissent. Enfin, toutes les puissances de la terre doivent cultiver, les unes avec les autres, l'amitié que la nature apprend aux particuliers à entretenir entre eux. Ce seroit se tromper grossièrement, que de s'imaginer que les loix naturelles ne lient pas les corps politiques comme les particuliers. La multitude des coupables ne diminue certainement pas le crime aux yeux de l'auteur de la nature. Au contraire, une puissance souveraine est beaucoup plus coupable qu'un simple particulier, quand elle commet quelque crime, parce que l'infraction qu'elle commet, cause beaucoup plus de mal à la société, que la mauvaise conduite d'un particulier.

Appliquons donc à deux souverains, à deux nations indépendantes ce que nous avons dit des particuliers indépendans. Si les particuliers qui vivent dans l'état de nature, doivent se prêter à l'expédient d'arbitrer leurs querelles, les états sont dans un double engagement de ne s'y pas refuser.

Deux nations ont un différend dont elles ne peuvent se constituer juges ni l'une ni l'autre, car elles sont également indépendantes l'une de l'autre. Rien n'est plus raisonnable que de prendre pour arbitre un peuple voisin des deux, qui n'ait aucun intérêt à décider plutôt la contestation en faveur de l'un qu'en faveur de l'autre. Chacun de ces deux peuples prétend que son droit est certain, & n'en veut rien relâcher. Dans cette opposition de sentimens, il faut qu'un peuple choisi pour arbitre les

LXX.

Les loix naturelles obligent les états & les souverains, comme les particuliers & les sujets.

LXXI.

Les souverains sont dans un double engagement de soumettre leurs différends à des arbitres.

accommode, ou que le fort des unes en décide. Il n'y a point de milieu.

Si l'on concevoit une république où il n'y eût ni magistrats, ni juges, & où chaque famille se crût en droit de se faire justice à elle-même par violence sur toutes ses prétentions contre ses voisins, on déploreroit le malheur d'une telle société, & l'on auroit horreur d'une république (si néanmoins un tel corps méritoit ce nom) où toutes les familles s'armeroient les unes contre les autres. Doit-on regarder avec moins d'horreur le monde entier qui est la société universelle des hommes, lorsque chaque peuple qui n'y est que comme une grande famille, se croit en devoir de se faire, par la violence, justice à soi-même sur toutes ses prétentions contre les peuples voisins (a)?

Un particulier, vivant dans une société, & ayant des prétentions sur un héritage, qui voudroit s'en emparer par force, au lieu de réclamer l'autorité du magistrat, seroit puni comme un séditieux. Croira-t-on qu'un souverain puisse d'abord employer la violence, pour soutenir ses prétentions, sans avoir tenté toutes les voyes de douceur & d'humanité! La justice ne doit-elle pas encore être plus sacrée pour les souverains, par rapport à des pays entiers, que pour les familles, par rapport à quelques petits héritages? Sera-t-on injuste & ravisseur lorsqu'on ne prend que quelques arpens de terre; juste & équitable quand on usurpe des provinces entières? Si l'on se prévient, si l'on se flatte, si l'on s'aveugle dans la discussion des plus petits intérêts, ne doit-on pas encore plus craindre de se prévenir, de se flatter, de s'aveugler sur les plus grands? Se croira-t-on soi-même dans une matière où l'on a tant sujet de se défier de soi? Ne craindra-t-on point de se tromper dans des cas où l'erreur d'un seul homme conduit à des conséquences terribles?

(a) Voyez l'Idée du Droit des Gens, à la tête du traité de ce Droit.

La voie de l'arbitrage doit être embrassée avec d'autant plus d'ardeur par des princes éclairés des lumières de la vraie religion, que l'alcoran même en fait une loi aux Turcs. Il porte (a) que si deux nations ou deux provinces de Musulmans sont en guerre, toutes les autres doivent s'unir pour les concilier & pour contraindre celle qui a tort, à faire satisfaction à l'autre.

Un souverain qui veut bien arbitrer le différend qu'il a avec un autre souverain, montre sa confiance dans le droit qu'il réclame, il fait voir sa bonne foi, son équité, sa modération; & s'il est engagé dans une guerre par le refus de l'autre souverain, à convenir d'arbitres, malgré les démarches qu'il a faites pour conserver la paix, il a pour lui le témoignage de sa conscience, l'estime de ses voisins, & la protection du ciel.

(a) *Cap. de claustris.*



CHAPITRE CINQUIEME.

De l'ordre & de la subordination des devoirs.

SECTION PREMIERE.

Quelles liaisons il y a parmi les hommes, quels devoirs en naissent, & dans quel ordre il faut les remplir.

^{1.}
Il est nécessaire
de comparer nos
devoirs entr'eux,
& de connoître
leurs rapports &
leurs oppositions.

APRE'S avoir établi l'empire de la raison, nous avons considéré l'homme comme créature de Dieu tenant de lui la vie & tous les avantages dont il jouit; comme un être composé d'un corps & d'une ame doué de plusieurs facultés différentes, être qui s'aime naturellement & qui souhaite nécessairement sa propre félicité; & enfin, comme un être faisant une portion du genre humain, placé sur la terre, à côté d'autres êtres semblables à lui & avec lesquels il est porté & même obligé par sa condition naturelle de vivre en société. C'est par rapport à ces trois états de l'homme, que nous avons traité de l'amour de Dieu, de l'amour de soi-même, de l'amour du prochain. C'est le système entier de l'humanité, d'où résulte la distinction de nos devoirs; devoirs envers Dieu, devoirs envers nous-mêmes, & devoirs envers les autres hommes. Il reste à comparer ces devoirs entr'eux, à connoître leurs rapports & leurs oppositions, pour appliquer les principes aux liaisons particulières qu'il y a parmi les hommes, parce que chaque sorte d'union, selon qu'elle est plus ou moins forte, est serrée par un degré d'affection plus ou moins forte.

^{II.}
Il y a cinq sor-

Descendans d'un pere commun, tous les hommes étoient faits

pour s'aimer également. La nature n'avoit point imaginé ces liaisons particulières & ces degrés de parenté, sur l'éloignement ou la proximité desquels on pût régler son affection. Il ne devoit y avoir entre leurs liaisons d'autre différence que celle qu'un plus parfait rapport d'inclinations peut mettre entre des frères bien unis; mais depuis que, par le péché du premier homme, la nature a été corrompue, la charité a un ordre, & il faut descendre de cette société générale que les hommes ont sur la terre; & où tout le genre humain est compris, aux liaisons particulières d'où naissent des engagements particuliers.

La première liaison particulière est celle des personnes d'un même pays, qui ne font qu'un même peuple, & qui parlent la même langue. Cette communauté de pays & de langue est un des principaux liens qui puissent unir les hommes les uns aux autres. Il y a en effet une liaison plus marquée & une consanguinité plus particulière entre les membres d'une même nation, qu'entre tous les hommes en général, parce que les nœuds indivisibles de la société, se relâchent à mesure qu'ils ont plus d'étendue.

Une autre liaison encore plus particulière que celle qui est entre tous les hommes, c'est celle des citoyens d'une même ville. Les places publiques, les rues, les temples, les promenades, les loix, les coutumes, les tribunaux, les droits de suffrage dans les assemblées, leur sont communs, sans compter les habitudes qu'ils contractent les uns avec les autres, & toutes les choses sur quoi ils entrent en commerce. Les liaisons parmi les hommes sont particulières, à proportion des choses qui sont communes entr'eux.

L'amitié & les offices réciproques forment entre les concitoyens une troisième liaison plus étroite que celle qui se trouve dans la simple relation d'habitant d'une même ville.

Une quatrieme liaison plus étroite comme plus indispensable; c'est celle d'entre les parens qui, dans cette société où tous les hommes d'une même ville sont compris, en font une plus intime.

Une dernière liaison, la plus intime de toutes les liaisons particulières, c'est celle d'entre le mari & la femme.

III.
Ordre des de-
voirs de ces liai-
sons particu-
lières.

De ces liaisons particulières naissent nos engagemens comme nos affections, & nos devoirs suivent l'ordre de nos liaisons. Qu'on se représente ces ondulations circulaires que cause la chute d'une pierre, sur la surface d'une eau claire & tranquille. L'agitation du centre forme, en se communiquant au loin, un grand nombre de cercles mobiles, dont l'empreinte est plus légère, à proportion que leur circonférence est plus vaste, jusqu'à ce qu'enfin les derniers de tous échappent à notre vue. Voilà l'image de nos différens degrés d'affection. Nous aimons principalement ce qui nous touche de plus près, & de moins en moins ce qui s'éloigne. Nous considérons tous les hommes, comme partagés par rapport à nous en différentes classes, toutes plus nombreuses les unes que les autres; & nous renfermant dans la plus étroite, enclavée elle-même dans d'autres plus spacieuses, nous distribuons aux différens ordres d'hommes qu'elles comprennent, divers degrés d'affection, plus ou moins forts, affoiblissant la dose, à mesure qu'ils se perdent dans des classes plus distantes: en sorte que la dernière de toutes est celle qui y a moins de part.

Il faut donc placer au premier rang l'affection du mari & de la femme. Dans le second, celle des peres & des enfans, & tout ce qui ne compose qu'une même famille, où toutes choses sont communes. Dans le troisième, les liaisons des freres, celle des autres parens, & celles des alliances contractées par des mariages, chacun selon le degré de proximité. Dans le quatrième, les liaisons particulières d'amitié; & dans le dernier, les simples

relations de concitoyens qui, quoique les moindres de toutes celles que nous pouvons avoir dans le corps politique, sont néanmoins préférables à celles que nous donne la qualité d'habitans du monde, commune à tous les hommes de la terre.

C'est dans cet ordre que nous devons placer nos affections; mais les circonstances varient infiniment les devoirs; & de quelle sorte de devoirs qu'il s'agisse, il faut prendre garde au besoin le plus pressant & faire la différence, tant des choses qu'on peut avoir sans nous, que de celles qu'on ne sauroit attendre que de nous. Il faut combiner toutes les circonstances en matière de devoirs, afin de compter toujours juste sur ce qui va à les remplir, & que, tout pesé & balancé, nous puissions voir précisément en toute rencontre à quoi nous sommes obligés, & ce que nous devons à chacun. Toutes choses d'ailleurs égales, il faut préférer certains parens à d'autres, ses parens à ses amis, son prince à son parent & à son ami; mais il faut avoir en même-tems & tout ensemble, égard aux droits de la parenté, à ceux de l'amitié, à ceux de la société, & à toutes les circonstances; car il arrive quelquefois qu'on est obligé de préférer son ennemi à son ami; son ennemi ami de ses parens, considéré du prince, propre à servir l'état, à son ami, personne assez inutile à l'état, ou qui n'a que de l'indifférence pour les personnes qui nous doivent être les plus chères.

L'union la plus étroite que les hommes puissent avoir ensemble, est celle du mari & de la femme; elle est si intime que, selon le texte sacré (a) conforme à la loi naturelle, ils ne doivent faire ensemble qu'une même chair & une même personne. De-là il suit qu'ils ont un droit particulier à leurs bons offices mutuels, & un droit si grand que, selon l'expression du Saint-Esprit dans

IV.
Des devoirs ré-
ciproques des
maris & des fem-
mes.

(a) Genes. ch. II, v. 18; ch. III, v. 16, 21 & suiv.

les livres saints (a) le mari doit quitter tout ce qu'il a de plus cher au monde, & même jusqu'à son pere, pour suivre sa femme; qu'il doit l'aimer tendrement, la protéger, excuser ses défauts; supporter ses foiblesses, quand elles n'intéressent pas son honneur, soulager ses infirmités, & fournir à ses besoins, autant que ses facultés le lui permettent.

Toutes choses doivent être communes entre le mari & la femme, & ils doivent être essentiellement occupés à s'entrescourir. Les deux sexes, au moment de la création, furent naturellement égaux. Dieu ne donna de domination à l'homme que sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les bêtes & les reptiles de la terre. Le Seigneur a formé la femme semblable à Adam (b). Elle n'a été tirée ni de la tête pour commander, ni du pied pour être esclave, mais du côté pour être la compagne de l'homme; & suivant la remarque d'un Pere de l'Eglise (c), de la partie la plus proche du cœur, le siege de l'amitié, pour faire comprendre tout ce que la femme pouvoit espérer de l'affection de son mari.

Ce ne fut qu'après le péché de nos premiers parens, que Dieu ordonna à la femme d'être soumise à la puissance & à la domination du mari, & ç'a été une partie de la pénitence à laquelle le Seigneur l'a condamnée (d); mais cette domination, dans la conduite des Patriarches du premier âge du monde, étoit & est encore dans celle des gens de bien, toute volontaire, toute pleine de joie, & dans cette union parfaite de deux personnes; dont l'une obéit avec une amitié pleine de respect, & l'autre

(a) Proverb. ch. V. v. 15 & suiv.

(b) *Simile sibi.* Genes. ch. I. v. 28.

(c) *S. Ambrois. in Genes. ch. I. v. 28.*

(d) *In dolore paries filios tuos & sub viri potestate eris, & ipse dominabitur tibi.* Genes. ch. III, v. 16.

commande avec une prudence remplie de considération & de tendresse.

Les philosophes, ceux mêmes qui n'étoient éclairés que des lumieres naturelles, tous les législateurs ont été favorables à cette parfaite union des deux sexes, & se sont appliqués à tempérer la puissance du plus fort, par la douceur & la condescendance pour le plus foible. Les souverains ont confirmé cette espece d'égalité fondée sur les loix de la nature; & le christianisme, en élevant le mariage à la dignité de sacrement, l'a rendu auguste parmi nous, & nous a fait une loi de religion de ce qui en étoit déjà une de la raison.

L'union de l'homme & de la femme est une figure expresse de l'union de Jesus-Christ avec son église. Cette union est indissoluble, parce que Dieu étant immuable dans ses desseins, le mariage de Jesus-Christ & de son église subsistera éternellement; cette union est naturelle, & les deux sexes, par leurs formations particulieres, & en conséquence des loix admirables de l'union de l'ame & du corps, ont l'un pour l'autre la plus violente des passions, parce que l'amour de Jesus-Christ pour son église, & celui de l'église pour son Seigneur, son Sauveur, son époux, est le plus grand amour qui se puisse imaginer. Cela est clair par le cantique des cantiques; car enfin, l'homme & la femme sont réciproquement faits l'un pour l'autre, & les devoirs mutuels de Jesus-Christ & de l'église, sont le modele de ceux des femmes & des maris.

C'est sur ce principe que saint Paul explique les devoirs que les femmes & les maris doivent mutuellement se rendre. Voici ses paroles : » Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au Seigneur, parce que le mari est le chef de sa femme, » comme Jesus-Christ est le chef de l'église qui est son corps, » de laquelle il est aussi Sauveur. Comme donc l'église est sou-

„ mise à Jesus-Christ, les femmes aussi doivent être soumises à
 „ leurs maris en toutes choses : & vous, maris, aimez vos femmes
 „ comme Jesus-Christ a aimé l'église & s'est livré lui-même à la
 „ mort pour elle, afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans
 „ le baptême de l'eau par la parole de vie; & afin de la faire pa-
 „ roître devant lui dans la gloire, n'ayant ni tache ni ride, ni
 „ d'autres semblables défauts, mais toute sainte & toute pure.
 „ Les maris doivent donc aimer leurs femmes comme leurs pro-
 „ pres corps. Celui qui aime sa femme s'aime soi-même : or ja-
 „ mais personne n'eut de haine de sa propre chair; au contraire
 „ on la nourrit, & on la conserve avec soin, comme Jesus-Christ
 „ nourrit & conserve son église, parce que nous sommes les
 „ membres de son corps, & que nous faisons partie de sa chair
 „ & de ses os. C'est pourquoi l'homme laissera son pere & sa
 „ mere pour s'attacher à sa femme; & ils ne feront tous deux
 „ qu'une même chair. Ce Sacrement est grand; & pour moi, je
 „ dis que c'est en Jesus-Christ & en l'église. Que chacun de vous
 „ aime donc sa femme comme lui-même, & que la femme crai-
 „ gne & respecte son mari (a).

De ces paroles de saint Paul, il suit qu'un mari doit nourrir
 sa femme & lui donner abondamment toutes les choses néces-
 saires à sa conservation, qu'il doit l'assister, la conduire par ses
 sages conseils, & la consoler dans ses peines & dans ses foibles-
 ses; qu'il doit en un mot l'aimer comme lui-même, & à l'exem-
 ple de Jesus-Christ, exposer sa vie pour la défendre.

De ce même passage de l'Apôtre, il résulte que la femme, de
 son côté, doit obéir à son mari comme à son seigneur, le crain-
 dre & le respecter, ne penser à plaire qu'à lui, & ne conduire
 sa famille que par dépendance de son autorité & de ses desseins.

Après l'union du mari & de la femme, les liens les plus

V.
 Des devoirs res-
 pectifs des peres
 & des enfans.

(a) Ephes. V, 22.

étroits de l'amour du prochain résident dans le degré de parenté dont le premier est celui des peres & des enfans. Dans le besoin où les enfans naissent de toutes choses, & dans l'impuissance où ils sont de se les procurer, les peres & les meres qui les ont mis au monde, sont obligés d'y pourvoir jusqu'à ce que leurs enfans soient parvenus à un âge où ils puissent fournir à leur subsistance. Aucune obligation ne peut être ni plus nécessaire ni plus naturelle, & elle n'a pas seulement pour objet le corps & la conservation de la vie des enfans; les peres & les meres doivent s'appliquer encore à leur former le cœur & l'esprit, à les remplir des vérités de la religion, & à cultiver, par une bonne éducation, les facultés de leur ame, pour les rendre utiles à eux-mêmes, aux familles où ils sont nés, & à la société dans laquelle ils doivent vivre.

Ces soins entrent si naturellement dans le système des loix de la nature, que les nations divisées entr'elles sur les autres points de la morale, sont réunies en celui-ci. Tous les autres soins de la famille sont partagés entre le pere & la mere, chacun y a son office à remplir séparément, mais l'éducation de leurs enfans est un devoir qui leur est commun.

La voix de la nature parle si fortement au cœur des peres pour leurs enfans, que rien n'est plus étonnant que d'en voir qui sacrifient les avantages de leurs enfans à des préventions ou à des foiblesses toujours blâmables en elles-mêmes, mais bien criminelles, quand elles ont de si funestes effets. Cet amour des parens doit être éclairé; car, lorsqu'il est aveugle, il cesse d'être un bien, & devient un mal pour ceux qui en sont l'objet. Telle est cette indulgence qui, portée trop loin, fait excuser ou même quelquefois approuver dans des enfans ce qu'on ne voudroit pas pardonner à des étrangers. Il est un juste milieu entre l'extrême sévérité & l'excessive indulgence.

Les livres saints, tant de l'ancien que du nouveau Testament, qui sont les plus sûrs interprètes de la loi naturelle, sont remplis de conseils & de préceptes qui engagent les peres & les meres à se bien acquitter des devoirs de leur état. Qui ne châtie pas son fils (dit le sage (a) le hait; celui au contraire qui l'aime d'un véritable amour, veille sans cesse à son éducation, & ne lui pardonne rien.

Consacrer à ses enfans des soins continuels & assidus pour leur conservation, sans tomber dans cet excès qui tient de la mollesse; pourvoir à leur subsistance & à leur entretien, sans leur donner des exemples de superfluités; conserver avec économie un bien qui doit être le leur un jour, & de la dissipation duquel ils auroient justement à se plaindre; veiller à leur instruction pour la formation de leur cœur & de leur esprit; les conduire par des conseils sages, & les retenir par une crainte salutaire; les châtier de leurs mauvaises actions; louer & récompenser ce qu'ils font de bien; leur procurer des établissemens & un état, dès qu'ils sont en âge & assez formés pour remplir les devoirs de quelque profession que ce soit, ne leur faire aucun tort dans la disposition de ses biens; telle est la suite de conduite qui remplit toute l'étendue des devoirs des peres envers leurs enfans.

Tous les auteurs profanes exaltent l'importance & la nécessité de ce devoir. Les peres & les meres (dit un Philosophe Grec (b) qui mettent au monde des enfans, doivent pourvoir à leur éducation; c'est ainsi qu'ils peuvent perpétuer leur mémoire avec réputation, & conserver après eux des descendans qui rendent à Dieu le culte qui lui est dû.

Les peres & les meres dont les sentimens répondent au vœu de la nature, sont des maîtres tendres & bienfaisans, à qui par

(a) Proverb. c. XV, v. 24; & alibi.

(b) Plato, lib. VI, de Legibus.

conséquent leurs enfans doivent une obéissance fondée sur un amour respectueux. Leur soumission n'est point celle d'un esclave pour un maître impérieux. Elle est aussi indispensable, mais elle doit être volontaire & partir du cœur. Un fils bien né est docile, par la raison qu'il aime son pere & fait qu'il en est aimé.

Dans les premiers siècles du monde, comme on ne connoissoit point de peres qui abusassent de leur autorité, & qu'on ne soupçonnoit pas que jamais aucuns le fissent, on ne l'avoit point bornée. Un pere avoit dans sa famille tous les droits d'un souverain. Que risquoit-on d'abandonner les enfans à la discrétion d'un juge dont la sévérité étoit tempérée par la tendresse ? Mais il naît quelquefois des monstres ; on vit des peres sans amour ; & par une suite nécessaire, on en vit de cruels ; on en vit qui trempèrent leurs mains barbares dans le sang de leurs propres enfans. On restreignit donc leur puissance ; on leur permit de se porter accusateurs, mais on ne voulut plus qu'ils fussent juges & bourreaux. La nature leur interdisoit aussi la dureté, les emportemens, les violences ; mais la police n'alla pas jusques-là ; elle n'étend point son pouvoir jusqu'à régler l'intérieur des maisons.

Les peres ont eu chez tous les peuples une espece de royauté sur leurs enfans ; mais comme les établissemens les plus sages se tournent presque toujours en abus, la puissance paternelle dégénéra bientôt en tyrannie. Les peres se servoient de leurs enfans comme de leurs esclaves. Les Athéniens s'arrogerent le droit de renvoyer leurs enfans, & de les retrancher de leur famille ; ils eurent la liberté de les vendre, jusqu'à ce que Solon eût réformé une loi si barbare, en ordonnant qu'elle ne pourroit avoir lieu que dans les cas où les enfans se feroient rendus dignes de ce traitement. Par une ancienne loi des Thébains, il étoit permis aux peres & aux meres de vendre leurs enfans, quand ils n'avoient pas le moyen de les nourrir. Les Gaulois avoient droit de

vie & de mort sur leurs enfans comme sur leurs femmes. Enfin, Romulus assujettit les enfans à une dépendance plus grande & plus générale qu'on ne l'établit jamais chez aucun peuple. Il ne mit point de bornes à l'empire des peres sur leurs enfans; & nous trouvons dans les loix quatre effets terribles de la puissance paternelle chez les Romains.

I. Les peres avoient droit de frapper leurs enfans quelque âge qu'ils eussent, de les envoyer enchaînés cultiver la terre, de les déshériter, de les vendre comme des esclaves, & même de leur donner la mort. Cette puissance ainsi établie par Romulus, fut un peu modérée par Numa-Pompilius son successeur, qui la borna au tems où le fils avant son mariage seroit sous la puissance de son pere.

II. Les peres étendoient leur pouvoir jusques sur les enfans de leurs enfans, mais les meres n'avoient pas le même droit. Ce privilège étoit réservé aux peres, après la mort desquels, les enfans étoient maîtres de leurs droits, s'ils étoient d'âge à être émancipés; sinon on les mettoit sous la direction d'un tuteur auquel les loix n'accordoient point toutes les prérogatives de la puissance paternelle.

III. Depuis la fondation de Rome jusques bien avant sous les consuls, les peres étoient les seuls juges de leurs enfans, & pouvoient porter contre eux des arrêts de mort, sans la participation des magistrats.

IV. Les peres avoient la propriété de tout ce que leurs enfans acquerioient.

Mais tous ces différens effets de la puissance paternelle, perdirent beaucoup de leur ancienne rigueur, par les changemens qu'ils éprouverent sous la république & sous l'empire.

Aristote, cité par Grotius (a), distingue trois états des enfans

(a). *De Jur. Bell. & Pac. l. II, cap. V, num. 2.*

selon trois tems différens de la vie, pour régler le pouvoir des peres & l'obéissance des enfans; & c'est d'après cette idée que j'en marquerai ici la distinction.

L'âge apporte des changemens aux devoirs d'un fils pour son pere. Pendant son enfance, il lui doit une soumission sans bornes; incapable d'un sage examen, il n'a rien à examiner. Dans l'âge qui suit l'enfance, il commence à entrevoir les objets, sa raison se développe. Les remontrances respectueuses ne doivent pas alors lui être interdites; mais si ses représentations ont été faites sans fruit, il ne lui reste plus d'autres parti à embrasser, que celui de l'obéissance. Devenu homme à son tour, il ne cesse point par-là d'être fils; mais il est juge compétent de ses propres démarches. Il doit toujours à son pere des respects & des déférences, mais il ne lui doit plus une soumission aveugle. Nos loix même y ont pourvu: le fils arrivé à l'âge qu'elles appellent majorité, passe sous un nouvel empire; sa patrie prend connoissance par elle-même, de ses mœurs & de sa conduite; il commence à faire nombre parmi ses concitoyens; & dans un état monarchique, c'est le roi qui devient son pere; mais sous ce pere absolu, on ne distingue point trois âges. Tous les enfans qu'il gouverne, sont sans cesse sous sa tutelle.

Les peres & les meres doivent avoir d'autant plus d'attention à remplir leurs engagements envers leurs enfans, que les devoirs des enfans même envers leurs peres, sont principalement attachés à cette attention. C'est une idée qu'il faut approfondir.

Qu'est-ce qu'un pere & une mere? Deux êtres, dont l'union en forme un troisieme, indépendamment de leur volonté. Je dis indépendamment de leur volonté; car quelque envie qu'ils aient d'avoir un enfant, il n'est pas sûr qu'ils y parviennent; & lors même qu'ils réussissent, l'enfant qui naît ne peut proprement être dit que l'effet de leur union, & non celui de leur

volonté, puisqu'ils ne sont pas les maîtres de l'avoir mâle ou femelle, blond ou brun, doux ou colere. L'enfant qu'ils ont n'est que l'effet de l'ordre que Dieu a établi dans la nature; pour la propagation de l'espèce humaine; & l'union du mari & de la femme est simplement le moyen dont Dieu se sert pour la création de cet enfant. L'amour qui nous attache à nos peres, ne semble donc être; dans ce point de vue, qu'un amour de préjugé, s'ils ne nous ont servi qu'à nous donner l'être; & l'on pourroit, en quelque sorte soutenir, que nous ne leur sommes redevables, qu'autant qu'ils ont rempli les devoirs que la nature attache à ce titre, & qu'après être sortis de leur sein, nous avons reçu d'eux le bien-être, c'est-à-dire, qu'ils ont pris soin de nous élever, de fortifier notre corps, d'éclairer notre esprit, de nous mettre en état de mener une vie heureuse. S'ils l'ont fait, on leur doit incontestablement de la reconnoissance, & cette reconnoissance devient une source de respect, d'obéissance & de dévouement, puisque c'est par leur moyen que nous devenons heureux.

La nature n'a point de relation sympathique dans le sang des peres & des enfans; comme on dit qu'elle en a mis dans les amans. Le sang de Pierre est de la même nature que celui de Jean; celui de Jean, de même nature que celui de Jacques; & ainsi de tous les autres individus. Qu'un tragique représente dans ses pièces, des peres & des enfans s'attendrissans à la vue les uns des autres, sans se connoître; à la bonne heure: c'est une invention des poètes, à qui il est permis de feindre, & qui cherchent à toucher par les préjugés, au lieu qu'un philosophe ne doit employer que les idées exactes. Si ces relations avoient quelque fondement, il semble que ce ne seroit qu'un effet machinal qui ne deviendroit pas la regle de nos devoirs; & de-là, l'on pourroit conclure que les enfans ne doivent rien aux peres

comme causes physiques, & qu'ils leur doivent simplement comme causes morales. Un homme de beaucoup d'esprit, le fameux Pascal, avoit vraisemblablement ces idées en vue lorsqu'il parla ainsi: » Les peres craignent que l'amour naturel des
 ,, enfans ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être
 ,, effacée? La coutume est une seconde nature qui détruit la pre-
 ,, miere. Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai bien
 ,, peur que cette nature ne soit elle-même qu'une premiere cou-
 ,, tume, comme la coutume est une seconde nature (a).

Mais, ne retranchons rien des devoirs des enfans. Les philosophes qui n'ont puisé leurs loix que dans celle de la nature & de l'équité, sont tous d'accord que les peres sont comme les dieux des familles. Hyeroclès, sur les vers dorés de Pythagore, dit qu'un pere & une mere sont des dieux terrestres. Philon, sur le Décalogue, appelle les peres & meres des dieux vivans, & qui imitent le dieu éternel, en ce qu'ils mettent au monde un nouvel animal. Platon appelle les peres & meres les images de la divinité. Aristote, dit qu'on doit honorer ses parens comme des dieux. L'orateur romain appelle un fils, l'espérance du pere, la gloire du nom qu'il doit perpétuer, l'appui de la maison, l'héritier de la famille, & un citoyen destiné à servir l'état (b). Un Pere de l'église place la relation des peres & des enfans, immédiatement après celle que les hommes ont avec Dieu (c). La plus ancienne, comme la plus légitime des dettes parmi les hommes, est celle des enfans envers leurs peres & envers leurs meres. Après en avoir reçu la vie, ils en ont reçu l'éducation, ils n'existent que par eux, & sans eux ils n'existeroient point. Tout ce qu'ils ont, tout ce qu'ils possèdent, ils le doivent à ceux qui les

(a) Pensées de Pascal.

(b) *Spem parentis, memoriam nominis, subsidium generis, hæredem familiæ, designatum Reipublicæ. civem.* Orat. pro Cluent.

(c) *Secunda post Deum fæderatio.* S. Jérôme, Ep. XLVII.

ont mis au monde; ou parce que ceux-ci le leur ont effectivement donné, ou parce qu'ils leur ont fourni l'occasion & les ont mis en état de les acquérir d'ailleurs. La première obligation des enfans, ils l'apportent & la contractent en naissant; & cette obligation augmente & s'accroît à mesure que l'amour paternel s'exerce en la façon que je viens de dire.

Les enfans ne fauroient donc porter trop loin la reconnoissance de ces bienfaits. Dieu même leur en a imposé l'obligation par l'une des loix du décalogue, qui ne font que l'interprétation & la publication de celles de la nature; & c'est la seule à laquelle il ait attaché une récompense temporelle. *Honore ton pere & ta mere* (a-t-il dit aux enfans) *afin que tu sois longuement sur la terre.*

Respecter l'âge & les droits des peres, avoir continuellement de la vénération pour eux, leur rendre une obéissance non interrompue en tout ce qui n'est pas défendu par le droit divin; marquer une exacte déférence pour leurs conseils, les aider en toute occasion, & sacrifier pour eux, s'il est nécessaire, le sang qu'on en a reçu, les nourrir de son bien, si l'on en a quelque portion indépendante du leur, veiller continuellement à la prolongation de leurs jours, se rendre en tout point un objet digne de leur bénédiction, les soulager dans leurs maladies, les consoler dans leurs infirmités, regarder leur fin comme la séparation d'une partie de soi-même, leur rendre avec amour jusqu'aux derniers devoirs, respecter leur mémoire après eux, dans tout ce qui leur a été légitimement cher, porter jusqu'au dernier moment un tendre souvenir des marques de tendresse qu'on en a reçues, la faire retrouver à ceux qui pourroient être en droit de la partager. Tels sont les devoirs dont rien au monde ne peut dispenser les enfans.

On trouve dans les écrits d'un docteur Juif, un passage si touchant

touchant sur ces devoirs des enfans, que, quelque long qu'il soit, je n'ai pu m'empêcher de le rapporter en entier. » Imitez du
 „ moins, ô hommes (dit-il) imitez du moins quelques bêtes
 „ brutes qui savent reconnoître les bienfaits qu'elles ont reçus.
 „ Les chiens gardent la maison, & vont jusqu'à mourir pour leurs
 „ maîtres, lorsqu'ils les voyent dans quelque danger pressant.
 „ On dit que les chiens de bergers marchent devant les trou-
 „ peaux & se battent jusqu'à la mort, pour empêcher que leurs
 „ maîtres ne perdent rien. Ne seroit-ce pas la chose du monde
 „ la plus honteuse, qu'en matiere de reconnoissance l'homme se
 „ laisât surpasser par un chien, l'animal le plus doux, par le
 „ plus brutal? Si les animaux terrestres ne suffissent pas pour nous
 „ faire la leçon, considérons les oiseaux qui fendent l'air, &
 „ apprenons d'eux notre devoir. Les cigognes, lorsque la vieil-
 „ lesse les empêche de voler, demeurent dans leur nid; & les
 „ jeunes, qui ont reçu d'elles le jour, volent, pour ainsi dire,
 „ par toutes les mers & par toutes les terres, afin d'avoir de quoi
 „ leur apporter à manger. Les vieilles se reposent, comme le
 „ demande leur âge, & vivent dans l'abondance & dans les dé-
 „ lices: les jeunes supportent gaiement la fatigue de leurs cour-
 „ ses, par le plaisir qu'elles trouvent à s'acquitter de ce qu'elles
 „ doivent à leurs peres & à leurs meres, & par l'espérance qu'elles
 „ ont d'éprouver à leur tour le même secours dans leur vieillesse.
 „ Elles rendent dans le tems qu'il faut ce qu'elles ont reçu, car il
 „ n'y a point d'autre animal qui puisse nourrir, ni les jeunes,
 „ lorsqu'elles ne font que d'éclorre, ni les vieilles, lorsqu'elles
 „ font sur la fin de leur vie: ainsi, c'est la nature seule qui a ap-
 „ pris aux cigognes à nourrir dans leur vieillesse celles qui les
 „ ont nourries pendant qu'elles étoient toutes petites. Cela ne
 „ doit-il pas obliger à se cacher de honte, ces hommes dénatu-
 „ rés qui n'ont pas soin de leurs parens, qui négligent ainsi les

», personnes qu'ils doivent secourir seules ou avant toutes les autres, & qui, en les secourant, ne feroient que leur rendre ce qu'ils ont reçu (a).

J'ajoute que, de ce que des parens ne remplissent pas ce qu'ils doivent à leurs enfans, il ne suit pas que ceux-ci n'ayent point de devoirs à remplir envers ceux-là. L'humanité peut répugner à accorder un amour tendre & un certain attachement à des parens qui étouffent injustement la voix de la nature ; mais ni la déférence, lorsqu'elle ne tend pas à un sacrifice entier de soi-même, ni le respect, ni l'obéissance ne doivent jamais cesser. Ce sont des prérogatives chères à conserver de la part des enfans, qui ont alors d'autant plus de satisfaction intérieure, qu'ils peuvent se rendre le témoignage d'avoir accordé aux loix de la nature ce que le sentiment humain pouvoit regarder comme non mérité. Tels sont les grands principes dont il est rare que les enfans s'écartent, comme il est rare que les peres étouffent la voix de la nature, si quelque tort ou quelque faute considérable n'y donnent occasion. Cette matiere importante, je la traiterai encore dans un de mes volumes où elle doit nécessairement se retrouver (b).

VI.
Des devoirs des
parens collatéraux & des alliés,
où il est traité des
obligations envers les pauvres.

Le degré qui suit immédiatement ceux que je viens de parcourir, est celui de la parenté collatérale, comme de freres & de sœurs. Entretenir une union & avoir une complaisance relative au devoir de plaire à des parens communs ; maintenir l'amitié & contribuer même à l'accroître par tous les moyens possibles ; ne point connoître d'intérêts distincts & separés ; se faire regarder dans la société comme une seule & même personne ; se communiquer ses vues & ses desseins ; s'entr'aider pour les faire réussir ; se faire part réciproquement de sa fortune dans des

(a) Philon sur le cinquieme précepte du Décalogue.

(b) Traité du Droit public, ch. I, sect. IV,

circonstances fâcheuses & embarrassantes; prendre part à tout ce qui arrive aux uns ou aux autres d'heureux ou de malheureux; éloigner tout sujet de jalousie, & regarder comme ennemi commun quiconque même, avec l'apparence de la meilleure intention, ose tenter d'inspirer de l'aigreur; être toujours disposés à se réunir & à surmonter les obstacles qui peuvent s'opposer à la réunion, & s'occuper toujours de la satisfaction réciproque, c'est remplir les devoirs attachés à ce degré de parenté.

Il semble que le commun des hommes se trompe quand il suppose, sans sortir de ce degré, des devoirs moins étendus ou moins indispensables entre frères ou sœurs, qui n'ont pas des pères & des mères communs; & réellement il paroît, par le peu d'union; & même par l'inimitié que l'on voit souvent entre ceux qui sont dans ce cas, que s'il devoit y avoir à cet égard quelque différence, on la porte beaucoup trop loin. En effet, c'est presque un usage établi, que de se haïr dans ces circonstances, ou du moins de se regarder comme étrangers qui ne se devoient rien l'un à l'autre. On ne prend même pas la peine de se masquer sur cette façon de penser. Cependant il est évident que, s'il n'y a pas alors un double lien aussi fort qu'entre ceux qui sont sortis d'un même lit, il en subsiste au moins un dont les effets ne paroissent pas devoir être détruits. L'esprit d'intérêt seul peut dicter un langage contraire & des maximes opposées. Pourquoi sans cela, des enfans sortans d'un second mariage seroient-ils un sujet de haine, d'inimitié & de jalousie aux yeux de ceux qui sont les fruits d'une première union? La tendresse des parens ne peut-elle pas se partager entre plusieurs, sans rien perdre de sa force sur chacun en particulier? Il est vrai que, par un effet de la faiblesse humaine, le contraire arrive quelquefois, c'est le cas d'en gémir & de n'en pas murmurer sans des causes très-graves; mais souvent les enfans premiers nés donnent lieu eux-mêmes, par

leur humeur & par leur conduite, à la perte qu'ils font, dans les sentimens de leurs parens, qui substituent de nouveaux engagemens à ceux que l'ordre de la nature a dissous.

Je ne parlerai point ici des autres degrés de parenté collatérale plus éloignés, ni des alliances contractées entre les familles par des mariages. Ce sont, pour ainsi dire, alors les sentimens des parens entr'eux & leur conduite réciproque qui les rapprochent plus ou moins. Il peut y avoir de ces degrés assez éloignés pour n'exiger que peu de choses au-delà des devoirs ordinaires dans la société d'ami à ami. J'excepte cependant de cette espece de parité ce qui regarde la disposition des biens sur laquelle les loix puisées dans la justice naturelle nous gênent. S'il étoit possible qu'on se trouvât absolument sans aucune parenté & sans aucune alliance, il n'est pas douteux que l'on ne fût le maître de laisser son bien à celui de ses amis que l'on croiroit le plus digne d'estime, ou qu'on jugeroit avoir le plus besoin de ce secours de l'amitié; mais dès qu'il y a un parent ou un allié, quelque éloigné qu'il soit, il est certain que dans la disposition dernière des biens, il doit avoir toute préférence sur l'étranger, sinon pour la totalité, au moins pour la plus grande partie. C'est cependant un des articles sur lesquels communément on n'est pas assez scrupuleux; on s'estime trop libre de toute obligation à cet égard, & rien n'est plus ordinaire dans ce cas-là, que de dire ou de penser qu'on n'est tenu à rien. Cela seroit excusable, si de pareils parens ou alliés très-éloignés se trouvoient dans un tel état de fortune, qu'une augmentation pût être regardée comme une très-grande superfluité, qui trouveroit un emploi plus raisonnable dans une disposition différente; mais c'est sur quoi on doit prendre garde de ne juger trop légèrement. User de la liberté que les loix peuvent nous laisser, c'est souvent abuser de leur indulgence.

Quoiqu'on ne doive absolument pas donner tout à la parenté & à l'alliance, au préjudice des pauvres & des misérables, cependant, quand il est question de distinguer des degrés, & d'en former des classes différentes & successives, on ne peut placer les devoirs envers les pauvres qu'à la suite de ceux que nous avons à remplir envers nos proches parens. Quiconque sera supposé physiquement hors d'état de secourir les uns & les autres, devra être loué de donner la préférence à des parens pauvres & dans le besoin ; mais cette supposition ne peut jamais être regardée que comme une hypothèse. Quelques secours que nos parens puissent attendre de nous, ils ne doivent pas blâmer que notre compassion s'exerce aussi sur des étrangers, lorsqu'ils sont dans une misère dont ils ne sont point coupables. Mais ce qui fait que l'on observe rarement sur cela une exacte proportion, c'est que l'amour propre, plutôt qu'aucun autre mouvement, nous sollicite en faveur des parens dans le besoin. Cet amour propre va quelquefois jusqu'au point criminel de méconnoître des parens dont la misère nous fait rougir, & au secours desquels la dureté de notre cœur nous empêche d'aller : au lieu qu'il n'est point affecté de l'indigence de gens auxquels nous estimons ne rien devoir, & que nul lien, à ce que nous croyons, ne nous oblige à fréquenter. De-là vient qu'on est ordinairement si froid sur les actes de libéralité qui, par la manière dont ils sont placés, ne doivent rien qu'à l'esprit de charité & de commisération, & dont aucun des effets & des retours ne réfléchit sur l'amour propre.

On ne peut pas nommer mouvement de pitié ce sentiment de répugnance que la nature seule excite en nous, à la vue d'un objet misérable, & au récit de quelque aventure ou de quelque situation malheureuse. C'est cependant à quoi se bornent la plupart des hommes. On gémit, on paroît touché, on semble com-

patir ; mais lorsque le secours effectif ne suit pas cette espece de compassion, elle ne peut être regardée que comme un sentiment forcé qu'on cherche à étouffer, & auquel on ne songe qu'à se refuser. Il n'est pas vrai qu'aucun lien ne nous oblige à fréquenter les pauvres. Indépendamment de ce qui en cela peut être de précepte selon la religion, il y a peu de mérite à se borner à ne vivre qu'avec des gens heureux & à ne chercher que des objets satisfaisans. Mais fréquenter des malheureux, consoler des affligés, aller jusques dans les retraites les plus cachées & les plus obscures chercher le misérable pour le secourir & le soutenir, c'est une occupation dont, loin de rougir, on doit se faire gloire, puisqu'elle est conforme à l'humanité, & que d'ailleurs ce n'est point la situation passagere où les hommes peuvent se trouver, qui met le prix aux hommes. En les considérant, quelque misérables qu'ils soient, relativement à leur origine & à leur fin, exactement semblables à la notre, nous sentirons que nul homme n'est indigne, comme tel, des soins d'un autre homme, & que c'est nous honorer nous-mêmes que d'étendre sur les malheureux une main secourable.

VII.
Des devoirs envers les amis.

Je place seulement après cette classe des malheureux en général, celle des devoirs entre amis, parce que, par la nature des obligations de notre naissance, nous nous devons beaucoup plus à ceux auxquels nous sommes indispensablement nécessaires, qu'à ceux qui peuvent se passer de nous, & vers lesquels notre cœur ne se porte, pour ainsi dire, que par une espece de détermination du goût ou de l'habitude. L'amitié doit ordinairement sa naissance à l'un de ces quatre principes, ou à un goût décidé, ou à l'habitude, ou à l'intérêt, ou à la reconnoissance. Nos amis sont en droit de prétendre & d'attendre de nous, même dans la grande rigueur, tous les effets de l'amitié. Mais réellement il est possible de ne pas sentir le goût de l'amitié pour ceux à qui l'on

sent cependant que l'on doit de la reconnoissance, ou que l'on croit devoir estimer. On n'en est pas moins obligé de les traiter, par les effets, comme amis; & peut-être même de leur donner quelque préférence, parce qu'on peut être séduit par son goût personnel, & qu'il ne faut pas estimer bon tout ce qui en peut être l'effet.

La moins forte de toutes les liaisons particulieres dans un corps politique, est celle des citoyens, qui n'ont entr'eux que la simple relation de citoyens. De tous les devoirs des sociétés civiles, ceux des concitoyens sont donc les plus foibles, relativement à ceux qu'on vient d'expliquer; mais ces mêmes devoirs sont néanmoins préférables à ceux dont nous sommes tenus envers les hommes vivans dans d'autres sociétés civiles. Il est aisé de le comprendre en approfondissant l'amour de la patrie qui comprend toutes les autres affections.

La loi naturelle nous oblige à aimer notre patrie. C'est elle qui nous a reçus, qui nous a nourris, qui nous a entretenus; c'est dans son sein que reposent les cendres de nos femmes, de nos peres, de nos enfans, de tous nos parens. Le monde entier est notre patrie; mais il en est une autre plus particuliere, & qui est renfermée dans des bornes plus étroites. C'est celle où nous avons respiré le premier air, où notre enfance s'est jouée, où notre jeunesse a été exercée, dont le ciel nous est familier, dont nous connoissons les champs & toutes les eaux qui les arrosent, où nous comptons nos parens & nos amis. L'amour de cette patrie qui a fait dire & exécuter tant de grandes choses, est moins, s'il est permis de parler ainsi, une lumiere de la raison, qu'un instinct de la nature. De tous les mouvemens, de tous les sentimens de l'ame, celui qui nous inspire l'amour de la patrie est le plus constant; le plus universel. Il naît avec l'homme, & ne finit qu'avec son dernier soupir.

VIII.
Des devoirs des
concitoyens, où
il est traité de l'a-
mour de la patrie
& du souverain.

Habiter des pays différens, c'est avoir peu ou n'avoir point de communication ensemble. Plus les pays qu'on habite sont éloignés, plus la communication est difficile. Parler différentes langues & ne pas s'entendre, c'est être étranger les uns aux autres : de sorte que comme la confusion des langues avoit rendu les hommes barbares, habiter un même pays & parler une même langue, a été un motif aux hommes de s'unir plus étroitement. La langue qu'on parle & la terre qu'on habite ensemble, servent de lien entre les hommes & forment l'unité de la nation. On fait à son pays le sacrifice de ses biens & de sa vie (a), on expose tout ce qu'on a de plus cher pour courir à sa défense, quand la nécessité publique demande qu'on aille à son secours (b).

Que ne devons-nous pas à notre patrie ! Elle nous reçoit dans son sein, lorsque nous venons au monde ; elle nous fait vivre sûrement & en liberté ; & elle nous couvre de ses loix & de ses armes contre la violence des étrangers, & contre les embûches de nos concitoyens. On regarde la terre qu'on habite, comme une mere & une nourrice commune, & on s'y attache, parce qu'on ne trouve pas dans les pays étrangers les mêmes avantages dont on jouit dans le sien.

Le salut ou la ruine de la patrie sont le bonheur ou l'infortune de tous ses enfans. La félicité des particuliers dépend de la félicité générale de la nation, & c'est trahir ses propres intérêts que de renoncer à ceux de sa patrie. Il en est de l'amour de la patrie comme de tous les autres amours, il a son fondement dans l'amour propre (c). Tout l'amour que nous avons pour nous-

(a) Dulce & decorum sit, pro patriâ mori.

Horat. lib. I, Od. 19.

(b) *Ea charitas patriæ est ut etiam morte nostrâ, si opus sit, eam servemus*, dit un capitaine Romain dans Tite-Live.

(c) Voyez ce qu'on a dit de l'amour propre, Sect. IV, du chap. IV de l'Introduction, & dans la V Sect. du III chap. de ce traité du Droit naturel.

mêmes , pour notre famille & pour nos amis , se réunit dans l'amour que nous avons pour notre patrie , où notre bonheur & celui de nos parens & de nos amis est renfermé (a). Un instinct naturel nous porte à aimer tout ce qui aide à nous donner l'être , tout ce qui aide à le conserver , tout ce qui pourvoit à nos besoins. Il ne nous est pas moins naturel de rechercher le bien qui nous est convenable , que de fuir le mal qui nous est contraire ; & comme nous n'aimons rien que par un secret retour sur nous-mêmes , nous nous aimons plus que nous n'aimons les autres hommes , nous affectionnons plus notre famille , qu'une famille étrangere , & nous sommes plus attachés à notre patrie qu'à une société éloignée de nous , & avec laquelle nous n'avons pas les mêmes rapports. On comprendra cela facilement , si l'on considère que la qualité de concitoyen inspire aux hommes une bienveillance qui se fait moins sentir à ceux qui habitent dans leur pays , qu'à ceux qui se trouvent dans un pays étranger. C'est que la proximité de la nation s'affoiblit par le nombre de ceux en qui elle se trouve , au lieu qu'elle devient plus sensible quand deux ou trois personnes originaires d'un même pays se rencontrent dans une contrée étrangere ; alors l'amour de nous-mêmes qui a besoin d'appui & de consolation , & qui en trouve en la personne de ceux qu'un pareil intérêt doit mettre dans la même disposition , ne manque jamais de faire une attention perpétuelle à cette proximité , si un motif plus puissant ne l'en empêche.

Jesus-Christ a établi , & par sa doctrine & par ses exemples ; l'amour que les citoyens doivent avoir pour leur patrie. Les Apôtres & les premiers Fideles ont toujours été de bons citoyens. Les hommes se sentent liés par quelque chose de fort , lorsqu'ils

(a) *Cari sunt parentes , cari liberi , propinqui , familiares , sed omnes omnium charitates patria una complexa est.* Cic. lib. I , de Off.

songent que la même terre qui les a portés & nourris étant vivans, les recevra dans son sein quand ils seront morts. » Votre
 » demeure sera la mienne. Votre peuple sera mon peuple (disoit
 » Ruth à sa belle-mere Noëmi (a), je mourrai dans la terre où
 » vous serez enterrée, & j'y choisirai ma sépulture. Joseph
 » mourant dit à ses freres: Dieu vous assistera & vous établira
 » dans la terre qu'il a promise à nos peres, emportez mes os avec
 » vous (b). Telles furent ses dernieres paroles. Ce fut pour lui
 une douceur en mourant, d'espérer de suivre ses freres dans la
 terre que Dieu leur avoit donnée pour leur patrie, & il crut que
 ses os y reposeroient plus tranquillement au milieu de ses conci-
 toyens.

Tous les bons citoyens s'affectionnent à leur terre natale.
 » J'étois devant le roi, dit Nehemie (c), & je lui présentois à
 » boire; je paroissais languissant en sa présence, & le roi me dit:
 » Pourquoi paroissez-vous aujourd'hui devant moi avec un visage
 » si triste, puisque vous n'êtes point malade? Et je dis au roi:
 » Aujourd'hui que j'apprends la solitude de la ville où sont les
 » tombeaux de mes peres, le renversement de ses murs, & l'em-
 » brasement de ses portes, comment se pourroit-il faire, qu'in-
 » sensible à tant de disgraces, je parusse devant vous avec un
 » visage content. Si vous voulez me faire quelque grace, ren-
 » voyez-moi en Judée en la terre du sépulcre de mon pere, &
 » je la rebâtirai ». Arrivé en judée, il appella ses concitoyens que
 l'amour de la patrie unissoit. » Vous savez, leur dit-il (d), notre
 » affliction, Jerusalem est déserte, ses portes sont consumées par
 » le feu. Venez, & réunissons-nous pour la rétablir.

Tant que les Juifs demeurèrent dans un pays étranger, ils ne

(a) Ruth, I, 16, 17.

(b) Genes. I, 23, 24.

(c) II. Esdras II, 1, 2, 3, 6.

(d) Esdras 17.

cesserent de pleurer, & d'enfler, pour ainsi dire, de leurs larmes les fleuves de Babylone, en se souvenant de Sion (a); ils ne pouvoient se résoudre à chanter dans une terre étrangère leurs agréables cantiques, qui étoient les cantiques du Seigneur. Leurs instrumens de musique, autrefois leur consolation & leur joie, demeuroident suspendus aux saules plantés sur la rive, & ils en avoient perdu l'usage. *O Jérusalem*, disoient-ils, (b) *si jamais je puis t'oublier, puissai-je m'oublier moi-même.* Ceux que les vainqueurs avoient laissés dans la terre natale s'estimoient heureux, & ils disoient au Seigneur dans les Pseaumes qu'ils chantoient durant la captivité (c): *Il est tems, ô Seigneur, que vous ayez pitié de Sion. Vos serviteurs en aiment les ruines, mêmes & les pierres démolies; & leur terre natale, toute désolée qu'elle est, a encore toute leur compassion.* Saül, tout méchant prince que l'Écriture le représente, paroît avoir été respecté & loué pendant sa vie & après sa mort, en considération de l'amour qu'il avoit pour son pays natal.

Ulysse, cet homme si sage, étoit né dans une petite île semée de rochers, à Ithaque, c'est tout dire. Cependant ni les charmes de Calypso, ni la promesse de l'immortalité ne purent le détacher d'Ithaque. Jamais Spartiate ne se plaignit que la discipline de Sparte fût trop sévère.

La loi par laquelle Solon déclaroit infames ceux qui ne prénoient point parti dans une sédition publique, marque combien il est naturel d'aimer sa patrie. Themistocle Athénien, étoit banni de la sienne, comme traître. Il en méditoit la ruine avec le roi de Perse à qui il s'étoit livré, & toutefois en mourant il oublie Magnésie que ce prince lui avoit donnée, quoiqu'il y eût été bien traité, & il ordonna à ses amis de porter ses os dans

(a) Pf. CXXXVI.

(b) Pf. CXXXVI, 1, 6.

(c) Pf. CI, 14, 15.

l'Attique pour les y inhumer en secret (a), parce que la rigueur des décrets publics ne permettoit pas qu'on le fit publiquement. Dans les approches de la mort où la raison revient & où la vengeance cesse, l'amour de la patrie se réveille en Themistocle; s'il est enterré dans son pays, il croit satisfaire à sa patrie. Il croit être rappelé de son exil après sa mort, &, comme on parloit alors, que la terre seroit plus bénigne & plus légère à ses os.

Coriolan, indigné contre sa patrie, arme ses ennemis contre elle; mais les larmes de sa mere, celles des femmes Romaines & la vue de Rome prête à périr, le désarment. Camille exilé de Rome ne voit pas plutôt cette ville en danger, qu'il oublie les offenses qu'elle lui a faites, qu'il court à sa défense, & la sauve. Les Romains portoient jusqu'à la férocité l'amour de la patrie. Brutus condamna son fils pour l'intérêt de Rome. Manlius Torquatus mérita les éloges de toute la terre, pour avoir sacrifié le sien au salut de la république romaine.

Il n'y a pas jusqu'aux Tyrans qui n'aient aimé leur patrie. „ Que c'est avec raison (s'écrie un des plus barbares) qu'on dit „ que l'amour de la patrie est la passion la plus forte dans l'hom- „ me, puisqu'environné d'honneurs & de biens, je n'en goûte „ qu'imparfaitement la douceur, éloigné de ma chere patrie (b).

On dit que tous les matins, avant que de sortir, le dernier Ambassadeur de Perse qui est venu en France, honoroit d'un salut religieux une motte de terre qu'il avoit apportée de son pays; & que l'intention de cette cérémonie particuliere, étoit de le faire souvenir de sa patrie, & que tout ce qu'il feroit dans la journée devoit se rapporter à son avantage.

○ Ce sentiment naturel que les Latins ont appelé l'amour de la

(a) Thucid. lib. I.

(b) Phalaris, dans une lettre aux Astipalésiens.

patrie (a), est de tous les tems & de tous les lieux, & vit en tous les hommes. Quel est le ressort secret qui maintient l'ordre politique dans une machine aussi composée que l'est un état & dans un si grand nombre d'états différens, répandus dans le monde, les uns plus forts, les autres plus foibles, ceux-ci monarchiques, ceux-là républicains, tous naturellement satisfaits de leur partage, pourvu qu'on les laisse jouir en paix des biens que la nature ou l'habitude leur a fait trouver ? C'est l'amour de la patrie, amour aussi naturel que l'amour de nous-mêmes & de nos parens ; qui naît en nous par instinct, mais qui se confirme par la raison ; qui surcroît par l'habitude, mais qui se fortifie par la réflexion ; qui s'établit d'abord par l'intérêt, mais qui se soutient par l'honneur & par la vertu ; qui s'allume, pour ainsi dire, par le zèle pour sa propre maison, mais qui s'enflamme par celui des autels ; qui réunit ainsi tous les motifs divins & humains, pour nous lier ensemble inséparablement, sous les idées les plus touchantes, les rois à leurs peuples, comme à leurs enfans ; les peuples à leurs rois comme à leurs peres, les peuples entr'eux, comme les enfans d'une même famille. En effet, ne sont-ce point-là les idées que nous présente naturellement le nom de patrie ? Un pere, des enfans, une famille réunie sous la même autorité paternelle. Il n'en falloit pas moins pour maintenir tous les états dans leurs bornes, pour les conserver entr'eux dans ce bel équilibre que la politique humaine chercheroit en vain, si la nature ne lui en fournissoit le ressort & le point d'appui nécessaire dans l'amour de la patrie ; enfin, pour tenir chaque peuple attaché au lieu de sa naissance, quoique souvent très-mal partagé des biens de la vie ; à sa forme de gouvernement, quoique souvent très-dure ; à ses loix & à ses coutumes, quoique souvent bizarres.

Il convenoit de présenter toutes ces idées dans un ouvrage où

(a) *Charitas patrii soli.*

l'on veut inspirer aux hommes un amour mutuel & une docilité éclairée aux loix sous lesquelles ils vivent, & il ne me reste plus rien à remarquer à cet égard, si ce n'est que dans une monarchie, les sujets doivent au Roi tout ce que, dans un gouvernement républicain, les citoyens doivent à la patrie, parce que le souverain représente éminemment l'état & qu'on ne doit point distinguer l'un d'avec l'autre (a).

IX.
Les devoirs de la simple humanité bien remplis sont entièrement favorables aux classes d'affections particulières que nous venons de parcourir.

Au-dessous de ces cinq classes d'affections particulières d'où naissent nos devoirs, il n'y a que l'humanité. J'entends par humanité l'intérêt que les hommes prennent au sort de leurs semblables en général, par la seule raison que ce sont des hommes comme eux; & sans leur être unis par les liens du sang, de l'amour ou de l'amitié.

Il est juste d'avoir pour son mari, sa femme, pour son pere & sa mere, pour son parent ou pour son ami une tendresse de préférence; mais il est une sorte d'affection que nous devons à tous les hommes, comme étant tous membres de cette société générale du genre humain. Aimer les hommes & les traiter avec bonté, en considération seulement de leur simple qualité d'homme, voilà l'humanité.

Ce sentiment gravé dans un cœur, répond des autres vertus sociales, & les y suppose aussi imprimées. Celui qui aime un autre homme, quoiqu'il lui soit étranger à tous égards, uniquement parce qu'il est homme, ne manquera pas à plus forte raison, d'aimer celui à qui il tient par des nœuds plus serrés, & qui joint à la qualité d'homme celle d'ami, de parent ou de compatriote. Ce sera aussi un frein qui, si l'on vient à rompre avec des personnes qu'on aimoit d'un amour de préférence, empêchera qu'on ne se porte à des excès barbares. Offensé grièvement par une épouse, par un fils, ou par tous autres qu'on ché-

(a) Voyez le Traité du droit public, chap. V. sect. III.

riffoit spécialement, on pourra perdre l'amour qu'on sentoit pour eux; mais on ne cessera pas du moins de les aimer à titre de créatures semblables à soi. Un homme véritablement humain, ne peut que n'être pas l'ami d'un autre homme, mais il n'est jamais son ennemi.

L'humanité est par rapport aux autres affections sociales, ce qu'est par rapport à un tableau cette première couche de couleur que le peintre appelle impression, & dont il couvre la toile avant d'y tracer un sujet. C'est une table rase, sur laquelle sont assis les différens genres d'amours, de liaisons & d'amitiés. Quiconque n'est pas humain sera mauvais pere, mauvais fils, mauvais époux, mauvais ami.

SECTION II.

Regles générales sur le conflit des devoirs.

QUOIQUE nos devoirs se rapportent à différens objets & se déduisent de principes distincts, ils ont néanmoins une liaison naturelle, en sorte qu'ils rentrent pour ainsi dire l'un dans l'autre, qu'ils s'entraident réciproquement, & que l'observation des uns rend la pratique des autres plus facile & plus sûre. L'amour de Dieu est un puissant motif pour engager les hommes à s'acquitter de ce qui les concerne directement eux-mêmes, & à faire pour le prochain & pour la société tout ce qu'ordonne la loi naturelle. Il est évident encore que les devoirs qui régulent notre propre conduite, aident à nous en faire tenir une régulière par rapport aux autres hommes. Quel bien pourroit attendre la société de la part d'un homme qui ne prendroit aucun soin de cultiver sa raison & de se former à la sagesse & à la vertu? Que ne peut-on pas se promettre au contraire d'un citoyen qui ne

X.
Les devoirs se fortifient naturellement; mais il est des circonstances où ils se combattent.

néglige rien pour former son cœur & son esprit, & qui cherchant à se rendre heureux, cherche en même tems le bonheur des autres hommes? Quiconque néglige la piété envers Dieu, & s'éloigne des sentiers de la vertu dans ce qui le concerne lui-même, devient par cela même injuste à l'égard d'autrui, & c'est autant de retranché sur le bonheur commun; mais quiconque est pénétré des sentimens de piété, de justice & de bienveillance que la religion & la socialité exigent, travaille non-seulement à se rendre heureux lui-même, & contribue au bonheur de la société dont il est membre, parce que dans le plan de la providence, le bonheur personnel de chaque homme se trouve inséparablement lié d'un côté avec la religion; & de l'autre, avec le bonheur commun de la société dont il fait partie. C'est ainsi que les trois grands principes de nos devoirs concourent à la même fin; mais il y a entr'eux une subordination naturelle, & c'est cette subordination qui doit servir à décider auquel de ces devoirs nous devons donner la préférence dans les cas où, par des circonstances particulières, ils se trouvent dans une sorte de conflit ou d'opposition qui ne permet pas de les remplir tous également.

XI.

Dans le concours des devoirs, les moins considérables cèdent aux plus importants, sans rien perdre de leur force, pour les cas où il n'y a point de conflit.

Des philosophes qui ont employé leur plume à rendre tout douteux, ont conclu, de cette opposition des devoirs, que l'exercice des vertus étoit impossible. » Souvent (c'est l'un de ces philosophes qui parle (a), on ne peut accomplir ce qui est d'une vertu, sans le heurt & offense d'une autre vertu, ou d'elle-même, d'autant qu'elles s'entr'empêchent; d'où vient que l'on ne peut satisfaire à l'une qu'aux dépens de l'autre. La charité & la justice se contredisent. Si je rencontre mon parent & ami en la guerre de contraire parti, par justice je dois le tuer; par charité, l'épargner & sauver. Si un homme

(a) Chartron, de la sagesse, liv. I, ch. IV, n. 5 de la première édition.

„ est blessé à mort, où n'y ait aucun remede , & n'y reste qu'un
 „ languir très-douloureux , c'est œuvre de charité de l'achever ,
 „ mais qui seroit puni par justice. Voire être trouvé près de lui
 „ en lieu écarté où y a doute du meurtrier ; bien que ce soit pour
 „ lui faire office d'humanité est très-dangereux , & n'y peut pas
 „ aller de moins que d'être travaillé par la justice , pour répondre
 „ de cet accident dont l'on est innocent (a).

Quel étrange raisonnement ! La justice permet d'éviter la rencontre d'un parent ou d'un ami dans une guerre civile , & il est permis de le traiter humainement, pourvu que , par des considérations particulieres, on ne trahisse pas le parti qu'on a embrassé. La charité n'ordonne jamais de donner la mort à celui qui est dans un état de langueur & de souffrance. L'humanité ne nous oblige pas de nous perdre pour donner du secours à notre prochain ; mais nous ne devons pas non plus l'abandonner par une vaine terreur , & il y auroit peut-être plus de danger par rapport à la justice humaine , à fuir un homme blessé dans un lieu où l'on est à portée de l'assister , qu'à lui donner du secours.

En admettant même les hypothèses du philosophe , elles ne conduiroient pas à la conséquence qu'il en tire. Elles prouvoient simplement qu'on ne peut dans le même tems & à l'égard du même objet, pratiquer certaines vertus , & que , dans le concours des devoirs , les uns doivent céder aux autres ; en sorte que ce qui , supposé l'absence de certaines circonstances, seroit un acte de vertu indispensable , devient , par la rencontre de ces circonstances , ou illicite ou indifférent.

Toutes les vertus partent du même principe , & tendent à une même fin ; & les devoirs qui sont obligés de céder à d'autres dans la concurrence , ne perdent rien de leurs droits , dans tous les cas où il n'y a point de conflit. Les combats que nous éprou-

(a) Charron, de la Sagesse, liv. I, ch. IV, n. 5 de la premiere édition.

vous quelquefois, naissent de nos passions & non pas de la contradiction de nos devoirs. Lorsque deux vertus semblent opposées, comme la prudence à la valeur, la charité à la justice, il est certain qu'aucune n'usurpe les véritables droits de l'autre, & qu'aucune ne reçoit d'atteinte. Nous devons juger par les circonstances de ce que chacune d'elles exige de nous. Ainsi cette élévation de courage qui se fait remarquer dans les périls & dans les travaux, si elle n'est guidée par la justice, si elle ne combat pour la cause publique, mérite plutôt le nom d'inhumanité que de valeur (a).

Dans le concours des devoirs, quel est celui qui cédera ? Sans doute, c'est le moins considérable qui doit céder au plus important, parce que l'obligation la plus forte doit l'emporter sur la plus foible.

C'est en partant de ce principe incontestable, que j'établirai ici quatre règles qui doivent nous conduire dans le concours de nos devoirs.

I. Les devoirs de l'homme envers Dieu doivent toujours avoir la préférence sur tous les autres, parce qu'ils sont les plus importants; que ce sont les plus étroits & les plus forts de nos engagements, & qu'il ne peut y avoir aucun concours entre le Créateur & les créatures.

II. Si ce que nous nous devons à nous-mêmes se trouve en opposition avec ce que nous devons à la société en général, la société doit avoir la préférence, parce que chacun est à la société civile, ce que les membres sont au corps humain, & que nous devons par conséquent être plus occupés du bien général que de notre intérêt particulier. Telle est la subordination des prin-

(a) *Ea enim elatio quæ cernitur in periculis & in laboribus, si justitiâ vacat, pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est, non enim modo id virtutis non est, sed potius immanitatis omnem humanitatem repellentis. Cic. de Off. lib. I.*

cipes de la loi naturelle, lorsqu'on ne peut remplir tous les devoirs qui en émanent. Si nous nous éloignons de cette règle, nous renverferions l'ordre des choses, nous détruirions la société par ses fondemens, & nous irions directement contre la volonté de Dieu, qui ayant subordonné la partie au tout, nous a imposé l'obligation indispensable de ne nous jamais écarter de la loi suprême du bien commun.

III. Si, toutes choses d'ailleurs égales, il y a du conflit entre un devoir de l'amour de soi-même & un devoir de la socialité, l'amour de soi-même doit prévaloir. De ce que nous sommes directement & premierement chargés du soin de notre conservation & de notre bonheur, il suit que dans le cas d'une entière égalité, le soin de nous-même doit l'emporter sur le soin d'autrui.

IV. Si enfin l'opposition se trouve entre deux devoirs qui nous concernent nous-mêmes, ou entre deux devoirs de la socialité, nous devons préférer celui qui est accompagné de la plus grande utilité, puisqu'il est le plus important.

La nécessité a ses loix qui dispensent de toutes les autres. Elle nous force à lui obéir, elle force les Dieux mêmes, pour parler le langage d'un sage du paganisme (a). Excepté dans tous les tribunaux humains, elle autorise à faire des choses qui, hors des cas de nécessité, passeroient pour illégitimes (b).

La nécessité extrême autorise tout ce qui contribue à notre propre conservation & détruit tout ce qui s'y oppose. Elle est au-dessus de tous les réglemens établis par les hommes pour leur utilité particulière & commune. C'est la nature qui la revêt de ses propres forces, ou plutôt qui en prend la forme, lorsqu'il faut absolument qu'elle agisse elle-même en notre faveur.

Le soin que l'homme a naturellement pour sa propre conser-

XII.
La nécessité a ses loix qui dispensent de toutes les autres, & quel est le droit de nécessité.

XIII.
Regles qui doivent régler notre conduite dans ce concours des devoirs.

(a) Pittacus, *Vid. Laert. in ejus vitâ.*

(b) *Tempori cedere, id est necessitati parere, semper sapientis est habitum.* Cic. Ep.

vation, & l'impossibilité où il est d'agir par un autre principe; fondent le droit de bienfaisance dans le cas d'une nécessité extrême. Ce n'est pas simplement un privilège, une faveur, c'est un droit formel & parfait. Le soin de défendre notre vie est d'obligation & non pas simplement de permission.

Les loix humaines qui n'ont qu'une obligation empruntée & relative, ne peuvent pas renverser celles que la nature nous impose, & qui sont fondées sur des principes généraux & invariables. La nécessité jointe au droit qu'elle produit, subsiste dans toute sa vigueur, en quelque état que l'homme se trouve. Les dispositions accidentelles sont trop foibles pour l'anéantir, ou pour en empêcher les effets. Loin de faire l'exception, la nécessité rétablit la règle fondamentale du droit, & prive les loix postérieures de tout ce qu'elles ont de force, dès qu'elles s'écartent de leur but général & immuable.

L'homme ne peut, quand même il le voudroit, se soustraire à une obligation si essentielle, ni fermer l'oreille à la voix de la nature. Il doit être censé avoir persisté dans la volonté de s'y conformer, quelque engagement temporel qu'il ait pris en quittant l'état primitif. Il est obligé de conserver son prochain, autant que cela peut dépendre de lui, en vertu de la liaison naturelle ou arbitraire dans laquelle il se trouve à son égard; mais chaque individu doit préférer sa propre conservation à celle d'autrui, parce que Dieu lui en a confié le soin, & que chaque individu rendra compte du dépôt qui lui a été remis par le souverain dispensateur.

Les devoirs envers nos semblables ne sont qu'accidentels ou imparfaits, par rapport à ceux qui regardent notre être propre; ils supposent des occasions & des facilités qui n'y sont pas inséparablement attachées. Dans le cas où il faut, de toute nécessité, que de deux hommes l'un ou l'autre périsse, il est indif-

férent, par rapport à la félicité générale des hommes, lequel ce soit, il suffit à la société humaine que l'un des deux soit sauvé. Le devoir de conserver les autres perd alors toute sa force, parce que la raison en cesse; mais l'obligation de se conserver soi-même subsiste toujours. C'est en vertu de cette obligation, que nous sommes tenus de nous sauver dans l'extrémité du péril, plutôt que de sauver les autres.

On reconnoît le cas de nécessité à cela, que les moyens ordinaires & aisés ne suffisent point pour notre conservation, mais qu'il faut en employer d'extraordinaires & de difficiles. La seule considération de notre propre bonheur, suffit pour connoître tous les cas de nécessité, sans qu'il soit besoin de distinguer si la chose nous regarde médiatement ou immédiatement; si elle intéresse notre personne, ou si l'on n'en veut qu'à nos biens. Si la perte de nos biens emporte celle des moyens propres à nous soutenir, & par conséquent celle de la vie ou de quelque chose d'équivalent, la perte est dans le fond la même & ne manque pas de produire le même effet; sinon, ce n'est tout au plus qu'un grand avantage, qui n'en produit aucun.

XIV:
A quelles ma-
ques les cas de
nécessité peuvent
être reconnus.

On peut ranger les cas de nécessité sous deux classes générales.

XV:
On peut les
ranger sous deux
classes.

L'une est celle des cas où l'homme est contraint d'entreprendre sur lui-même ou sur son propre bien, & de se faire un mal, pour en éviter un plus considérable. Par exemple, lorsqu'un membre est attaqué d'un mal incurable qui pourroit gagner les parties saines & faire périr tout le corps, si l'on ne le coupoit, ou lorsqu'il est de notre intérêt de perdre une partie de notre bien pour sauver le reste.

L'autre renferme les cas où notre propre conservation demande absolument qu'un autre en souffre, soit en sa personne ou en ses biens. Par exemple, lorsqu'un homme se trouve dans

un danger si pressant, qu'il n'en peut échapper qu'en y précipitant un autre, quand même il en coûteroit à ce dernier la vie ou la fortune.

XVI.
Regle générale
pour les décider.

Dans tous les cas semblables à ceux que je viens d'énoncer, on ne peut douter qu'à la rigueur il ne soit juste & permis d'outrepasser les réglemens particuliers faits pour d'autres circonstances, pourvu que celles que je suppose dans les cas expliqués, s'y trouvent effectivement.

Quelques auteurs exigent deux conditions pour approuver les effets du droit de nécessité; l'une, que le possesseur n'ait pas besoin lui-même de tout son bien; l'autre, qu'il n'y ait pas de la faute de celui qui court risque de périr. La première ne paroît pas nécessaire, car dès que le droit qui résulte de la nécessité, autorise à prendre le bien d'autrui jusqu'à concurrence du besoin extrême, on ne voit pas pourquoi il feroit défendu de prendre ce même bien, parce que celui à qui il appartient en auroit besoin. La seconde ne doit pas non plus être prise à la rigueur, comme si elle étoit toujours absolument nécessaire; car supposé qu'un homme ait été prodigue ou négligent dans ses affaires, faudra-t-il pour cela le laisser mourir de faim? Ne devons-nous notre compassion qu'à ceux qui n'ont point contribué à leur misère?

Par les principes que j'ai posés, il est aisé de juger que la nécessité revêtue d'un droit & d'une nécessité propre & indépendante de tout ce qui est extérieur ou accidentel, autorise indifféremment celui qui n'a d'autre ressource, à s'en prévaloir dans toute sa rigueur & dans toute son étendue, en sorte que quand une action auroit quelque défaut dans son principe, la nécessité ne laisseroit pas de rectifier celles de ses suites qui s'y rapportent uniquement.

XVII.
Regles particulières
pour le nécessaire & pour
le souffrant.

Quelles doivent être les règles particulières de la conduite du nécessaireux?

Grotius (*a*) exige la présence du péril; mais s'il entend par-là la réalité & la présence du danger, ces qualités sont déjà renfermées dans l'idée de la nécessité, n'y en ayant point absolument, où elles manquent. Que s'il a voulu désigner le dernier moment, on n'est pas obligé de l'attendre, parce qu'on se priveroit par-là de la ressource la plus sûre, qui consiste à prévenir cet instant. Le tems n'y peut mettre aucune différence essentielle: Se voir privé actuellement des moyens propres à la vie, ou être assuré d'en manquer, lorsque le besoin arrivera, c'est dans le fond la même chose. Il suffit que la privation soit moralement certaine & réelle.

Le nécessaire est obligé de restituer au propriétaire ce qu'il lui a pris par nécessité, ou de l'en dédommager, lorsque le danger est passé. Le droit que la nécessité donne, répond véritablement à toute sa force & à toute sa durée, mais il ne s'étend pas au-delà. Tout revient à son premier maître, dès que les circonstances qui ont fait éclore la nécessité, perdent ce qu'elles ont de plus pressant.

Celui à qui nous nous en prenons dans la nécessité, & lequel on peut appeler le *souffrant*, a un droit incontestable de nous refuser ce dont il a besoin lui-même, & d'en venir aux voies de fait, pour nous empêcher de nous en emparer. La raison en est que le droit de nécessité appartient également à tous les hommes considérés comme tels, & que par-là même chacun est fondé à le faire valoir, au cas qu'on l'y contraigne.

Les loix de la nécessité forment un conflit, I. entre l'amour propre & la socialité, en conséquence d'un fait d'autrui, comme dans le cas d'une légitime défense dont j'ai parlé ailleurs (*b*). II. Entre les différens devoirs de l'amour propre & ceux de la

XVIII.
Conflit que forme
la nécessité.

(*a*) Liv. C, chap. I, § 5.

(*b*) Dans la IV sect. du II chap. de ce traité.

socialité, sans aucun fait des personnes avec qui nous serions obligés d'agir autrement, si la nécessité ne nous faisoit violence.

III. Entre les devoirs de cet amour de soi-même & ceux de la religion.

XIX.
Regles générales
sur ces con-
fils.

Il est donc question de savoir en quel cas on peut faire ce que les loix défendent, ou se dispenser de ce qu'elles ordonnent, si l'on est réduit sans y avoir contribué par sa faute, à une telle extrémité qu'on ne puisse, en obéissant aux loix, se garantir du péril dont on est menacé; soit en sa personne, soit en ses biens.

Pour établir avec quelque méthode les regles générales qui doivent régler notre conduite dans les cas où la nécessité influe, il faut distinguer entre les loix qui ont rapport à Dieu & celles qui ne concernent que les hommes.

XX.
Pour les loix
qui ont rapport à
Dieu.

Pour les loix qui ont rapport à Dieu, on peut observer ces deux regles. I. Toutes les fois qu'en faisant ou en ne faisant pas une certaine action, on témoigneroit quelque mépris pour l'Être suprême, la loi qui défend ou qui ordonne cette action, n'admet point l'exception des cas de nécessité. II. Si faire ou s'abstenir de faire une certaine action n'emporte aucun mépris pour la Divinité, la loi qui défend ou qui ordonne d'ailleurs cette action, n'oblige pas indispensablement dans le cas d'une extrême nécessité, parce que la gloire de Dieu ne souffrant aucune atteinte, sa bonté infinie nous donne lieu de présumer qu'il ne veut pas nous astreindre à exposer inutilement notre vie ou nos biens.

Ainsi, comme l'on ne sauroit commettre aucune action défendue par le droit naturel, sans témoigner du mépris pour le souverain législateur, les loix négatives ne reçoivent pas l'exception des cas de nécessité, mais on peut, pour éviter un grand mal dont on est menacé par un injuste agresseur, promettre quelque chose, sans avoir intention de contracter, par cet acte sacré, une obligation valable.

Ainsi,

Ainsi, dans les actions défendues par quelques loix positives, comme elles sont d'ailleurs indifférentes en elles-mêmes, l'exception des cas de nécessité aura ou n'aura pas lieu à leur égard, selon qu'en les faisant on témoigneroit ou l'on ne témoigneroit pas du mépris pour la Majesté divine ; & c'est de quoi il faut juger par les circonstances. Tel est le cas de David, tel est celui des sept Machabées.

Ainsi, les loix naturelles affirmatives, concernant la Divinité, n'obligent pas indispensablement à un culte extérieur positif, dont l'omission n'emporte aucune marque de mépris ; mais lors même que certains actes de culte extérieur sont expressément ordonnés par quelque loi positive, on n'est tenu de les pratiquer dans le cas d'une extrême nécessité, que lorsque leur omission passeroit pour une abjuration, ou formelle ou tacite de la religion qu'on professe. Tel est l'exemple de Daniel.

Quant aux loix qui ne concernent que les hommes, toutes les fois qu'on faisant, par rapport à autrui, ou par rapport à soi-même, quelques actions d'ailleurs défendues, on trouve un moyen infaillible d'éviter un grand péril, sans qu'il en revienne un mal ou plus grand ou même égal à celui dont on veut se garantir, la loi souffre l'exception des cas de nécessité. Mais elle ne les admet pas, si l'exécution d'une pareille action n'est pas un moyen infaillible d'éviter ce péril plus grand ou au moins égal. Par moyens infaillibles, j'entends ici ceux qui ont une liaison naturelle & nécessaire avec l'éloignement du danger dont on est menacé, & non pas une liaison purement arbitraire qui dépende de la fantaisie de celui de qui vient la nécessité où il se trouve. La grandeur du mal se doit aussi mesurer physiquement, & l'on ne peut ni l'on ne doit comparer le mal moral qu'il y a de part & d'autre, puisque c'est cela même qui est en question. Pourvu que nous ne nous jettions pas volontairement

XXI.
Pour les loix
qui n'ont rapport
qu'aux hommes.

ou par notre propre faute, dans le danger (ce qu'il faut toujours supposer ici) les circonstances marquées fussent pour nous former une conjecture vraisemblable de la volonté de Dieu. La loi naturelle tend au bonheur du genre humain, & lorsqu'on peut sûrement se délivrer d'un grand mal, en s'exposant à un moindre, on a raison de choisir le dernier. Mais si le mal que l'on embrasseroit est égal à celui dont on voudroit se garantir, & qu'on ne puisse d'ailleurs se promettre infailliblement d'éviter par ce moyen le péril, rien ne dispense d'obéir.

XXII.
Cas de nécessité
tiré du péril d'un
vaisseau.

Si un vaisseau, dans le cours de sa navigation, se trouve en péril pour être trop chargé, celui qui le commande peut faire jeter dans la mer une partie de la charge, quoiqu'il n'en soit pas le propriétaire, parce qu'il est plus obligé de conserver le tout que la partie, & qu'en voulant conserver la partie qu'il abandonne, il risqueroit de laisser périr le tout.

Si les vivres viennent à manquer dans un vaisseau, ou qu'on prévoie qu'ils ne suffiront pas à toute la navigation, le commandant est autorisé, par la même raison, à obliger tous ceux qui se trouvent sur son bord, de mettre en commun les vivres qu'ils peuvent avoir en particulier.

Si la famine est extrême, il peut, par la même raison, faire jeter dans la mer les enfans, les femmes, les vieillards, & les autres personnes moins nécessaires à la manœuvre.

Si un vaisseau se trouve embarrassé dans les cables d'un autre vaisseau, ou dans les filets des pêcheurs, il peut faire couper ces cables, ces filets, lorsqu'il n'a point d'autre moyen de dégager son vaisseau, parce qu'on est en droit de conserver son bien préférablement à celui d'autrui.

XXIII.
Cas de nécessité
qui autorise à ne
pas observer de
formalités dans la
punition des coupables.

La loi naturelle défend de condamner personne sans l'entendre, & Dieu lui-même, à qui rien n'est caché, ne condamna pas notre premier pere sans le citer. *Où êtes-vous, Adam?*

lui dit-il. De-là, il suit que les souverains ne doivent condamner aucun de leurs sujets par eux ou par leurs juges, sans les avoir fait citer devant eux, & sans avoir observé les formalités introduites dans chaque état. Mais si ces formalités ne peuvent être observées sans mettre l'état même en péril, on peut faire mourir un sujet sans forme ni figure de procès, parce qu'on doit préférer le salut public & la fortune de tout l'état à la fortune d'un particulier; & que la trop grande puissance d'un sujet qui rendroit impossible ou dangereuse une punition régulière, renferme le crime même qu'on doit punir (a). C'est le cas d'appliquer le mot de l'orateur romain: Que ce n'est que par la force qu'on peut surmonter la force (b).

Pour rendre cette punition légitime; plusieurs circonstances doivent concourir. I. Que ce soit le souverain même qui ordonne l'exécution. II. Qu'elle soit ordonnée sur un sujet; c'est-à-dire, sur un homme naturellement justiciable du souverain. Ce n'est pas qu'un étranger ne soit également justiciable du souverain dans les états de qui il se trouve, & que, dans un cas de nécessité, il ne puisse être puni aussi justement qu'un sujet naturel; mais l'égard que l'on doit au souverain de cet étranger oblige à des ménagemens, si absolument la punition de cet étranger peut être différée sans un péril extrême. III. Que la justice ne puisse se faire autrement sans de grands inconvéniens. IV. Qu'après l'exécution on fasse le procès au cadavre ou à sa mémoire, & à quelques-uns de ses complices, pour mettre le crime puni dans une évidence qui fasse cesser tout sujet de doute, & qui éloigne de la personne du souverain toute idée de cruauté. Cette formalité doit toujours être pratiquée, lorsqu'elle est possible, & qu'en égard aux circonstances, l'intérêt même

(a) Voyez le traité du droit public, ch. sect.

(b) *Quid est quod contra vim, sine vi fieri non potest.*

de l'état ne demande pas qu'on ne touche plus à une affaire odieuse.

XXIV.
Cas de nécessité
qui autorise à gâ-
ter le bien d'au-
trui.

La nécessité de sauver notre bien nous donne droit de gâter le bien d'autrui. I. Pourvu que ce ne soit pas par notre faute que notre bien court risque de périr. II. Que ce ne soit pas pour conserver une chose de moindre valeur que nous gâtons ou que nous détruisons le bien d'autrui. III. Qu'on dédommage entièrement le propriétaire, si sans cela son bien n'avoit dû courir aucun risque, & qu'on paye une partie du dommage, si notre bien a été sauvé, & que celui d'autrui eût dû périr.

XXV.
Cas de nécessité
qui autorise le
propriétaire d'u-
ne maison à ab-
batre la maison
voisine dans les
incendies.

Le propriétaire d'une maison qui voit le feu à une autre maison, laquelle n'est séparée de la sienne que par une troisième, peut abattre cette troisième maison pour couper chemin à la flamme & l'empêcher de venir à lui. Mais ce n'est que dans le cas où les officiers de la police ne font pas à portée de donner leurs ordres. Leur présence fait cesser le droit du propriétaire, parce que c'est à eux à pourvoir au salut public.

Le dommage résultant de la maison voisine abattue, doit être réparé en commun par les voisins, aux maisons desquels il est vraisemblable que le feu seroit parvenu, quoiqu'il n'eût pas encore gagné la maison démolie; mais les incendies n'arrivent presque jamais que par la faute, l'imprudence, ou la négligence de quelqu'un; & alors c'est à celui qui est la cause morale de l'incendie à payer tout le dommage suivant les principes que j'ai établis (a).

La difficulté est de découvrir précisément comment le feu a commencé. Après être venu à bout de le découvrir, celui qui en est la cause, sera-t-il en état de dédommager les intéressés? Lors même que l'incendie est l'effet d'un cas fortuit, peut-on déter-

(a) Voyez la IV section du IV chapitre de ce traité, où l'on a parlé de l'obligation de réparer le dommage.

miner précisément combien de maisons voisines ont été garanties du feu par la ruine de celle qui a été abattue ? Il est presque impossible de marquer au juste ceux qui sont tenus du dommage, & pour combien chacun doit y contribuer. Aussi l'expérience fait-elle voir que, dans ces tristes occasions, ceux qui ont reçu du dommage sont contraints de le supporter eux seuls, à moins que la manière de le réparer n'ait été auparavant fixée par quelque règlement de police, ou que l'humanité des autres n'y supplée volontairement. On ne sauroit donc que louer l'ordre établi en certains lieux où le dommage causé par ces sortes d'accidens est mis sur le compte du public : en sorte que chacun est obligé de contribuer de quelque chose au soulagement des malheureux.

Dans la distinction des biens (a), on s'est proposé d'éviter les disputes qu'excitoit la communauté primitive, & d'animer l'industrie humaine, à la vue des besoins auxquels chacun seroit obligé de pourvoir pour soi-même ; mais l'objet de ce partage n'a pas été que jamais le bien d'un homme ne pût être utile aux autres hommes. On a voulu au contraire que les hommes eussent occasion d'en faire un commerce utile au corps politique, & qu'ils pussent exercer réciproquement les devoirs de l'humanité ; au lieu qu'auparavant chaque homme ne pouvoit trouver de secours que dans son propre travail. Une suite du droit de propriété, c'est que le propriétaire distribue & remet lui-même entre les mains des autres, les choses même qu'il est obligé de leur donner ; mais s'il ne veut pas satisfaire volontairement à l'obligation où il est à cet égard, on peut dans un cas de nécessité prendre malgré lui la chose qu'il est tenu de donner, soit en employant la voye de la guerre, si l'on vit dans l'état de la liberté

XXV,
si la nécessité
excuse celui qui
prend le bien
d'autrui, pour ne
pas mourir de
faim.

(a) Elle est expliquée dans la première sect. du premier chap. de l'Introduction.

naturelle, soit en recourant au magistrat, si l'on vit dans une société civile.

Tout membre d'une société a droit de vivre dans cette société qu'il fert; & dans le cas d'une extrême nécessité, le droit ancien de se servir des choses revit en quelque manière, comme si elles étoient encore communes. Celui qui se trouvant dans ce cas-là, prend la portion du bien d'autrui dont il a besoin pour conserver sa vie, ne commet pas un véritable larcin; il ne viole pas le droit naturel. Ce n'est pas qu'on ait en cela un droit parfait; l'état de nature ne lui acquiert qu'un droit imparfait fondé sur la loi de l'humanité, qui engage à assister ceux qui sont dans une extrême nécessité, lorsqu'on n'est pas soi-même dans le besoin; mais rien n'empêche que les loix civiles ne donnent à ce devoir naturel la force d'une obligation parfaite. De-là vient que, parmi les Juifs, quiconque refusoit aux pauvres la part dont il étoit tenu de contribuer à leur entretien, pouvoit y être contraint par les juges, moyennant quoi ce que les pauvres prenoient d'eux-mêmes passoit pour larcin. De-là vient aussi que les nations policées contraignent, dans les nécessités publiques, les particuliers opulens d'assister ceux qui sont pauvres, & qu'elles ont établi des hôpitaux & des asyles dont l'établissement rend criminelles toutes les autres voyes par lesquelles les pauvres pourroient pourvoir à leurs besoins. Sans cela, le cas d'une absolue nécessité excuseroit au moins les nécessiteux devant Dieu, s'il ne les autorisoit devant les hommes.

Quels motifs de persuasion, que la faim & la soif! Si un état manquoit à ses concitoyens, au point que les nécessiteux dussent mourir plutôt que de s'écarter de la règle ordinaire, celui-là pourroit-il être coupable aux yeux de Dieu, qui n'ayant pu obtenir, ni par prières, ni par l'offre de son travail, de quoi

s'empêcher de mourir de faim ou de froid, l'auroit pris dans l'intention de le payer ou de le rendre, dès qu'il seroit en état de le faire? Car il faudroit restituer ce que l'on auroit pris aussi-tôt qu'on le pourroit, parce que le droit en vertu duquel on l'auroit fait, ne seroit pas un droit plein & entier. Il seroit accompagné de cette restriction, que la nécessité cessant, on seroit obligé de restituer ce que la nécessité auroit fait prendre. Il faudroit encore que le possesseur de la chose ne se trouvât pas dans la même nécessité que celui qui l'auroit prise, parce que, toutes choses d'ailleurs égales, il seroit juste que le possesseur fût préféré. Ces deux conditions paroissent évidemment devoir restreindre le droit de la nécessité, quelque grande qu'elle soit; il suffit qu'il aille jusques-là pour maintenir les droits de l'équité naturelle, contre la rigueur de ceux du propriétaire; mais dans le concours de ces deux conditions, le droit de la nécessité paroîtroit certain, à en juger par le droit naturel.

Si l'on peut sans crime, dans le cas de la nécessité, faire du mal aux autres, jusqu'à les mettre en danger de la vie pour sauver la sienne propre; à combien plus forte raison seroit-il permis, dans ce même cas, de prendre le bien d'autrui, qui est beaucoup moins considérable que la vie! Mais cela auroit beau être permis au tribunal de la raison, il seroit justement condamné par le magistrat, parce que les loix civiles ont dû pourvoir au danger qu'il y auroit de laisser chaque citoyen juge en sa propre cause. Quel inconvénient n'y auroit-il pas en effet d'abandonner au jugement de chaque citoyen la décision d'un point si propre à troubler les sociétés civiles! Si la raison est une balance droite; un grain de passion suffit pour la faire pencher du côté de l'injustice; & comme les hommes ne punissent pas tous les cri-

376 DE L'ORDRE ET DE LA SUBORDINATION, &c.
mes (a), ils ne doivent pas non plus laisser impunies les actions
qui, innocentes en elles-mêmes, sont criminelles par rapport à
l'ordre de la société. Tout ce qui ne porte que relativement les
apparences du crime, n'en a pas toujours en soi la nature; &
ce que les hommes ne regardent que comme des foiblesses, est
souvent abominable devant Dieu.

Voilà tout le système du droit naturel, voilà les loix que la
raison nous prêche & que la religion nous confirme. Heureux,
pour le tems & pour l'éternité, les hommes attentifs à suivre
une si salutaire direction.

(a) Voyez dans la section IV du premier chap. de l'Introduction ce sommaire :
Les loix civiles, ainsi appellées, par rapport à leur autorité.

Fin du Tome troisieme.



T A B L E

T A B L E

D E S M A T I E R E S.

A

- O** P I N I O N d'*Abbadie*, sur les sensations, 17, 18
- Refutation du systême des *Académiciens*, qu'il n'y avoit point de vérité, 34
- Quelle doit être la règle des *Actions* des hommes, 288
- L'*Accord* de la Religion & de la Philosophie, de la Foi & de la Raison, forme les devoirs & les actions des hommes, 297. est la base du Gouvernement, 298. sur quoi nous devons placer nos *Affections*, 342
- Agefilas* traverse la Macedoine après avoir demandé le passage avant qu'on en eût délibéré, 309
- Définition & caractere de l'*Ambition*, 77. Désordres qui en résultent, 78, 79
- Notre *Ame* est immortelle, 109. La grandeur d'*Ame* est fondée sur la raison, 59. Ce qui convient le plus à l'*Ame*, ce qu'elle est de sa nature, 134. Sa perfection consiste dans la connoissance de la vérité, 134. & de la souveraine vérité, 135. L'*Ame* doit être notre premier soin, 136. Les *Druides* en croyoient l'immortalité, 161
- Effets de l'*amour* conjugal & paternel, 333, 334
- Amour* propre renferme tout ce que l'homme est tenu de faire par rapport à lui, 25. Caracteres de
Tome III.
- l'Amour* propre, 150. L'*Amour* propre bien réglé a trois objets; se conserver, se perfectionner, se défendre, 155. Commence l'*Amour* des autres hommes, 286. *Amour* du Prochain troisième principe du droit naturel, 25. renferme tout ce qu'on doit à autrui, *ibid.* sa perfection consiste d'avoir pour objet l'utilité de ses Concitoyens, 160. *Amour* de soi-même, 151
- Nature des *Androgines*, 280
- Etrange nécessité où se trouverent sept *Anglois*, 171
- Belle réponse d'*Antigone* à Créon, 311
- Antropophage* multiplié, 48
- Le jugement des *Arbitres* doit être une loi souveraine, 326. Les *Souverains* sont dans un double engagement d'en passer par les *Arbitres*, 327
- Arcefilas*, chef de la seconde *Académie*. 28
- Sacrifice inhumain d'*Aristomène*, *Messénien*, 267
- Sentiment d'*Aristote* sur le fondement du droit naturel, 42. Exemple qu'il rapporte, 27
- L'usage de porter des *armes* est barbare, 207
- L'*Assujétissement* des hommes à d'autres est inévitable dans l'état où se trouve le genre humain, 221.
- Il n'est point d'*Athée* décidé, 99. Ab;
- B b b

- furdité de l'*Athéisme*, *ibid.*
 L'*Athéisme* détruit dans un Athée
 tous les principes de la loi naturel-
 le, 110, 111. favorise tous les dé-
 sordres, *ibid.*
 Vrai portrait d'un *Avare*, 85
 Distinction célèbre de S. *Augustin*,
 des quatre Etats de la nature hu-
 maine, 122. Sentiment de ce Pe-
 re sur l'action de Lucrece, 167,
 sur celui qui attente à la pudicité
 de quelqu'un, 203
 Comment procurer l'avantage d'*au-
 trui*, 251, 252

B

- D**IFFERENTES opinions sur la
 sensation des *Bêtes*, 17. Elles se
 rendent des services mutuels, 239
 Le *bien* & le mal sont fondés sur la na-
 ture des choses 248. Le plus grand
bien doit être préféré au moindre,
 249
 La *bienveillance* est naturelle au cœur
 de l'homme, 251. Combien ses ef-
 fets sont sensibles, *ibid.*
 En quoi consiste le *bonheur*, 121.
 Ignorance de l'homme à cet égard.
 123. Differens sentimens des phi-
 losophes, *ibid.* Avantages de la loi
 de grace pour y parvenir, 124. Le
bonheur naît de la pensée qu'on a
 d'être bien ; c'est aussi dans cette
 pensée que consiste le plaisir, *ibid.*

C

- G**ENEREUSE résolution de qua-
 tre habitans de *Calais*. 172
 Usage bizarre du Royaume de *Calicut*,
 49
 Horrible coutume des *Cannibales*,
 114
 Sentiment de *Carneade* sur la vérité ;
 son ardeur à la chercher, 29
 Admirable réponse de *Chremès* à *Me-
 nedème*, 285
 Distinction des *Choses* entant que par-
 ticulieres, publiques ou commu-
 nes, 314
 Motifs supérieurs pour embrasser le
Christianisme, 152
Chunemare se venge du Centurion
 qui l'avoit déshonorée, 202
 Sentiment de *Cicéron* sur la loi natu-
 relle, 9, 10. a justifié Socrate sur
 la Religion, 28. ses admirables
 sentimens sur la Divinité, 103,
 112, 137, 138. sur l'usage qu'il
 convient de faire de la raison, 194,
 sur sa propre défense, 197. Belle
 réflexion de *Cicéron* sur l'usage de
 représenter les faits, 264. sur la
 pureté des mœurs, 284
 Définition de la *Civilité*, 61, 63. Jus-
 tice que *Cesar* rend aux Soldats
 Gaulois, 162
 Un *Citoyen* ne doit point encourir une
 infamie pour le bien public, 232,
 exception qu'il y faut apporter,
 233
Codrus se dévoue à la mort pour le sa-
 lut de son Peuple, 172. De la *Co-
 lere*, 81
 Ressource de *Coma* pour se priver de
 la vie, 159
 Les *Commandemens* de Dieu renfer-
 ment tous les devoirs de la Société,
 295
 Définition & avantages de la *Com-
 plaisance*, 60
 L'usage que *Confucius* veut qu'on fasse
 de la raison, 259. Equité des loix
 qu'elle lui a dictées, 260. Belles ré-
 flexions de ce Philosophe, 283
 Suites funestes de l'ambition des
Conquérans, 78
 Le tempérament du *Corps* influe sur
 les opérations de l'ame, 276

Le vrai *Courage* fondé sur la raison, 58
 Diversité des *Coutumes*, 44. Quelle en doit être l'autorité, 50
 Caractere de la *Crainte*, 82
 La punition des *Crimes* appartient à chaque particulier par l'état de nature, 206. Suites horribles du crime, 263, 265
 Définition de la *Cruauté*, 81
 Marcus *Curtius* se précipite par le zèle pour la Patrie, 172
 Sentiment de *Saint-Cyran* sur le sacrifice de la vie, 170

D

LE droit de la propre *Défense* est naturel, 196. Cicéron s'en explique d'une manière admirable, 197. Jusqu'à quel point il faut l'étendre, 198. Il est légitime lorsqu'il est même que l'agresseur n'est point injuste, 200. On peut le faire valoir pour la conservation de la liberté; du vrai honneur, 207. Restriction au droit de la propre défense, 103. La propre défense du Citoyen depuis l'établissement des Sociétés civiles n'a point lieu à l'égard du Souverain, 209
 Le *Décalogue* est l'abrégé du droit naturel, 12
 Les deux *Decius* pere & fils se dévouent pour le salut de l'Armée, 172
 Explication de l'Inscription mise au Temple de *Delphes*, Connois toi toi-même, 137
 Méthode de *Descartes* pour bien connoître la raison & chercher la vérité, 38, 97
 Des différens *devoirs* parmi les hommes, 330
 Leur distinction, 331. Ordre des *de-*

voirs, 332. des devoirs réciproques, 333. L'unité des *devoirs* fait la perfection de la Société, 335. Des peres & des enfans, 336. Des enfans, 343. Des Collatéraux, 346. Des alliés, envers les pauvres, *ibid.* Des *devoirs* envers les amis, des Concitoyens, 351. De la simple humanité, 358. Dans le concours des *devoirs*, les moins considérables cèdent aux plus importans, 360. Règles de notre conduite dans le concours des *devoirs*, 363
 Les *Dévouemens* en usage chez quelques peuples offensent la nature, 173

Dialèles ou cercles vicieux des Pyrrhoniens, 29
 Il est un *Dieu* qui gouverne le Monde, 97. L'amour de *Dieu*, premier principe du droit naturel, ou de la raison, 23. Renferme tous les *devoirs*, 25. Vûes de *Dieu* sur l'homme 41. L'existence de *Dieu* est la plus manifeste, comme la première & la plus grande de toutes les vérités, 100. Tout concourt à la démontrer, 102, 103. L'idée de l'existence de *Dieu* est nécessaire à l'établissement des vrais principes de la loi naturelle, 109; au maintien de l'ordre, 112. Pouvoir de la crainte de *Dieu* sur l'esprit de l'homme. Motifs qui doivent nous porter à aimer *Dieu*, 113. à l'adorer, 123. *Dieu* fait toute la force de la loi naturelle, 119. nous porte au bien, nous inspire de l'horreur pour le mal, 121. Notre devoir envers *Dieu* est le premier devoir, & aperçu par la lumière naturelle, 143. Raisons invincibles pour nous en convaincre, 145, 146. *Dieu* a montré aux hommes par la révélation

- le principe de toutes les loix naturelles , 147. Moyens de prier Dieu, 149. Sentimens qu'il a inspirés aux hommes pour leur faire pratiquer la vertu , 266
- Les *différends* par l'état de nature doivent être soumis à des Arbitres, 316
- Réponse de *Diogène* à Alexandre , 237
- Pourquoi la *distinction* civile est attachée à la naissance & non au mérite, 228. Il ne faut faire du *dommage* à personne, 298. Il faut le réparer, 299. Etendue de cet engagement, 300
- Moyens de réparer le *dommage*, 385
- Le *droit naturel* est divin, 8. Il est le fondement de tous les autres devoirs, 11. Les Jurisconsultes Romains n'en ont pas donné une distinction exacte, 16. Il est la Science de l'homme, 39. Cas où il veut qu'on observe la loi civile, 335
- Druides* croyent l'immortalité de l'Âme, 161
- En quoi consiste le véritable caractère de la *Divinité*, 278
- E
- E**FFETS de l'envie, 89
- L'égalité naturelle met à portée de juger des devoirs des Princes & des Sujets, 2. Subsiste nonobstant les changemens que les Sociétés civiles ont introduits, 272. temperamens qui la conservent, 325. elle ne permet pas toujours de s'approprier ce qui n'est pas occupé, 334. nous fait aimer nos semblables, 273
- Egards* qu'on se doit les uns envers les autres, 65, 68. Devoir des *ensans* envers leurs pere & mere, 343
- Loix des *Egyptiens* pour obliger les hommes à déclarer la profession qu'ils embrassoient, 161. il n'étoit pas permis d'être inutile à l'Etat, 162. Elles obligeoient de secourir son semblable, 266
- Plaintes des Officiers d'*Enée* de ce qu'on leur interdisoit l'entrée des rades, 329
- Aristote distingue trois états des *ensans*, 352
- Epicéte* a exposé supérieurement les vûes de l'homme envers Dieu, 138
- Ecart d'*Epicure* sur la formation de la nature humaine & des principes qui font agir les hommes, 277
- Sort malheureux des *Esclaves*, 45
- Mouvement de l'*Espérance*, 81
- Le desir de l'*estime* des autres hommes examiné par les lumieres de la Philosophie & par les règles du Christianisme, 186. en quoi consiste la vraie estime, 189
- Comment elle se divise, 189. ce qui la constitue, 190. comment elle s'acquiert, 191. & se perd, 192, 193. de l'estime de distinction 194. comment se la concilier, 195
- Les hommes n'ont jamais vécu dans l'*état naturel*, principe de leur conduite, 2
- La diversité des *Etats* est nécessaire, fait la beauté de l'Univers, 226
- Les *Etrangers* doivent se conformer aux Loix, aussi bien que les naturels du pays, 355
- Evadus* se précipite dans le bûcher qui consommait les cendres de *Capaneé* son mari, 157.
- F
- F**AINEANTISE punie en Egypte, à Athenes, à Corinthe, à Rome, 161, 162

En quoi consiste la *félicité* temporelle, 198, soit par rapport à nous, soit par rapport aux autres, 256
 De la *Flaterie*, 90
 Effets de la bonne *Foi*, 247
 Avantages d'un *François* peint avec de l'étoffe & des ciseaux devant lui, sur les Nations avec leurs habits ordinaires, 53

G

U S A G E barbare des *Gaulois*, 47
 Avantage de la *Générosité*, obstacle qu'elle rencontre, 275
 Des *Getuliens*, 48
 Objet de la Science du *Gouvernement*, 1. son harmonie, 308
 De l'impression que la *grandeur* fait sur nous, idée qu'il en faut avoir, 215. motifs des envieux de la *grandeur*, 216. l'abus qu'en font les Grands. Juste idée qu'il faut en avoir, 217. Il y en a de deux sortes, 218
 Opinion de *Grotius* sur la sensation des bêtes, 16, 17; sur les devoirs de la Société, 23; sur la liberté de la mer. 323

H

LE *Hasard* est un nom vuide de sens, 103
 Cruauté d'*Heliogabale*, 275
 Sentiment de *Hobbes* sur le premier principe de la loi naturelle, 23. Son opinion que les hommes naissent dans un état de guerre, réfutée, 238, 243
 L'*homme* ne peut être sans loi, la naturelle est sa règle, 39. ses avantages sur les bêtes, 53, 54. Différence entre l'*homme* de bien & l'*homme* vicieux, 54. naturellement in-quiet, 109. comblé des faveurs du

Ciel, 110. doit se connoître sous l'idée d'un Etre éternel, 122. son véritable bonheur est ce qui le rend le plus parfait, 135. Principe qui oblige tous les *hommes* à se conserver 166. Dieu lui a expressément prescrit ce devoir, 167. il reçoit quelque exception, 172, 177. il est né pour le travail, 181, 182. les hommes sont tous égaux, 220. motifs qui les animent, 282. Combien la vie de l'*homme* est précieuse, la fraternité qu'il doit y avoir entre les *hommes*, 303. Obligation des *hommes* d'embrasser une profession, 181. Il n'y a pas d'*homme* qui ne soit né pour quelque profession; moyens d'en connoître une, 183. tout *homme* est tenu de travailler, 184. il doit commencer de bonne heure à faire un usage raisonnable des facultés de son ame, *ibid.* intérêt qu'il a de bien vivre, 198, 296. il naît dans un état de paix, 244. principes d'union parmi eux, 248. Opinion contraire réfutée par la conduite même de ceux qui la tiennent, 249. Les défauts des autres *hommes* ne doivent pas nous empêcher de les regarder de même nature que nous, 277. Principes qui les font agir, 276
 L'*honneur* ne dépend pas de la seule volonté du Souverain, 238. ce qui peut le concilier, 241
 Le droit d'*hospitalité* est naturel, il étoit de convention chez les anciens, 302. sa cedula en usage dans les familles, 303. ce qu'on observoit à cet égard, 304
 Usage des différens Peuples qui blessent l'*humanité*, 48; devoirs communs de toutes vertus, 292
 Il étoit sacré, 306. même chez les Na-

tions les plus barbares, 307. Il n'autorise pas d'entrer dans un pays sans la permission du Souverain, 308

I

USAGE que *Icamocapac* veut qu'on fasse de la raison, 259
 Effet de la *Jalousie*, 88
 Etrange usage des *Japonois*, 163
 Suites funestes du *Jeu*, 76, 77
 De *l'inaction*, 183
 Définition de *l'incontinence*, 71
 Ses suites fâcheuses, 72
L'incrédulité est aussi absurde qu'injuste, 101
 De *L'indiscrétion*, 93, 94
Industrie des premiers hommes, 5
Innocence protégée par *Marius*, 207
 De *l'intemperance*, 86
L'intérêt offusque les lumières de la raison, 269
 Usage singulier des *Iroquois* ou *Canadiens*, 49
 Suites humiliantes de *l'ivresse*, 86, 87
 Tout ce qui n'est pas *juste* ne doit être regardé comme utile, 253
 Egards qui sont toujours dûs à la *Justice* & à ses Ministres, 213. Comment les Jurisconsultes la distinguent, 245. De la justice distributive, 247. Elle est l'appanage des Souverains, 255. Doit être la règle de la conduite de tous les hommes, *ibid.* Il y a même parmi les Brigands une sorte de justice, 256. Son inobservation jette le trouble même dans les criminels, *ibid.* la nature a gravé dans tous les hommes du respect pour la *Justice*, 258

L

SAGE réflexion d'un *Lacédémonien*, 185

Les différentes *liaisons* parmi les hommes, 342
 Définition de la *libéralité*, 59
 Vœu des *Locriens* qui blesse les mœurs, 267
 Beau sentiment de *Locke* sur la Divinité, 143
 La *Loi* naturelle est la première & le fondement de toutes les Loix, sa définition, sur quoi fondée, 8. est éternel, 9. Différence entre la *Loi* de *Moïse* & celle de *Jésus-Christ*, 13. Différens sentimens sur son premier principe, 23. L'obligation indispensable de lui obéir a sa source dans la Divinité, 135. Trois préceptes renferment, outre la *Loi* positive du *Sabbat*, les principes de toutes les *Loix* naturelles, 147, 148. Dangereuses suites du violement des *Loix* naturelles, 237. Commandemens de l'ancienne *Loi*, 147. de la nouvelle, 149. Avantage de la *Loi*, 228. en quoi elle consiste, 311. la *Loi* naturelle oblige les Etats, les Souverains comme les Particuliers & les Sujets, 366. ses maximes générales. 222
Loix sages des *Luquois* pour empêcher la fainéantise, 63
 Définition du *Luxe*, 73
Lycurgue autorise la nudité, 44

M

MARC Antonin veut que l'amour propre déréglé soit une révolte contre Dieu, 222. sa maxime sur les avantages des Sociétés, 262. sur la pureté de l'ame, 299
 Belle réflexion de *Valere-Maxime*, sur le courage de *Chumane*, 202
 Ce qu'un mari doit à sa femme, 334
 Convention entre les Puissances, *Maritimes*, 323. différens sentimens

fur l'usage de la mer, 324
Marius se met au-dessus de la prévention sur le suicide, 160. déclare un soldat innocent d'avoir tué un Tribun qui vouloit lui ravir son innocence, 202
 Etrange usage que les *Marseillois* faisoient de la Ciguë, 161
 Usage barbare des *Massagetes*, 48
 Vraie idée de la *médifance*, & combien elle est punissable, 82
 Apologue de *Menenius Agrippa*, 301
 L'usage de la mer est commun à tous les hommes, 317
 Raïsons pour en convaincre, 326. étendue de son Empire, 328. les rivages mêmes de la mer passoient parmi les anciens Peuples pour les accessoires de la mer, 329
 Usage sauvage des *Mingreliens*, 49, 50
Minos établit la communauté des biens, 44.
 Avantages des bonnes mœurs, 179. élévation dans la façon de penser de *Cicéron* à cet égard, 295
 Définition de la morale, il n'y en a de parfaite que dans le Christianisme, 148
 La mort qu'on se donne volontairement, à cause d'un opprobre reçu, est un violement de la Loi naturelle 774. est un renversement de la raison dans la crainte de recevoir une offense, 175. l'utilité publique peut la faire sacrifier, 180. L'usage d'enfvelir les morts est établi chez toutes les nations, 312. différentes manieres de les enfvelir, les inconveniens qui en résultoient, 313

N

LA nature a imprimé des sentimens admirables dans le cœur de

l'homme, 311
 Etat de nature, abstraction faite de tout établissement, 3. Jamais les hommes ne s'y sont trouvés, 4
 La nature est la même dans tous les hommes, 220. Elle a gravé dans leur cœur du respect pour la Justice, 265. combien elle est admirable, 377
 Droit naturel. Voyez Loi naturelle, sa division, 26
 Cas de nécessité; à quelles marques il peut être connu, 368. Conflit que confirme la nécessité, 570. différens cas de nécessité,
 Distinction de la Noblesse naturelle d'avec la civile, 215. la Juste idée qu'il en faut avoir, 216. en quoi elle consiste 217. comment y suppléer, 219. elle est née de la vertu, 220

O

PRINCIPE & avantage du premier occupant, 330, 331
 Combien l'*Oisiveté* est pernicieuse, 184
 De l'*opiniâtreté*, 91
 L'amour de l'Ordre, cinquième principe du Droit naturel, 26
 Définition de l'*Orgueil*, 83

P

Excès d'amour de *Pantheé* pour *Abradate*, 157
 Idée de *Pascal* sur l'amour paternel, 354
 Définition des Passions, 69. leurs suites dangereuses quand elles ne sont pas modérées par la raison, 73, 75. Quand elles le sont, elles peuvent se tourner en vertus, 96, 97. Elles seules troublent l'état de paix où nous sommes nés, 266
 Effet de l'autorité paternelle, 351

Vénération pour cette autorité ,	l'excès en est pernicieux ,	196 ;
		198
Du Droit de <i>Péage</i> ,	<i>Platon</i> a reconnu des vertus ,	28. éta-
La <i>Pêche</i> peut être interdite sur le	blit la communauté des femmes ,	44
rivage par le Souverain ,		
Autorité que les <i>Peres</i> exerçoient	Sentiment de <i>Plutarque</i> sur la Divi-	
sur leurs enfans ,	nité ,	113 , 114. reproche qu'il fait
ils doivent être regardés ,	à <i>Ciceron</i> sur sa vanité ,	192
Réfutation du systême des Lettres	Définition de la <i>Politesse</i> ,	61 , 64
<i>Perfannes</i> sur le suicide ,	Barbarie de <i>Vedius Pollio</i> ,	46
Les <i>Persès</i> épousoient leurs meres	<i>Titus Pomponius</i> <i>Atricus</i> ne pouvant	
& leurs filles ,	résister à la douleur , se laisse mou-	
Indifférence apparente de <i>Petrone</i>	rir de besoin ,	159
pour la vie ,	Etrange ressource de <i>Porcie</i> pour se	
Usages singuliers des différens <i>Peu-</i>	donner la mort ,	158
<i>ples</i> ,	C'est aux <i>Princes</i> à placer les Citoyens	
Belle pensée de <i>Phaulsilides</i> sur la	dans les postes selon les talens ,	
sociabilité ,	228 , 230. Motifs qui forment leur	
Conformité des sentimens des <i>Philo-</i>	autorité ,	229. Egards qui sont dûs
<i>sophes</i> avec ceux des Chrétiens ,	à leur naissance ,	230
10 , 11. Diverses sortes de <i>Philoso-</i>	Ce qu'on doit au prochain .	304
<i>sophes</i> ,	Définition de la <i>prodigalité</i> ,	84
27. Des Dogmatiques , des	La <i>Providence</i> gouverne tout , cha-	
Académiciens , des Sceptiques ,	que homme , chaque sujet , chaque	
des <i>Pyrrhoniens</i> ,	souverain , chaque nation ,	103.
33. Erreurs de	Rien ne peut être allégué en preu-	
plusieurs <i>Philosophes</i> sur la divini-	ve contre la <i>Providence</i> ,	105. pas
té ,	même l'inégalité des conditions ,	
<i>Pirates</i> éprouvent la même punition	106. ni aucun événement .	910
que les voleurs ,	Définition de la <i>prudence</i> ,	59
328	Opinion de <i>Puffendorff</i> sur les sensa-	
Les <i>Plaisirs</i> modérés sont permis ,	tions ,	21. sur le premier principe
mêmes nécessaires ,	de la Loi naturelle ,	23
177. l'avanta-	<i>Pyrron</i> admettoit des cercles ou des	
ge qu'ils ont , comparés avec les	dialèles ,	29
excès ,	Opinion de <i>Pythagore</i> & de <i>Porphy-</i>	
199	<i>re</i> sur les sensations ,	16
Le plaisir n'est point dans le corps ,		
mais dans l'esprit ,		
125. sa différen-		
ce d'avec la tristesse ,		
126. Il y en		
a quatre d'importantes a ce sujet ,		
151. Pour être pur , il doit naître		
de la pensée du bien & qu'on le		
possède ,		
129 , 130. Il consiste es-		
sentiellement dans la connoissance		
de la vérité ,		
135 , 136. Regles		
pour discerner le véritable plaisir		
d'avec le faux ,		
127 , 128. Quel		
en doit être l'usage ,		
195. combien		

R

SUITES fâcheuses de la <i>Raille-</i>	
<i>rie</i> ,	90 , 91
Pourquoi la <i>Raison</i> a été donnée aux	
hommes ,	14. Ses avantages , 16,
Son empire ; elle a quatre princi-	
pes	

pes particuliers, 23, 27. Méthode à suivre pour conduire la *raison*, 39. La *raison* est le juge comme la règle des hommes, 39. Combien elle rappelle à l'ordre, 40, 42. Elle a son fondement dans la Loi naturelle, 51, 52. Distingue l'homme d'avec les bêtes, 52. Réflexions solides sur la vraie *raison*, d'avec ce qui n'en est pas une, 53, 56. Elle est la source du bonheur de tous les Etats, 56. Les différentes habitudes à la vertu ne sont que la *raison* elle-même, 59. Les conseils de la *raison* doivent être préférés aux passions, 68, 69. Emanés de la règle souveraine nous conduisent à la Religion, nous portent à ce que la Religion nous ordonne, 301. pour tout ce qui est avantageux aux hommes, & éloigne de de tout ce qui leur nuit, 276. Ce qu'elle leur prescrit, *ibid.* Tous les Sages, les Législateurs l'ont envisagée de même, 269. Obstacle qu'on met aux droits de la *raison*, *ibid.* Principe naturel qu'elle inspire à tous les hommes, 273. Abus qu'on en peut faire, 275. L'action de *Razias* désapprouvée par S. Augustin, 169, 170. Sentiment de M. de *Real* sur le premier principe de la Loi naturelle, 23. Définition de la *Reconnoissance*, 59. Tous les hommes ont toujours eu quelque principe de *Religion*, 97. Elle est le lien le plus fort des Sociétés, 112. Le sentiment de Religion est le premier qui soit gravé dans notre cœur, 143. La *Raison* nous porte aux mêmes choses que la Religion nous ordonne, *ibid.* Le soin de la *Réputation* est fondé é-

Tom. III.

galement sur la Philosophie & sur la Religion, 191. La *révélation* a confirmé tous les principes du droit naturel, 306. La *Révélation* n'a fait que mettre dans un plus grand jour les commandemens du droit naturel, 311. Le desir modéré des *Richesses* est légitime, 193. Réflexions à cet égard sur Platon, Aristote, Senèque, 194. Suites du desir immodéré des *richesses*, 199. Usage barbare des *Romains* d'immoler des victimes humaines, 46. Celui de permettre de tuer un agresseur est digne d'attention, 201.

S

SACRIFICES de victimes humaines, doivent être en horreur, 277. Réflexion sur le retour de *Salomon* à la vertu, 192. Tableau admirable de *Saluste* sur les beaux jours de la République Romaine, 15. Soins qu'on doit prendre de sa *santé*, 175. Moyens de la conserver, 176. Définition du *sçavoir vivre*, 64. Réponse admirable des *Scythes* à *Alexandre*, 137. Sentiment de *Selden* sur la liberté de la mer, 334. Motifs supérieurs de *Senèque* pour adorer un Etre supreme, 141, 144. Ce qu'il pense à l'égard des services mutuels, 291. Différence entre le *sentiment* de l'homme & la sensation des bêtes, 22, 23. Avantages du *sentiment*, 116. En quoi consiste la *sincérité*, 245, 246.

Ses avantages, 247
 La *Sépulture* est de droit naturel, il ne faut pas la rapporter au droit des Gens, 310. Combien elle étoit sacrée chez toutes les Nations, 311
 Le violement des *Sépulchres* a été regardé comme un crime, *ibid.* La privation le supposoit, 313
 Prérogatives de la *sobriété*, 180
 Etablissement des *Sociétés* civiles, ses avantages, 7. Différens sentimens sur les devoirs de la *Société*, 23. Si la *Société* fait naître quelque bienveillance parmi nous, quels motifs d'amour pour notre prochain dans l'idée de la *Société* éternelle, 122. Objet des *Sociétés*, 374. La *Société* civile n'est que le gouvernement politique de plusieurs familles sous un Souverain, 311. Ce qui la fait subsister, 313. Vûes de Dieu dans la formation des *Sociétés*, 290
 Socrate a reconnu des vérités, chef de la première Académie, 22. Sa reconnoissance du soin que Dieu prend des hommes, 165. Sa réponse sur la demande d'où il étoit, 291
 Diversité des loix de *Solon*; il permet aux Athéniens de tuer leurs propres enfans, 44
 Du *Sort*, de combien il y en a de fortes, 315. Dieu l'a quelquefois autorisé, 316. Cicéron l'a défini, *ibid.*
 Portrait d'un *Souverain*, 82, 83. Dieu exerce spécialement un droit *souverain* sur le cœur des Rois, 107. Il n'y a dans le monde que le *Souverain* qui puisse user d'indulgence & faire grace, 255. Ce qu'il doit à ses Sujets, 266. Ses droits s'étendent sur les rivages de la Mer,

les Montagnes, 335
Stenor offre sa vie à Pompée, 172
 La *Subordination* est indispensable & très-utile, 226
 Le *Suicide* est un crime, 167. L'idée des Sages du paganisme à cet égard, 155. Usages raisonnables de quelques anciens peuples; usages contraires de plusieurs autres peuples. *Ib.* Des peuples entiers le permettoient; les Romains même, 160. Sentiment de Seneque le Tragique sur le *Suicide*, 158. Récit de César sur la mort volontaire des Soldats Gaulois, 162. Erreur funeste des femmes Indiennes, *ibid.* Une Nation Européenne penche aussi vers cette erreur, 163. Principes supérieurs pour donner de l'horreur du *Suicide*, 164

T

IMAGINATION singulière des *Thraces*, 48
 La *Tranquillité* est inséparable de la raison, 58
 Combien le *Travail* est utile pour la santé, 178, 179. À l'autorité de la raison se joint celle de la Religion, 180. Diverses loix pour y obliger les hommes, 181. motifs qui doivent les y déterminer, 184, 185

V

CARACTERE de la *Vengeance*, 83
 De l'existence de la connoissance de de la *Vérité*, 27. Il y a des *Vérités*, & l'on peut les connoître, 30, &c. Méthode à suivre pour conduire la raison dans la recherche de la *Vérité*, 38. Quatre préceptes pour bien connoître la *Vérité*, 38, &c. Dieu est la première *Vérité*, 140

Avantage de pratiquer la <i>Vertu</i> , 199,	La préférence de l' <i>Utile</i> sur l'honnête
200	est la source de tous les procès injus-
Suites funestes du <i>Vice</i> , 196, 199,	tes, 255
202, 203. Non-seulement il se dé-	Différens sentimens des Théologiens
guise, il fait horreur à ceux qui s'y	sur les attentats à la <i>vie</i> , 210
livrent, 266	
Différens sorts de la <i>Vieillesse</i> , 50	X
L' <i>Union</i> de l'homme & de la femme	Z ELE des Perles pour <i>Xerxès</i> , 177
forme le lien de la société, 348.	
Les avantages que les hommes ti-	Z
rent de vivre dans une grande	Z OROASTRE nous a appris l'u-
union, 299	sage que nous devons faire de la
Définition de la <i>Volupté</i> , 75. Com-	raison, 259
bien pernicieuse à la société, 76	

Fin de la Table des Matières du troisième Tome.

DES MATIÈRES

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----

