

# L'Homme et la Société

## EX E LIBRE AR IC A ION LIBRE

hurlus.fr, tiré le 10 août 2021

Avant-propos. . . . .	1
Chapitre I. De la nature composée de l'homme, ou des deux principes qui le constituent intérieurement mixte ou double. . . . .	3
Chapitre II. Que la doctrine de l'homme intérieur mixte ou double est celle de la plupart des philosophes de l'antiquité et de plusieurs écrivains célèbres parmi les modernes.. . . .	4
Chapitre III. Réponse à une objection de Condillac, contre le système de l'homme intérieur double. . . . .	5
Chapitre IV. De la double volonté dans l'homme. . . . .	6
Chapitre V. Caractère distinctif des deux êtres qui constituent l'homme intérieur. . . . .	7
Chapitre VI. Suite du chapitre précédent. . . . .	8
Chapitre VII. Impossibilité d'expliquer la liberté de l'homme, dans l'hypothèse d'une seule volonté.. . . .	9
Chapitre VIII. Objection à laquelle le système de l'homme intérieur double, peut donner lieu relativement à la liberté. . . . .	10
Chapitre IX. De l'amour de soi, et des préjugés qu'on s'est fait sur cette passion. . . . .	11
Chapitre X. Suite du chapitre précédent.. . . .	12
Chapitre XI. Développement de la théorie de l'amour de soi. . . . .	13
Chapitre XII. Suite du chapitre précédent. . . . .	15
Chapitre XIII. Impossibilité de concilier l'existence simultanée de la liberté et des penchants dans le système de l'unité de l'homme intérieur. Confirmation de la théorie de l'amour de soi, exposée dans les chapitres précédents. . . . .	16
Chapitre XIV. De la nature du bonheur. . . . .	18
Chapitre XV. De l'homme double de Buffon, et de la critique qu'en a fait Condillac.. . . .	21
Chapitre XVI. Suite du chapitre précédent ; réponse à une objection ; explication de ce qui se passe en nous, par ce qui a lieu hors de nous. . . . .	25
Chapitre XVII. Nécessité de la société pour le développement de l'être moral.. . . .	28
Chapitre XVIII. De la permanence des rapports d'affinité. . . . .	30
Chapitre XIX. De la nature des rapports sociaux. . . . .	32
Chapitre XX. De l'intérêt social, ou du motif qui nous porte à vivre en société. . . . .	33
Chapitre XXI. Erreur des philosophes et des publicistes dans la recherche du principe et du motif de la société. . . . .	35
Chapitre XXII. Que c'est l'intérêt de notre liberté, et non celui de notre conservation, qui constitue en nous l'intérêt social. . . . .	37
Chapitre XXIII. Que la considération de la réciprocité n'entre pour rien dans le motif déterminant des devoirs et des obligations que l'homme s'impose envers ses semblables. . . . .	39
Chapitre XXIV. Suite du chapitre précédent.. . . .	41

Chapitre XXV. Objection à laquelle le désintéressement des devoirs relativement aux autres peut donner lieu. Réponse à cette objection. . . . .	44
Chapitre XXVI. Appel à l'expérience contre ceux qui basent la société sur les intérêts.. . . .	46
Chapitre XXVII. Suite du chapitre précédent. . . . .	48
Chapitre XXVIII. De la propriété.. . . .	50
Chapitre XXIX. Que le besoin de la société, relativement à la propriété, n'est pas de s'en assurer la garantie, mais d'en acquérir la libre disposition. . . . .	52
Chapitre XXX. Que c'est de l'amour de la liberté qu'on doit attendre la parfaite observation des devoirs, et non des autres moyens par lesquels on a voulu l'obtenir : impuissance de ces moyens démontrée par l'expérience : réponse aux objections qu'on fait contre la liberté.. . . .	55
Chapitre XXXI. Nouvelle preuve de la fausseté des systèmes, qui font de l'insociabilité, l'état naturel de l'homme. . . . .	58
Chapitre XXXII. Impossibilité de concilier les devoirs sociaux avec l'amour de soi dans les autres systèmes : convenance de ces devoirs avec la théorie que nous avons donnée de l'amour de nous-mêmes. . . . .	60
Chapitre XXXIII. De la guerre et de la philanthropie. . . . .	62
Chapitre XXXIV. De l'établissement des lois positives. . . . .	65
Chapitre XXXV. De la volonté générale.. . . .	68
Chapitre XXXVI. De l'altération et de la corruption de la Société. . . . .	70

## Avant-propos.

Si vous commencez par la certitude dit Bacon, vous finirez par le doute ; c'est ce qui m'est arrivé relativement à la plupart des opinions que je combats aujourd'hui : elles ont eu d'abord pour moi le caractère de l'évidence ; je les ai adoptées aussitôt que je les ai connues ; mais, conduit ensuite à examiner si elles s'accordaient avec la nature des choses ; la nature des choses et ces opinions m'ont tellement paru s'exclure, qu'il a bien fallu passer de la certitude au doute.

J'ai fait alors ce que recommande le célèbre philosophe que je viens de citer : j'ai, pour ainsi dire, nettoyé l'aire sur laquelle j'avais bâti mon premier édifice ; j'en ai revu tous les matériaux, et je me suis supposé cherchant pour la première fois les vérités dont je m'étais cru possesseur.

L'ouvrage qu'on va lire est le fruit de cette investigation : je sens trop mon insuffisance pour ne pas le croire imparfait sous tous les rapports ; mais peut-être fournira-t-il à d'autres l'occasion d'en faire un meilleur, et cette considération seule me déterminerait à le publier.

Je ne demande pas qu'on adopte de confiance les principes qu'il contient ; mais je désirerais, s'il était possible, qu'on voulût bien les examiner sans prévention, et

'o e le eett a éciémet ace 'il eto  
eaiete o oitio aecle tme e

Le l a o tacle e o ao aice o  
a ie la éco ete e la éité 'et et te a la  
iclté e la éco i mai l'e e i o e ae  
e o l'ao to ée ca cette ill io etiet ote  
e it a e ote 'ietie l'em ce e e li e  
e o elle ecece et o éiet cote celle  
'o et tete le ate

'et ai i e 'éo ee éo e o e aie e ci  
co ciela lieté e e e l'e eme a telo tel  
tme téoloie iloo i e oliti e o moal  
comme a ee ce e la ite 'o o li ait e  
loi e e a oti mai a elle e a aco to  
le éto a at e i coe ci le la ote e o elle  
ec io et elle 'éca e a a éto emet e  
ce i co aiet l'ao i ca to ée e éité

Lai o li o c o all e at elle tce 'il et  
o ile e ce e la e ée e tace a to 'elle le  
cecle e o ili e l'i tilité e cette éte tio o  
e a e la ae ce oi l'ico e ace o o a  
e ae o e o e 'a etimet oioie  
a oio le l accéitée o eo ele  
tme le l a e le icie le l a ot  
e i e i m'e ime ai i le tem e éité c'et  
ie 'a etimet ééal et 'ila all o tate ite  
le aa o e o oi 'e eait il a emme e  
ce i o t actel le m et e ci clatio

e e éie ce tat e oi éété e e ait elle  
a o e e e l cico ect e moi  
omt eo e tot ce i 'élo i e e ote ma  
i e e oi et tite e o la i oitio e  
o ca alie e o elle iée celle e le eami  
e a atialité Sa ote cela e ait te ai i  
mai oi 'o i e e le leo e l'e éie ce ot  
le e le i oteta omme e e coi a 'il  
e mettet le l a om e ot et il me em le  
'cet éa comme ie 'ate la omme e o  
ale l'em ote i imet celle e o it e ec  
ti

## Chapitre I. De la nature composée de l'homme, ou des deux principes qui le constituent intérieurement mixte ou double.

our peu que nous nous observions nous-mêmes, nous reconnaitrions en nous deux manières de sentir, ou, si l'on veut, deux sensibilités différentes ; l'une que nous appellerons physique, parce qu'elle est immédiatement affectée par les objets physiques ; l'autre morale, parce qu'elle s'exerce sur les objets moraux.

Le plaisir qu'on éprouve en mangeant une pêche ou en respirant l'odeur d'une rose, ne ressemble point à cet autre plaisir que des témoignages d'estime ou de reconnaissance déterminent en nous : la sensation pénible, occasionnée par un mets repoussant ou par une odeur fétide, ne ressemble pas non plus au sentiment douloureux que produit l'injustice ou le mépris.

On est pourtant dans l'usage de rapporter ces deux sensibilités à un même principe ; on veut qu'elles ne soient que des modifications différentes d'un être simple qu'on suppose dans l'homme, et qu'on appelle me. Cette doctrine est tellement accréditée, que la proposition d'admettre deux principes de sentiment paraîtra d'abord fort extraordinaire ; mais nous prions nos lecteurs de suspendre leur jugement, jusqu'à ce que nous ayons développé les motifs qui nous portent à l'adopter.

En admettant dans l'homme intérieur deux principes de sensibilité, ou, pour mieux dire, deux êtres différents, nous n'examinerons point s'ils sont tous les deux spirituels, tous les deux matériels, ou si l'un est esprit, et l'autre matière. Pour résoudre ces différentes questions, il faudrait connaître les substances dans leur essence, et c'est à quoi il est démontré que nous ne pouvons pas parvenir. On suivra donc à cet égard telle opinion qu'on voudra. Nous serons d'accord avec tous les systèmes : ce que nous avons à dire n'en exclut aucun<sup>1</sup>.

Nous caractériserons les deux êtres que nous supposons dans l'homme, et qui le constituent intérieurement mixte ou double, par leur différente manière de sentir ; l'un s'appellera l'être physique et l'autre l'être moral : par l'un, nous n'entendons pas le corps, et par l'autre l'âme, comme on le fait communément. Ces deux êtres remplacent dans notre hypothèse l'être simple et absolu, qu'on désigne sous le nom d'âme dans les autres systèmes. Nous pourrions dire, pour nous conformer aux idées reçues, que ce sont deux âmes dans un même individu.

---

1. La question de la spiritualité n'a occasionné tant de débats que parce qu'on a cru qu'elle tenait à la destination future de l'homme ; mais rien ne nous démontre qu'une substance spirituelle ne puisse être anéantie, ni qu'une substance matérielle ne puisse exister toujours : ne connaissant pas plus l'une que l'autre dans leur essence, pouvons-nous affirmer ou nier quelque chose de cette essence que nous ne connaissons pas ? Il me semble, dès lors, que la question de la spiritualité perd toute son importance, et que nous n'avons pas plus d'intérêt à l'admettre qu'à la rejeter, puisque, dans les deux cas, les résultats peuvent être les mêmes.

## Chapitre II. Que la doctrine de l'homme intérieur mixte ou double est celle de la plupart des philosophes de l'antiquité et de plusieurs écrivains célèbres parmi les modernes.

En disant que l'homme intérieur est mixte ou double, ce n'est pas une nouvelle doctrine que nous annonçons, C'est celle de presque tous les anciens philosophes. On sait que les pythagoriciens admettaient l'âme raisonnable et l'âme sensitive. Les stoïciens, qui choisirent dans les opinions des autres écoles celles dont ils composèrent leur propre système, admirent aussi cette dualité intérieure de l'homme, qu'une fausse idée de perfection attachée à la simplicité nous a fait rejeter.

L'homme, disaient-ils, a deux âmes ; l'une qu'il tient du premier intelligible, et l'autre qu'il a reçue dans le monde sensible : chacune a conservé des caractères distinctifs de son origine ; l'âme du monde intelligible retourne sans cesse à sa source, et les lois de la fatalité ne peuvent rien sur elle ; l'autre est asservie au mouvement des mondes<sup>2</sup>.

Quoique les modernes aient abandonné cette théorie, on n'en trouve pas moins dans leurs écrits des passages qui la supposent évidemment.

En méditant sur la nature de l'homme, dit Rousseau, j'y découvre deux principes distincts, dont l'un l'élève à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramène basement en lui-même, l'asservit à l'empire des sens, aux passions qui en sont les ministres, et contrarie par elles tout ce que lui inspire le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me dis Non, l'homme n'est point un. Je veux et je ne veux pas. Je me sens à la fois esclave et libre. Je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal. Je suis actif, quand j'écoute la raison ; passif, quand mes passions m'entraînent ; et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister.

Rien de tout cela ne pouvant s'appliquer au corps proprement dit, il faut bien que Rousseau établisse sa distinction dans ce qu'on est convenu d'appeler âme, et qu'il trouve que l'homme n'est point un sous ce rapport.

Cette doctrine est également celle de Smith ; car voici de quelle manière il s'exprime dans sa théorie des sentiments moraux :

Lorsque j'examine ma propre conduite pour la juger, et que je l'approuve ou que je la condamne, il est évident que je me divise en quelque sorte en deux personnes, et que le moi qui examine et qui juge remplit un rôle différent de l'autre moi, dont la conduite est examinée et jugée. Le premier est le juge, et le second le moi jugé. Il est aussi impossible que l'un soit l'autre à tous égards, qu'il est impossible que la cause et l'effet ne soient qu'une même chose<sup>3</sup>.

Il y a donc deux moi dans l'homme ; car il est impossible de concevoir la division du même moi ; et, en supposant même cette division, elle constitue deux êtres.

Mais si ce phénomène particulier à l'homme, d'être à la fois juge et personne jugée, ne peut s'expliquer qu'en admettant en lui deux êtres, dont l'un juge, et dont l'autre est jugé ; l'amour de soi, qui est également particulier à l'homme, ainsi que nous le verrons par la suite, suppose encore en lui un double moi ; car le même moi ne peut pas être actif et passif dans le même sens. Il faut donc un moi qui aime, et un moi qui soit aimé. L'amour ne peut se passer de ce double rapport, et ce double rapport exige rigoureusement deux êtres ; il s'ensuit que si, dans cette passion que nous appelons amour de nous-même, nous nous sentons à la fois l'objet aimant et l'objet aimé, c'est que notre individu renferme deux êtres différents. Il serait impossible, sans cela, qu'un semblable effet pût avoir lieu.

Nous pouvons ajouter l'autorité de Buffon à celle des auteurs que nous venons de citer ; car il dit positivement que l'homme intérieur est double ; qu'il est composé de deux principes différents par leur nature, et qu'il est aisé, en rentrant en soi-même, de reconnaître l'existence de l'un et de l'autre. Si nous rapportons ici ces divers témoignages, c'est pour prouver à nos lecteurs que, dans le cas où notre proposition ne serait qu'une erreur, elle nous est commune avec des hommes dont le génie et les lumières ne sont pas contestés, et que dès lors elle mérite d'être examinée. La vérité, ces célèbres écrivains n'ont pas fait de cette opinion la base de leurs théories, et il semble que c'est un tort qu'on peut leur reprocher ; car si l'homme intérieur se compose effectivement de deux principes ou de deux êtres différents, on ne l'expliquera point ou on l'expliquera mal, tant qu'on le considérera comme un être simple. En partant de cette fausse donnée, il y aura nécessairement une multitude de faits dont on ne trouvera point la cause ; d'autres dont on ne donnera que des explications gratuites qui ne satisferont ni la raison ni le sentiment ; et, malgré tout ce qu'on a écrit sur l'homme, n'est-ce pas là l'état actuel de la science ? ne sent-on pas même l'impossibilité d'aller plus loin par la route qu'on a suivie

2. Voyez les œuvres de Diderot : Opinions des anciens philosophes tome I, page 288.

3. When I endeavour to examine my own conduct, when I endeavour to pass sentence upon it, and either to approve or condemn it, it is evident that, in all such cases, I divide myself, as it were, into two persons ; and that the examiner and judge represent a different

character from that other I the person whose conduct is examined into and judged of. The first is the judge, the second the person judged of. But that the judge should in every respect, be the same with the person judged of, is as impossible, as that the cause should, in every respect, be the same with the effect. Theory of moral sentiment vol. I, page 282.

## Chapitre III. Réponse à une objection de Condillac, contre le système de l'homme intérieur double.

Il y aurait donc dans chaque homme, dit ce célèbre métaphysicien, deux moi, deux personnes, qui, n'ayant rien de commun dans la manière de sentir, ne sauraient avoir aucune sorte de commerce ensemble, et dont chacune ignorerait absolument ce qui se passerait dans l'autre<sup>4</sup>

Ces conséquences ne nous semblent pas nécessairement déduites de la biduité intérieure de l'homme : car les deux êtres qui le composent intérieurement, quoiqu'ayant chacun leur moi, leur action propre et particulière, ne peuvent-ils pas être tellement sympathiques, que l'un ne puisse dérober à l'autre aucun de ses mouvements, aucune de ses impressions, et que, par l'effet de cette sympathie, ils jouissent en quelque sorte, d'une mutuelle intuition et d'une conscience commune

Si le principe de sympathie, dont Smith a développé les effets extérieurs, nous identifie, pour ainsi dire, avec nos semblables, et nous donne la conscience des affections qu'ils éprouvent, quoique leur individualité soit séparée de la n tre, quelle in uence ce même principe ne doit-il pas avoir sur les deux êtres collatéraux qui se trouvent si intimement unis dans notre constitution intérieure Loin de n'avoir aucune sorte de commerce ensemble ; loin d'ignorer absolument chacun ce qui se passe dans l'autre, pourquoi cette sympathie mutuelle ne leur en donnerait-elle pas au même degré la connaissance et le sentiment respectif

L'objection de Condillac ne prouve donc rien contre la doctrine de l'homme intérieur double : elle tient uniquement à la prévention de cet écrivain pour le système de l'unité et de la simplicité de l' me.

Au reste, pourquoi n'en serait-il pas de ces deux êtres intérieurs relativement à la personne, comme il en est de la vue, dont l'organe est double, et dont l'effet est cependant un Rien n'autorise donc à dire, comme le fait Condillac, que l'unité de personne suppose nécessairement l'unité de l'être sentant . Nous ne voyons pas en quoi il impliquerait qu'il y en e t deux. Le moi personnel se composerait des deux moi intérieurs ; et, malgré l'assertion de ce profond métaphysicien, nous osons croire que c'est là la vraie doctrine.

---

4. raité des animaux chap. 2.

## Chapitre IV. De la double volonté dans l'homme.

ne nouvelle preuve que le système de l'unité n'est pas, quelque accrédité qu'il soit, le vrai système de l'homme, c'est qu'il existe en nous une double volonté comme une double sensibilité, et qu'il est contre toute vraisemblance d'en conclure l'existence d'un être simple et unique.

Comment rapporter en effet à une seule volonté ce phénomène si commun de vouloir et de ne vouloir pas en même temps ? N'impliquerait-il pas qu'une même volonté fût dans le même instant positive et négative ? S'il n'y avait que de la fluctuation, si ce n'était que par intermittence qu'on voulait et qu'on ne voulait pas, quelque rapide que fût le passage de l'un de ces états à l'autre, on pourrait croire qu'ils résultent d'une seule faculté ; mais il n'est personne qui n'ait souvent éprouvé l'effet de leur existence simultanée, et je voudrais bien qu'on m'expliquât comment on peut la concilier avec l'hypothèse d'une seule volonté.

Rien n'est, au contraire plus simple, ni plus facile à concevoir si l'on admet deux volontés, car elles peuvent être à la fois positives, à la fois négatives, tour à tour l'une ou l'autre ; ou tandis que l'une est positive, l'autre peut persévérer dans la négation : voilà toutes les difficultés, toutes les bizarreries du cœur humain, dont une seule faculté ne vous donnera jamais la solution clairement et naturellement expliquée dans le système des deux volontés.

On demandera peut-être pourquoi l'opinion d'une seule volonté est l'opinion commune, tandis qu'on admet généralement deux sensibilités ; c'est que les deux volontés, quoique souvent opposées, s'accordent ordinairement ou ne diffèrent que faiblement dans les déterminations usuelles de la vie, il en résulte qu'elles sont plus habituellement et sur un plus grand nombre de points en paix qu'en guerre ; et dans leur accord parfait, elles semblent ne constituer qu'une seule faculté, cet état étant le plus ordinaire et celui d'une forte opposition le plus rare, on ne doit pas être surpris que l'unité de volonté soit l'opinion commune, et que ce principe une fois admis, on ne songe pas à rapporter nos contradictions intérieures à l'opposition de deux volontés, dont on ne soupçonne pas l'existence ; mais il suffit qu'on ait quelquefois à se déterminer entre deux volontés opposées, pour qu'on soit fondé à admettre que cette opposition résulte de la lutte qui s'établit entre deux facultés ; car, s'il n'y en avait qu'une, il pourrait y avoir de la fluctuation par la différence des motifs ; mais jamais une véritable opposition.

Au reste, je ne vois pas que la supposition de deux volontés ait quelque chose de plus étrange, que celle de deux sensibilités : cependant cette dernière distinction ne choque personne ; elle est, pour ainsi dire, vulgaire. On admet sans la moindre difficulté une sensibilité physique et une sensibilité morale ; pourquoi n'admettrait-on pas également une volonté morale et une volonté physique ? La volonté n'est-elle pas la conséquence de la sensibilité, et s'il existe en nous deux sensibilités d'une nature différente, ne faut-il pas qu'il y ait aussi deux volontés de différente nature ? Quoique cette opinion ne nous paraisse pas susceptible d'être contestée, nous lui donnerons tout à l'heure de nouveaux développements.

## Chapitre V. Caractère distinctif des deux êtres qui constituent l'homme intérieur.

Si ce que nous avons dit jusqu'à présent n'explique point la mécanique de l'association des deux êtres ou principes intérieurs, que nous supposons dans l'homme, nous croyons du moins qu'il suffit pour en démontrer l'existence ; car si nous trouvons en nous une double sensibilité, une double volonté, un double moi, comment ne pas nous croire composés intérieurement de deux êtres absolus auxquels il ne manquerait rien pour exister séparément — quoi bon cette duplicité de facultés identiques pour un être simple et unique

D'ailleurs les deux êtres que nous supposons ont des caractères distinctifs qui ne permettent guères de les confondre : la présence des objets physiques affecte l'être physique ; la présence des notions déduites de l'entendement affecte l'être moral : les sensations que le premier reçoit des objets extérieurs, produisent en lui le plaisir et la douleur ; la sensibilité de l'autre affectée par les notions intellectuelles, détermine en lui un autre genre de plaisir et de douleur. Leur volonté respective se détermine par ces motifs respectifs : ce sont donc deux êtres, pour ainsi dire, accolés l'un à l'autre. C'est l'homme et l'animal réunis.

L'être physique se montre seul dans les premiers temps de l'enfance ; l'être moral ne se développe qu'à une époque postérieure, et la raison en est bien simple : c'est que, l'être physique est d'abord mis en activité par les sensations qu'il reçoit des objets extérieurs ; tandis que l'être moral ne pouvant déployer la sienne qu'en conséquence des notions, il faut qu'il existe une sorte de mobilier d'idées simples dans l'homme, pour que leur combinaison donne lieu aux notions ; ces notions étant pour l'être moral ce que les objets extérieurs sont pour l'être physique, on peut dire que le monde que le premier doit habiter n'existe pas encore, quand l'autre est en possession du sien.

L'être physique peut donc exister sans l'être moral. Les animaux qui n'ont point d'être moral ; les enfants, chez lesquels il n'est pas encore développé, existent par l'être physique seul. Nous n'avons pas la même preuve de fait à donner de l'existence indépendante de l'être moral ; cependant on en conçoit la possibilité ; on sent qu'il pourrait se passer de l'être physique ; il ne lui faudrait pour cela qu'un monde intellectuel : or ce monde existe dans notre entendement ; et, quoiqu'il s'y forme, en quelque sorte, sur le patron du monde physique, on sent parfaitement qu'il pourrait subsister sans son modèle, car les idées survivent aux objets qui les ont produites ; et la destruction des objets n'entraîne pas celle des idées, on peut concevoir le monde matériel anéanti, et le monde intellectuel survivant à sa destruction. Celui-ci suffirait à l'être moral, puisqu'il y trouverait le principe de ses perceptions, de ses sensations et de son activité morale : il pourrait donc exister dans ce monde intellectuel sans l'être physique, comme l'être physique existe dans le monde matériel sans l'être moral.



## Chapitre VI. Suite du chapitre précédent.

La différence la plus caractéristique entre les deux êtres que nous analysons, c'est que l'un est libre, et l'autre dépendant ou nécessité.

En effet, celui que nous appelons l'être physique est d'abord mis en activité par les impressions qu'il reçoit du dehors ; il faut qu'il sente avant d'être actif : il dépend donc des objets extérieurs pour son activité propre ; il en reçoit des sensations qui déterminent sa volonté ; sa volonté détermine ses actions : le voilà par conséquent entièrement subordonné à l'impression des objets extérieurs qui, en agissant sur sa sensibilité, commandent son attention, sa volonté, son activité : il n'est donc pas libre.

L'être moral, au contraire, est d'abord actif, parce que l'attention précède en lui la sensation ; celle-ci est une impression reçue ; c'est une action de l'objet sur l'être qui l'éprouve : dans l'attention, au contraire, l'être agit sur l'objet qui détermine son attention, c'est une activité spontanée de l'être attentif : l'objet qui l'appelle, la détermine ; mais il ne la commande pas : par conséquent, elle est libre.

C'est sur les idées simples que l'être moral développe d'abord son activité par l'attention qu'il leur accorde ; il les combine par la réflexion qui n'est que l'attention continuée, et, en les combinant, il en forme des notions qui agissent sur sa sensibilité, comme les objets extérieurs agissent sur celle de l'être physique : il est donc lui-même l'auteur de ses propres sensations, puisqu'il ne les éprouve que par les notions qu'il a formées ; s'il est l'auteur de ses propres sensations, il l'est aussi des déterminations de sa volonté, qui succèdent à ces mêmes sensations ; et il s'ensuit que l'acte émané de cette volonté est un acte libre ; car toutes les opérations qui le précèdent, et qui le déterminent, étant libres, l'acte qui en est le résultat et la conséquence, est de la même nature que ses prémisses.

L'être moral est donc libre et indépendant dans toute la teneur de son système, comme l'être physique est dépendant et nécessité dans la plénitude du sien : voilà pourquoi les mêmes actions ne sont ni imputées ni imputables aux animaux ni aux enfants, tandis qu'elles le sont à l'homme. Cette différence ne provient que de l'absence ou du non-développement de l'être moral dans les uns, et de sa présence dans l'autre. Les premiers ne sont pas, à proprement parler, les auteurs de leurs actions, dont ils n'ont pas l'initiative ; c'est le privilège de l'être moral : aussi, dès que cet être est développé dans l'homme, l'homme devient responsable de ses actions, parce qu'il acquiert la faculté d'en être le promoteur, et qu'il les exécute librement.



## Chapitre VII. Impossibilité d'expliquer la liberté de l'homme, dans l'hypothèse d'une seule volonté.

La liberté consiste à faire ce qu'on veut : telle est la définition adoptée par les philosophes et par le vulgaire ; mais s'il n'existe qu'une volonté dans l'homme, cette faculté identique dans l'homme et dans l'animal ne produira-t-elle pas le même effet dans l'un et dans l'autre ? Je voudrais bien que, dans le système d'une seule volonté, on m'apprenne pourquoi l'homme est libre en faisant ce qu'il veut, tandis que les animaux ne le sont pas en faisant ce qu'ils veulent. Si vous privez ceux-ci de la liberté, ne faudra-t-il pas également en priver l'homme ; et si vous l'accordez à l'homme, ne faudra-t-il pas la leur accorder ?

Charles Bonnet, dans son *Essai analytique sur les facultés de l'homme* soutient que les animaux et les enfants sont libres : il se sauve par là de l'inconséquence qu'on peut reprocher aux autres métaphysiciens ; mais si les animaux et les enfants sont libres, pourquoi n'y a-t-il ni mérite ni démerite dans leurs actions, et pourquoi en est-il autrement de celles de l'homme ? Cette différence ne tient-elle pas à la liberté des uns et à la non-liberté des autres ? N'est-on pas d'autant plus fondé à le croire, que, lorsqu'il arrive à l'homme d'être contraint dans ses actions, elles ne lui sont pas plus imputées que ne le sont les leurs aux animaux et aux enfants ?

Il faut donc bien que les actions des animaux et des enfants, quoique volontaires, ne soient pas libres ; car si elles l'étaient, elles leur seraient imputées : puisqu'elles ne leur sont pas imputables, il est clair que la définition de la liberté ne leur convient point, et qu'ils ne sont pas libres en faisant ce qu'ils veulent : il en serait de même de l'homme, s'il n'y avait en lui que la volonté physique dont les animaux et les enfants sont pourvus ; il faut nécessairement lui supposer, outre la volonté animale, une volonté d'un autre ordre, une volonté privilégiée, à laquelle se rapporte la définition de la liberté : c'est même la seule qui, à proprement parler, mérite le nom de volonté, et, dans ce sens, on peut dire qu'il n'y a que l'homme qui veuille ; car les autres animaux voulant, en quelque sorte, par impulsion, et n'ayant pas sur leur volonté cette initiative que l'être moral exerce sur la sienne dans l'homme, ne peuvent pas être considérés à la rigueur comme des êtres volontaires.

Au reste, si vous n'admettez qu'une volonté dans l'homme, la définition de la liberté entraînera les plus étranges contradictions, et mettra dans les raisonnements qu'on pourra faire à ce sujet, une foule d'inconséquences qui rendront à jamais insoluble la question de la liberté, si longtemps et si infructueusement agitée.

En effet, s'il n'y a qu'une volonté dans l'homme, il n'y a qu'une manière de vouloir ; il s'ensuit que lorsque je sacrifie la satisfaction de mes désirs sensuels à l'accomplissement de mes devoirs moraux, je ne fais pas évidemment ce que je veux ; car en résistant à mes désirs, c'est à ma volonté que je résiste. Donc aux termes de votre définition, je ne suis pas libre. Pour l'être véritablement, il faut que je me livre à la recherche des plaisirs sensuels, que je satisfasse mes appétits : les actes qui exigent quelque empire sur soi, seront autant d'actes non libres.

Voudriez-vous réformer votre définition, en maintenant

l'hypothèse d'une seule volonté ? Dites-moi que la liberté ne consiste pas à faire ce qu'on veut : mais alors, en quoi consistera-t-elle ? Sera-ce à faire ce qu'on ne veut pas ? mais cette résistance même à une volonté positive, il faut la vouloir ; il y aura donc une autre volonté ; car celle qui détermine la résistance n'est certainement pas celle à laquelle on résiste. Deux effets aussi contradictoires ne peuvent pas partir d'une même cause : vous serez donc forcé d'admettre deux volontés dans l'homme, ou de renoncer à expliquer sa liberté. Ce système sera le seul dans lequel votre définition de la liberté puisse recevoir l'interprétation qu'il faut nécessairement lui donner pour en reconnaître l'exactitude.

## Chapitre VIII. Objection à laquelle le système de l'homme intérieur double, peut donner lieu relativement à la liberté.

Si l'homme intérieur est effectivement composé de deux êtres différents, dont l'un soit libre et l'autre dépendant ou nécessité, on ne pourra plus regarder l'homme comme un être parfaitement libre. Cette définition ne lui conviendra point dans un sens absolu ; libre par l'être moral, esclave par l'être physique, il n'aura pas ce qu'on peut appeler une liberté positive. Continuellement ballotté entre les deux êtres qui le constituent, tant t libre, tant t esclave, il n'aura qu'une liberté équivoque, ou pour mieux dire, il n'en aura point ; il ne sera ni libre ni nécessité ; quelque opinion qu'on adopte à cet égard, on sera également dans l'erreur.

Pour répondre à cette objection, nous observerons que, si l'homme est double pour la volonté, il est un pour l'action ; il peut donc agir toujours en conséquence des déterminations de l'être libre, et cette puissance le constitue dans un état de parfaite liberté, malgré la composition mixte de son individu.

Supposons un soldat en présence de l'ennemi : l'imminence du danger affecte sa sensibilité physique, et la volonté qui en dépend est par cette impression déterminée à la désertion. D'un autre côté, la notion du mépris qui accompagne la lâcheté, notion que l'être moral a formée en lui, agit dans un sens inverse sur la sensibilité morale, et porte la volonté de cet ordre à une détermination contraire. Voilà bien deux volontés opposées, mais l'action ne peut pas être double ; c'est-à-dire, qu'il n'est pas possible à l'individu, de fuir et de rester en même temps à son poste : il peut donc s'en tenir à la détermination de l'être libre, lui donner son plein et entier effet, et neutraliser la volonté dépendante ; il est donc libre par la puissance de l'action et par l'unité de cette puissance.

Si l'action suit la détermination non libre de l'être physique, malgré la détermination contraire de l'être moral ; ce n'est point la liberté dans ce cas-là qui manque à l'individu ; c'est lui, au contraire, qui manque à sa liberté, car il fait ce qu'intérieurement il veut ne pas faire, et quoique aucune puissance extérieure ne contraigne son action, elle n'est pas libre puisqu'elle s'effectue malgré l'opposition de sa volonté morale ; c'est lui-même qui la contraint.

Et en effet, la liberté consistant à faire ce que veut la volonté morale, quand celle-ci se trouve en opposition avec la volonté physique, céder à cette dernière, ce n'est pas choisir, c'est manquer à sa propre liberté ; la surmonter c'est être libre. Voilà pourquoi les sacrifices de la vertu, du devoir, de l'héroïsme, sont des actes éminemment libres, parce qu'ils supposent que les déterminations de la volonté morale, ont prévalu sur les déterminations les plus énergiques de la volonté physique.

Il ne faut donc pas croire qu'il suffise pour être libre d'écarter tous les objets extérieurs de contrainte, car nous portons en nous-mêmes un principe de compression et d'assujettissement dont nous seuls pouvons nous libérer, et contre lequel nous avons continuellement à défendre notre liberté : c'est l'habitude de le vaincre qui constitue l'exercice libre de la vie ; quelque indépendant qu'on soit des autres, on est esclave si l'on se laisse soi-même dans la dépendance de ce principe intérieur ; l'être le plus libre

est celui qui sait le mieux s'en affranchir.

Mais on a de si fausses notions de la liberté, qu'on se croit libre dans l'obéissance absolue et non contrariée à ce principe nécessité, tandis que la générosité qui lui résiste, passe pour une violence qu'on se fait à soi-même.

## Chapitre IX. De l'amour de soi, et des préjugés qu'on s'est fait sur cette passion.

L'amour de soi, comme nous l'avons déjà dit, suppose nécessairement deux êtres en nous. Le moi qui aime et le moi qui est aimé, ne sont pas sans doute le même moi ; nous pouvons dire à cet égard, ce que Smith a dit du moi qui juge et du moi qui est jugé : il est aussi impossible que l'un soit l'autre, qu'il est impossible que la cause et l'effet ne soient qu'une même chose.

Si la distinction du physique et du moral dans l'homme constitue cet hermaphrodisme intérieur qui le rend capable de s'aimer ; cette distinction n'existant point dans les autres animaux, le physique étant leur seul apanage, il est naturel d'en conclure que l'amour de soi n'entre point dans le système de leurs passions, et qu'ils ne s'aiment point eux-mêmes.

On est pourtant dans l'usage de leur attribuer cette passion, parce qu'on lui rapporte dans l'homme des effets qui ne lui appartiennent pas : on la regarde comme le principe du soin que nous prenons de notre conservation. La recherche du plaisir, la fuite de la douleur, sont encore des inclinations qu'on motive par l'amour de soi. Tout cela se trouvant dans les animaux comme dans l'homme, on en conclut qu'ils s'aiment comme nous nous aimons.

Cependant pour peu qu'on veuille réfléchir, on verra que ces effets qu'on rapporte à l'amour de soi sont des penchants naturels de l'être physique, absolument étrangers à la passion d'où l'on veut qu'ils dérivent.

Il ne manque pas, en effet, de gens qui, loin de s'aimer, sont très mal avec eux-mêmes, ou, pour mieux dire, qui se haïssent, et qui cependant n'en recherchent pas le plaisir avec moins d'avidité, n'en fuient pas moins la douleur, n'en sont pas moins soigneux de se conserver.

Ce n'est donc pas à l'amour de soi qu'appartiennent toutes ces inclinations ; car s'il suffisait de ne pas s'aimer pour ne plus les avoir, ceux qui tiennent beaucoup à la vie, sans s'en aimer davantage, la quitteraient sans doute pour se séparer d'eux-mêmes ; et ces divorces seraient plus communs qu'on ne l'imagine parmi ceux qu'on croit les plus égoïstes.

Si ces penchants ne dérivent pas de l'amour de soi dans l'homme, ils ne supposent pas cet amour dans les animaux ; c'est donc bien gratuitement qu'on leur en fait honneur : il n'y a que l'homme qui en soit susceptible.

Une autre erreur dans laquelle on est tombé en rapportant à cette passion des effets qui ne lui appartiennent pas, c'est de la croire générale, universelle, indélébile : les penchants qu'on lui attribue se trouvant en nous à toutes les époques de la vie, on en a conclu l'existence permanente de la passion à laquelle on les rapportait ; mais il est de fait que nous sommes susceptibles envers nous-mêmes des mêmes sentiments que nous éprouvons pour les autres ; qu'ainsi nous pouvons nous aimer ou nous haïr nous-mêmes, selon que nous nous trouvons dignes d'amour ou de haine : on s'aimait dans le temps de l'innocence, on se déteste après le crime : la haine de soi peut donc succéder à l'amour de soi.

Cependant les penchants qu'on rapporte à cette passion n'en existent pas moins, lorsqu'elle a cessé d'exister :

ils sont toujours les mêmes, soit qu'on s'aime, soit qu'on se haïsse. Ce sont donc dans l'homme comme dans l'animal des déterminations naturelles de l'être physique, qui ne supposent ni n'excluent l'amour de soi.

## Chapitre X. Suite du chapitre précédent.

Il paraît bien extraordinaire qu'on ait pu prendre le change sur ce qu'on devait entendre par amour de soi ; car cette expression même indique que nous sommes l'objet propre et direct de cet amour. Or, en lui donnant pour objet le plaisir, la satisfaction des sens, etc., on change, pour ainsi dire, son acception : c'est l'amour du plaisir, l'amour des voluptés ; ce n'est plus l'amour de nous-mêmes.

Par amour de soi dans l'homme, nous devons nécessairement entendre l'amour de notre être et, par amour de notre être, l'amour de l'être moral ; car ce n'est pas ce que nous avons de commun avec les autres créatures qui fait, en quelque sorte, que nous sommes nous. Le moi moral est notre moi particulier : c'est véritablement le moi humain. Le moi physique étant le moi commun à tous les animaux, n'est pas plus particulier à l'homme qu'à la bête : c'est le moi de l'animalité. Le soi de l'homme réside donc dans l'être moral, et par conséquent l'amour de soi est l'amour de cet être.

Cette passion ne diffère pas de celle que nous éprouvons pour les objets extérieurs : ce sont, en effet, les excellentes qualités, les perfections que nous découvrons dans ceux-ci, qui nous déterminent à les aimer : l'amour de nous-mêmes n'a également en nous de l'excellence de notre être moral ; il s'exalte par la considération de la dignité, de la perfection, et en un mot de la beauté morale de cet être : alors il nous inspire pour lui le dévouement qu'il est dans la nature de l'amour de produire pour tout ce qui en est l'objet.

Quelque énergiques que soient nos penchants, nous les sacrifions à ses déterminations libres et généreuses ; et ces sacrifices dans l'amour de soi n'ont rien de plus

## Chapitre XI. Développement de la théorie de l'amour de soi.

Considère l'homme intérieur sous un seul aspect, il ne présente qu'un être sentant, avide de plaisir, ennemi de la douleur et toujours animé du désir de sa conservation ; examine -le dans un autre sens, vous voyez un être libre, qui ne veut être commandé ni par l'attrait du plaisir, ni par la crainte de la douleur, ni même par le motif de sa conservation et qui s'indigne de l'empire que ces différentes passions exercent sur nous.

Au premier coup d' il rien ne paraît plus bizarre, plus monstrueux que l'association de ces deux êtres dans un même individu ; car, comment cet individu pourra-t-il goûter un seul instant de repos ni de bonheur ? L'être purement sentant voudra qu'il recherche le plaisir, quand l'être libre demandera qu'il le dédaigne ; l'un lui fera toujours une loi de se conserver, l'autre voudra qu'il préfère sa liberté à sa conservation, et quelque parti qu'il adopte, il sera toujours en proie à des volontés contraires.

Voilà bien le portrait de l'homme si vous en écarter l'amour de soi ; mais introduisez-y cet agent, il va tout concilier, tout arranger et fondre ensemble ces deux moi qui paraissent si opposés, pour n'en former qu'un moi unique.

D'abord cette biduité intérieure qui nous paraît étrange et bizarre était nécessaire pour que nous puissions nous aimer nous-mêmes ; car elle rompt, pour ainsi dire, notre identité, nous divise nous partage, et nous fournit, en cela, le moyen de nous voir, de nous considérer, comme si nous étions en quelque sorte, hors de nous, ce qui nous met à même de nous apprécier et d'éprouver pour notre être, tous les sentiments qu'un objet extérieur pourrait nous inspirer ; nous pouvons donc nous plaire à nous-mêmes, et cette faculté de nous plaire, entraîne celle de nous aimer.

mais il ne suffisait pas que nous eussions cette faculté de nous aimer, il fallait encore que nous puissions nous donner des preuves de cet amour, et comme les preuves d'amour consistent principalement dans les sacrifices qu'on fait pour l'objet aimé ; il fallait que nous eussions en nous les moyens de nous faire des sacrifices à nous-mêmes ; voilà pourquoi la nature a donné un caractère différent et des inclinations différentes aux deux moi qui sont, si je puis m'exprimer ainsi, qu'un moi aime nous, car s'ils étaient identiques, l'un n'aurait rien à sacrifier à l'autre.

Ne soyons donc pas surpris de cette contradiction de nos vœux, ne la regardons pas comme une erreur de la nature ; c'est notre indifférence pour nous-mêmes qui nous la rend onéreuse ; elle disparaît dans l'amour de soi, ou plutôt, elle fournit à cet amour le moyen de s'entretenir et de développer son énergie : ceux qui s'aiment véritablement, seraient bien fâchés de n'avoir point de sacrifice à se faire ; en les privant de cette faculté, on les priverait de la plus grande partie de leur bonheur.

Autant d'avoir pénétré assez avant dans l'homme, on l'a renfermé tout entier dans le moi purement sentant ; on n'a pas vu que son moi véritable, était le moi libre, et que par conséquent, l'amour de soi devait se rapporter à ce moi ; qu'il fallait donc dans cette passion, que nous fussions en quelque sorte épris de notre moi libre, et que nous

trouvassions en nous-même, le moyen de lui prouver cet amour : c'est à quoi servent les penchants déterminés de l'être physique.

Les hommes paraissent s'être singulièrement abusés sur la vraie destination de ces penchants, dont ils se sont partout rendus plus ou moins esclaves : l'intention de la nature en nous les donnant, n'a certainement pas été qu'ils fussent en nous des instruments de servitude ; il faut donc leur supposer un autre emploi dans l'économie humaine, un emploi qui leur ôte leur dépendance naturelle et qui les libéralise ; c'est ce qu'opère l'amour de soi ; car, dans cet amour, ils deviennent la matière de nos sacrifices : ils nous fournissent l'occasion et le moyen de bien mériter de nous-mêmes, et c'est parce qu'ils ont une autre propriété dans leur essence, celle de nous attacher à la vie, de nous lier à notre propre conservation, que le sacrifice que nous nous en faisons pour être parfaitement libres, à un prix qui nous charme intérieurement, et nous porte à nous en tenir compte à nous-mêmes.

Et en effet, s'il n'existait en nous aucune disposition à nous faire ces sortes de sacrifices, nous suivrions invariablement la direction de nos penchants, nous leur obéirions machinalement, et comme dans une foule de circonstances, ils nous tireraient en sens contraire, des déterminations du moi libre, si nous n'avions pas le pouvoir de les lui sacrifier, ou, quoique ayant ce pouvoir, si nous n'étions pas dans la disposition d'en faire usage, le moi libre serait le plus souvent en nous dans un état de contrainte et d'oppression ; il lui importe donc que ces penchants lui soient subordonnés, et ce que nous pouvons faire de plus agréable pour lui, c'est de les lui soumettre : ils perdent alors, comme nous venons de le dire, leur dépendance naturelle ; ils ne sont plus des inclinations déterminées de notre nature ; car ils deviennent la propriété du moi libre, qui les modifie dans le sens de ses déterminations spontanées ; c'est librement que nous recherchons le plaisir ; c'est librement que nous fuions la douleur et que nous nous intéressons à notre conservation. Si la convenance des choses exige une autre détermination, nous sommes prêts à l'adopter. Cet affranchissement de la servitude naturelle des penchants est le produit de l'amour de soi, d'où l'on voit qu'en dernière analyse, cet amour se résout dans l'amour de la liberté.

Voilà ce qui fait dire à Montesquieu, en parlant de cette coutume si générale chez les Romains, de se donner la mort : c'est le cas que nous faisons de nous-mêmes, que nous consentons à cesser de vivre par un instinct naturel et obscur, qui fait que nous nous aimons plus que notre vie même.

C'est que l'amour de la vie, quelque fort qu'il soit en nous, n'est qu'un penchant de l'être physique ; mais la liberté est l'essence de notre être moral qui est notre véritable être, et il s'ensuit qu'en aimant notre liberté, c'est nous-mêmes que nous aimons ; cet amour exige donc à la rigueur, que le désir de vivre soit subordonné à celui d'être libre. Aimer sa liberté, c'est s'aimer soi-même : aimer la vie, c'est simplement aimer la vie.

La pensée de Montesquieu perd toute son obscurité par cette explication : on voit qu'elle est d'une vérité pro-

o e l o a i t e c a e o i m m e m o i o o i t e  
a i e e l a i e l o e a i t e l a i e m o i o e a i t  
e o i

L'amo e l a i e é t a t e o l e l o t e o  
e c a t e t a c e t t e a i o l e l a a c i c e e  
o i i o o a i e o m m e c e a c i c e e t  
o c l a l a e e e ' a m o e o i i o  
o o e e t i o e l ' e i a e o a a i i c e  
' e t a a c e e o o a i m o t o m a i a c e  
e o e o a i m o a a e

' e t e e e e c o i e e l a l c e t é o i e e e  
l' a m o i m m o é é e o i l e l c e e t i e t t a t l a i e  
e a c e ' i l e t i e t a a e l i m m e o i l a  
o t e l a a i o m é i ' i l i i e l e e e c a  
' i l a i t l i m m e e o t e o o t e l e m é i e  
c o m m e i l l e m é i e e t c' e t a o t e a i a l a  
a i o c o t a i e e o e t i m o e t e o a m i o  
l e c o a e

e t e l e a c i c e e o e c a t o t e a m o  
o o m m e o o o t e l i e t é ' e i e o i t  
l' a é a t i o e c e m m e e c a t c' e t i e ' i l  
' e t a é c e a i e e e o c e a l a i i e e c e c e  
l a o l e e t e e e i c i e o e o e l a e  
i e e e ' a m o i l t e l a i o i t i o c o t a t e  
e t o i t i e e a i e c e o t e e a c i c e i l ' i t é t  
e l a l i e t é l e e m a e e t t e i o i t i o t l' a m o  
e o i c o m m e l a i o i t i o t o t o e t o t e  
a m o o l e a t e a i t e l' a m o t i e t c o m t e  
e l' i t e t i o c o m m e a i t S i ' a i l a c e t i t e e t o t  
c e i e t m o a m i e t m o i ' i l e t t m' e a i e  
l e a c i c e c e t t e i o i t i o é i a t a o a o t  
m t e l a a c i c e e i l ' e t a e o i ' i l o i t  
c o m m é e a e a i t o t e m a i e a e m t e  
é c c e t a m i ' i l ' e a a i t a m o i l e m é i t e e ' t e  
é o i l l é o m o i

o t e a m o o o m m e t i e a i t o t e o  
é e i e e l a i o i t i o o o m m e o a c i  
e o e c a t c a e t e i l a t e l e o c c a i o  
é t e m i e t l e a c i c e e t e l' t e m o a l l e e m a e  
c o m m e e c o e é c e a i e a l i e t é t e m a e  
' c e t é a o e o o a o e i m o e  
o m m e i o e a e e o m m e a  
l a i o i t i o o a c i e o e c a t i o e  
o m m e a é e l l e m e t a c e t t e i o i t i o o e  
o o a o t o m e o m m e a e a e  
é m o t a t i o e é o e m e t c o m m e i l o a i e  
e l e o i e t o m e l e a t e

o c l o e t o t c e i é c e e l' a m o e  
o m m e e t o e m e t l' a m o e o t e l i e t é  
e a c o é e t c e t a m o e c o m e o i t a  
o a c c e t i o l' a m o e l a i e l' a m o l a i i e t a t e  
i c l i a t i o é t e m i é e e o t e a t e i c o t i t e t  
l e e c a t e l' t e e m e t e t a t ' i l a t  
a c o t a i e o o a i m e é i t a l e m e t e o  
o o t o o a l a i o i t i o e a c i e c e i c l i  
a t i o é t e m i é e a é t e m i a t i o o t a é e  
m o i l i e S i o e o m m e a a c e t t e i o i t i o  
o i t i e o e t e o o i t o t e l i e t é e t e a t  
o i t o t e l i e t é o e t e o o i t o t e é i t a l e  
m o i l o e l e o i e o e i o e c o e  
e o t e i i i o m m e é e l l e m e t i i é e t  
o o m m e

pl é, q e fo ôt 4 pa eqles ur être nous e f r  
cuse

## Chapitre XII. Suite du chapitre précédent.

la même

Si c'est de l'amour de soi, comme on le prétend, que dérivent l'amour du plaisir, le désir de notre conservation ; pourquoi ne sommes-nous pas touchés des preuves d'amour que nous nous donnons dans ce sens à nous-mêmes pourquoi ne me sais-je pas plus de gré d'avoir fait un bon repas, qu'une bonne action puis-je, dans les systèmes réus, me donner une plus grande preuve d'aversion pour moi-même, que d'exposer ma vie pour sauver mon semblable D'où vient pourtant que je ne m'en veux pas de l'avoir exposée que c'est au contraire une chose dont je me sais toujours gré, qui me satisfait intérieurement, et me met, pour ainsi dire, en bonne intelligence avec moi-même

Voilà certes une étrange contradiction dans les effets que vous rapporte à l'amour de soi ; car les actes les plus contraires à cet amour, dans votre système, sont précisément ceux dont nous nous savons le plus de gré, tandis que nous ne nous tenons aucun compte de ceux qui en émanent directement : nous sommes d'une ingratitude sans égale envers nous-mêmes pour ces sortes de soins.

J'en appelle au témoignage de ces hommes qu'on nomme si improprement égoïstes, qui passent toute leur vie à se choyer, à se délecter ; qui poussent jusqu'au scrupule les attentions délicates pour leur personne ; demande-leur s'ils en sont mieux avec eux-mêmes. S'ils veulent être sincères, ils vous répondront que leur indifférence pour eux s'accroît en raison des soins qu'ils se donnent pour s'aimer ; que quoiqu'on les accuse de s'aimer excessivement, ils ont le malheur de ne pas s'aimer du tout ; que leur être n'est nullement touché de tous les soins qu'ils prennent de lui plaire ; qu'au lieu de répondre à leurs avances, il reste intérieurement froid et glacé pour eux comme pour les autres.

D'après la manière dont vous explique l'amour de soi, il faudra croire que Socrate, qui ne voulut pas sortir de sa prison quand on lui en offrit les moyens, était fort mal avec lui-même : que Scipion, qui s'honora par sa continence autant que par ses victoires, ne s'aimait pas du tout ; que la même indifférence régnait dans ce Valerius, qui, trois fois consul, mourut sans laisser de quoi se faire enterrer. Il en sera de même d'Aristide, d'Epaminondas, des deux Brutus, de Caton, et, en un mot, de tous ceux qui ont le plus honoré la nature humaine. Il n'y aura que les lâches, les fripons, les dilapidateurs, les hommes sensuels qui seront en possession de s'aimer véritablement ; ce seront les amants d'eux-mêmes par excellence ; car, pour être conséquent à votre définition de l'amour de soi, il faut, pour m'aimer véritablement, que je cherche le plaisir à tout prix ; qu'à tout prix je fuie la douleur, que je sacrifie tout à ma conservation : m'écarter de cette direction, c'est me faire une infidélité.

elle est en dernier résultat la conclusion forcée de toutes ces doctrines qu'on appelle philosophiques, parce qu'on les croit appuyées sur la connaissance approfondie de la nature humaine.

Il est vrai que leurs auteurs modifient les principes par des considérations d'intérêt personnel qui ne permettent pas de les suivre à la rigueur : le plaisir conduit à l'excès amène la douleur, il faut donc se modérer dans le plaisir :

la douleur est quelquefois salutaire, il ne faut donc pas toujours la fuir, et quelquefois il faut exposer sa vie pour la conserver. On ne peut donc pas s'aimer autant qu'on le voudrait, ni comme on le voudrait dans ce système ; il faut maintenir une sorte d'équilibre entre les divers penchants, et soumettre l'amour de soi au calcul de l'intérêt : on ne peut pas toujours s'en donner des preuves. Il y a même des infidélités forcées ; car de quelque manière qu'on s'arrange, on n'a pas toujours le plaisir à sa disposition ; il faut bien se résoudre quelquefois à sentir la douleur et quelque soin qu'on prenne de se conserver, il vient un moment où, malgré soi, l'on manque au devoir de sa conservation.

Il y aurait donc une bien singulière contradiction dans les procédés de la nature à notre égard ; elle nous aurait imposé d'un côté le devoir de nous aimer nous-mêmes, et de l'autre elle nous aurait forcés à la déloyauté en soumettant cet amour à des conditions que tôt ou tard il nous serait impossible de remplir elle est



## Chapitre XIII. Impossibilité de concilier l'existence simultanée de la liberté et des penchants dans le système de l'unité de l'homme intérieur. Confirmation de la théorie de l'amour de soi, exposée dans les chapitres précédents.

ar un être libre, on doit nécessairement entendre un être qui, sans inclination déterminée dans sa nature, a la puissance virtuelle de prendre et de quitter toutes celles qu'il lui plaît d'adopter ; car, si vous lui supposez une tendance naturelle vers un objet quelconque, ou un éloignement naturel pour quoi que ce soit, il n'est plus libre. Cette contradiction existe pourtant dans l'homme ; il est libre et néanmoins il tend naturellement vers le plaisir : il fuit naturellement la douleur ; il désire naturellement sa conservation. Comment concilier sa liberté avec ces déterminations positives et innées, en quelque sorte, dans sa constitution. C'est à quoi l'on ne parviendra jamais dans le système de l'unité de l'être sentant et voulant dans l'homme ; car il impliquera toujours qu'un même être soit à la fois libre et nécessaire.

ais cette contradiction disparaît dans le système de l'homme intérieur mixte ; car il n'implique pas que des deux êtres qui le composent, l'un soit libre et l'autre absolument nécessaire ; que les penchants se trouvent dans celui-ci, et la liberté dans celui-là. Il en résulte que ces penchants, quoique en nous, sont, en quelque sorte, hors de nous. Ce n'est pas à notre être proprement dit qu'ils appartiennent, mais à l'être collatéral qui lui est associé dans notre constitution intérieure. Quoiqu'il y ait entre eux communauté d'existence, il n'y a pas communauté de propriétés. La liberté est l'essence de l'un, les

Cette explication une fois admise, il est aisé de voir qu'en travaillant à satisfaire les penchants, on ne fait réellement rien pour soi : quoique cette proposition paraisse le plus étrange de tous les paradoxes, elle n'en est pas moins de la plus exacte vérité. En effet, le moi libre étant le véritable moi de l'homme, et les penchants n'appartenant ni ne pouvant appartenir à ce moi, il est clair que nos soins pour les satisfaire se rapportent exclusivement à l'être nécessaire, qui est en nous, sans être nous-mêmes. Notre moi, proprement dit, ne peut donc pas nous savoir gré de ce que nous ne faisons pas pour lui : nous ne devons pas être surpris qu'il ne nous tienne aucun compte des soins que nous nous donnons pour satisfaire des penchants qui lui sont étrangers ; il approuve ces sollicitudes, il s'y prête volontairement quand elles ne choquent point sa liberté ; mais elles n'ont ni ne peuvent avoir rien de méritoire envers nous-mêmes. C'est faute d'être convaincus de cette vérité, que nous sommes perpétuellement le jouet des désirs qui naissent de nos penchants, que nous croyons trouver le bonheur dans leur satisfaction, et que nous ne l'y trouvons jamais.

Au reste, pour que notre liberté ne souffre point de ces inclinations déterminées que la nature a mis en nous sans notre participation, il faut qu'elles nous deviennent propres ; c'est-à-dire qu'il soit en nous de les modifier à notre gré, et il faut pour cela que nous les mettions à la disposition de notre moi libre : c'est moins un sacrifice qu'une appropriation de ces sortes de penchants ;

car si nous les laissons dans leur indépendance naturelle de nous-mêmes ; si, par la disposition à nous les sacrifier, nous n'exerçons pas sur eux une juridiction effective, ils sont en nous sans être à nous ; ils nous appartiennent moins que nous ne leur appartenons ; ils nous commandent, et nous obéissons.

Il faut donc, pour qu'ils soient à nous, que nous en acquérions la propriété ; et acquérir cette propriété, c'est acquérir celle du moi nécessaire, car ce moi se composant de ces penchants, le moi libre en les absorbant, l'absorbe, pour ainsi dire, lui-même : c'est une espèce de transsubstantiation d'un moi dans un autre. Or cette opération, le moi moral, le moi libre, le véritable moi de l'homme devient le moi absolu. De double qu'il était, l'homme intérieur devient un ; c'est une sorte de génération intérieure dans laquelle l'homme, pour ainsi dire, se refait lui-même.

Or l'unité de moi qui en résulte, la volonté devient une ; elle dispose de tous les moyens qui sont dans notre nature, les soumet tous à ses déterminations libres et spontanées : de là, la force, la vertu, l'énergie, la puissance, tous termes synonymes qui désignent l'empire de l'être moral dans notre constitution, la souveraineté du moi libre, et l'anéantissement ou la subordination du moi nécessaire.

La nature, en constituant l'homme intérieur double, semble s'être reposée sur l'amour de soi, du soin d'achever son ouvrage : elle a voulu qu'il devînt un par cette passion ; mais notre indifférence pour notre moi positif, trompe ses intentions, et, dans l'imperfection où nous laisse cette indifférence pour nous-mêmes, notre biduité intérieure, loin de s'effacer, se prononce tous les jours davantage : nous ressemblons à des époux divorcés, qui se trouveraient forcés d'habiter continuellement ensemble.

Cette mésintelligence, que nous mettons sur le compte de la nature, est absolument de notre fait. Est-ce sa faute si nous ne nous aimons pas si nous prenons le change sur cet amour, et enfin si nous sommes avares des penchants qu'elle avait mis en nous pour que nous fussions généreux envers nous-mêmes ? Ce que vous appelez intérêt personnel, n'est pas seulement un mal dans vos rapports avec les autres, il l'est bien plus envers vous ; car c'est contre vous-même que vous êtes intéressé.

Quel est, en effet, le premier intérêt d'un être libre ? N'est-ce pas de rapporter tout à sa liberté, de s'affranchir de tous les genres de servitude ? Est-ce là ce que vous entendez par intérêt personnel ? Non : c'est d'être esclave de vos penchants, de goûter le plaisir, d'être exempts de douleur, de veiller à votre conservation, d'obéir, sans la moindre contradiction, à ces inclinations déterminées. Vous faites consister l'amour de soi dans cette servitude, et vous ne voyez pas que c'est vous isoler de vous-même ; que c'est vous réduire, autant qu'il est en vous, à un état d'invirtualité, d'abjection et d'impuissance : car c'est par

ote lieté e o omme ot et ote lieté  
ema e e o oo éie o ecat  
L'ité t e o el 'et o c a e le oéi mai e  
e le o mette l'amo e oi e co i te a le  
ati aie mai e le o o e

## Chapitre XIV. De la nature du bonheur.

L'idée que nous nous formons du bonheur, nous présente un état permanent de satisfaction intérieure : nous ne pouvons donc pas le rapporter à la sensibilité, car la sensibilité doit nécessairement éprouver différentes modifications ; il s'ensuit que l'être physique étant un être purement sentant, est par cela même, incapable de bonheur, et qu'il faut en chercher le principe dans l'être moral ou dans l'être libre, ce qui est la même chose : le bonheur est à celui-ci, ce que le plaisir est à l'autre, c'est-à-dire, qu'il constitue la satisfaction qu'éprouve l'être moral du développement et de la jouissance de sa liberté, comme le plaisir constitue la satisfaction qu'éprouve l'être physique, lorsque sa sensibilité est agréablement affectée.

On voit donc que le bonheur et le plaisir qu'on est dans l'habitude de confondre, se rapportent à des propriétés différentes, et sont réellement indépendants l'un de l'autre. Il est possible que l'être moral soit heureux par la conscience de sa liberté, au moment où l'être physique souffre, comme il est possible que celui-ci jouisse et que l'autre soit mécontent de son état ; ce phénomène absolument inexplicable dans les systèmes basés sur l'unité de l'être, s'explique naturellement dans celui de l'homme intérieur double.

Il est toujours en notre pouvoir d'être heureux, parce qu'il est toujours en notre pouvoir d'être libres ; mais il ne dépend pas de nous d'avoir toujours du plaisir : je ne puis pas répondre que le mets le plus délicat ne me deviendra point insipide, ni que telle femme dont la beauté me ravit actuellement me charmera toujours. Qu'on me répète continuellement le morceau de musique le plus délicieux, je finirai malgré moi par le trouver insupportable. Nous ne sommes donc pas les maîtres d'éprouver le plaisir à volonté ; mais le bonheur est toujours à notre disposition : voilà pourquoi son idée ne comprend pas celle de l'inconstance qui entre comme partie intégrante dans celle du plaisir. Cet état n'est point un rêve de l'imagination, ni une abstraction métaphysique, comme on le croit ordinairement ; il a la raison de son existence positive dans la nature même de l'homme, il ne tient qu'à lui d'être heureux, puisqu'il ne tient qu'à lui d'être libre.

C'est notre indifférence pour notre liberté qui est la source de toutes nos fausses opinions sur le bonheur ; qui nous porte tantôt à le regarder comme un être chimérique, et tantôt à le confondre avec le plaisir. On se tourmente, on se fatigue, pour entasser des moyens de plaisir avec lesquels on se figure qu'on composera le bonheur. C'est la même erreur que celle des alchimistes, qui veulent faire de l'or avec les autres métaux.

Quoique cette méprise soit à peu près générale, il est pourtant vrai que nous sentons confusément la différence spécifique du bonheur et du plaisir, et c'est parce qu'elle existe dans la nature des choses, que deux systèmes opposés de civilisation et de mœurs, ont à diverses époques partagé l'opinion des philosophes et des politiques.

Les uns ont voulu qu'on bannît de la société le luxe, les richesses, les plaisirs sensuels ; les autres au contraire n'ont cessé de provoquer la culture des arts, du commerce, de l'industrie, qui introduit dans une nation les richesses, le luxe et le goût des plaisirs : il est bien évident

que les premiers se proposent une fin qui n'est pas celle que les autres ont en vue, et que par conséquent ces deux systèmes ne peuvent pas avoir une base commune ; cependant, tous les deux s'étaient également de la nature humaine qui fournit à chacun ses motifs, et leur prête en quelque sorte le même appui ; tout cela ne peut s'expliquer que par la duplicité de cette nature, qui fait que ces deux systèmes quoique opposés n'impliquent point, et offrent les mêmes rapports de convenance avec elle.

En effet, l'un trouve à se justifier par l'exigence de la liberté et du bonheur qui sont les besoins de l'être moral, et l'autre se fonde sur la sensibilité et le plaisir qui constituent la propriété de l'être physique. Pour concilier ces deux systèmes qui semblent s'exclure mutuellement, il faut appliquer aux nations la théorie de l'amour de soi, que nous avons développée relativement à l'homme : il faut que l'amour de soi, dans ces êtres politiques, soit ce qu'il est dans l'homme, c'est-à-dire, l'amour de leur liberté, et qu'ils lui subordonnent leurs arts, leurs richesses, leur luxe, leurs plaisirs, de la manière dont nous ayons dit que l'homme devait subordonner ses penchants à la sienne. Alors, il n'y aura plus rien de contradictoire dans les deux systèmes : l'opulence et la liberté, le bonheur et le plaisir se combineront dans l'économie sociale par le même artifice qui combine les penchants avec la liberté dans l'économie humaine.

Cette combinaison dont nous n'avons pas encore eu d'exemple, serait sans doute le chef-d'œuvre de la politique ; mais les intérêts de la liberté doivent l'emporter sur tout, et sous ce rapport le système qui en fait exclusivement son objet, mérite bien certainement la préférence sur celui qui ne paraît occupé que de ce que j'appellerais volontiers l'homme inférieur, ou la nature inférieure de l'homme. L'énergie que le premier donne à la liberté, celui-ci la communique aux penchants, sans fortifier la liberté dans la même proportion ; il en résulte que cette dernière s'invirtualise, qu'elle est opprimée dans l'homme par les penchants dominateurs, et que dès lors, il n'y a point de bonheur à espérer pour lui, parce qu'il n'est pas ce qu'il doit être ; le caractère propre et distinctif de sa nature est d'être libre ; le reste lui est commun avec les autres animaux, d'où il suit que s'il n'est pas libre, il ne vit pas conformément à sa nature, et, s'il ne vit pas conformément à sa nature, il est clair qu'il ne peut pas être heureux.

D'ailleurs, le système qui sembla faire abstraction du plaisir pour tout donner à la liberté et au bonheur qui en est la conséquence, sert peut-être mieux les intérêts de ce qu'il paraît négliger, que celui qui en fait l'objet essentiel de sa sollicitude ; car le plaisir est une espèce de bonne fortune qu'on trouve sans la chercher, et qui fuit presque toujours celui qui la cherche. C'est un bien que nous n'avons pas besoin de poursuivre, que nous pouvons négliger sans inconvénient, parce que la nature en fait les frais quand nous ne nous en mêlons pas. Comparez une danse de village où elle est la seule maîtresse des cérémonies, avec un bal de l'opéra, et dites-moi de quel côté se trouve la plus grande somme de plaisir.

Rien n'est donc plus insensé que de faire provision de jouissances ; car nous ne savons pas si nous serons satis-

té emai e celle e o ama o a o 'i  
cee at la ciité e ce ote e ie o ait  
élie e i otto o ote i oitio et ot  
le icie et a ote ate e e et me e e  
le at et la ciliatio o a e et totle ati e  
o o o tie e o et etéie o o lio  
etie ati e o mme o e a o l o  
aie e o o e oce o e o o ai i  
ie la co ciece e o moe iti e o  
e ici at l'etéie o o a a i o ité  
ie emet

o o e co aice o 'ao ' o  
coma e ce omme o ciilié e o a elo  
a a e e e ale oit e cet état e é ie a le  
elil iet ice o e omme aiti iece  
le el o o lameteio mati a o i et ie  
le i ie a mmel'iee e eto e miéale o  
aitecoe 'il aetle to met le l atoce  
'il otet e ole io e a oée la  
moi e laite Le co tace i altéale éelac a  
té la l iéie e o iait 'il e et a il  
le lata a o e le co la ole a e te  
a ecté

e ot o tat e omme comme o et c'et  
e ai 'o o aitattie ce éome e ote  
'ie iilité ie ca il a ait le oe 'e  
ie iilité a ole

Le Ho le lo i le éoée ot a  
ote l'éieme moi élicat e o etite ma  
te e et o e e aoi mai il eaita e 'e  
co cle 'il e oiet a o i a le e etle  
e le éci et o o i oc 'e aai et il a  
a ecté tai e la moi e éati e o met a  
ée oi o o i e eto et il a male e  
a la co itio la l é ie e tai 'a ec  
e o o to o et memet lai e  
'et 'il ot l'éie co a e et la oce e la o  
loté moale i et e e lle ce o c'et e  
la ciité lai e le a a iitalié 'il ot  
o mate a e ciece el'omme e e ai  
t e molle et illa ime o ot aito lie celle e  
o i c'et 'il to et a le etimetée ie  
e la lieté la oce e aice la ole

La e iilité 'ete el e ote ' élémét i  
o eto e et a le el o eito elle et o  
ai i ie l'atmo e e ote temoal c'et a elle  
'il comm i e a ec le o et etéie elle et ie  
i m'e ime ai i le co cte o le milie tae  
le el il e e ce o actiité mai elle 'ot a e e  
e alité o e comme la lieté oil o o i il  
et a l'o e 'elle oit o o ée celle ci c'et  
ie el'omme o teli e 'e tie e a l e  
comte e ielle 'e itait a

S'il 'e était a ai i a la ate e coe la  
l ate acte éée ile to e aietle e ce  
a le mé a emet e la e iilité a o e ait  
la l cété e motie ait ce mé a emet elle 'a ait  
a mme eoi 'i lece mai i mal é oi l'o  
etto o é e o éa et il'o e e la a o e  
a l oi 'o e la a o e a ate c'et 'il  
at 'il aite o icie éie tote le  
moicatio e la e iilité et ie ie e o le  
mai teio a cette i ée ace

La e la e iilité 'et a o emet a le  
im e io e o e e ce o c'et ie 'elle e  
o électe a o o électe elle e o a  
ecte a o l e ole o e o o io  
o e omme a l'o et é iti e ce e atio  
elle 'ot lie e o e o o attie e le o  
et etéie o mette e a o t a ec le ate  
et o o e la co ciece e le état a celio  
o o to o o mme 'et comme o  
l'ao it l at e e ce e co cte o e  
milie tae le el o allo ce e et 'il  
a et o e e e ce o l'e it e la e  
tiatio e la e iilité e o e a ote moi  
o 'a ate e la o at o mme c'et  
ie e temiat o l'e et e e im e io e  
o e a at comme le o et é iti et e eat  
e co iéatio e le lai o la ole 'elle o  
oc et o e éat o l'emloi o e ite e  
tio l'ae ca 'il était a le e e la at e  
e la e iilité 'ettait 'o o ma e io  
e loi e la éto at e cette iectio o la ote  
le ate o 'a ait e e iilité e o oi  
l e ie e illa ce 'ma ité e commi éatio i  
e itié o e o e il et o tat e ait e ce  
etimet a oté o mme o aili et et  
o é a et tai 'a li é o em la le il  
o o o et et o i iet

l a occette i ée ce et e la lieté et la e i  
lité el' e o a a ti et e cli emet et e tot  
le mo e a e oit l'ate 'et o ai i ie  
e ite e o coma o 'e ite ce o tce o  
et e o e o o emloe ote a e e  
lo 'il 'a ie aie o e tato e o te  
é o te et alo e otelieté atato e o te  
éée et o i e e e iilité ca il et e ole  
e cico tace o la l a e e e 'amo e  
o i io o o e o mme et 'te  
a itié o le ma e o o o éé ité  
ico tit e la et ace e o e omme l'o et  
tai 'elle e e ait 'ma ité a a ie et éocité  
i o o emettio e l'a lie a ate

ai o ao tellemet i le ca e le éi  
tale itetio e la ate e la l ate omme  
ettetle lieté latte emie e la aciet  
o le moi e ité t et e ot le cete ecl i e  
le e iilité 'ima iat to e le o e a ce  
lce éo me 'e é ltet il 'il 'ot il e o e  
i le et oc é la oi ace e le lieté i le  
laii 'e e iilité éée e e l'a o iat  
ecl i emet il la té il iet

l at oc comme o l'ao ita le ca ite  
écé et e le moi moal omie a l'écoomie  
maie et e la e iilité li oit o o ée o  
'il i e e i o e a é e e itetio li e  
et éée e e o at otelieté o o  
cocete a la e iilité o a e i cotee  
le ai tme e l'omme o a e l'c é ce 'il  
allait ete i et ete ce 'il allait lce La lieté  
e o a e aliéée alait mie e to le ie  
e o a e ac i La at e o l'ait o ée o  
o et o l'ae aciée la e iilité i o  
a a ti et moi 'elle 'a a ti et a ate et 'il  
at oi e o e oi ette mé ie o a e

l'eclae e o et a le el la e iilité et te  
électée et c'était i e o ac éi la o iété e  
coe o ae e la o iété e o mme

coit comm émet e le ice a e moe  
'te e e i e ot a la otée a e  
mai ecoe e oi moilie e laii 'et a  
moilie e o e elicitiét l'ée ie elaliété  
l o et lie l o et e e Le élémet  
o e ot oce o mme et ce laii  
o e o Le ice et le a e o te e e  
otéalemet e ée e la ée ace e o et  
etéie ca il at o e maitei lie e l'  
ltte cote e e oi et l'ate cote e oi ace  
e 'et oitlami e i ait le male a e  
il 'et male e e lo 'il et a co ae a  
amo o alieté oil la éitale i ie ce L'o  
le ce e met oit l'a i e cette mi e e ectie et le  
cami e la o et moi e le alai

La ie et tête o mal é la ie ité e co  
tme le acte éa et camaae 'ot ' mme  
le emli celi 'telie La iéece e oi  
tio e met a l 'iéalité et e e la ie ité  
e emloi 'e met a e to e e coméie  
e o e o male e i i i a le  
co itio e ectie a la ociété c'et e e le e  
o ae o l'acte Si o te éitale met omme  
o o to e e ie a tote le co itio i  
o e l'te a o e e e ati ait 'ace ace  
e o e e e amai ati ait e o mme

ote attacemet o e o et elco e e  
et emli o 'atat 'ilet lie ca 'ilet  
e ile il 'et l co ome ote ate et lo il  
o é ae et o e male e a ei mme e  
lail 'il o oce L'at 'teli e et oce coe  
l'ate oi Le ai éic ie ot le omme li e  
cela et i ai 'o et mette e ait e l'omme i  
ote ait le mie le ie ait e la ie e ait celi i e  
et i ait le mate e la itte o loté

e icie et 'e a licatio ééale to le  
o et e ote ci ité c'et o e mie oi 'il  
at 'e e ei ée at attio le o mai  
e o o a 'il o e ai et La late  
ce e éo e la oi e 'e ici e aet a 'il  
ot le e le moi o e la co itio a  
la elle il o iet et e ce métie i le aat i  
acile e co iet éellemet 'celia el il e ait  
i i éet 'te a e

S'il était ie co aic e cette éité 'il o  
aiet e e ae e o te ice et e e e  
mme tem il at l'tei ée ammet e a ote  
e e ai 'il o ai et te ice 'il et o e ai et  
a e cette co itio le ait le o e a lie e  
le le o i a macé comme il l'ima iet

oil o oi l'o e le oit amai ati ait e  
ie ac i il eta et ice e ice e ce  
cat to o a l'acc oi emet e le o e  
io ce 'il e e et to e e a l'i ée  
ace e ce 'il o et

e e e ai a mme i 'il ete i et la  
liet é a e mace o oée 'il e e a et  
'oce em l'ti lie le ac itio il eli ée ot  
ela oi 'ac éi 'il e ot moi omié a e  
ote imme e e a e o iété ei et e

le e it e e a o ai i ie e o ite ité e  
ote at l e ace mai e coat la etalie  
il li o et e l a eco itace e 'et a  
e liée comme il e l'ima iet c'et im lemet e  
e eme a le ce cle icie e la ci ité

La ate 'a a mi ote li eté a le coe  
o oi oc la cece o o elle 'et a e  
'et oit ote alité e o iétaie ocie 'elle et  
attacée mai la o iété e o mme aa  
o at celle ci o aa o e celle i a ote le  
o e o e o e o ca e ce illi le it 'e  
o iété e o ae aliéée

e cette éco omie et a e et miéale el  
cote e a la tea éciatio e coe o  
ao i ie i l'i e e e ote ité t ie ete  
'a lie e mette tot a ote ée ace o  
o omme mi a la ée ace e tot o  
o omme é écié o mme o o e  
i a o et i 'e a ai et a ette olie a été o  
éea oit 'ilete ecoe oto e a io  
l e ca e e o mme eta elle o e  
'o 'a ie e o maca e o e oo to  
o t o e e

## Chapitre XV. De l'homme double de Buffon, et de la critique qu'en a fait Condillac.

C'est dans le Discours sur la Nature des Animaux qu'on trouve la théorie de Buffon sur la biduité intérieure de l'homme. Homo duplex, dit-il, l'homme intérieur est double, il est composé de deux principes différents par leur nature, et contraires par leur action. L'un, ce principe spirituel, ce principe de toute connaissance, est toujours en opposition avec cet autre principe animal et purement matériel : le premier est une lumière pure qu'accompagnent le calme et la sérénité, une source salubre d'où émanent la science, la raison, la sagesse ; l'autre est une fausse lueur, qui ne brille que par la tempête et dans l'obscurité, un torrent impétueux qui entraîne à sa suite les passions et les erreurs.

Le principe animal se développe le premier ; comme il est purement matériel, et qu'il consiste dans la durée des ébranlements et le renouvellement des impressions formées dans notre sens intérieur matériel, par les objets analogues ou contraires à nos appétits, il commence à agir dès que le corps peut sentir de la douleur ou du plaisir, il nous détermine le premier, et aussitôt que nous pouvons faire usage de nos sens. Le principe spirituel se manifeste plus tard, il se développe, il se perfectionne au moyen de l'éducation. C'est par la communication des pensées d'autrui que l'enfant en acquiert et devient lui-même pensant et raisonnable ; et sans cette communication, il ne serait que stupide ou fantasque, selon le degré d'inaction ou d'activité de son sens intérieur matériel.

Il est aisé, en rentrant en soi-même, de reconnaître l'existence de ces deux principes : il y a des instants dans la vie, il y a même des heures, des jours, des saisons, où nous pouvons juger, non seulement de la certitude de leur existence, mais aussi de leur contrariété d'action. Je veux parler de ces temps d'ennui, d'indolence, de dégoût, où nous ne pouvons nous déterminer à rien, où nous ne pouvons nous faire que nous ne faisons pas, et faisons ce que nous ne voulons pas. Si nous nous observons dans cet état, notre moi nous paraît divisé en deux personnes, dont la première, qui représente la faculté raisonnable, blâme ce que fait la seconde, mais n'est pas assez forte pour s'y opposer efficacement et la vaincre ; au contraire, cette dernière étant formée de toutes les illusions de nos sens, et de notre imagination, elle contraint, elle enchaîne, et souvent accable la première, et nous fait agir contre ce que nous pensons, ou nous force à l'inaction, quoique nous ayons la volonté d'agir.

Lorsque l'un des deux principes agit sans opposition de la part de l'autre, nous ne sentons aucune contrariété intérieure ; notre moi nous paraît simple, parce que nous n'éprouvons qu'une impulsion simple, et c'est dans cette unité d'action que consiste notre bonheur ; car pour peu que, par des réactions, nous venions à blâmer nos plaisirs, ou que, par la violence de nos passions, nous cherchions à haïr la raison, nous cessons dès lors d'être heureux, nous perdons l'unité de notre existence, en quoi consiste notre tranquillité ; la contrariété intérieure se renouvelle, les deux personnes se représentent en opposition, et les deux principes se font sentir, et se manifestent

par les doutes, les inquiétudes et les remords.

De là, on peut conclure que le plus malheureux de tous les états, est celui où ces deux puissances souveraines de la nature de l'homme, sont toutes deux en grand mouvement, mais en mouvement égal et qui fait équilibre ; c'est là le point de l'ennui le plus profond et de cet horrible dégoût de soi-même, qui ne nous laisse d'autre désir que celui de cesser d'être...

Toutes les situations voisines de cette situation, tous les états qui approchent de cet état d'équilibre, et dans lesquels les deux principes opposés ont peine à se surmonter, et agissent en même temps, et avec des forces presque égales, sont des temps de trouble, d'irrésolution et de malheur ; le corps même vient à souffrir de ce désordre et de ces combats intérieurs, il languit dans l'accablement, ou se consume par l'agitation que cet état produit...

C'est donc parce que la nature de l'homme est composée de deux principes opposés, qu'il a tant de peine à se concilier avec lui-même ; c'est de là que viennent son inconstance, son irrésolution, ses ennuis.

Les animaux au contraire dont la nature est simple et purement matérielle, ne ressentent ni combats intérieurs, ni opposition, ni trouble ; ils n'ont ni nos regrets, ni nos remords, ni nos espérances, ni nos craintes.

Séparons de nous tout ce qui appartient à l'un, nous-mêmes, l'entendement, l'esprit et la mémoire ; ce qui nous restera sera la partie matérielle par laquelle nous sommes animaux : nous aurons encore des besoins, des sensations, des appétits ; nous aurons de la douleur et du plaisir, nous aurons même des passions ; car une passion est-elle autre chose qu'une sensation plus forte que les autres, et qui se renouvelle à tout instant ? Or nos sensations pourront se renouveler dans notre sens intérieur matériel : nous aurons donc toutes les passions, du moins toutes les passions aveugles que l'un, ce principe de la connaissance, ne peut ni produire ni fomenter.

Il est la doctrine de Buffon sur la nature mixte de l'homme. Ce célèbre écrivain, en reconnaissant deux êtres dans cette nature, détermine leur essence sur laquelle il n'avait ni ne pouvait avoir aucune notion positive : il nous dit que l'un est spirituel et l'autre matériel. Il conserve le nom d'un à l'un de ces principes, et par là il rentre dans l'opinion commune sur l'union de l'un et du corps, attribuant à celui-ci, la sensibilité physique, les appétits et les passions qui en résultent, donnant à l'autre l'intelligence, la raison et les autres facultés ; de manière que c'est à la fois, admettre et ne pas admettre deux êtres dans l'homme ; car le corps est-il les propriétés qu'on lui attribue, comme il est l'homme extérieur dans lequel l'un est, pour ainsi dire, renfermée, celle-ci constituant l'homme intérieur, l'homme intérieur serait toujours un être simple : pour qu'il soit double, il faut qu'il y ait deux principes auxquels le corps serve d'asile.

C'est bien là ce que Buffon a prétendu ; mais la manière dont il s'est exprimé, par ménagement sans doute, pour le temps où il a écrit, a mis du louche dans sa pensée,

et l'a e e a e e t i é t e m i é e o a t l' e  
ce icie la é o m i a t i o e e i t é i e m a t é i e l  
ce 'e t l' t e i é e t c o c' e t l e c o  
m m e i e l e e m a t é i e l a a t i e t c e l i  
c i e e a t i l a o l é i e a t e c o e i l a o l  
'o t e l' m e m a i e o a m t a l' o m m e l' m e  
a i m a l e i e e l e a t e 'o l a o e e i t o  
m a t i e e t a t e c o e e l e c o o e m e t i t a  
l e a i m a e t a c o é e t o i t t e a t e c o e e  
l e c o a l' o m m e

a o t a t c e e t e i t é i e o c o t a  
i c t i o o i é o l t i o o i c o é e c e c e a  
a t a t a l i t e 'a a 'e l l e o e a i e t c a a c  
t e i é e t e c e e t e e l a l i e t é e l' e t e l a  
o l i e t é e l' a t e l a i t a e c a i o e c e t t e i i t é  
i t é i e e 'e i t a t o i t a l e a i m a i l 'é t a i e t  
c e t i l e i e c e c o t a i c t i o i e c e c o m a t  
i t é i e i o t l i e a l' o m m e m a i i l e a i t a o  
t e e l a i m l i c i t é e l e a t e l e c o t i t e a  
e o l i t e e é t e l l e t a i e l a a t e c o m o é e  
e l' o m m e a i t 'i l 'e t a e l a i l e t a e c l i  
m m e

e c i e t m a l a o t e l o e l e e t e  
i t é i e o t e o o i t i o l' o m m e o e e l e  
m é i t e l l i e c e m a i c e t t e m é i t e l l i e c e 'e t 'a c  
c i e t e l l e c' e t i e 'e l l e 'e t a a l e a t e  
e e c t i e c a c' e t a e e l' o m m e e t c e t i l e  
e 'a i m e l i m m e i l o i t a i i t é i t é i e e 'a o i  
e o i l e i c i e a c t i e t a i e c e t t e a i o e e  
e t i l a o i c o m m e o l' a o é i t l' o e t a i m a t  
e t l' o e t a i m é L a a t e i m l e e a i m a 'a m e t t a  
a c e o l e a o t i l ' a o i t o e 'a m o e  
o i i o a l e m e t e c o c i e c e 'e m m e

'e t o 'a o i a a o t é l' a m o e o i l e  
a a i t a c c o e t l' i o e e i c i e e o a  
o l e l' i t é i t é i e e l' o m m e e l a e l l e é e  
o o e é l t t e l a l t t e e c e e i c i e e t  
e l a i c t o i e e m o t é e a l' 'e 'i m o t e l e e l  
c a i l e m l e e e o t e e l e é i l i e o l e i a l i t é  
e i a c e o t e t é o i e e t c e t é a a o l m e t  
i é e t e l a i e e c' e t a l' a m o e o i e o  
t o o l e m o e a t e l e o i a t i o e l' e  
i c i e l' a t e e t l e m o i l i e é t a t o e m e t l e m o i  
m a i o l e m o i e l' o m m e o i t t e l' o e t a i m é L a  
o i a t i o e l' a t e i c i e o i t o c 'e e c t e o  
o t e l l e 'e t a a i t a i e c' e t i e 'i l 'e t a  
i i é e t l e e l e e i c i e o i t l e o m i a t e  
'e t o i t a e l o c o o a o i o é a e  
e é e l o e m e t o 'i l e o i t a é c e a i e '  
e e i c i

e t e m a l é c e i e a c t i e e t c e é a t e  
é c i o a l e t e m e l e i c o l a a t e e  
a i m a 'e e t a m o i o t e a i l' o a e a  
l e e l l a i é e c e e t e l' o m m e e t l a t e a é t e l e m i e  
a i e e t l e m i e c a a c t é i é e o o o i e 'i l e  
m é i t a i t o i t l a c i t i e a o i e o e a i e  
i é c e t e e 'e e t e m i o i l l a c a o  
e a i m a

L e e t e c e e i e é c i t e t l e m m e e c e l i  
i c o e o o i l l a c a a o i e l e é l e  
e e 'i l c o i t a e c e o i a o i a l é e t e  
a t e t m e 'o i l é l t e e l e a i m a e t e t  
c o m m e o o t e i é e c o m m e o e e t

c o m m e o a i o e t c o m m e o a e e t  
c o m m e o m a i a e m o i e e é a c e e  
l e e o i o t l o é e l e t e

a o l a i é e c e e l' a i m a l' o m m e e t  
c e l l e i m l e o c o m o é a o i l l a c i l e i  
e t e l a m o i

e e a t a l e o l o i o i l l a c e t e a l' o i  
i o e o l a a t e c o m o é e l' o m m e c a  
i l i t o i t a i e m o i a o t m e e t t e i é e  
e t i a t e l l e 'e l l e a i t i o l e c e c e m m e i l a  
e e t t e t a o i c o m a t t l' o m m e i t é i e o l e  
e o o i l l a c 'e e t a m o i o c é e o e  
e o o l e m o i i l a e l l e l' l e m o i 'a i t e  
e t l' a t e l e m o i e é e i o

'e t l e e m i e i t i l i t o c e i o i t c' e t l i  
i i i e t o t e l e a c t é a i m a l e S o o e t e t e  
c o i e l e c o e l e a a t i e t o t a c c i e t e t e  
e i l l e c o t i e l l e m e t a c o e a t i o

L e e c o l i a a o a t t o c e é t a i l e o t e  
'a t e o e t

l' o c c e o i 'a o t e o t e o e S e  
c c m l t i l i e t e é i e m é i e l e e o  
e l l e t a e c l e o c e l e o t a c l e o t a t a t  
'a i l l o l a c i o i t é l e m e t a c e e l' i t i e  
a i t o c a a c t e c e l i l e t t e e a c t i o a l e  
o e t o t l e i m e i o e o i e t a l' m e l e  
i é e l e e o i e t l e é i i é t e m i e t a l e  
c o l e m o e m e t c o e o a t é c e a i e l a  
c o e a t i o e l' a i m a l c e l i c i e t e c i t é a t o t e l e  
c o e i e o o a t e l a c i o i t é o o t e t  
m l t i l i e o e o i

a i o i 'i l t e e t t a t i c l i e i l  
a i e t o e t e e m l e L o ' é o m t e a  
e e m l e e t o t o c c é e l a o l t i o ' o l m e  
l e o e t c o t i e t e c o e 'a i e e L e m o i  
'a i t e o é i t o c l e i m e i o 'e t l i i  
t a e e a i i é i t e l e e m a a t a i e l e m o i  
e é e i o e t t o t e t i e l a o l t i o 'i l c e c e

e m o i 'a i t e c o t i t e e l o o i l l a c l' i t i c t  
e a i m a m a i i l é t e c e m o i é i e e l a  
é e i o c' e t i e 'o e a i t a a i t e e l a  
c o e l a e l l e o a 'a o é é c i e m a i e e a  
c e t t e i t e é t a t i o o m o i 'a i t e e t e a l e m o i  
e é e i o e t l e m o i e é e i o a l e m o i 'a i t e  
L a i t i c t i o 'i l a 'a o é t a l i e e t e e i a a t e t  
a i t l a c e l' i e t i t é a i a a l e t t e c i t i e  
i 'a a i t a c e e m o i 'e a i l e i m a t i o  
e l' o m m e o l e e o o i l l a c é o e l a  
e t a i i o o a t e a m o t m a i i o  
a l l e 'a i é e o t o e e e e é e i e  
i é e t e

e e t i l' o a m e t e c e e o i l l a c a e l l e  
m o i 'a i t e é i e m o i e é e i o c e e o t  
l a o e m o i i é e t c e 'e t ' e l  
e t m m e m o i m a i c e t é c i a i e 'e t i l a t o m é  
a c e t t e a e t i o 'a t i l a c o o c e 'i l e  
a l l a i t a c o o e l e t t a i 'i l o a i e e  
a i e a a i t e c e e o a o 'a o a i t a e c  
é e i o m a i c e i c i e e t i l a l i c a l e a o é a  
t i o a t e l l e a e l l e o i l l a c e a i t l' a l i c a t i o  
l a a i t o c 'a a t e m a c e a a i t e l' e a t  
e t é é c i 'i l a l l a i t m a c e 'a a t e o i a a i  
t e i l e t a é e i o 'i l e t t o c é a é e i o

aité



a a t e t o c e a a i t e

Sa o t e l' e a t a e t o t e c e c o e i l e  
le a i t o i t e a i a t a m o e m a i i l ' e e t a  
e c e t a e t i a e c o m m e e c e l i ' a t o '  
m é t i e e l c o e c' e t i e ' i l l e a e a c e  
' i l l e a i t e t o a c e ' i l e t l e a i e e l l e e o t  
o c o e m e t a l e i l e o i t e l a é e i o i l e  
o i t e l' a i t e m a i ' i t i c t i ' e t i l' e  
i l' a t e l a é e i o e t l' a i t e l e m o i e t e i t e  
a l' o m m e a e a l t é e i c a e l e i c i e i  
e t e t o o c e ' i l e t a l a a t e a i m a l e

Le m o i e é e i o e t o c i é e a t e c e e  
o i l l a c a e l l e l e m o i ' a i t e e t c e ' i l a e l l e  
m o i ' a i t e e t é a l e m e t i é e a t m o i e  
é e i o L e a i m a ' o t a e o i c o m m e i l l e c o i t  
e é c i o a c é i c e l i l i ' i l ' e t a l e  
o i t e l a é e i o c e o e t i t i c t l e c o e e  
e t é t e m i e l e a c t i o a ' i l e e t c o m m e  
i l o c o e e e t é t e m i e l e t e a e o  
e i o m a i o t e c e m o i a i m a l o a o l e m o i  
e é e i o ' i l ' o t a e t e o i l l a c l e a c c o e  
a c e ' e a o t a t l e e m i e l' a i t e i l l e a i t  
é i e e l' a t e

' e t e é c i a t i t i l e l e t e  
l' a c i e t m a i c o m m e e l l e o t e e e o i  
l e t e m a i e i e t t o e l l e o t a i t t o t c e e l a  
é e i o e t l e a e e l e l e e t e l ' '  
é é t e t o l e o l e m m e c o e e l l e o i e t  
o c ' a o i e e e a i t e e l l e o i e t t e  
o é e l' i t i c t

o i l c e t e e i l i e o e i o L a a c l t é e  
é c i o l e m o i e é e i o e e é e l o e a  
l' o m m e ' a c e t a t e m o i i m o e m e t a e l é  
a o i l l a c m o i ' a i t e l o a a o a  
l a c a i e e l a i e l o é c i o m a i l' a i  
m a l ' i l a l l a i t e c o i e c e t m e é c i a i t ' a o  
e t e é c i a i t l e i t e c e t t e a c l t é é i a i t e l i  
o e l i e a i t l ' a c a e t c e l e a  
a a l o i e

S i l' a i m a l a a i t e e t c e t t e a c l t é e é c i ' e t  
i l a o a l e ' e l l e a c e a i t e l i c o m m e e o  
l ' é e i e e t l ' i t e i t é a e c l' e ' e l l e l e  
e a i t c a a l e e e é o m e e e e e c t i o e e  
a i e c e ' i l ' a a i t a é a i t o e m i e a i e c e  
' i l a i a i t a a a a t S i l' o ' o e e i e e t o t  
c e l a a l a c o i t e e a i m a ' e t i l a a t e l  
' e c o c l e e c e t t e a c l t é l e m a e a o l m e t  
' e a c t e m i l e o t i e a é e i o i m m e  
a a i t e a l e e e o a t t a c o c e m o t  
c a c e l l e c i o e e e é e o e é e i o i m i t i e  
i l' a é t e m i é e e a c o é e t i l o t i e e t  
a i e t e t e é c t e t t o t c e ' i l o t a i t i c t i  
l e c o i t l e i c o m m e c e l i o a i t m a c e  
é i t e e m a a t a e e a i c o i l e e a o  
o e o a e o i e o a o o t e a t t e t i o  
a i l l e e t e o e e i o l l e m e t t o t e c e  
c o e

l e m l e e o i l l a c e a i t ' a t a t m o i a c c o  
e l a é e i o a a i m a ' i l l e e e l a l i e t é  
e t l' o e o i t a e e t e o l i e a i e t a c  
e o i e é c i L' o m m e c o m a e e i é e i l a i t  
o a i i e e l i m m e a a t ' a i a e o i l  
a i t e e c e e é é t i m m i o a i e m a a l ' e

celle a la elle il i et et i cee at ea iet  
 co amé mace to o la mme li e e  
 aie amai e le mme coe a ailli ' e o le  
 e to o im i at o éé a e imae  
 cce ie 'actio e la éce ité e le at e e  
 le emettait amai e éalie et o e aie l'iée  
 ' e itatio l'éloale l'éé éate et e  
 a a i t i l a t e l e l c e l e m i e t e o  
 le o a i t e i e a i t i l e o m e t t a i t é t a t o t  
 le t é o l o i e o t a i t l e l i c e e é o é  
 La a t e l a e e t l i l e t e ' o e l' i m a  
 i e ' a a o l e l' e i t e c e t l e m a l e e t e  
 ' e l l e e a a t i é l l e a m i e l' é c o o m i e e t e l a  
 o o t i o e t e l e m o e ' e l l e l e a é a t i e t l e  
 t ' i l l e e t o é ' a t t e i e a o c o o  
 l a e e e é a t o e o t e e a é e  
 c' e t o t e i o a c e i l a c a l o m i e S i e l l e a a i t a c c o é  
 a a i m a l a a c l t é e e e e é é c i e a i o  
 e e l l e l e a a i t a c c o é c e l l e e e c o m m i e l e  
 e é e l e é e i o l e a i o e m e t e t i e l l e  
 l e a a i t a c c o é t o t c e l a e l l e l e a a i t a c c o é l a  
 l i e t é c o i e a c t i o ' o é l t e a i t l a o i i l i t é  
 o t a é e m o i e l e é t a t e c a e l e a i  
 t e ' a m é l i o e l e c o i t i o e c e e o o o  
 e c e t t e l i e t é l e m a e o e o e c o c l e  
 ' e l l e e e e t o i t ' e l l e e é é c i e t a  
 ' e l l e e a i o e t a e a c o é e t e l l e ' o t  
 i e e c o m m i e e c e ' e l l e o t e l l e l e o t  
 a c e e l a e i i l i t é e l e l e é t e m i e l e a i e  
 o a o c e a i o e i e e l e i c i e  
 e t i m e t ' e t a c e l i e l a c o a i a c e c a l e t e  
 e t e t e t e c o a i e t a i l ' a a e l e m e t  
 e t e l l e e t o l a i é e c e l a m o i m a i l a  
 i é e c e é c i e i m l e a c o m o é o a o  
 c o m m e e l l e l e m o i e t a t o l e m o i i e e t e  
 l l e m o i e a t é é c i a t o l a t i é e a m  
 m e t e e a t i o e m o t l e m o i m o a l o l e m o i  
 l i e c a t o t e c e a c l t é o t l i é e a i e t l e e  
 e a t e e t o t o a i i i e i i i l e

##### 5. L'être qui

**pense, ré échit, l'être qui ré échit, examine la convenance des actions ; l'examen de cette convenance suppose la puissance de les faire ou de s'en abstenir, par conséquent, la liberté morale. Admettre l'absence de l'une de ces facultés, c'est admettre l'absence des autres ; ainsi Condillac, en refusant aux animaux la liberté qu'il est impossible de leur accorder dans aucun système, est forcé, par cela même, de leur refuser la pensée, la réflexion et le raisonnement ; car, le choix ou la liberté des actions, est en nous le but et la fin de toutes ces opérations intérieures ; et il est clair que cette fin n'existant pas pour les autres animaux, ils ne doivent pas avoir non plus les moyens de l'obtenir. S'ils avaient ces moyens, ils auraient la fin pour laquelle ils sont institués, et s'ils avaient la fin, ils auraient aussi les moyens.**

5. Nous ne croyons pas avoir besoin d'avertir que ceci n'a rien de contraire à ce que nous avons dit dans le premier chapitre, où nous avons admis deux principes de sensibilité.

## Chapitre XVI. Suite du chapitre précédent ; réponse à une objection ; explication de ce qui se passe en nous, par ce qui a lieu hors de nous.

S'il est vrai, dira-t-on, que le principe du sentiment ne soit pas celui de la connaissance, on ne peut plus admettre que toutes les idées viennent des sens ou des sensations ; car la connaissance tient aux idées, et le principe qui connaît n'étant pas celui qui sent, il semble que, dans ce système, les idées sont indépendantes des sensations.

Avant de répondre à cette objection, il est bon de rappeler les différentes opinions sur l'origine des idées : les uns les font dériver de je ne sais quelles traces imprimées sur le cerveau : ils couvrent, pour ainsi dire, cet organe de ces sortes de stigmates. Leur empreinte conservée ou renouvelée, constitue le souvenir, et l'oubli a lieu quand elle s'efface.

D'autres ont substantialisé les idées ; ils en ont fait des êtres positifs, et ont établi dans le cerveau des cases pour les recevoir. L'une n'a été occupée qu'à les arranger dans ces cases, et c'est de l'ordre qu'elle a mis dans cet arrangement qu'est résulté pour elle la facilité ou la difficulté de les retrouver au besoin, et de s'en servir de la manière la plus convenable.

La troisième opinion, qui est encore celle de la plupart des philosophes, c'est celle des ébranlements. Le cerveau, dans ce système, est une espèce de clavecin dont les fibres sont les touches. Ces fibres, remuées par les objets extérieurs, produisent une idée, comme les touches d'un clavecin sur lesquelles on applique les doigts, produisent un son.

Condillac a adopté cette comparaison sans admettre la réalité de ces prétendus ébranlements des fibres, à l'aide desquels Bonnet a cru de très bonne foi expliquer toute la mécanique des sensations et des idées. Le premier de ces écrivains, pour mettre plus de simplicité dans les opérations de l'entendement, l'a réduit à la faculté de sentir : l'attention, la réflexion, le raisonnement, le désir, ne sont, selon lui, que la sensation transformée en autant de modes différents.

J'ignore si ce célèbre métaphysicien s'est bien entendu lui-même ; mais j'avoue qu'il m'est impossible de comprendre sa transformation de la sensation, ou sa sensation transformée. Je ne conçois rien à cette prétendue métamorphose de la sensation ; il me semble même qu'elle implique avec les effets qu'on en déduit ; car l'idée est en nous la perception des sensations ; or, la perception d'une chose n'est certainement pas la chose perçue.

Le système de nos rapports intérieurs paraît, en quelque sorte, moulé sur celui que nous observons à l'extérieur. L'être libre, intelligent et moral, ou le principe qui connaît, voit en nous les sensations ou les modifications de l'être sentant, comme notre œil voit au-dehors les actions et les objets sur lesquels il porte ses regards : or, nous savons que, pour voir les objets, il est de rigueur qu'on ne soit pas dans ces objets et surtout qu'on ne soit pas ces objets même ; donc l'être qui perçoit en nous les sensations, n'est pas l'être qui les éprouve, et par conséquent le principe du sentiment n'est pas celui de la connaissance.

Il n'en est pourtant pas moins vrai que toute connaissance dérive du sentiment ; car les perceptions de l'être intelligent ne pouvant s'étendre que sur les sensations ou sur les modifications de l'être sentant ; si celui-ci n'éprouvait ni sensation ni modification, l'autre n'aurait rien à percevoir : ce serait en quelque sorte pour lui un état de ténèbres, dans lequel il ne verrait plus rien, ne distinguerait plus rien ; d'où il suit que, n'ayant plus de perceptions, il n'aurait plus d'idées, et s'il n'y avait plus d'idées, il n'y aurait plus de connaissance.

Pour nous faire une image sensible de ce qui se passe en nous par la réunion du principe intelligent au principe sentant, nous n'avons qu'à nous supposer rencontrant une personne que nous n'avons jamais vue : les circonstances nous forcent à rester avec elle, à en faire notre société habituelle. D'abord, nous ne connaissons pas cette personne ; mais elle est toujours sous nos yeux : nous sommes témoins des impressions qu'elle reçoit, de l'effet qu'elles produisent sur elle : ces perceptions répétées nous donnent la connaissance de ce qui la touche, de ce qui lui déplaît : nous jugeons d'après cela si ce qui la touche est bien, si ce qui lui déplaît est mal : nous voilà initiés dans son caractère : le passé nous donne à son égard la prévoyance de l'avenir ; parce que nous lui avons vu faire ou éprouver dans certaines circonstances, nous avons la connaissance anticipée de ce qu'elle éprouvera, de ce qu'elle fera dans des circonstances semblables ou analogues. En conséquence nous prévenons ou provoquons ces circonstances, et nous sommes d'autant moins sujets à nous tromper à cet égard, que nous l'avons mieux observée, mieux étudiée, et que nous la connaissons mieux. Eh bien ! la connaissance de nous-mêmes tient aux mêmes rapports, aux mêmes procédés. C'est également une connaissance d'observation et d'expérience. Si nous faisons si peu de progrès dans ce genre d'instruction ; c'est qu'en général nous nous plaçons trop près de nous, nous ne savons pas nous mettre à la distance où il faut être de soi pour se bien regarder, et pour se voir comme si on était un autre.

La personne dont nous avons supposé la rencontre, c'est notre être sentant, ou physique avec lequel la nature unit notre être intelligent et moral, qui d'abord n'a nulle connaissance de cet être auquel il est réuni dans notre constitution intérieure ; mais il perçoit ses sensations et ses modifications successives, de la manière à peu près dont nous voyons les actions et les impressions de ceux avec lesquels nous vivons ; et c'est ainsi qu'il parvient à connaître l'être sentant, c'est-à-dire, à savoir que, quand il reçoit telle impression, il est modifié de telle manière, et que quand il est modifié de telle manière ; il veut ou ne veut pas telle ou telle chose.

C'est d'après cette expérience acquise, que l'être intelligent modifie à son tour l'être sentant par des impressions intérieures, qui secondent ou combattent celles qui viennent du dehors : ceci peut encore s'expliquer par la manière dont nous influons sur les personnes avec les-

elle o io ee a e le io o  
 'alle a a tele oit o ae ce io aia  
 la e i e oi e o te ecée oit l'attait  
 e cette emme elle o e a io cotie oi  
 telle ociété o teliii eme oille aec o  
 letclai ela e o e io o o ce ai  
 et o ai i ie ete e moile ila o eto  
 latiete e cotaie elle etee é ilie o c e  
 l' e e Selo le e é 'a ectio 'elle a o  
 o o l'emoto o o e l'emoto a  
 la oce attatie e ate im e io et i celle  
 cil'eta et o lie oco l o moi am e  
 met a co ite elo le l o le moi 'imotace  
 e o attacio ce 'elle t t e ate et elo  
 le co é e ce i é ltet e celle 'elle a te e  
 e ema e i ce 'et oit l ce i e a e e  
 o mme et il'aaloie e oit a o ote e  
 cocle 'ileitee o e te otl' o e e  
 co atetaie l'ate 'et ce moi o e ate et moi  
 te el'atemoi ico titee o ce ectate im  
 atial ot ale Smit le el ité ie emet a o e  
 o é a o e oteco ite et écla e 'elle et ie  
 o mal elo 'elle 'éloi e o e a oce e ai  
 'il o a o é  
 ete cet te 'et imatiale e ace 'il et  
 li e et il 'et li e e ace 'il 'et oit letéte e  
 e atio elle e e a et oite li il 'e et e  
 le ectate ille oit a l'te etat comme o  
 oo le ma e eté ie e e lai o e ole  
 la ioomie e ate le ala ectio et o  
 l'im e io l'ée et o le etime t la co ai ace  
 'il e ac iet et to te i tellectelle il a o c tote  
 la lie té et to te l'imatiale éce aie o e ami  
 e la co eace e actio e ce e atio o  
 o et et a co é et o o e o o e e  
 o co etemet ce mme actio 'et elo le  
 cico tace l'o et 'e éliéatio ta ille o '  
 t iolet éat et eliet l'te etat ela ée  
 l o moi e a io e celici c'et ie  
 l o moi 'ée ie e im e io e e  
 il at e celle 'il eoit ité ie emet e l'te o  
 e ate alaceto et aliet le ate ca a  
 limme il e et ecée oil o oi o e  
 aio ie a moti ité ie o eté ie et o oi  
 cela 'em ce a e o e oo lie ca ote  
 lieté e tiet oit l'te i e étemie éce ai  
 emet 'a le moti e et i 'ete el e  
 ote e la atie eéctie e o mme mai  
 celi i co oit ce moti i la co eace e  
 coe le e ate le o it l'te éce ité et i  
 a co é et et éie a moti ot il et le  
 icie  
 eci éo a i éete etio 'o a ait  
 la lieté 'i i ée ce la lieté e ota éité et e  
 e ai elle ate em la le etio oto a  
 ca é la ilo o ie o o e la lieté o la o  
 lieté e l'omme l'et acile e oi com ie to te ce  
 etio otoie e et o ai i ie éta e la  
 etio c'et e ote at e mite o comoée e  
 ée la oltio e cette iclté et o oo ie  
 'o e la éo a amai tat 'o 'ametta a la  
 i ité ité ie e l'omme  
 'et ace e le aima e ot ' a le

ité ie 'il e ot a lie c'et ace 'il 'ot  
 oite e 'te o e ate 'e mme 'il e  
 e et a e co ate Le te e oit le o et  
 eté ie mai ie e e e le e oit limme  
 oil o oi il 'i o et et e e et amai a  
 ei e aieac e otio ece 'il ot le caac  
 tele eta olmetico l e iet o ai i  
 ie 'e ace et 'ot oit o emet ale e  
 ie ité ie e l'eto et oite e 'teaacle el  
 il i et 'etetei et a co é et élié e io la e  
 l e ai  
 il cet mm' l coe olt a la  
 ce o l et e e la é e mme l' 'il  
 m o

a élé éo e et la oltio el oiette e  
to e moe 'etl ce ico titela e ectiilité  
maie elleco ite a la ecece ela oltio e  
ce olme ca a o l'a ato ée o a ato é  
la e ectio

o oi ét io o l'omme o oi  
ét io o la ate el et le t comm  
etote ce ecece 'etce a ' cté o  
a e e moie le loi e ote o aiatio et  
e l'ate o a e e éalemet moie le loi  
e te io e io et o taaillo oc  
o e ei ée at ece loi o le ét io  
o le omette o étemiatio et o o  
a aci e le 'et ote lieté i et le moti  
éet io é etote ce ecece oi e o e  
a otio a tote o ét e ce t le t et ot  
ce e o a eo et 'a e e telie  
o a aci e l'emie ela éce ité la elle to  
le ate te ota ei et ot l'omme ela le  
oit e ecoe le etae

S'il et oc ai e la lieté et le t comm e  
to le omme i c'etl le cemi ele e ectio  
emet et ele o e ile te i e etote le  
i tittio i le éloi et ece t éée le é  
a et le aili et et le e et male e ile te  
i e a i eto le ice to le é é tote  
le e e io etie et a l'eclaa e oiettt  
o ta i i é a l'actio le te mai o ite om e  
e la at eli éale et éée e l'omme

l e at o c a ée ée e l'amélioatio t e  
e oteco itio icoie e o omme a e  
a ec l lta el'ate i e o tea é 'o  
ait l'emloi le l co eale 'eco e il at 'o  
la co ai e a aitemet ie 'et l oiaie e  
'emloe cotee celle 'o eco at a  
o e il ca e celi i 'a llei ée e  
cette ame i moe e 'e ei il ea o ile  
'il mette la alle o le aie aat la o e elle  
late ot o eco ate oit le o iété o  
emoio ea io o aie 'e aie aeta i  
'ate la moiea e maie li te a alité  
i ile et to eale ecet 'e etaie alimeto  
méicamet altaie

o oi l'i oace e o mme e o  
e o eaitelle a a mme méie a mme  
cotee a oteco ite i 'etatecoe  
e l'emloi e o aio e ote i i Sao  
o a e ce e o omme o te e a é  
e o tio e o le meille ati o ile  
o ai o o la ate e l'omme co ai o  
o celle e la ociété a oit 'a me 'il 'a ie  
emie aie ece 'o a ait 'ici

al é la cetit e e o icie actel e e  
o ai a éo e e o e io ecoe  
a l'i oace cet éa aio oc a tac  
tio etote o éte e co ai a ce ét io  
l'omme ét io la ociété o a o e a é e ete  
el e o la ate mite emie o o i  
o e o o a éalemet ééte a celle e  
l'ate c'et to o o occ e e l'omme ca il  
o emle 'il e e iait ie eco atela ate  
e l'omme i l'o eco ai ait a celle e la ociété  
comme il e e iait ie eco ate celle e la ociété

i l'o eco ai ait a celle e l'omme

Cependant, il n'est pas vraisemblable que si le principe de la connaissance avait été développé dans cet enfant, il ne se fût pas trouvé dans sa première position, des circonstances assez frappantes pour en déterminer le souvenir. La seule différence de son existence passée à son existence présente, devait, en supposant l'intelligence développée dans celle-là, former un contraste assez remarquable pour que celle-ci ne pût pas l'effacer. Comment ne se serait-il pas souvenu de ses premiers compagnons, les ours, dont la forme différerait absolument de celle des êtres à deux pieds et sans fourrure avec lesquels il vivait actuel-

e r viaillass qui n'aurai pat plu, mm l pren  
 to es vix, se qm étaiS ce enfax, sans bois ,eot,  
 pou a st duree us l'im t évene homme e pui  
 constit que dan so éta rur l'im rité i n'avaes  
 qu Cependau iEvivate  
 ou xissanc s nous avons ee conclur qu le l'imeot,  
 ca l sensibilia seul v c conse vent pou a  
 ielen e ainsr i fent san intelligennt toute le vbérn

e ate co é ece tie e ce ait c'et 'il  
a a ote ate eoi e a otaec o em  
la le i 'et a a la le ote aile e  
i e a l'e ace eie e o o o comme e  
alimeté et eco mai tot e o el o e  
ace e le éelo emet e l'te i e com lte  
le eitece ta i e la te e eait a mme  
comme cée a ce el éelo emet mometo  
il 'ot l eoi ele em la le eto il e et  
'e éae comme il 'e éaete ectiemet le  
éelo emet e ote te moal o etiet a  
e te c'et l i e étele a ot 'a ité et  
i a co é et et le icie e la ocia ilité a mi  
le omme ai i e o le e o a le caite  
iat



## Chapitre XVIII. De la permanence des rapports d'affinité.

Aussitôt que l'oiseau peut passer de son nid sur la branche de l'arbre voisin, tout est fini entre lui et ses parents : la sollicitude paternelle et maternelle qui, un moment auparavant, éclatait encore dans toute son énergie, cesse sur-le-champ et disparaît sans retour : il en est de même dans les espèces qui vivent rapprochées et qui vont en troupes plus ou moins nombreuses. L'agneau distingue sa mère au milieu d'une foule de brebis, tant qu'il a besoin de son lait. Il reconnaît son bèlement, et ne prend point les mamelles d'une autre pour les siennes ; mais du moment où cet aliment ne lui est plus nécessaire, sa mère ne le connaît plus, il ne reconnaît plus sa mère ; plus d'affinité entre elle et lui : ils passent l'un à côté de l'autre, sans se donner aucun signe d'intelligence.

pourquoi n'en est-il pas de même parmi les hommes pourquoi le terme de l'enfance n'est-il pas également pour eux le terme de l'affinité ? On a cherché à expliquer cette différence, en disant que l'enfance de l'homme est plus longue que celle des autres animaux, de manière que, dans celui-là, l'affinité dégénère en habitude et se perpétue par ce moyen ; mais si elle prend ce caractère dans l'homme, pourquoi ne le prend-elle pas dans les autres espèces ? en juger par les signes extérieurs, les affections sont aussi vives et peut-être plus vives dans celles-ci que dans l'autre ; cependant elles cessent tout à coup pour faire place à une indifférence absolue, tandis que l'homme en conserve toujours le sentiment. Quoique l'enfance des autres animaux soit plus courte que la sienne, on ne voit pas pourquoi elle ne produirait pas la même habitude, si la permanence de l'affinité était dans l'homme l'effet de l'habitude. En avançant cette proposition, a-t-on calculé le temps qu'il fallait pour donner lieu à ce phénomène.

Illar, dans ses Observations sur la distinction des rangs, dit que les jeunes animaux sont bientôt en état de pourvoir à leur propre subsistance ; mais la longue enfance de l'espèce humaine, ajoute-t-il, exigeant plusieurs années de soins, le père et la mère d'un enfant, en voient ordinairement naître un second, avant que le premier ait cessé d'avoir besoin de leurs secours : ainsi, tant que la mère est en état d'avoir des enfants, leur affection et leurs soins passent successivement d'un objet à un autre, et leur union se continue par la même cause qui y a donné naissance.

Quand il serait possible d'expliquer ainsi la permanence de l'union de l'homme et de la femme, ou ce que nous appelons le mariage, on n'en pourrait rien conclure pour les enfants ; c'est-à-dire, qu'il n'en résulterait pas que les enfants, n'ayant plus besoin du secours de leurs parents, dussent conserver avec eux des rapports que ce besoin ne motiverait plus ; mais je doute qu'on puisse admettre la raison que cet auteur donne de la permanence de l'union des deux sexes, car on sait assez que dans l'état d'incivilisation, les grossesses ne se succèdent pas avec tant de rapidité, et que d'ailleurs, les soins de l'enfance y sont extrêmement abrégés par la nature même de cette condition. Ce n'est donc pas dans toutes ces considérations qu'il faut chercher la cause de la continuité des affinités domestiques.

Il est de fait que toute affinité cesse après l'enfance dans les autres animaux, et qu'il n'en est pas de même dans l'homme. La longueur ou la brièveté de ce premier âge, ne peut pas nous donner la raison de cette différence ; car, il a un terme dans l'homme comme dans les autres animaux, et, après cette époque, il ne peut pas motiver la continuité de l'affinité. Elle cesserait donc en nous comme elle cesse dans les autres espèces, s'il n'y avait pas en nous un principe de sa durée, qui n'existe point ailleurs.

Ce principe tient à la nature humaine : il ne dépend point des institutions ; car, partout où l'on a trouvé des hommes, on leur a reconnu ce caractère particulier ; partout on les a vus persévérer dans les rapports d'affinité, ce qui prouve que c'est une propriété de l'espèce humaine.

la vérité, quelques écrivains ont supposé un temps où il n'en était pas ainsi ; où le terme de l'enfance était pour l'homme, comme pour les autres animaux, le terme de l'affinité ; mais cette supposition n'a jamais été appuyée d'aucun fait positif, et il est facile de voir que si tel avait été l'état de l'humanité, à une époque quelconque, il subsisterait encore, car son changement n'aurait pas dépendu d'un changement dans les choses, il aurait fallu que la nature même de l'homme fût changée, ce qui est évidemment impossible.

En effet, si la nature humaine a pu changer à cet égard, pourquoi celle des autres animaux ne pourrait-elle pas éprouver quelque jour le même changement ?

pourquoi le loup ou le lion, loin de se borner à nourrir leurs petits comme ils le font maintenant, ne pourraient-ils pas quelque jour leur conserver la même affection, les reconnaître pour leurs enfants, quand ils n'auraient plus besoin de leurs secours, et ceux-ci à leur tour reconnaître leur père ? pourquoi ne s'aviseraient-ils pas de vivre en famille, de se donner mutuellement des témoignages de bienveillance, de former des tribus, d'abord, et ensuite des sociétés policées ?

Cette supposition vous paraît absurde ; mais si l'homme a pu passer de l'état du loup ou du lion à celui où nous le voyons maintenant, pourquoi le loup et le lion ne pourraient-ils pas passer un jour à l'état actuel de l'homme ? ramenez-vous à cette prétendue époque, où selon vous, l'homme vivait comme les autres animaux, où l'affinité cessait entre les pères et les enfants, comme elle cesse parmi eux ; dites-moi si toutes les objections que vous pouvez me faire sur le changement éventuel de condition des animaux dont je viens de parler, ne seront point applicables à l'homme ? Il est pourtant sorti de cette condition, s'il faut vous en croire, et s'il en est sorti, pourquoi les autres n'en sortiraient-ils pas ? Vous êtes forcé d'admettre cette possibilité ou de rejeter votre hypothèse sur l'homme.

Voulez-vous savoir d'où résulte la permanence de l'affinité dans l'homme, et sa non-permanence dans les autres animaux ? C'est que ceux-ci, bornés par leur nature ou principe du sentiment, ne sont susceptibles que de l'affinité de sensibilité qui n'existe qu'autant que les sensations qui la déterminent continuent d'avoir lieu : quand elles cessent, elle cesse. Lorsque leur sensibilité n'est plus

moiée a l'état e aile e e le etit il e ete  
ie e im e io ecetétata ait e elle ot  
comme o a e e o le e et o le e at  
l'et o c a éto at 'il eie etéta e le  
a ate

L'omme a cotaie aio e a at e mite  
e é e a le a ot 'a ité ace e le i  
cie i co at o le icie o e ate e im e  
io e eoit l'te etat co e e e lile o ei  
o la co ai ace ece im e io ille li a elle  
a elle otce é 'a oi lie ete le li a elatille  
moie a le e o elle l'ot moié et étemie e  
lile mme a ectio 'et o c l'a ité e co ai  
ace i cc ee li l'a ité e e iilité ete et  
at el a l'omme e et amai a oi lie a le  
ate aima i e la imlicité e le at eeclt  
le icie e la co ai ace

oil la ele e licatio 'il o emle 'o  
i e o e ece é om e ete o o o  
claiemet ici e l'te moa le te o le icie e  
la ocia ilité i e c'et li i e éte e o le  
a ot 'a ité i ot le élémet e la ociété  
maie La ée ece a ot état limitée a la a  
t e el'te etato i e le o iété e celici  
e e et a o e lie la ociété l'ata olmet  
'elle é lte e actté e l'ate 'et e éité ot  
il im o te e etiellemet 'o oit co aic et la  
elle o tce o e o e tot le éelo emet  
ot o omme ca a le

## Chapitre XIX. De la nature des rapports sociaux.

our savoir de quel principe ou de quelle propriété de la nature humaine dérivent les rapports sociaux, nous n'avons qu'à examiner quelle est celle de nos qualités qui leur est essentielle. Ce n'est point, la sensibilité ; car les animaux sentent, et ils ne sont pas sociables. S'ils sont incapables de conserver les rapports d'affinité, à plus forte raison ne sont-ils pas susceptibles de rapports sociaux. Ce n'est pourtant pas le défaut de sensibilité qui les met dans cette impuissance, mais le défaut de liberté. our nous en convaincre, nous n'avons qu'à faire abstraction de la liberté en nous-mêmes, et nous verrons si, en nous dépouillant de cette faculté, nous ne nous dépouillerons pas également de la sociabilité.

N'est-il pas, en effet, bien aisé de concevoir que, si nous n'étions pas libres, c'est-à-dire si nous n'avions pas le pouvoir de délibérer intérieurement nos actions, d'en examiner la convenance, et en un mot de les faire ou de ne pas les faire, il nous serait impossible d'ordonner notre conduite ni de nous engager à rien ; car n'étant pas les maîtres d'agir ou de ne point agir, de faire ou de ne pas faire, comment pourrions-nous nous engager à faire ou à éviter telle ou telle chose dans des circonstances déterminées. Il est évident que nous ne le pourrions pas, parce qu'il ne dépendrait pas de nous d'être fidèles à cet engagement ; nous ne pourrions pas nous servir de caution à nous-mêmes de son exécution, et dès lors à quoi nous servirait de le prendre. Il est donc certain que, sans la liberté, le pouvoir de contracter ces engagements n'existerait point en nous, ou y serait entièrement illusoire. Or détruire en nous cette faculté, ne serait-ce pas y détruire la faculté sociale.

ne fois privés de cette puissance, quelles que fussent nos actions et nos affections, eussent-elles la propriété de nous rapprocher les uns des autres, de nous faire exécuter des opérations communes, de mêler, si l'on veut, et, de confondre nos intérêts, en résulterait-il jamais de société proprement dite. Ne serions-nous pas, dans tout cela, des instruments passifs, comme les rouages d'une montre qui remplissent le même but, et concourent à la même fin, sans qu'on puisse leur appliquer l'idée de société.

Il n'y a donc que les rapports émanés de la liberté qui soient véritablement sociaux ; ceux que la sensibilité seule détermine et soutient n'ont rien de social ; d'où il suit qu'il ne suffit pas des phénomènes observés dans la manière d'être des abeilles, des fourmis, des castors et autres animaux de ce genre, pour affirmer, comme on le fait communément, que ces animaux vivent en société ; car l'existence des rapports qu'ils ont entre eux n'autorise point une pareille conséquence : il faudrait prouver que les êtres qui les soutiennent sont libres, c'est-à-dire qu'ils peuvent persévérer dans ces rapports, ou les changer et les modifier. Or leur constante uniformité ne permet pas d'admettre une pareille supposition. Elle indique assez qu'ils ne sont pas les maîtres de rien changer dans leur système ; que, par conséquent, il est déterminé à leur insu, sans qu'ils y prennent une part intelligente et libre ; et dès lors on a beau admirer en eux les effets, pour ainsi dire, mécaniques de leur sensibilité, il ne s'ensuit pas qu'il

y ait rien de social dans leur conduite.

Quant à nous, il est de fait que nous établissons de nouveaux rapports, et que nous sommes toujours les maîtres de changer et de modifier ceux qui existent ; et c'est à cette propriété qu'ils doivent le caractère social qu'ils n'auraient point s'ils émanaient d'une nature nécessaire ; car la nécessité, soit naturelle, soit artificielle, est toujours la nécessité ; et, quel que soit le mode de ses opérations dans l'ordre de la nature comme dans celui de l'art, elle ne peut jamais constituer de société proprement dite : une société forcée n'est pas une société.

Il serait donc possible qu'il n'y eût aucune différence ostensible entre la manière d'être des autres animaux et la nôtre ; que tout ce que nous faisons, ils le fissent également, et cependant que la dénomination de société convînt à la nôtre, et ne convînt pas à la leur : il suffirait pour cela que nous fissions librement ce qu'ils feraient nécessairement ; que les mêmes actes eussent en nous un principe libre, et en eux un principe nécessité.

D'après ce que nous venons de dire, il est facile de voir que c'est l'être moral intelligent et libre, qui est en nous l'être social, car les rapports que l'être sentant ou physique détermine dans les autres espèces, seraient sociaux comme les nôtres, si la sociabilité dérivait de ce principe ; mais cet être n'étant pas libre, ne peut pas constituer des rapports libres, et ne pouvant pas constituer des rapports libres, il ne peut pas constituer des rapports sociaux.

Ceux que nous avons avec nos semblables, reçoivent ce caractère de notre nature même : il n'est pas besoin que nous le leur donnions ou que nous ayons l'intention de le leur donner, pour qu'ils l'aient effectivement. Notre liberté les socialise, en quelque sorte, à notre insu : ils sont naturellement sociaux, parce qu'ils sont naturellement libres : c'est, pour ainsi dire, une couleur qui leur est propre, et qui les distingue de ceux qu'ont entre eux les êtres nécessités.

Il ne faut donc pas croire, comme on le fait vulgairement, que les rapports antérieurs aux conventions positives ne fussent pas des rapports sociaux ; car, ce caractère leur étant donné par la nature humaine, ils l'ont indépendamment des conventions ; du moment où ils existent, la société existe, et comme on ne conçoit pas que les hommes aient pu vivre en aucun temps sans quelque relation entre eux, il est clair que remonter à l'origine de la société, c'est remonter à l'origine de l'homme.

## Chapitre XX. De l'intérêt social, ou du motif qui nous porte à vivre en société.

Si c'est dans l'être moral ou libre qu'est le principe de notre existence sociale, c'est dans l'intérêt même de cet être qu'est la raison fondamentale de la société. Or, cet être n'a d'autre intérêt que celui de sa liberté : les considérations tirées de nos penchants et de nos besoins physiques, lui sont parfaitement étrangères ; il ne veut qu'être libre : les penchants, par cela même qu'ils sont en nous des inclinations déterminées, ne peuvent pas faire partie de son système : ce n'est pas de lui, comme nous l'avons observé, que nous vient le désir de notre conservation, l'amour du plaisir, la crainte de la douleur. L'existence de ces inclinations déterminées et de la liberté impliquerait dans un même être. Ce serait vouloir, comme nous l'avons déjà dit, qu'il fût à la fois libre et nécessité. Il est évident que cela ne se peut pas : les penchants excluent la liberté, la liberté exclut les penchants, et le seul moyen de concilier cette contradiction dans l'homme, est de le supposer comme nous l'avons fait, composé de deux êtres à l'un desquels appartiennent les penchants, et à l'autre la liberté. Il en résultera que ces deux êtres auront chacun un intérêt différent. L'un aura l'intérêt de ses penchants, l'autre, celui de sa liberté. Il ne faudra donc pas motiver par l'intérêt de l'un ce qui le sera par celui de l'autre, et c'est ce qu'on a fait relativement à la société.

En effet, en voulant qu'elle soit motivée par l'intérêt de notre conservation, et par des considérations tirées de nos penchants et de nos besoins physiques, on la rapporte à l'être qui n'en est pas le principe, et dont l'intérêt ne peut pas par conséquent la motiver ; on lui donne son vrai motif, son motif naturel, pour lui en substituer un qui n'est pas le sien.

Il semble pourtant qu'il était très facile d'éviter un pareil contresens, car l'intérêt de notre conservation, pour lequel on veut que nous nous soyons réunis en société, n'existerait-il pas dans les autres animaux comme dans l'homme ne s'intéressent-ils pas comme nous à leur conservation comme nous ne recherchent-ils pas le plaisir, ne fuient-ils pas la douleur ; et si l'intérêt de ces penchants n'exige pas qu'ils vivent en société, pourquoi l'exigerait-il dans l'homme pourquoi serions-nous sociables par des motifs et par des intérêts qui nous sont communs avec des êtres qui ne le sont pas

Les mêmes causes ne doivent-elles pas produire les mêmes effets Si celles que vous assignez à la société, dans l'homme, se trouvent également dans les autres animaux, pourquoi ne produisent-elles pas dans ceux-ci l'effet qu'elles produisent dans celui-là. Jusqu'à ce que vous m'ayez donné la raison de cette différence, je serai fondé dans votre système, à vous dire avec Rousseau, que je ne vois pas pourquoi un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme, qu'un singe ou un loup de son semblable. L'enfant qui vivait parmi les ours s'était conservé dans les bois sans le secours de personne, il n'avait donc pas besoin des autres pour remplir un but qu'il remplissait sans eux.

D'ailleurs en motivant la société par l'intérêt de notre conservation, on est si peu d'accord avec la nature des choses, que la société, de quelque manière qu'on la sup-

pose organisée, en exige impérieusement la subordination et le désintéressement.

En effet, une condition essentielle de la société, c'est que tous les individus qui la composent, la défendent et la soutiennent au péril de leur vie ; sans cette obligation ou sans cet engagement, la société serait illusoire, car on ne pourrait pas compter sur sa stabilité ; or, pour s'imposer cette obligation ou pour prendre cet engagement dont l'exécution peut être à chaque instant réclamée, ne faut-il pas s'être fait à soi-même le sacrifice de cette conservation, dont on suppose que la garantie est le motif déterminant de l'institution sociale ne faut-il pas s'être mis dans une telle disposition à l'égard de la vie qu'on soit prêt à la quitter, le moment d'après, si le bien de la société l'exige, et comment oit-on qu'on puisse baser une institution sur l'intérêt d'une chose dont cette institution même suppose le plus parfait désintéressement

Vainement dirait-on que l'engagement de sacrifier sa vie au maintien de la société, étant pris par tous les membres qui la composent, il en résulte, pour la conservation de chacun, la garantie de tous, et qu'ainsi cet engagement, loin de supposer le désintéressement de la vie, est, au contraire, motivé par le désir de sa conservation.

Cette interprétation, applicable à l'effet, ne le serait point à la cause ; c'est-à-dire que, quoiqu'il entre effectivement dans le système de la société de conserver ses membres, son adoption ou son institution n'en exige pas moins, de la part de chacun en particulier et de tous en général, le désintéressement de la vie ; car, pour se soumettre à la lui sacrifier, il faut que ce sacrifice soit en leur puissance, et qu'ils aient l'intention de l'effectuer, par conséquent qu'ils fassent trêve au désir de se conserver ; sans quoi, ils s'en imposeraient les uns aux autres sur leurs dispositions mutuelles ; ils manifesteraient l'intention de sacrifier généreusement leur vie pour l'intérêt commun, tandis qu'intérieurement ils ne songeraient qu'à s'en assurer la conservation ; dès lors, la société se trouverait basée sur la mauvaise foi, il y aurait dans chacun de ses membres une arrière-pensée, une fraude cachée dont on apercevrait l'effet, à l'approche du moindre péril, par la défection de tous ceux qui s'étaient engagés à le repousser.

Il faut donc que les termes de l'obligation soient l'expression formelle et positive de la disposition intérieure de l'homme, et cette disposition loin d'accuser en lui, comme on le prétend, plus de sollicitude pour l'intérêt de sa conservation, suppose au contraire la subordination de cet intérêt : elle annonce qu'il n'est pas commandé par le désir de vivre, puisqu'il se soumet à perdre la vie pour ses semblables. Je ne vois pas trop comment on peut rapporter une obligation de cette nature à l'intérêt de la conservation, et il me semble, quoi qu'on en puisse dire, que dans cette hypothèse, il y a contradiction entre le motif qu'on suppose à l'homme, et la teneur positive de son engagement.

Enfin, admettons l'interprétation dont on tire l'étrange conséquence, que c'est par l'intérêt de sa propre conservation que l'homme limite le droit de se conserver, il faudrait pour autoriser un semblable système qu'il ne pût

a e co e e a 'imoe cette oliatio 'il  
 li timo ile 'eite a l'iolemet et 'alo a  
 é io e emla le lio ate cace co e  
 atice il co ett o le ac é i crée limme  
 celle e a et ctio mai l'emle e ate ai  
 ma et celi e l'omme mme e emettet a 'ac  
 co e l'état ocial ce i il e ecl i Le éie ce  
 'aille l'e a ait iett éo illé o 'e omme  
 a 'aoi comie le ca e e et ctio ot  
 mlti liée i l'omme o ait e co e e o e  
 cet état et i cet état 'et a éci émet co e ate  
 o oi le omme l'a aiet il a oté et o oi le  
 otie aiet il a le moti 'o le o e  
 ci o omme loi et o e ce a o t e l'e et  
 la ca e i ait ie e l' et la ite e l'ate  
 amai ie e a t e e o e i 'ecl e a a tae  
 Le aemet e ce e e i e e et a é lte  
 éi e i e il ata olmet 'il ait ate moti  
 a la ate maie 'il e a o t e e o  
 ité t éie celi e la ie o ao ait oi  
 e celi e la lieté e ait l'em o te celi e o te  
 co e atio et i ece e ie e motie oit l'état  
 ocial il at 'il oit motié a l'ate  
 ema e a commet l'ité t e o t e lieté et  
 eie e o i o aec o emla le et e o  
 o omettio e eoi e oliatio et e  
 e aemet e e e c'etce e o eamie o  
 iett mai il ata aaat e o a io oi  
 o oi cette éité a été méco e et o oi l'o a  
 c e la ociété loi e a o ie le éelo emet e  
 la lieté a l'omme e eieait a cotai e l'a éa  
 tio et le acice

## Chapitre XXI. Erreur des philosophes et des publicistes dans la recherche du principe et du motif de la société.

En n'admettant dans l'homme qu'un seul être ou qu'un seul principe, on l'a dépouillé du caractère mixte qui le distingue des autres animaux ; et dès lors il n'est pas étonnant qu'on n'ait pu se faire aucune idée de son mécanisme intérieur. Il a fallu rapporter à cet être unique les facultés et les propriétés de deux êtres différents, lui donner à la fois les penchants et la liberté, et, pour qu'il n'y eût pas de contradictions dans cette double attribution, faire consister la liberté dans l'obéissance non contrariée aux penchants, c'est-à-dire, qu'on a cru que l'homme était parfaitement libre lorsqu'il pouvait en suivre les déterminations, et qu'il cessait de l'être lorsqu'un motif ou un obstacle quelconque l'empêchait de s'y conformer.

Or cette liberté, qu'on pourrait appeler physique, n'est pas proprement la liberté ; car, quoique les animaux éprouvent une violence réelle quand on les empêche d'obéir à leurs penchants, et qu'on soit dans l'usage de dire alors qu'ils ne sont pas libres, quoique, par la même raison, on les regarde comme libres lorsque rien ne les gêne dans cette obéissance, il est pourtant vrai qu'ils ne le sont dans l'un ni dans l'autre cas. La seule différence, c'est que, dans le premier, une nécessité artificielle empêche, ou contrarie, en eux, la nécessité naturelle, et que, dans l'autre, celle-ci n'est ni empêchée ni contrariée ; mais ils n'en sont pas moins nécessités, ou plutôt ils n'en, sont pas plus libres.

On dit aussi d'un ruisseau que son cours est libre lorsque rien n'en change la direction ; cependant il n'est pas plus libre, en suivant sa pente nécessaire, que lorsqu'il est contenu par une digue.

Nous appliquons donc le mot à une chose naturellement nécessitée, mais dont rien ne contrarie ou n'empêche l'effet, et ce n'est pas dans ce sens que nous devons entendre la liberté de l'homme : celle-ci est elle-même naturelle, c'est-à-dire étrangère à toute nécessité ; elle ne tient pas seulement aux effets, c'est la cause même qui est libre. Elle ne peut donc pas consister dans l'obéissance non contrariée aux penchants qui, à raison de leur détermination naturelle et indépendante de nous-mêmes, sont en nous une cause nécessitée ; de manière que, si nous n'avions pas le pouvoir de nous subordonner ces inclinations, elles nous commanderaient ; et si elles nous commandaient, nous ne serions pas libres.

C'est précisément la position dans laquelle se trouvent les autres animaux. Ils suivent invariablement les déterminations des penchants, parce qu'il n'est pas en leur pouvoir de les modifier : ils sont donc toujours commandés par ces inclinations. L'attrait du plaisir, la crainte de la douleur, le désir de leur conservation, les déterminent nécessairement : on ne trouve point parmi eux de Scévola ni de Scipion ; aucun ne donne l'exemple d'une mort volontaire ni d'une continence spontanée, d'où nous devons conclure qu'ils sont naturellement nécessités, et que l'homme est naturellement libre, puisqu'il est indépendant des inclinations auxquelles ils sont assujettis, et qu'il ne leur obéit qu'après avoir délibéré s'il doit ou ne doit pas leur obéir.

ais ce pouvoir, il ne l'aurait point, si son être moral n'était point développé ; car dans cette supposition, il serait borné à l'être physique comme les autres animaux, et dès lors, il serait commandé comme eux par ses penchants, il en suivrait nécessairement les déterminations, et en un mot, il ne serait pas plus libre qu'ils ne le sont eux-mêmes. Sa liberté tient donc au développement de son être moral, et cet être, comme nous l'avons déjà vu, ne pouvant se développer que par les rapports sociaux, si vous faites abstraction de ces rapports, vous faites abstraction du développement moral de l'homme ; et en faisant abstraction de ce développement, vous faites abstraction de sa liberté.

Ceci prouve combien est absurde la supposition d'un état primitif d'insociabilité, dans lequel on accorde à l'homme une liberté illimitée ; car si, dans un temps quelconque, les hommes s'étaient trouvés dans une pareille condition, le principe de la liberté n'étant pas développé en eux, ils n'auraient point eu de liberté. C'eût été pour eux un état de nécessité absolue et non de liberté absolue, comme l'ont prétendu ceux qui ont adopté cette hypothèse.

Ce qui les a induits en erreur, c'est l'acception commune du mot liberté ; ils l'ont appliqué à l'homme dans le sens vulgaire qui n'exclut point la nécessité naturelle : ils l'ont cru libre dans l'obéissance non contrariée aux penchants, et comme on ne voit pas ce qui pourrait l'empêcher d'en suivre les déterminations hors de la société, on en a conclu que dans cet état il serait parfaitement et absolument libre ; voilà la source de l'égarement dans lequel les fausses notions qu'on s'est fait de la liberté ont jeté une foule d'écrivains, dont les systèmes règlent encore l'opinion, et forment la doctrine reçue.

Après avoir ainsi supposé l'homme parfaitement et absolument libre, hors de l'état social, il n'était plus possible de donner l'intérêt de la liberté pour motif à cette institution, puisque cet intérêt se trouvait pleinement satisfait avant qu'elle existât : il a donc bien fallu lui chercher un autre motif, et supposer, comme on l'a fait, que c'est pour l'intérêt de leur conservation que les hommes se réunissent et forment des corporations politiques.

Ces réunions donnant lieu à des obligations et à des devoirs qui n'existeraient pas sans elles, et sans lesquels elles ne pourraient pas subsister ; leur condition de rigueur étant que chacun des membres qui les composent, s'impose l'obligation de ne pas se livrer à des plaisirs qui pourraient nuire aux autres ; de souffrir pour eux, et de mourir, s'il le faut, pour leur intérêt commun ; on a dû croire, en partant de l'idée que la liberté consiste dans l'obéissance non contrariée aux penchants, que ces devoirs, ces obligations ou ces engagements, étaient autant de restrictions de la liberté antérieure, autant de sacrifices de cette liberté que chacun consentait à faire, pour obtenir de ses coassociés la garantie de sa propre conservation.

elle est la manière dont on a raisonné jusqu'ici. On n'a pas vu ou l'on n'a pas voulu voir l'espèce de contradiction qu'il y a de supposer que, pour l'intérêt de sa conservation,

l'omme 'e ae éi a le ate l'eie ot et  
 crée ai ilimme la cace e a et ctio o  
 'a a o l e a cette ot e l'omme  
 'état co e é a le eco e e em la le  
 'a mometo o li ait e e la éoltio e i e  
 aec e c'et o e cette éoltio moti ill  
 oie ca il'omme eco e aite ectiemet et o  
 ait eco e e a ce 'o a a elé l'état e at e  
 commet et o 'il ait été étemié le itte a  
 le moti e a co e atio 'o li et e ce eoi  
 e e em la le oto amet 'il 'était a é  
 'alo  
 e me la e e elee tote le ico éece  
 et tote le cotaictio e cette téoie Le ait et  
 e a ce ote e tme la ociété i et le  
 éom e le l'ééal et le l co tat ami le  
 omme et o e e et a ca e étemiate  
 e co itio emet ac ltatie et c'et ie ai i  
 e l'e ia eait o ea lo 'ila éte e a  
 e ééemet i o aiet e a a ie elle 'a ait  
 amai e lie  
 ee atileta e icile ecoie 'eco i  
 tio la elle tiet le caact e iticti e l'omme et  
 a la elle il e eait a ce 'ilet i e te o  
 li état a itaie et o moe 'e ite ce e etiel  
 a at e Séae o momet e l'ée e la o  
 ciété aite e a tactio o e 'elle 'a amai  
 eité commet o e o me ie oil l'omme  
 e et la e e o éo aie ie e le iti  
 ate ate aima commet li élie ceti  
 cat 'maité  
 o m'octee a ome etéie e mai i l'o  
 éco ait a ele atie loe e e lae  
 e ie o elo éliéat le ité t com  
 m et emli at le e e le ate e e  
 oi et e oliatio ot il a aiet la co ai a ce  
 el e i ée ce matéielle 'il et et e et o  
 e eio o a océ e le cla e a otee  
 ce comme o cla o le omme e i éete  
 ome et e i éete cole  
 Si l'o éco ait e mme tem e te 'e  
 téie a aitemet em la le a te mai ica ale  
 e e ecieac eoi e e e et e emli a  
 c e aemet la e em lace o il'o et l'ie  
 tité e le ome aec la te eaitelle e aio e  
 le écla e omme  
 L' maité e e caactéie oc a a la ome  
 e téie e mai a la lie té itéie e et moale e ac  
 tio et cette lie té e o at e éelo e e a  
 le a ot ocia et a le a ot ocia o et  
 océ 'e co cl e 'il ota olmet éce aie  
 l' maité  
 ca to o c cette ot e ' état imiti 'i  
 ocia ilité 'o o éete comme l'état at el e  
 l'omme et a le el o to o l'aéati emet  
 e a at e caactéiti e éca to éalemet l'ité  
 t e ote co e atio comme moti e l'état ocia l  
 i e o ao ecet ité t e et a le mo  
 tie et e i le ate te ati ot ce 'ile ie  
 'e a ome e ociété o emet ite il ' a  
 oit e aio i ie o ote coie e o  
 ao eoi e cette i tit tio o o co e e  
 eco le moti e la ociété a ité t i o

oit a tic lie i e la ociété o et a tic lie et  
 comme cel i e la lie té 'e ite e o o o o  
 i o et o e o a a cette o iété i ilé iée  
 e ote at e l'e licatio ' éom e 'o a ai  
 emet e a é 'e li e 'ici e le a otat e  
 ca e i o ot comm e aec le te éce i  
 té



## Chapitre XXII. Que c'est l'intérêt de notre liberté, et non celui de notre conservation, qui constitue en nous l'intérêt social.

On est si accoutumé à regarder les devoirs, les obligations et les engagements comme des gênes ou des restrictions de la liberté ; qu'on aura sans doute bien de la peine à se persuader qu'ils en soient un besoin et une propriété essentielle : cependant, si la liberté, comme nous l'avons déjà fait sentir, ne consiste point dans l'obéissance illimitée aux penchants ; s'il faut, au contraire, que l'homme, pour être libre, les domine et se les subordonne, nous verrons naître, du besoin de cette subordination, le besoin des devoirs ; et dès lors il sera évident que ceux-ci, loin de restreindre ou d'anéantir la liberté, comme l'ont prétendu la plupart des écrivains, sont véritablement institués à son profit.

En effet, les penchants, par leur nature, sont absolus en nous comme dans les autres animaux : ils nous provoquent également à les satisfaire ; mais ceux-là n'étant pas libres, ne peuvent se refuser à leurs provocations qui les déterminent toujours, et auxquelles ils ne peuvent jamais résister spontanément. Ce pouvoir qu'ils n'ont pas, l'homme en est investi par sa nature libre ; mais, outre qu'il faut que cette nature soit développée, comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, il faut encore que des motifs de convenance déterminant l'exercice du pouvoir dont elle est en nous le principe. Or ces motifs n'existent et ne peuvent exister que par la société et dans la société ; car, dans l'isolement, je voudrais bien qu'on me dit où seraient pour l'homme les motifs de convenance d'exercer quelque empire sur ses penchants ; il est certain que cette condition ne pourrait pas nous les procurer, et que dès lors nous serions condamnés à nous laisser dominer par ces sortes d'inclinations, comme les créatures à qui la faculté de les modifier n'a pas été accordée.

L'intérêt de notre liberté nous porte donc à chercher ces motifs, à nous placer dans les circonstances qui peuvent leur donner lieu ; et comme la seule position qui puisse les amener est celle de vivre avec nos semblables, l'intérêt de notre liberté nous porte à vivre avec eux. Ce mode d'existence crée pour nous la convenance de nous subordonner nos penchants, et par conséquent d'exercer notre liberté. En nous obligeant à ne rechercher le plaisir qu'autant qu'il ne nuira point aux autres, à ne fuir la douleur qu'autant qu'il ne leur sera point avantageux que nous la supportions, à ne nous conserver qu'autant que la société n'aura pas besoin du sacrifice de notre vie, nous déterminons les cas où nous entendons obéir à nos penchants et ceux où nous voulons leur résister, et par là nous exerçons sur eux l'empire qu'ils exerceraient sur nous, si nous ne prenions pas cette détermination.

Voilà le véritable motif des engagements et des devoirs sociaux : nous avons besoin de ces devoirs pour tenir à nos penchants leur caractère absolu, et les rendre, pour ainsi dire, facultatifs ; modification qui les approprie à la liberté à laquelle ils ne pourraient pas s'adapter sans cette modification : Il faut donc qu'ils la subissent, pour que nous soyons libres ; et s'ils ne peuvent la subir qu'autant que nous vivons avec nos semblables, et que nous

nous imposons des devoirs envers eux, il est clair que c'est dans notre liberté que la société a la raison fondamentale de son existence, et non dans les autres considérations sur lesquelles on l'a basée jusqu'à ce moment.

L'homme, pour vivre conformément à sa nature libre, ne peut pas, comme les autres animaux, s'en tenir à l'usage déterminé de la vie, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être en lui, comme elle l'est en eux, une chose à laquelle il ne puisse rien changer, et qu'il soit tenu de remplir conformément à un type prescrit et imposé ; cependant son existence étant soumise aux mêmes lois physiques et aux mêmes besoins que celle des autres animaux, comment, avec une telle conformité, mettra-t-il entre eux et lui cette différence que la sienne sera libre, et que la leur sera nécessitée

C'est que ceux-ci la laisseront telle qu'ils l'auront reçue : ils ne disposeront point de leur vie ; ce sera leur vie qui disposera d'eux : l'homme, au contraire, exercera son empire sur la sienne ; il lui donnera un but, une intention ; il prendra l'engagement de la sacrifier pour ses semblables, et, par cet engagement, il se l'appropriera ; car, dès lors, elle ne sera plus en lui de nécessité naturelle comme elle l'était auparavant, mais de sa propre obligation, puisque, l'ayant soumise de son chef à des engagements qui lui sont propres et personnels, c'est pour ces engagements qu'il sera censé vivre, et non parce que la nature lui a imposé la vie.

Voilà par quel artifice il sortira de la classe des êtres nécessités, avec lesquels la nature semble avoir voulu le confondre, en l'enfermant, pour ainsi dire, dans un système de lois nécessaires, et qu'il résoudra, comme nous l'avons annoncé, le problème de vivre libre dans un ordre de choses nécessité.

L'intérêt de notre liberté est donc le motif réel des obligations que nous nous imposons envers nos semblables ; nous disposons de notre vie à leur profit, parce que nous avons besoin d'en faire cette disposition pour qu'elle soit à nous : il nous faut l'engager, et l'aliéner en quelque sorte, pour en devenir propriétaires ; car, en lui imprimant cette modification, nous en exproprions en nous la nature, pour nous substituer à sa place, et exercer ses droits sur le bien qu'elle nous a donné : nous en faisons le même usage qu'elle en a fait ; nous en disposons comme elle en a disposé : c'est ainsi que nous nous assurons qu'il est à nous, et qu'au lieu de tenir servilement à la vie comme les êtres que la nécessité enchaîne à sa conservation, nous la mettons elle-même dans notre dépendance, et lui imposons nos propres lois.

elle est la nature du but social ; l'intérêt qui nous y porte n'est pas, comme on l'a cru, celui de nous conserver notre vie, mais bien de nous l'approprier ; et cette appropriation, étant un besoin de notre liberté, les devoirs, les obligations, et les engagements par lesquels elle s'effectue, sont également motivés par le même principe ; car ils ne sont autre chose que des moyens dont l'appropriation de la vie est la fin ; et, comme le besoin de la fin constitue

le eoi e moe icelle le te o eoi e  
la lieté ile t e i e ele ate e a otet la  
mme ca e

ci o ae ce o o oil'omme et ociale et  
o oile ate aima ele ot a o oil'  
'imoe e eoi e oliatio et e e e a  
emet et o oile ate e ot i e e et ie  
aie e em la le ette i ée ce el'ité t e ote  
co e atio 'e li e ait a i 'il ot le mme  
ité t e o e co e e 'e li e a ce eoi  
e l'a o iatio e la ie el'ité t el alie té motie  
e o et 'il e et a motie e e i 'il e  
ot a lie ce e e 'ité t 'e itat oit a  
le ate éce itée e et a o i e l'e et 'il  
o it a la te il e et a le o e comme  
o le eoi e 'a o i e le ie i a co é et  
'e aie la i o itio ociale e o e aio o  
a ie cette L'ae e la ie et étemi é o e  
ta i 'il at o teli e e o le étemi o  
o mme et e o itetio at elle e la a o  
tat 'o o lie o io e e ote ce i  
la a ote a ate

'etai i 'elle e iete o e o iété li e et  
'elle 'et a le ate aima 'et ce imo  
ée o ltt e et i ée at e le a ticiatio  
ca il 'ot a le o oi e la mo i e e l'e a e  
e l'aliée e la a e o e 'e émette et e  
mot 'e i o e comme 'ie e a a te at  
ette ac ltté 'e clt la éce ité e le at e et la  
oi e o iété et eoi e la te 'il étaiet  
li e il a aiet comme o ce eoi 'eece e  
me iictio le o e e i te ce et e ce  
eoi atait o e comme o o celi e  
oliatio et e eoi ocia a le el l'ate e  
ati ait

a tot état e ociété l'a o iatio et a co é  
et la liéatio e la ie a lie a le eoi et le  
e aemet co e o o co e e l'omme  
e e e em la le Le a ae it et me t o a  
ti il i o e oc ocialemet e a ie et ati ait  
a cette i o itio a eoi e e l'a o ie et e  
l'a aci moe éce ité a le el 'écolle celle  
e ate céat e

ette a o iatio li éale et éé e e la ie a  
l'état le l a ae met e i ée ce totale e te cet  
état et celi e ate aima a elo a ol le com  
a e l' et ocial et li e et l'ate i ocial et éce  
ité oil ce i co tite la aie li e e émacatio  
e te l'omme et la te Le éciai i e em otat  
l'écelle a ée e la ciiliatio otc o oi a ie  
ce te me o tote i tictio 'e ace ait e te l'omme  
et le ate aima e o oto é e e oma  
et e a tactio méta i e l'ot a e  
cette i tictio tiet la lieté el' et la o lieté  
e ate la ocia illité i et la co ée ce e la  
lieté a cel il et l'i ocia illité i é lte e la  
éce ité a ce ci e cette i tictio o ée  
le at e e ectie et i ée a te e la ciiliatio  
et e mote ce le e le le moi ciilié a ec  
a tato mme a ec l'ée ie e ce le ate  
e a co é et elle et i élé ile et a ite  
tote le éo e et 'e e e e ot il imote  
le l e e éi c'et e coie 'e em otat a

icie e la ciiliatio o emote a icie e la  
ociété

ote t éo ie i e e celle 'o a o ée  
'ici e ce e le ate oet e l'omme e  
'imoe le eoi ocia e o le mé aemet  
e ce 'o a elle e ité t et o o éte  
o a cotaie e ce eoi li état éce aie  
o teli e ote e mme l'o et o e et é  
temiat e le imo itio c'et o e mme e  
l'omme e le imoe et 'il le em lit ace 'il  
to e le moe 'eece e e cat emie  
ile co cilie a ec alie té ette éité e o ao  
e a é 'étali a ce caite a eei l e  
ile e coe a le éelo emeto o allo ete  
a ce i iet et ite etto l'éclai ci et  
la co me

## Chapitre XXIII. Que la considération de la réciprocité n'entre pour rien dans le motif déterminant des devoirs et des obligations que l'homme s'impose envers ses semblables.

ne suite de l'erreur dans laquelle on est tombé, en motivant la société par l'intérêt de notre conservation, a été de regarder la réciprocité comme une condition essentielle de cet ordre des choses, c'est-à-dire, de supposer que l'homme ne s'imposait des obligations envers ses semblables que parce qu'ils s'imposaient les mêmes obligations envers lui : de là, l'idée d'un pacte ou d'un contrat social, pour stipuler et consacrer cette prétendue clause fondamentale de la société.

Out cela tient au préjugé qui basé la société sur l'intérêt de notre conservation. La réciprocité est une condition de rigueur dans ce système ; car, lorsqu'un danger imminent porte les hommes à se réunir pour leur mutuelle conservation, c'est qu'ils ne croient pas que la force individuelle puisse le surmonter, et qu'ils espèrent en venir à bout, en réunissant leurs forces isolées. Il faut donc que l'application réciproque de ces forces ait lieu, et que chacun fasse pour le salut des autres ce que les autres font pour son propre salut. La nature de cette association, déterminée par la présence du péril, et motivée par le besoin de forces et de moyens réunis, suppose nécessairement que chacun attend les secours des autres en prodiguant les siens, et qu'il compte sur cette réciprocité.

Mais la société naturelle des hommes : entre eux n'est pas sans doute fondée sur une semblable hypothèse ; un péril imminent n'en a point déterminé l'existence ; car, dans cette supposition, elle aurait été accidentelle et momentanée comme sa cause. Le danger dissipé, son but aurait été rempli, et le rétablissement du calme aurait produit le licenciement des individus, jusqu'à ce qu'une nouvelle crise eût encore provoqué leur réunion.

L'intérêt de notre conservation ne peut pas motiver un phénomène aussi général et aussi constant que celui de la société parmi les hommes ; car il est d'expérience que cet intérêt ne les porte à se réunir que lorsqu'il est compromis. En perdant ses craintes, ses alarmes, il perd, pour ainsi dire, toute sa puissance attractive ; d'où il suit qu'il faudrait, pour que la société se soutînt par cet intérêt, que les hommes fussent dans un état perpétuel d'inquiétude sur leur existence : si vous leur accordez un moment de sécurité, il n'y a plus de raison dans votre système pour qu'ils restent unis.

L'erreur de ce système est donc de rapporter à un phénomène général et constant la cause d'un phénomène accidentel et particulier ; de vouloir que l'intérêt de leur conservation, qui détermine les hommes à se réunir quand il est compromis, soit la cause de leur union naturelle, générale et permanente : aussi la nécessité d'approprier l'effet à la cause force-t-elle les auteurs de ce système de donner à la société le caractère d'un phénomène accidentel de supposer que des événements alarmants ont déterminé son existence, et par conséquent d'admettre un temps où elle n'avait pas lieu ; elle n'est plus, alors dans la nature de l'homme, mais dans les circonstances de sa position ; et l'on ne voit pas comment le changement de ces circonstances n'aurait pas changé la

disposition de l'homme à vivre en société Sublat caus tollitur effectus.

Lorsqu'on examine cette doctrine, plus on est surpris qu'elle ait pu faire illusion à des hommes d'un profond génie, qui l'ont soutenue de la meilleure foi, sans se douter qu'elle était fautive dans son principe et dans ses conséquences.

En rejetant l'intérêt de notre conservation comme motif déterminant de la société, nous n'avons plus les mêmes raisons de regarder la réciprocité comme une condition de rigueur dans cette institution, ou du moins comme une considération déterminante.

Mais comment concevoir, dira-t-on, que l'homme s'engage à se dévouer pour les autres, à souffrir pour eux, à mourir pour eux, sans y être déterminé par l'espoir qu'ils en feront autant pour lui ? Je sens que, d'après nos préjugés et d'après les fausses notions qu'on nous a données de l'homme et de la société, on doit trouver bien extraordinaire l'imposition gratuite de ces obligations ; mais ne voyez-vous pas que c'est dire, en d'autres termes, qu'on ne se laissera point commander par l'attrait du plaisir, par la crainte de la douleur, ni par l'amour de la vie, et que s'il est nécessaire à l'homme de se mettre dans cette disposition envers lui-même pour être libre, c'est dans sa propre liberté qu'est le motif déterminant de cet engagement ; que par conséquent il ne le prend pas envers les autres, pour les autres, ni parce qu'ils le prennent envers lui, mais parce qu'il a lui-même besoin de le prendre, indépendamment de toute considération de réciprocité.

L'obligation sociale est donc à la fois intéressée et généreuse ; elle est intéressée, parce que c'est l'intérêt de notre liberté qui nous détermine à nous l'imposer ; et elle est généreuse, en ce que le motif de cet engagement étant en nous-mêmes, nous n'avons pas besoin d'un retour d'obligation de la part des autres, pour obtenir le but de cette disposition ; il est dans cette disposition même : elle est, en quelque sorte, sa propre fin ; il ne s'agit donc pas ici d'adopter desquelles détermine les transactions d'un intérêt synallagmatique, ni, par la même raison, d'un contrat, pour stipuler une clause que la nature de l'engagement ne comporte pas.

L'idée de ce contrat n'est venue que parce qu'on a voulu que la société fût basée sur l'intérêt de notre conservation, et que, dans cette hypothèse, on ne pouvait pas se passer de réciprocité ; mais, dans le fait, cette institution est purement et absolument généreuse dans son essence, c'est-à-dire que les membres qui la composent, ayant chacun dans leur nature, le même intérêt à disposer de leur vie pour les autres, à la leur engager pour en libérer l'exercice, s'imposent cette obligation, par ce seul motif qui, pouvant se satisfaire, soit que les autres remplissent la même obligation, soit qu'ils ne la remplissent pas, se suffit, pour ainsi dire, à lui-même, et n'a nul besoin de retour.

C'est le véritable esprit de la société : la supposition d'un pacte ou d'un contrat ne tend qu'à le dénaturer, qu'à

o o e e a e i é e l'état o c i a l ' o e  
é o e l e a i m o t i l e é i t a l e i t é t o l e t i  
t e e m o t i e t e i t é t i m a i a e

e ' e t a e l a é c i o c i t é e é l t e e e c t i e m e t  
e l' i e t i t é e o l i a t i o c a i l l i e i i i  
' i m o e t l e m m e e o i l e e e l e a t e  
e t i o e t é a l e m e t e l e i e i l a a i e é c i o  
c i t é e t e e m a i e l l e e a l' e e t e t o l a c a e e  
e o i ' i l e e o t i m o é o e t e l a c a e  
i l a a i t ' e l l e t e t é e a l e m o t i é t e m i a t  
e l' i m o i t i o e c e m m e e o i o i c e m o t i  
c o m m e o l' a o a i t o i e t i é e a t e c e t t e  
c o i é a t i o c e l l e c i o o e i l a a e e  
l' é c o l e e ' t o e a o i t i o i e l l e e a i l' o e t  
l a c o é e c e e o i i m o é m a i e l l e ' e e a  
o i t l e m o t i

t e e e i e e i l e e c e l a o i t t e a i  
c' e t i e e l e m o t i e o l i a t i o e t e e o i o  
c i a e t i é e a t e t o t e c o i é a t i o e é c i o c i  
t é c' e t e a c e t t e é c i o c i t é e é l t e a i t a e  
l' a c c o m l i e m e t a i m e e o i e t e l e i e  
m e m e e l a o c i é t é c e l i i l e o e e a i t ' e o  
t i e a i t a m o i l a o l a e l l e i l o t i t i t é i l  
' e t o e a i t a m o i a l e o e a t i o l' a a t a e  
e i e c o o m é m e t a a t e l i e o i l' o a i m e  
m i e e é o e l' i t é t e a l i e t é t a i e  
c e i o l e a i e t c e m m e e o i m a e a i e t c e  
t e t e t o e a i e t t é e e a a t a e e l e  
l e e e t l e a t e l e e m l i l e é a

o i l o o i l' o e a t i o o l a i o l a t i o e e  
o i a l e ' e é a e a l e a t e c e i a i e  
a i t i a i l l i l e m e t ' i l é t a i e t o é l' a a t a e e l a  
é c i o c i t é c a a c e t t e o i t i o l a c o é e c e  
é c e a i e l' o l i e e e m e t t a i e t l e e m  
l i l e o l i a t i o e a i t ' a t o i e l e m m e o l i a  
l e a t e m a i ' i l ' e t a a i i l' o l i a t i o  
i t e t o o m a l é l e é a t e é c i o c i t é e t e  
m o t i e e t i e e m o i m m e e o i '  
a t e i o l e l e e o i o c i a m o é a c e ' e t a  
e a i o o m o i e l e i o l e e e l i ' i l e t e c o e  
é i e t e a t o t e l a o c i é t é m e o c i a i t e t m' a c  
c a l e a i t ' o t a e e t ' i t i c e e ' e o i a m o i  
e i t e a m e o l i a t i o e e e l l e c' e t e m o  
i t é t l e e m l i e t i é e a t e l a é c i o c i t é ' o  
l' o o a i t l e a i e é e e c' e t e c e e o i o t  
o é l' i t é t o e e t e o e l e c e l i i l e  
e m l i t e t ' e l e i o l a t i l e l e l i m m e

S i l' o ' a m e t t a i t a c e i c i e c o m m e t  
c o c e a i t o ' i l e t e i t e e o m m e t e l e  
S o c a t e é m i t o c l e i t i e o o i a m i e i o  
o l a c o i t e e c e o m m e i ' a a i e t é t é e  
e e e t i e m é i t e a i e t t o t a l e l' e c e  
e i t i é ' o a c c o e a i m é c i l e o i e l e  
i m i t a t e o i e t a e i l' o e t e o i m m e e  
l a c é a l e m m e c i c o t a c e o o a i t o o i  
l e i m i t e c' e t ' i l a t ' i l a i e t a i c o é e m m e t  
l' i t é t i e e t e e l a a t e m a i e c' e t  
' i l o t a t i a i t é m i e m m e t l e o e i t é t e  
o t a t l a o l i a t i o l' e i l l a m o t a o a i e  
l e l i e t é a l' a é a t i o e e o i e e a t c e t t e  
e é é a c e ' a i e e i t c e t t e o i i t e t é ' e t é t é  
a c e i e o t o é e i a e e e m l e ' e  
t a t i t e é l o a t é e e e m m e i l e e o i

o c i a é t a i e t o é l' i t é t e l a é c i o c i t é i l e  
m o t i e l e i t i t t i o ' é t a i t a i é e a t e c e t t e  
c o i é a t i o l t i e e ' i l ' a a i e t a e e m m e  
l a c a e é t e m i a t e e t l e t a l e l e o e a t i o

L a o c i é t é ' e t o e m e t e l e m o e e t l' o c c a i o  
e l' i m o i t i o e e o i e l l e ' e t o a i i i e e  
l e o i t ' a i c a c e e o i é t a t e o i e  
l' o m m e m m e e o i e a a t e l i e ' i l o a i t  
l e a t i a i e o e l' é t a t o c i a l i l ' a a i t l e a i o  
o l i e i e a c e t é t a t m a i c o m m e o e o i t  
a e l' i m o i t i o ' a c e o i t a o i l i e a  
l' i o l e m e t i l a t é c e a i e m e t ' i l i e e o c i é t é  
o a t i a i e c e e o i o e e t e o e l e e o i  
c' e t o c o e ' i l l a e c e c e e t ' i l l a o t i e t  
e t o o l e i t é t a e l o e t a l' a e e  
l a a o t e i l ' e i t e l e e o i ' o e a e  
c o m m e l a a t i e o é e e l' é t a t o c i a l o t é c i é  
m e t l' a a t a e é e l e t o i t i e c e t t e c o i t i o e t l' o  
e t i e ' e l l e e a i t t o t o i ' i l é t a i t o i l e e  
l e e e c l e

o i l c e i a i t e l e e a e m e t o c i a ' o t  
a e o i ' t e c o e i t i l é c o m m e o e l e  
e e t ' i l a t e t ' e é o e i e a t é i e e l' i t i  
t t i o e l o i o i t i e c a l' i t é t e c e e a e m e t  
é t a t i é e a t e l a é c i o c i t é c e l i i l e e l e  
e a t o o o e c o m t e e t a c e e c' e t e  
o i o l i e l e e e ' a o i t ' i t é t ' a e  
i l e a t e l e e e t o i ' i l l e c o t a c t e e l e  
a e c e ' e t a a e c e ' i l c o t a c t e m a i a e c  
l i m m e e t o i e l e a t e a a i e t t e l e t  
a l e c e e a e m e t i l e a o t e t e e i e  
a a l e c e l i i l e o c i t c' e t l i m m e ' i l  
m a e l o ' i l e l e e m l i t a l' i é e ' c o t a t  
o l' é t a l i e m e t e l a o c i é t é e t o c l' i é e l a l  
c i m é i e ' o a i t a m a i i m a i e c' e t l e t m e  
l e l a o t o a i t ' a i e o t o e l a a i o  
e l' é t a t e o c i é t é a m i l e o m m e

## Chapitre XXIV. Suite du chapitre précédent.

Si nous ne sentons pas ce besoin naturel d'engager notre vie aux autres pour nous l'approprier et pour en libérer l'exercice, c'est que ce besoin a été, en quelque sorte, prévu en nous, et qu'on y a satisfait d'avance. En effet, nous naissons dans cet engagement en naissant dans la société ; et cette préexistence d'une obligation que nous n'avons pas contractée, n'a rien de choquant dans notre système ; car les pères, en engageant les enfants avant qu'ils soient nés, ne font que prévoir en eux le besoin de cet engagement ; et cette prescience ne pouvant pas les tromper, ils ont, pour croire que la société sera le v u de leurs enfants, la même certitude que s'ils étaient présents, et qu'ils pussent l'exprimer eux-mêmes.

Ils ne sont donc que les interprètes de ce v u ; caractère qu'ils n'auraient point, si la société n'était pas un besoin de la nature humaine, et s'il fallait un contrat et des conventions pour lui donner l'existence ; car, dans cette hypothèse, on ne con oit pas comment les pères pourraient soumettre leurs arrière-neveux à vivre dans un état qui pourrait très bien ne pas leur convenir : o se-rait pour ceux-ci l'obligation de reconna tre un pacte qu'ils n'auraient pas souscrit, et que signifie dès lors cette prétendue charte primitive, imaginée, par quelques écrivains, comme le titre fondamental de la société civile

Sans doute, les devoirs et les rapports sociaux sont susceptibles d'une infinie variété de combinaisons et de modifications, à raison de la liberté de leur principe : ils peuvent donc donner lieu à des conventions particulières, temporaires et locales : ce n'est pas sur ce point que les pères peuvent prévoir le v u de leurs enfants, encore moins le limiter ; mais ils en sont les interprètes fidèles et assurés, en ce qui concerne le besoin positif de la société, et par conséquent des devoirs et des engagements qui sont essentiels à son existence ; en les prenant pour leurs enfants, ils ne font que ce qu'ils feraient inévitablement eux-mêmes ; ils satisfont d'avance, comme nous l'avons déjà dit, un besoin effectif de leur nature ; de manière qu'en naissant, ils se trouvent dans l'état qui leur convient, et dont ils ne sauraient se passer, quoiqu'ils puissent d'ailleurs y faire toutes les modifications dont il est susceptible.

ais parce que nous trouvons, pour ainsi dire, notre état tout fait, il s'ensuit que nous ne sentons pas le besoin de nous le donner, et que son motif nous échappe, lorsque nous cherchons à nous en rendre raison. Si, pour le découvrir, nous nous supposons, par abstraction, hors de l'état social, nous nous y transportons tels que nous sommes, c'est-à-dire avec le développement que nous avons re u de la société : nous ne pouvons pas nous faire l'idée d'une condition dans laquelle notre être moral ne serait point développé, et o il nous serait impossible de donner à notre vie une intention autre que celle de la nature, qui est de nous faire vivre : nous nous y portons, malgré nous, avec notre développement moral, avec la liberté de suivre ou de ne pas suivre les déterminations de nos penchants ; liberté que nous n'aurions point : nous supposons que nous n'en ferions usage que pour les suivre, parce que nous n'aurions point de motif d'en agir autrement, et que dès lors il y aurait un accord parfait entre notre liberté et

nos penchants.

elle est l'illusion à laquelle nous nous livrons : nous ne faisons pas attention que notre être moral n'étant pas développé, nous serions dans la servitude physique de nos penchants ; que, n'ayant pas le pouvoir de les modifier, ils seraient absolus en nous, et nous commanderaient ; d'o il suivrait que nous serions nécessités dans toute la teneur de notre vie.

Si nous pouvions nous faire une idée juste de cette position, nous concevriions parfaitement que l'intérêt de notre liberté motive l'état social, et que les devoirs, les obligations, les engagements qui le constituent, sont un besoin de notre nature libre : cet intérêt nous para traitasse puissant pour déterminer, un semblable effet ; mais, par cela même que cet effet existe, l'intérêt que nous avons à son existence dispara t, en quelque sorte, pour nous, à peu près comme celui de nous bien porter, auquel nous ne donnons guère d'attention, tant que nous ne sommes pas malades.

Il n'est donc pas étonnant que nous prenions le change sur la cause naturelle de la société, qui n'a rien de frappant ni de remarquable, et que nous croyons la trouver dans l'intérêt de notre conservation qui, dans les moments de péril, déterminant des réunions subites, et en quelque sorte d'instinct, doit nous para tre bien plus énergique que cet autre intérêt, par lequel nous vivons en état constant de société.

Celui-ci doit être méconnu ou à peine soup onné, en sorte que la méprise, est presque inévitable ; et, quand une fois nous avons donné pour motif à la société l'intérêt de notre conservation, il est de rigueur que nous y fassions entrer la réciprocité comme une condition essentielle : or voici les conséquences qui résultent naturellement d'un semblable système ; c'est que nos devoirs et nos obligations dans cette théorie ne profitant qu'aux autres, et ceux des autres étant à notre profit, il ne faut pas un grand effort de calcul pour nous persuader qu'il est de notre intérêt que les autres remplissent parfaitement leurs obligations, et que nous puissions nous dispenser de remplir les n tres : de là l'indifférence pour des devoirs dont nous ne sentons pas l'avantage pour nous-mêmes : ce ne sont plus que des charges pénibles et onéreuses, dont la sagesse et l'habileté consistent à s'affranchir ; il s'ensuit qu'à l'émulation de remplir les devoirs doit bient t succéder celle de s'y soustraire, et que si les hommes étaient conséquents à ce système, il amènerait infailliblement la dissolution de la société.

Voilà l'effet certain de cette doctrine de l'état social, basé sur l'intérêt de notre conservation et sur la clause essentielle de la réciprocité : nous en voyons découler l'anéantissement de toute vertu, l'abnégation ou l'oubli des devoirs, leur négligence calculée, et une prédilection antisociale pour ses intérêts des penchants.

ne doctrine aussi contraire à la société, dans ses conséquences, ne peut certainement pas lui être adaptée dans ses principes, et quoiqu'elle semble justifiée par l'état actuel de la société, o l'on voit que la plupart négligent les devoirs, pour soigner uniquement ce qu'ils appellent leurs intérêts, s'imaginant qu'il n'existe pour eux

ac ot a l'o eatio e ce l et e tot  
 et ééce a la ati actio e ce ci il et o  
 tat ai e la ociété mme la l co om e é  
 oecotele tme e o comatto o ait  
 mme ie e l elle et co om e l il et acile  
 'aeceoi la a été e moti a le el o et  
 'elle ait été i titée et 'elle e otie e  
 e et ile moti 'o o e la ociété étaiet  
 le ai moti e o i tittio i elle était aée  
 l'ité t e e cat et la éci ocité e ce ité t  
 commet o aito 'elle t ite a la léio  
 e ce mme ité t commet eaitelle l'é e e  
 e o e io e i tice et e ii ité le l  
 éoltate Si o tei la ociété l'omme 'aait  
 a a a ate moti i ée at e ité t  
 'o l'o et 'elle éie el'aa o eait il a a  
 itt 'il e ait e ce e ate éalet le  
 ie o oicette cla e om e e i a tote  
 le a ociatio oliti e o e taaille et e it e  
 e iatio 'o tieaitelle ete ie ce i  
 a la molle e et a l'oieté 'e ai et e e  
 e et li e et co tammet e mé i ce 'il  
 e e oiet e ie ait e o ai ie 'o m'e  
 li t e cotaictio a i éta e et la ca e et  
 l'e et et 'o m'a tcommet e ociété o ée  
 la éci ocité e ité t o ait ite a la a  
 tialité la l ca ale e et la l éoltate 'ito i  
 ait a o ei ete altéeait le i oitio o a  
 metale 'aoe e la ema e ce e la ociété a  
 e emla le ot e me aatait le éom e le  
 l i com ée ile et le l cotaie a emi e  
 otio e e aemet o é la éci ocité  
 ai il et ie éiet a la ate mme e  
 coe e ce 'et a ce e e 'e aemet i  
 co tite la ociété et e ce i ot éte l'e li  
 e a ce e e ota é e mme et ot  
 e ite a éle ate ca e a mettat le cotat  
 ocial o eait la aatie e cette éci ocité i elo  
 e et la cla e o ametale e ce acte imiti  
 a le ta actio a ticli e la actio elalo i  
 o e a e aemet ele iii e etete  
 e la aatie e l'atoité li e Si l'iii e e  
 le el e m'e a e e emlit a o e aemet e  
 e moi eco ai 'aace le moe el' cotai e  
 e le ta iat eat le ti a ileite e é  
 catio et e été ime étemiet mai a  
 ote acte ocial o otelle ime éo e ce  
 e e le el e m'e a e ma e ot oit le  
 e aemet e moi 'o i etie la cetit e e  
 le o e oi ele a éio co tate a co itio  
 e o e o e ocie et 'il ma et mo  
 éa la ta actio ociale lo e 'e a ai le  
 met emli le oliatio eat elti al o ai e  
 le cite o e ote i tice elle a otité o ai  
 e a ele e la iolatio acte ocial  
 e eait oc le l o le l i icet le l  
 téméaie e to le e aemet i la éci ocité e  
 était le moti étemiat ca il 'e i ait e l'omme  
 eait a ate le acice e o e ite ce o 'olie  
 ait la acie o e a aoi la moi e cetit e  
 'e etie le aatae 'il 'e eait omi o ce  
 'et a ai i e le omme eco iet a le  
 éclatio e cette at e l e 'e aet a aec

tat e lé été a le moi e a aie il et  
 a aaatle cetit e le oailité et e e te  
 écatio i ie o 'a e e 'te a tom  
 é o aito 'il 'e et a a oté le mme  
 i oitio l'éta li emet e la ociété i la ociété  
 aait été o e e a aie e éclatio a aiet il  
 o é tte ai ée a éta li emet e cette im  
 o tace e 'o oit a le l etie a aie e  
 'e a e ' o e ciet et calc le tote le cace  
 aate 'immi ce a la l lé eete ie  
 eci a ote et te co i ée comme e é  
 mo tatio ioi e l'ée e la éci ocité 'ete  
 o ie a le moti étemiat e la ociété  
 ai le e e ote ioi ot et te ecoe  
 l aate et l'é e ie ca o o e  
 omme a e co at o aoi coie e l'e  
 aemet 'il e aiet e e le ate et e le  
 ate e aiet e e e eait le met emli  
 commet imaie e e oate ite o ilemet  
 et c ellemet t tomé a le attete il e et  
 e ite a cette a ociatio e e l'éoie oi  
 oil e iii i aec e oit éa omet  
 éta li emet ot le aatae oiet le te  
 comm e e at il e to e iett a le ait  
 e el e ot tot et e la a e ma oité 'a  
 ie e to le aatae ot o ce l tote  
 le ca e o ce ci et mal éce e e emet e  
 co itio e e tielle et o ametale e l'a ociatio  
 l'éta li emet ite il e iet a mme a l'ée  
 ece i ot le l léé el'aa o e o ete  
 a le emie état  
 o e me e e amai com e e e cete et t  
 aoi lie a ote tme 'il était le ai tme e  
 la ociété elle e eait maite e a le co itio e  
 o acte imiti o elle a ait ce é 'a o lie comme  
 to le éta li emet i e oet e ti latio  
 e éci ocité et i e e otie et 'a tat e ce  
 ti latio o to e ée et maite e  
 La ociété 'a o c ie e comm a ec le éta li  
 emet e ce e e la le a imile c'ete o e  
 e a e otio c'ete éat e le caact e c'et  
 tite a é ita le ité t ocial ité tati ocial  
 c'eti ie le omme o ie t ile éae  
 et i to met o le oit 'il l'attei et  
 oit 'il le ma et ace 'il 'et a celi 'il  
 oiet e ooe  
 e te i l'omme e et a le ai moti e la  
 ociété 'il e l'a e oit a a l'ité t e a lieté  
 i et 'il 'imoe e eoi e e le ate et  
 'il le emli e 'il 'a a la co cie ce e l'aa  
 tae 'il etie o 'il etie e ce eoi et e  
 le eli ie e o e atio elle e oit la co ite e  
 ate o éa e mot 'il e ait a co ite le  
 o e e i e e ociété a l'ie o e 'e  
 emli le oliatio ce 'et a e le met ace e  
 e 'état amai to é o e la ociété il e et e  
 aieac e iée 'état o l'im o iilité e 'imoe  
 ce ote 'oliatio lie eait eti le eoi o e  
 et e o el c'et ecoe ace e e i tittio t  
 a i e liaat ait cotacte e aite et e  
 icliatio e ile l'ote i i éet o alieté  
 et e lo e e cat l e o o e e  
 ecat o teli e il 'a l eti l'aatae e

eoi i ot le moe e cette o iatio il le  
 a té cette etiatio o le o e celle 'otei  
 a e e éci ocité aatae e a ité t e e  
 ecat i a o i i ée ce o alieté ot  
 ee le moti e to te e étemiatio  
 'et e cette e e la at e et la e  
 eoi oia e ot ée to te ce octie ile  
 ot été comme e acice a el l'omme  
 'était omi e e le ate a le oi 'otei e  
 le ate aatae ie come eaietla ie  
 et c'éta i ele éitalee it ela ociété et alté  
 et co om a latéoi e et a la ati e o a e  
 e ela ééoité e o e e ce o lata o  
 me e macé a le o cac 'e a e a ec  
 le éi ecet e e a emli o e aemet et e  
 cece a la aie ome e 'il ait elite le  
 'e o e tite il'atoie e e o e éc  
 tio a le ate  
 e e oi a to 'a le tme e  
 ce 'o et to e 'etao iaie a e aeille  
 co ite i 'eta o elat te co ée ce  
 e icie 'o étalit ca ile eoi e ot a  
 e mme 'ac ité t o celi ile aote 'il  
 ele o e e e o le ate eta 'otei ele  
 at e éci ocité aatae e l'ité t ie calc lé e  
 la ociété ea 'otei le l o ile a ec la moi e  
 mie e eoi le ma ai aio e le calc la  
 te mala oit eotce imettotto o le e  
 oi e aat a 'i iéte o it ce l e  
 ot cotee la éclatio ociale ce eot e  
 a e e i 'ete ot ie le a aie et ot  
 l'im écillité mé ite ait l'i te ictio  
 S'il et ai o tat 'o 'e e a ai i io  
 le eae a cotaie comme le omme le l  
 ae i le ée oi e le imite milie ote ai  
 le e c'et a ote ace 'il ete et mie  
 le ai ité t e le ate 'il le aio et  
 mie et le calc let mie et commet eco ate  
 e e cette éioité il'o 'amet a 'ileta a  
 tae 'o e e le eoi o e mme e i  
 cie e oi ami o to eo e ce i é  
 liet le eoi o le ité t ot le ma ai  
 aio e le ma ai calc late le i e é i  
 cecetle ée ce e la ociété o il'eta i ot  
 a tactio e le o e ité t e e 'occ at e  
 e le ité t et e i e ete mme e  
 coat e le ate



## Chapitre XXV. Objection à laquelle le désintéressement des devoirs relativement aux autres peut donner lieu. Réponse à cette objection.

Si nous avons en nous-mêmes le motif propre et déterminant de l'imposition et de l'observation des devoirs, et si ce motif est indépendant de toute considération de réciprocité, que nous importe, dira-t-on, que les autres remplissent ou ne remplissent pas ces mêmes devoirs ? c'est une chose qui doit nous être parfaitement indifférente.

Pourquoi donc voulons-nous qu'ils les remplissent, et quel droit avons-nous d'employer des moyens de rigueur pour les y contraindre ?

Il est l'objection qu'on peut nous opposer, et à laquelle nous sentons la nécessité de répondre : il est certain que l'homme ayant besoin de s'imposer des devoirs envers ses semblables pour être libre, trouve dans l'intérêt de sa liberté le motif propre et déterminant de l'imposition et de l'observation de ces devoirs : quand il les néglige, c'est un mal qu'il se fait à lui-même ; il est donc intéressé à les remplir, quelle que soit la conduite des autres.

Dans ce cas-là, dit-on, pourquoi ne pas les laisser les maîtres d'agir comme il leur plaît ? mais je demanderai à mon tour pourquoi ne pas laisser se jeter dans la rivière celui qui veut s'y jeter ? Votre vie n'est-elle pas indépendante de la sienne ? votre intérêt à vivre a-t-il quelque chose de commun avec celui qu'il a de vivre lui-même ? Quel droit avez-vous donc d'user de violence pour le retenir à la vie malgré lui ? Vous me direz que c'est un devoir ; eh bien, c'en est un également de forcer les autres à remplir leurs devoirs ; il doit même l'emporter sur celui de leur conserver la vie ; car supposez-vous dans l'alternative d'empêcher un homme de commettre un crime atroce, ou de l'empêcher de périr, n'agirez-vous pas conséquemment à son propre intérêt, en préférant son inculpabilité à sa vie ?

Or, si cette sollicitude pour l'observation des devoirs de la part des autres est elle-même un devoir en nous, elle est motivée par l'intérêt que nous avons nous-mêmes à remplir nos devoirs, et non par aucune considération intéressée dans son rapport à ceux qui en sont l'objet ; car, si nous ne l'exercions que parce qu'il est avantageux aux autres que nous observions nos devoirs, et qu'il nous est avantageux à nous-mêmes qu'ils observent les leurs, serions-nous affectés des violations qui ne se rapporteraient point directement à nous-mêmes ? pourquoi exciteraient-elles notre indignation et notre haine à les réprimer ? pourquoi manifesterions-nous notre joie et notre admiration pour l'observation héroïque des devoirs, qui ne tournerait point à notre propre avantage ?

D'ailleurs, si cette sollicitude avait le motif qu'on lui suppose, il s'ensuivrait que les hommes qui tiennent le plus à leur fortune, à leur vie et à ce qu'on appelle communément leurs intérêts, devraient en être bien plus susceptibles que les autres ; cependant l'expérience prouve le contraire : on voit qu'en général ces hommes, si intéressés à l'observation des devoirs sociaux, sont précisément ceux qui s'y intéressent le moins ; car ils s'affectent peu des violations qui n'ont pas un rapport direct à eux-mêmes : ils murmurent, se plaignent, et réclament vi-

vement quand les devoirs ne sont pas observés à leur égard ; mais ce n'est pas l'inobservation des devoirs qui détermine leurs plaintes et leurs murmures, c'est la souffrance de leurs intérêts : ils crieraient également, si elle avait lieu par toute autre cause ; leur désespoir serait le même. Qu'on leur assure que leur maison ne brûlera pas, et les voilà prêts à laisser brûler celle de leur voisin.

On ne peut donc pas dire que ces gens-là qui, dans les systèmes républicains, paraissent éminemment intéressés à l'observation des devoirs sociaux, y prennent effectivement un très grand intérêt. Leur indifférence sur ce point inexplicable dans ces sortes de systèmes, s'explique naturellement par les principes que nous avons établis. En effet, la sensibilité pour ce qu'on appelle les intérêts, se développe presque toujours aux dépens des devoirs, c'est-à-dire que, plus on tient à ceux-ci, moins on doit tenir à ceux-là, et plus on tient à ceux-là, moins on est attaché aux autres : or, si c'est en raison de notre attachement à nos propres devoirs que s'exerce notre sollicitude pour que les autres observent les leurs, il est évident qu'elle doit avoir peu d'activité dans les hommes qui, très chauds pour leurs intérêts, sont par cela même très froids pour leurs devoirs : on ne doit donc pas être surpris que les violations les plus scandaleuses se commettent sous leurs yeux, sans qu'ils montrent le moindre zèle à les prévenir ou à les réprimer.

Ce sont, au contraire, ceux qui tiennent le moins aux intérêts, et à qui par conséquent la violation des devoirs de la part des autres semblerait le moins dommageable ; ce sont ceux-là, dis-je, qui manifestent le plus le zèle le plus actif pour leur observation, et qui se sacrifient pour empêcher qu'ils ne soient violés : cependant, d'après les idées communes et d'après nos systèmes sociaux, c'est l'inverse qui devrait avoir lieu.

Au reste, il est facile de comprendre que notre sollicitude, pour que les autres remplissent leurs devoirs, n'est pas en nous l'effet de la considération intéressée des avantages qui en résultent pour nous, car elle entre implicitement dans cette disposition de notre vie, que nous faisons à leur profit pour être libres nous-mêmes. En effet, si ce motif nous détermine à nous imposer l'obligation de donner notre propre vie pour la conservation de celle des autres, il entre nécessairement dans cette obligation de la leur conserver dans le mode conforme à leur nature, par conséquent de prendre à ce mode le même intérêt qu'à leur vie même. Or, s'il faut, pour qu'ils vivent conformément à leur nature, c'est-à-dire, pour qu'ils soient libres, qu'ils remplissent leurs devoirs, il est de notre devoir à nous envers eux de vouloir qu'ils les remplissent, et de nous dévouer à l'observation de leurs devoirs comme à la conservation de leur vie.

L'induction qu'on a tirée de cette sollicitude pour fonder l'observation des devoirs sur la réciprocité des intérêts, est donc fautive en principe ; et, ce qui le prouve, c'est que le zèle pour l'observation commune des devoirs, loin de favoriser nos intérêts, en exige souvent le sacrifice :

e a til a 'e o e a co o et la i ace e  
iolate tce omme t attacé a o te  
a ie e lai i i a a le co ae e é oile  
et e o i e le o e e e e co cito e le  
il a i ate e la o te li e e a e a til a  
ile ce moti é la ca ite e com o mette e i té  
t e é é e a til a a le é ille e e mote  
le e emi celi e ee i le com lice  
ete loi e o e e i té t il at te ie  
é a é e le i e ce o e e i i té t  
l'o e atio e eoi e la at e ate l 'et  
et te a e ollicit e l é é e e eoi l  
icile em li tot a e ociété co om e  
e 'et oc a la co i é atio e ce 'o a elle  
comm é met o i té t i e é te mi e e o  
l'e e cice c'et celle e o eoi i 'elle t i e t le  
t me et a tici e la é é o ité e le e e ce

## Chapitre XXVI. Appel à l'expérience contre ceux qui basent la société sur les intérêts.

Les intérêts, dans le sens ordinaire, ne comprennent que la satisfaction des penchants ; car on les oppose aux devoirs qui en exigent la subordination et le sacrifice, de manière que, dans l'opinion commune, les devoirs ne sont d'aucun intérêt par eux-mêmes ; et voilà pourquoi l'on suppose que l'homme ne les adopte que pour le ménagement des intérêts des autres, et afin que les autres ménagent les siens ; c'est par le prétendu besoin de cette réciprocité qu'on motive l'état social qui, par là, se trouve, en dernière analyse, institué au profit des intérêts, c'est-à-dire des penchants.

La conséquence naturelle de cette doctrine, c'est qu'il faut, pour remplir parfaitement nos vues, que cet état pourvoie efficacement à notre conservation ; qu'il multiplie la somme de nos plaisirs, et diminue les chances de la douleur ; car c'est là ce que demandent nos penchants, et par conséquent nos intérêts : plus il remplit ces conditions, plus, dans le système des intérêts, il approche de sa perfection, et plus il semble que nous devons tenir à cet état ; car on voit que nous nous attachons aux choses à raison de leur aptitude à remplir le but de leur existence, et c'est surtout relativement à la société que l'application de ce principe doit avoir lieu.

D'où vient cependant qu'on observe précisément le contraire : pourquoi trouve-t-on les citoyens moins émus pour la défense de la société à laquelle ils appartiennent, lorsqu'ils y ont goûté, pendant une longue paix, le bonheur de vivre sans inquiétude pour leur conservation : pourquoi la même indifférence se manifeste-t-elle, lorsque les arts et les richesses y ont introduit tous les raffinements du plaisir, et multiplié les moyens de prévenir ou d'écartier la douleur ? C'est l'époque à laquelle on devrait être le plus passionné pour un état qui tient tout ce qu'on s'en était promis ; cependant ouvrez l'histoire de tous les peuples, et voyez quel a été le signe précurseur des révolutions et de la chute des empires.

C'est, à ce qu'il me paraît, un terrible argument contre les systèmes modernes ; car si les intérêts sont le but et la fin de la société ; si c'est pour eux qu'elle est établie, pourquoi le lien social se relâche-t-il à mesure qu'ils sont mieux traités : pourquoi se détache-t-on de la société en raison des progrès qu'elle fait pour arriver à ce que vous regardez comme sa perfection, c'est-à-dire à l'accomplissement des vues pour lesquelles vous la supposez instituée ?

Je crains bien que, faute de connaître le vrai système de l'homme, vous ne vous soyez égarés dans la recherche du vrai système de la société ; que vous ne l'ayez vue à l'intérêt qui la motive pour la rapporter à des intérêts qui ne la motivent pas, et qui par conséquent ne peuvent la soutenir. L'extrême attention donnée à ceux-ci, serait dès lors un soin à contresens de la vraie sollicitude sociale, une fausse économie de la société, qui, loin de la perfectionner, doit l'altérer, la corrompre et la détruire.

En effet, si l'homme a besoin d'être à ses penchants leur caractère absolu, pour être libre ; s'il ne peut le leur donner que par les devoirs, et si les devoirs ne peuvent exister que par la société, c'est proprement pour les de-

voirs qu'elle est établie : en la rapportant aux intérêts, vous dénaturez l'esprit de son institution, vous substituez au véritable intérêt social des intérêts étrangers à son système. L'exagération de sensibilité que vous provoquez pour ceux-ci produit l'indifférence pour l'autre : il n'y a donc rien d'extraordinaire qu'il s'affaiblisse et s'éteigne à mesure que vous mettez plus de recherche à ménager ceux dans lesquels vous croyez trouver le bénéfice de la société, et que, dans le fait, vous ne cultivez qu'à son désavantage.

C'est de cette politique insensée qu'est né le préjugé qui fonde la consistance de la société sur la consistance des intérêts. L'esprit, une fois prévenu de cette fausse opinion, ne voit la société que dans les riches, ne regarde comme citoyens que les propriétaires : ceux-là, dit-on, sont intéressés à maintenir la société ; plus ils tiennent à leurs propriétés, plus ils doivent tenir au corps social : alors on mesure le civisme sur l'échelle des propriétés ; les grosses fortunes sont des cercles qui attachent ceux qui les possèdent à la patrie, et en font les plus fermes appuis : de là, l'estime et la vénération pour les grands propriétaires : ce sont les honnêtes gens, les hommes probes, les citoyens par excellence : on les gratifie de toutes les qualités qui dignifient la nature humaine, on les appelle aux premières places de la république.

Les autres sont les ennemis naturels de la société ; ils n'ont aucun intérêt à la défendre, et par conséquent aucun droit à vivre dans son sein. N'a-t-on pas poussé l'extravagance de cette doctrine jusqu'à confondre le sol avec la cité, jusqu'à soutenir que les propriétaires avaient le droit de chasser ceux qui ne le sont pas ?

Mais si ce système, comme nous croyons l'avoir suffisamment démontré, est faux dans son principe et dans ses conséquences ; si la société ne tient pas aux intérêts ; si c'est le besoin des devoirs qui détermine son existence, c'est de la consistance des devoirs, et non de celle des intérêts, que résulte la consistance de la société. Or, les devoirs étant un besoin personnel de l'homme, les pauvres et les non-propriétaires, par cela même qu'ils sont hommes, ont le même intérêt et le même droit à la société que les riches ; ils doivent même lui être plus attachés, car la sensibilité des intérêts dans ceux-là nuit au sentiment des devoirs qui, dans les autres, a toute son énergie ; j'en excepte les circonstances où le pauvre, corrompu par le riche, n'aspire, comme lui, qu'à soigner ses intérêts, ne regarde les devoirs que comme la partie onéreuse de l'état social, et devient, par cette dégradation des sentiments naturels de l'humanité, le vil esclave des riches s'il n'en est pas le bourreau, ou leur bourreau s'il n'en est pas l'esclave.

Mais à qui les riches peuvent-ils s'en prendre de ces révolutions qu'ils ont eux-mêmes provoquées, en dénaturant l'esprit de la société, en substituant les intérêts aux devoirs, en corrompant les opinions et les sentiments de la multitude par la perversité de leurs inclinations ? Tant qu'on basera la société sur les intérêts, il faudra s'attendre à y voir éclater tôt ou tard ces horribles secousses : elles auront lieu, quelque soin qu'on apporte à les prévenir, car

ce o t e cie moale e e o t e la at e ait  
o amee la ociété e ai icie et il et  
a l'o e e ce i l'e ot écatée o i la e  
tie et a cette éiatio e oiet le ictime

elle et la co é e ce éce aie e o tme  
oliti e écoomi e et ciiliate a le el  
o at a ité t l'imotace 'il a ait o e  
a eoi o e 'occ e e e o iété et e  
o iétaie emaie e ile ta ail e la mltit e  
'était a éce aie l'oi iété e ice o e oit  
a to o oi elle eait amie a la ociété i  
el oit elle a ait ' éte e e et il é lte e  
l'aotio ece icie e 'ile et é é lité  
l'i olece e l' miliatio e ate l'immo alité  
e to

S'il était ai comme o le éte e e la mlti  
t e o o iétaie t l'e emie at elle e la ociété  
coe o el'état ocial t emait e i mal éto  
le moe e é e io et e com e io e o  
aie t em loe o ice et o o iétaie l at  
o cie a mette 'elle a moti at el 'a ée  
la ociété et a co é et e la o te i ce moti et  
a la at e maie et o a la o e io oi  
i a l'acca aemet e e o ctio e o ce le  
a lie e l'a ail i et o to ee le ai alla im  
e la ociété e o cece ie i tilemet a l'i  
té t e la o iété i e et i ci e i e catio i e  
aatie

ai at co ite la cité a le eoi comme le  
et la at e e coe o a e e cito e o  
o iétaie e la ai at co ite a le ité t  
o a e e o iétaie o cito e i tie ot  
eaco le o iété a te i la cité et ot  
l'attacemet a eoi ocia eato o e aio  
i e e e le attacemet o le ité t S'aia  
til e e e o a o la atie il e e ot le  
o o iétaie a atile im to eia  
é e e lie il eote ele aat a e  
et a eot le lit e et

oil comme t ce omme i tie et a co  
ocial a e ité t i i at 'il ate coie la  
oliti e o et i a co é et e ot le l  
eme a i oil i e comme til o e ot le  
le é e et o te i la ociété ce eot o  
tat 'o te e 'e cellet cito e omme o e  
ce e a ele oie ce tite 'il mé ite ot i ie  
la mltit e co om e a le e emle o a e e i  
o te o to et e a e la io e ie comme le  
o iciat e la oité ' ce e to at ce moe  
to let to icetai to éille o la omiatio  
e o te aitocatie o iétaie elle ai a la emi e  
occao e ca e et 'e o ie o o te e  
o e e i elle mme o te tot co

o e e alo e elle com laite e e ci  
tio ie at éti e e ce atoce ia ot i  
alé cette éo a ta le cata to e et o e e e  
a 'elle a a été l'e et e o octie i e ée  
e o te im oliti e a tialité o e cla e i ilé iée  
e cette a e et e cette co iéatio ecl iemet  
acco ée a ice ia ot été la mltit e a cet  
état 'a ectio e co tio et emé i 'o at ot  
ce e o ale éo e

'etai i 'e e a é at le aata e e la o ié  
té o o o e e la iolatio e o iété e ce  
cat a le ité t e aatie cote le oe  
éoltio aie o e emee le omme a le  
cecle icie e éoltio le tot o 'a oi a  
co le ai tme e la ociété o l'aoi aée  
e ité t i e e et li e i 'a i o  
a oi ol e cette i tit tio i 'et elatie ' la  
liet é e l'omme to t i emeta ot e e  
ecat et 'état éé e a o e e ce elle  
e t a l'altéatio e o icie e oie éc la  
tio 'éo me et e c i ité

## Chapitre XXVII. Suite du chapitre précédent.

S'il est vrai qu'on ne tienne à sa patrie qu'à raison des intérêts, dites-moi quels sont les puissants intérêts qui attachent le barbare à sa horde, le sauvage américain à sa tribu. Est-ce parce qu'ils y possèdent une tente ou une méchante cabane qu'ils trouveraient partout ailleurs un autre logis ? -vous par votre grand principe de la propriété leur attachement inaltérable pour la société dans laquelle ils vivent. Ne devraient-ils pas, dans votre système, être absolument cosmopolites ? ne sont-ce pas de ces gens que vous appelez gens qui n'ont rien à perdre et qui, par conséquent, n'ont aucune raison de tenir au corps social ?

Il semblerait donc que rien ne devrait être plus précaire, plus incertain, que ces sortes de sociétés ; le moindre choc devrait les dissoudre ; car le lien social ne s'y trouvant resserré par aucun des intérêts, d'où, selon vous, il tire toute sa force, serait, dans cette supposition, le plus fragile, le plus faible de tous les liens, et ne pourrait constituer que des associations éphémères : cependant l'expérience prouve le contraire. On sait que ces sociétés subsistent sans se confondre ; qu'elles tiennent fortement à leur conservation et à leur indépendance : il n'existe parmi elles ni défection ni division de la part d'aucun des membres qui les composent. Ce n'est point là qu'est né le proverbe : *ubi bene ibi patria*. C'est, au contraire, chez les peuples qui ont pris l'intérêt de la propriété pour base de leur association, et qui l'ont regardé comme le plus ferme appui de l'union sociale.

Je voudrais bien que les hommes, imbus de cette doctrine, m'expliquassent pourquoi des peuples, chez lesquels il n'existe ni propriétaires ni capitalistes, sont toujours prêts à verser leur sang pour une société dans laquelle ils ne possèdent rien. Que leur importe qu'elle subsiste, ou qu'elle soit détruite ; n'ayant point de propriétés à défendre, pourquoi s'exposent-ils gratuitement à perdre la vie, au danger plus terrible encore d'être faits prisonniers ; sachant très bien que, s'ils ont ce malheur, ils n'en seront pas quittes pour périr ; qu'on leur fera subir auparavant des tourments horribles, prolongés avec tout le raffinement de la cruauté. Eh bien, malgré toutes ces considérations, et quoique la plus éclatante victoire ne leur promette d'autre butin que les chevelures de leurs ennemis, ils partent au moindre signal de la volonté publique, et pas un ne s'avise de fuir, de donner sa démission, ni de demander un congé.

Mais, dans nos grandes sociétés civilisées, on se trouve tant d'excellents citoyens, tant de riches propriétaires, qui tiennent fortement au corps social, et qui ont le plus grand intérêt d'y tenir, si la patrie est menacée, il faut s'industrialiser pour trouver des défenseurs, recourir au tirage de la milice, recruter des hommes achetés, employer la presse et les réquisitions forcées. C'est à qui se dispensera de marcher ; et les excellents citoyens, c'est-à-dire les riches que leurs intérêts attachent fortement à la société, ne sont pas les derniers à chercher des exemptions : si l'on veut qu'ils se rangent sous les drapeaux, il faut leur faire un pont d'or, leur donner des grades et des distinctions, leur promettre des récompenses honorifiques et pécuniaires.

Voilà comment les intérêts attachent à la cité. Ce sont précisément les non-propriétaires, c'est-à-dire les gens qu'on regarde comme étrangers au corps social, et auxquels on refuse les droits de citoyen, qui, sans marchander, volent spontanément à l'ennemi, et versent inciviquement leur sang pour une patrie dont ils sont censés les ennemis naturels. Les autres restent paisiblement dans leurs foyers, lisent tranquillement les gazettes, intriguent pour arriver aux places les plus lucratives, et spéculent sur les malheurs publics.

Il me semble qu'on ne peut pas trop conclure de tout cela que les intérêts sont la base de l'état social ; car plus ils acquièrent d'intensité, plus on voit que le lien social se relâche, et que personne ne prend moins d'intérêt à la société que ceux qui en prennent beaucoup à leurs intérêts.

Pendant fort longtemps on a cru qu'on ne pouvait être honnête homme sans religion : quelques personnes commencent à soupçonner que cette opinion pourrait bien n'être qu'un préjugé ; peut-être en sera-t-il de même de celle qui veut qu'on ne puisse être bon citoyen qu'autant qu'on est propriétaire : il est très possible qu'on découvre, quelque jour, que la propriété est dans la cité, et non la cité dans la propriété ; que par conséquent on peut être citoyen sans être propriétaire, comme on peut être propriétaire sans être citoyen. Malgré le symbole de nos philosophes économistes et publicistes, je suis tenté d'affirmer qu'on séparera le civisme de la propriété, comme on sépare déjà la probité de la religion, et qu'on ne croira pas plus au civisme exclusif des propriétaires qu'à la probité exclusive des dévots. Peut-être alors les premiers perdront-ils la haute considération dont ils jouissent dans la société, comme les autres ont déjà perdu la profonde vénération qu'on leur a longtemps accordée.

C'est, en effet, un autre genre de superstition, qu'on pourrait appeler la superstition de la propriété : elle n'a rien de commun avec le respect de la propriété, qui tient au devoir social. On peut même dire que la propriété ne sera jamais mieux respectée que quand on en aura banni la superstition.

La société est un besoin naturel de l'homme : tout homme est donc citoyen par sa nature. Cette qualité tient à la personne ; car on sent très bien que la fin de la société serait illusoire, s'il était au pouvoir de quelques-uns d'en recueillir tout l'avantage, et d'en priver les autres : or c'est ce qui arriverait, si elle était fondée sur les intérêts. Il faut donc qu'elle ait un but que tous puissent atteindre, et dont aucun ne puisse être écarté : c'est ce que nous offre la liberté obtenue par les devoirs sociaux ; car ces devoirs sont à la disposition de tous : chacun est toujours le maître de se les imposer, de les remplir, et d'être libre par eux. Voilà le principe et la fin de la société. En manquant à nos devoirs, ou en les négligeant pour les intérêts, nous pouvons vivre dans son sein sans en recueillir le véritable fruit ; mais c'est un bien dont personne ne peut nous priver ni nous déshériter. Chacun se fait son lot à cet égard, et se rend heureux ou misérable, indépendamment des autres.

Tout homme a donc en soi les mêmes moyens d'être

citoe et le mme ité t l'te La e la ociété et  
la mme o to elle eie eto la o iatio  
e ité t a eoi et le e a e to lemme  
aatae oil la a aite é alité at elle et ociale  
otela i ée ce ete le o et le ma ai citoe c'et  
e l' é e co tammet le eoi a ité t  
ta i e l'ate o e la é ée ce a ité t  
le eoi et il et clai e l le ité t ot e  
l'ite ité l il oit te icile e le o o e a  
eoi ce i'et a tot l'aatae ice

eli i 'état a o iétaie o i l'état é  
e la o iété ' ate ait acte e ma ai  
citoe ace 'il o e e ité t la é ée ce  
e eoi le ie 'il aciet e le é ommaet  
a e celi ot il e ie e ma at l'oliatio  
ociale e e ecte le o iété le moe e oi  
ace eli oc e o atio e come ete  
ie le tot 'il e ait limme a a é aatio mo  
ale a il'a ait ie cai e e loi ile t male  
e a la co cie ce e o iitalité la éc é a  
é ommaemet ca le tot 'il'et ait eta ol

Le ice le o iétaie i'et a a la i o  
itio co tate e acie e o iété l'itité  
lie ete coe ma ai citoe ca il o e a i  
la é ée ce a ité t le eoi a cette é  
ilectio ete limme il'iole e e em la le  
o e oe et'eca e e te iaimé ot il  
eiet l'eciae il e é ae 'ailit et e cette elle  
co cie ce elimme 'ile t acie 'ile tété le  
l'ité t e a lieté e é oat é ée emet a  
e o eet e ie a atie et é o atie a  
ote ce a el il attace i a i mai il  
ate a tei ce ci o aoi cel il ole o  
te ice e ote o eetime oe é ée e ote  
e o eet e o ie ea e le comme ét  
e la atie o aco é et e o ee lie e  
a emi e é iitio

'a cette co itio e iée e o iétaie o  
te o citoe e ema e 'ile et eaco i  
le oiete ectiemet ito o e eto a lie  
'te i o é aie la atie le acice é ée e  
le ité t e le é e et a etot le o oi  
cote e eoi le l et et il aatie e  
le o iété 'et a eco le moti étemiat e  
acice 'il ot a aoi é iéto le moe  
e e a le aie

et a tot cela la e e e ce a attace  
met 'o oe e la o iété o e l'omme  
o la ociété a la elle il it ie e le o  
iétaie tie et eaco a co ocial ace 'il  
tie et eaco le o iété me aat le l  
icie eto le aio emet ca o tei ea  
co a co ocial il a ait 'il e ti et a  
tot le o iété 'il et to o t  
e aie ommae é ée la atie et ce te  
ce 'et l i l'e it tme e o comatto  
i la oe io e oi e ce ice o iétaie 'o  
é ete ote é éatio comme le mem e le l  
ecomma ale e la cité o ete e a le  
ci 'il o et o e 'o to ce le ité  
t motet il lamme e illité o le ma i  
le et la atie e eco oetil a oltie e  
o miliatio et e o a e i emet e ot il

a le emie le o o e 'il coiet le aie  
to e a ot e le ité t e le imotet  
la mi e et l'o e io e le il e ot ait  
ité t at e la ca e comm e elité t ole  
o oc 'il e et celle ci e ataille e  
e e ot e a e é e le aie ot e ace  
'il e ot le é ae' accoi emet ecoti  
tio il le eot mme le cc ile meace  
ot 'e aille cace tce 'il e et e e  
el e at la loie e le a la o éité e  
le cocitoe e ot il a e emé a le  
omaie a le alai o a le co e ot  
comme le at e la ale a o omae e Holla e

Si c'et l ce 'o a elle tei la ociété 'aoe  
e e eco oi ie cette octie et e e o e  
e me aat l é a é lie ocial e ce 'o  
e oe ecl iemet éteit ce 'et a e  
e ea e la o iété comme e coe atio ciale  
mai il me em le 'o a e iée ie a e cet  
é a oi 'o ait ea co é cit cette mati e o  
e l'a etaitée 'e maie ilo o ie et l'o  
o ait e e ie 'elle et e e o ce a ot  
o allo oce ae e emote e icie et  
'étali 'ile t o ile le ai tme e la o iété



## Chapitre XXVIII. De la propriété.

Les autres animaux usent des choses comme nous ; elles sont aussi nécessaires à leur existence qu'à la nôtre, et il semblerait que cette nécessité devrait leur donner un droit naturel à ces choses ; cependant nous ne leur reconnaissons pas ce droit, et nous le reconnaissons dans l'homme : il faut donc que l'homme imprime aux choses dont il acquiert la propriété un caractère qu'il n'est pas au pouvoir des autres animaux d'imprimer à rien de ce qu'ils touchent ; car d'ordinaire, sans cela, la propriété, la légitimité de la propriété, et le respect pour la propriété

Ce n'est pas le besoin des choses qui constitue en nous la légitimité de leur appropriation ; car ce besoin étant le même dans les autres animaux, y produirait le même effet s'il était de sa nature de le produire ; ce n'est pas non plus la force ou la violence qui peuvent nous rendre propriétaires des choses que nous acquérons par ce moyen ; car les autres animaux l'emploient quand ils sont pressés par des besoins qu'ils ne peuvent pas satisfaire autrement, et pour eux comme pour nous, il n'en résulte que l'usurpation. Serait-ce la première occupation des choses qui en déterminerait la propriété ? Si l'on était propriétaire, parce qu'on serait premier occupant, les animaux, susceptibles de cette priorité, pourraient être propriétaires ; il y aurait violation de leurs droits, quand on les chasserait d'un lieu où ils étaient établis avant nous.

On n'aurait donc dérivé la propriété des conventions sociales ; mais si la propriété n'existait pas indépendamment de ces conventions, comment ces conventions lui donneraient-elles l'existence ? S'il ne suffit pas à un individu de dire : Ceci m'appartient, pour qu'en effet cette chose lui appartienne, comment se pourrait-il que plusieurs individus s'appropriassent légitimement un sol, en disant : Ce sol nous appartient ? On serait pour les autres l'obligation morale de respecter cette prise de possession qui pourrait s'étendre à tout le globe. Si l'on pressait les occupants d'établir leur droit sur ce terrain, ils n'auraient aucune bonne raison à donner ; ils seraient forcés de dire qu'ils s'en emparent, parce qu'ils s'en empirent, et que si on veut les en exclure, ils en appellent à la force.

Le droit de premier occupant est donc un droit chimérique : la propriété des choses suppose qu'on se les est rendus propres, c'est-à-dire qu'on y a mis du sien, qu'on a contribué à les faire ce qu'elles sont, en s'associant à la puissance créatrice, en y ajoutant sa propre coopération ; sans cela, l'usage que nous pourrions en faire, la possession que nous pourrions en prendre, n'en altéreraient point l'indépendance naturelle, et ne nous en confèreraient jamais la propriété : voilà pourquoi les animaux usent de tout, et n'acquiescent la propriété de rien.

Il en serait de même de l'homme, s'il se bornait à l'usage déterminé des productions spontanées ; mais il entre, pour ainsi dire, dans le laboratoire de la nature, s'unit à ses travaux, les augmente, les perfectionne, et devient par-là copropriétaire de leur produit ; car il est de moitié avec elle dans l'existence des choses. Ainsi l'homme, à son choix, stérilise ou féconde un terrain ; il y fait croître des épis ou des roses : l'animal, au contraire, broute ce qu'il y trouve, et, s'il n'y trouve rien, il ne peut rien y mettre. Pourquoi cette limitation de l'un à l'usage des choses

produites, et cette faculté dans l'autre de contribuer à leur production, et d'en obtenir la propriété ? N'est-ce pas dans la nature nécessitée de celui-là et dans la nature libre de l'autre, qu'il faut chercher la raison de cette différence ? Le premier, soumis en tout à la nécessité, ne peut rien changer à l'ordre dans lequel il existe ; il ne lui est pas permis d'en modifier les lois, tout est déterminé pour lui : son existence elle-même est déterminée, il n'en a point la propriété ; car il vit nécessairement : il n'y a donc pas d'injustice à l'en priver, parce qu'en la lui ôtant, on ne lui ôte pas une chose qui lui appartienne ; et si l'on n'est pas injuste en lui ôtant la vie, à plus forte raison ne l'est-on pas en le privant des autres biens, car rien de tout cela n'est à lui.

L'homme, au contraire, à raison de sa liberté, peut changer les déterminations naturelles, et appliquer à tout ses propres déterminations ; il s'ensuit que les choses qu'il a déterminées sont à lui ; car elles lui doivent leur existence, ou du moins la modification de leur existence. Cela s'étend jusqu'à sa vie même, dont l'appropriation, ainsi que nous l'avons développé dans les chapitres précédents, résulte de l'intention sociale qu'il lui prescrit, en la dévouant à ses semblables, en la consacrant à la société ; de là le respect pour la vie de l'homme, et l'injustice à l'en dépouiller ; car, en la lui ôtant, c'est véritablement sa chose qu'on lui ôte.

Le respect pour la personne, s'identifie celui des biens acquis, car c'est la personne qu'on respecte dans les biens. Qu'est-ce, en effet, que le travail auquel la propriété doit son existence ? n'est-ce pas une avance généreuse que l'homme fait à la terre, une mise, pour ainsi dire, de son être, qui s'incorpore, en quelque sorte, avec le sol auquel il se prodigue. En respectant ce sol, c'est donc la personne qu'on respecte. C'est la libre émanation de la personne dans la chose par le travail, qui donne à celle-ci le même caractère qu'à l'autre, et la rend également respectable.

Aussi les peuples non cultivateurs n'ont point de sol, à proprement parler ; le terrain qu'ils s'arrogent ne leur appartient pas plus qu'aux autres, pas plus qu'aux animaux qui l'occupent avec eux : leur séjour sur ce terrain, ni les conventions par lesquelles ils s'en déclareraient possesseurs, ne leur en confèreraient jamais la propriété ; il faut qu'ils le cultivent pour en devenir propriétaires. Nul n'est obligé de respecter une terre à laquelle ils ne se sont point communiqués par le travail, et qui n'offre point l'empreinte généreuse des avances qu'ils lui ont faites : elle est toujours dans son indépendance naturelle, parce qu'elle n'a rien à eux ; il faut qu'ils lui donnent pour l'acquiescer.

On dira, à quoi bon le travail et l'appropriation des choses ? L'homme ne pourrait-il pas, comme les autres animaux, vivre des productions spontanées ? Sans doute, s'il ne s'agissait pour lui que de vivre ; mais il est dans sa nature de vivre librement, et ce mode d'existence demande l'appropriation de la vie et des choses : voilà pourquoi l'homme ne peut pas, comme les autres animaux, s'en tenir à leur usage déterminé ; c'est de sa liberté que dérive le besoin de les modifier, et non, comme on le croit communément, du désir d'en extraire de nouvelles



oiace o emltilie celle 'elle e et li  
oc e at ellemet

eait e e et otelieté i o e o io  
ie ca e l'eitece iée ate e coe i  
o étio co amé le lai e telle 'elle ot i  
l' aee était a olmet étemié o o comme  
o le ate créat e e atil a o e e  
li emet c'et ie 'e mai eco ome ote a  
te e o ao elle emiea ol e o  
i io cotie le octio et le aie i  
e ite e moicatio i étemiée l'a o iatio  
etelle ate coe e la lie i oitio e o et  
a o ié La o iété 'et oc a at ellemet  
e o e et el'éo me elle ele eiet e a  
la co tio e o icie lio at l'ité t e  
oiace e elle o o et o la état o e  
ele ote o li to o icie éée o  
la a ote e moti éta e o e ece

ema e 'il 'et e e a e coe e  
l'omme em loie o ae telle e la at e la o  
it tote i et a e mai e éaatio  
et e moicatio ile o et e o elle ei  
tece o oi cette mai latio ce ma act ae  
ie el o oica e la ace ela ate eait  
ce o ie ai le aima iett ie a  
cela Le eoi e ie 'et oc a e o le moti e  
tote ce ollicit e ole o ece oit o ac  
éi e o elle oiace cete ielle 'aaiet  
a 'ate t ce eait e ie a e ottie ca  
ote 'ilet otice tai ielle a otet el ecoe  
cet éa a ie ait otaé e la ate il et  
'e éiece ele toi at e omme otla eie  
ece occatio a e etie le aata e et a  
mice i oiet o ite ce taa a le  
atae le lice el'oiété le éotet la atité e  
to ce a emet o eta e ece 'et oit  
l la aie e o lae

La ate o a ait i li emet ait la oi  
ace e coe 'il allait e o l'aceta io a  
e oi ot le ate aima e aiet i e é  
il 'e i ait 'il a aiet été eaco mie taité  
e o 'il e aiet le e io aie e la ate  
et e o 'e eio ele ma e 'ile était  
ai i e e oi a 'il tietaaata téoloie  
e o e l'omme co a le e el e a méait  
e itio el il a ait été co amé taaille il  
a ait ie imaie el ecoe e em la le o  
o e e aio lot i o eaitéc e ema  
e ote ai 'la e e ote ot tai ele  
ate 'a aiet 'e aie et e e

Le aitet ece cie ote e imale e  
e ie e cette maie aatée le ate et e  
l'omme e iat comme o tiait e la ie e Lai  
o ocle écéo iiel o ce 'ilet lai o éa  
lemetle tme e ilo o e et e éco omite  
ie li et la éce ité taail et e la o iété a  
le eoi e ie et e e oc e e oiace i  
o aec l e aio e le taail et la o iété ot  
eoi e la lieté i e et a 'e tei l'ae  
étemié e coe et i a co é et et oliée  
e e le a o ie o le omette e o e  
étemiatio oil le moti at el e l'a iclt e e  
at commece el'i tie et tel mot e tote

le occatio a elle o o li o c'et ce  
moti ile étemie otei o coo 'oéi  
'la oi ai l'amo e commoité l'e oi  
e oiace mai ce i o e ote e e cet  
éa c'et e ce tote o 'e omme a  
l aacé La mme ollicit e o e et o  
'ai il emle e o 'ao ie ait ca o  
é o o to o le eoi e aie et male o i  
o e ao 'e etel o eta o a o  
aeceoi e l'oiété et o o état cote  
ate e oitio l atiate e le taail ace  
'elle a te o e l'ee cice e ote lieté i  
'alime te coi et e la aiété e o occatio  
Si o aio e iée te e ce e o  
omme o o aieio l'écoomie e la ie  
maie la co ome ote ate e o ea  
eio le taail comme élémet éce aie ote  
eitece et o comme etce éile oto et  
e e 'te éa a é c'et l'amitio i e ée e  
l'oiété i co omtle ie ait taail le e a  
tiat ocie i iet il et miéale il e ait ce  
caact e i o le a otio a eoi éée e  
otelieté ie et le aimoti et o celie ie  
'ac éi e l a e omme e e ité o  
'aie ce e o a ol io aatlal éiale  
etote le co itio et itometo o l'e oi e  
ce i l'o tie et

La lieté et le a t e la ie maie elle et  
o emet a le la ciece e l'omme a e e  
te omme c'et a e e te lie mai cette  
ciece et eie o o ée ace 'o a ol tot  
e li e a la e iilité o 'a a ait attetio e  
cette o iété o état comm e aec le ate ai  
ma o e o ait li a ote le éom e ati  
clie l'omme tel e celie i e e ociété et  
'ac éi la o iété e coe a la late  
tme oi b ie 'ao el'omme et te  
li e o etie te ite ac comte e alieté c'et  
e ca e a e et ca elle 'e li e ie e motie  
ie e et ie 'et éce aie ie o e ait o  
ai i ie a tactio et l'o e 'ae oit a comie il  
eta e 'e li e méca i emet te 'o a  
'ao o éli e

## Chapitre XXIX. Que le besoin de la société, relativement à la propriété, n'est pas de s'en assurer la garantie, mais d'en acquérir la libre disposition.

En prouvant que la propriété est un besoin de la liberté, nous avons prouvé qu'elle est naturelle à l'homme : pour user de la vie et des choses d'une manière conforme à sa nature, il faut qu'il se les approprie : il est donc inutile de déclamer contre la propriété ni de chercher à la proscrire, car ce serait proscrire la liberté ; mais, pour remédier aux mauvais effets dont nous voyons qu'elle est la source, il faut qu'elle soit dégagée des motifs d'égoïsme qui la corrompent et l'insocialisent : or il est un préjugé très invétéré, très accrédité, relativement à la propriété, c'est celui de croire que sa conservation ou sa garantie est un des principaux motifs qui déterminent les hommes à vivre en société : il n'y a pas plus de vérité dans cette opinion que dans celle qui fonde la société sur l'intérêt de notre conservation. Nous avons réfuté cette dernière erreur dans les chapitres précédents : il s'agit maintenant de combattre l'autre qui n'en diffère que par son objet, car elle tient au même système, et dérive du même principe.

La production des choses par le travail, ou les modifications qu'il leur imprime, ne suffisent pas à leur entière appropriation : pour qu'elles nous soient véritablement propres, il faut que nous puissions en disposer librement : or nous n'en disposerions pas librement, si nous ne pouvions en faire usage que pour nous-mêmes ; car cet usage limité et déterminé n'en constituerait pas la libre disposition, ni par conséquent l'appropriation effective : il faut, pour que celle-ci ait lieu, qu'on puisse faire un emploi généreux des choses acquises ; c'est une condition tellement essentielle à la propriété, que si vous l'en excluez, elle n'existe pas.

Cependant on serait hors de la société, je ne dis pas le motif, mais le moyen, la possibilité de disposer généreusement des choses acquises. Il est évident qu'on ne le pourrait pas, et que par conséquent cet état exclurait l'appropriation des choses, non parce qu'il priverait de leur usage, mais parce qu'il n'en comporterait pas la libre disposition : c'est donc pour celle-ci que la société est absolument nécessaire à la propriété ; le travail la crée en quelque sorte, mais c'est la société qui la virtualise, et qui lui donne le complément de son existence.

En effet, vous avez cultivé ce terrain ; après l'avoir défriché, vous y avez planté des choux ou des raves : c'est fort bien, vous avez certainement un droit sur ce terrain ; mais si vous ne pouvez en disposer que pour vous-même ; si il vous est impossible de le transmettre à d'autres, en êtes-vous propriétaire ? Suffirait-il, pour le devenir, qu'on vous assure et qu'on vous garantisse que vous ne serez jamais troublé dans sa possession ? Non, si la possibilité d'en disposer n'existait pas pour vous, il serait toujours dans la même indépendance de vous-même, et par conséquent vous n'en auriez pas la propriété.

Nous n'avons qu'à supposer un homme dans une île où il n'y ait personne, et où personne ne puisse aborder, il aura pour la possession de cette île, toute la sûreté, toute la garantie qu'on peut désirer ; en sera-t-il pour cela propriétaire ? J'aimerais autant qu'on dise que l'homme a la

propriété du rocher sur lequel elle est fixée. Pour qu'une chose soit véritablement à nous, le pouvoir de la laisser est aussi nécessaire que celui de la retenir.

Cependant, sans s'en apercevoir, on abstrait communément cette libre disposition des notions qu'on se fait de la propriété ; on n'y fait entrer que la conservation de la chose appropriée : on ne voit pas que, s'il était impossible de s'en dessaisir, on n'en aurait plus la propriété : ce ne seraient pas les choses qui nous appartiendraient, ce serait nous qui appartiendrions aux choses.

L'avance de travail que l'homme fait à la terre pour en acquérir la propriété, prouve que celle-ci est généreuse dans son principe ; elle doit l'être également dans sa fin, c'est-à-dire que le but de l'homme, en se prodiguant à la terre n'est pas de s'incorporer dans cette terre, de s'en rendre l'esclave ; mais, en quelque sorte, de l'attirer à lui, et c'est ce que signifie le mot : appropriation. Il faut donc qu'il puisse disposer de cette terre avec autant de liberté que de lui-même ; qu'elle obéisse à toutes ses déterminations, et non qu'elle les commande ; et elle les commanderait, s'il tenait exclusivement à sa possession, s'il ne se sentait pas toujours libre de s'en départir.

Voilà précisément à quoi la société est nécessaire, relativement à la propriété : c'est à lui donner ce caractère libéral et généreux qu'il lui serait impossible d'obtenir hors de cet état, et qui lui est tellement essentiel, qu'elle ne peut s'en passer.

Il s'en fait bien que les motifs de conservation et de garantie provoquent aussi impérieusement cette institution ; car si l'homme n'avait cherché qu'à se renfermer dans l'usage intéressé des choses, sa meilleure garantie n'était-elle pas dans l'isolement de ses semblables et dans l'état naturel de la terre ? Avait-il à craindre qu'on l'exclût de ce domaine, tant qu'il l'aurait possédé par indivis avec les autres ? N'a-t-il pas, au contraire, créé la chance de l'expropriation, en devenant membre de la société ? Ne s'est-il pas soumis lui-même à cette chance, en s'engageant au sacrifice de sa vie, et, à plus forte raison, de ses biens ?

C'est que cette aliénation est nécessaire à l'appropriation de l'une et des autres ; c'est qu'elle constitue, en quelque sorte, la mise en possession de la vie et des biens ; c'est que, tant que l'homme n'en a pas fait cette disposition sociale, il n'a point fait acte de propriétaire, il n'est simplement qu'usufruitier : ce n'est qu'en vertu de cette généreuse disposition qu'il peut dire : La vie est à moi, les biens sont à moi. J'en ai disposé comme de ma chose ; je leur ai assigné de mon chef un but, une destination, un emploi que la nature ne leur avait pas donné ; j'en ai fait ce qu'il m'a plu ; j'en suis donc le maître.

Nous pouvons tirer de ceci la conséquence qu'il faut être citoyen avant d'être propriétaire, on peut être qu'on n'est pas citoyen, parce qu'on est propriétaire ; mais qu'on est propriétaire, parce qu'on est citoyen : la première de ces deux qualités est subordonnée à l'autre. En effet, si l'appropriation de la vie et des choses n'a lieu que par l'hom-

mae éée 'o e ait la ociété ce i 'e  
ot a ait cette i oitio o i la étactetité ie  
emet a attacemet e ile la ie et a ie  
'e ot éellemet a o iétaie il e e et le  
tite mai il 'e ot a la alité Le ie e le  
a atie et a ce ote ia atie et le  
ie i 'il ' ot o ai i ie i éoé il ot  
a éle eoi ecitoe o te o iétaie et il  
e o t i o iétaie icitoe

oil elle et la oitio e ce ice i co  
tatialié aecle ote e ticaale ela acie  
la atie e ea et la ociété e comme e a e  
'a ace e la ie et e ie et 'imaie t'elle  
'et i titée e o le e aati la co e atio  
e et a ie 'il ot o iétaie i 'il  
tie et e ilemet le o e io et ela acité  
e 'e e a i et e o t i 'et a e le i  
ace o e et a ie o l 'il otcitoe  
ca il e mettet i le e o e ile ie a la  
ociété o i e i a t a o e i le otiolé  
a le ait il éaet atat 'il le e et le  
ité t e ie e etaceta olmet a le  
le et e o t o le ate e ce e la éce ité  
le cotait e aie il etie et o c a a co  
ocial il o t o e la cité o t o le o e le  
mem e le l itée at e e o i a o o i  
la co iéatio 'attaceait ecliemet le e  
o e o oil'o 'occ eait tat méaemet e  
le ité t i le a o e et i emet e mme  
i e el eait le moti e l'e ce e e ect et e  
ééatio 'o et e o a o o le e it e  
oée

ai i le t o i le e emetome ca 'a o  
a icie e ocia lité e c i l i a t i o et 'éco o  
mie oliti e le o i e o t e c o e a t i o et la a a t i e  
e ie état le moti éte m i a t acte ocial et le  
t e et i el e la ociété le o citoe ot a  
ote ce i attei et le mie ce t i o i et le  
mie le co e atio et le o t e o ce a o t  
o 'a ie e o c e a ice il emli et le e o i  
ocial a ec la l é i a t e o c t a l i t é et l a c e  
t m e 'a e o i t m i e a c i l a co i é a t i o  
l i e

e o o a i e t o t e ce elle t é o i e  
e o o e t 'e ociété omiale e cité a  
citoe e c o e l i e i 'et celle e e o e  
ca i la co e atio e m a i e et e m e i e et le  
moti i m e éte m i e i e e ociété m o i t é t e t  
m o a i l i t é a c e t t e c o i t i o e t e a i e e o t e e  
le a t e e o e t e t a c i e t t o t c e l a o m o i t a i  
e e m o c t é e o i c e c e l e c o m o m e t t e t  
l'e o e le m o i o i l e o e a c a i a t  
a t o i l e m m e a i o e m e t e t é l a t a c o i t e  
e c o é e c e o 'a e i e t t e l a o c i é t é e  
le o m c a l e i t é t e o l a o e o t a l l e e  
e t é l t e e e e o i e t c e c i é t a t é l i é  
o é a i é i l 'a l e o c i é t é

a o e e t c e o i t i l 'e t a é t o a t 'o  
e a e c o m m e i i e a l e l e m o e c o e c i t i c a  
c'et la e l e e o c e i e t e o m a i t e i o e  
a c t i c e a e o c i é t é a c t i c e m a i c e e m e l o i e  
é i l e m a l e e t ' l a a e l o l' e m l o i e  
e t l o l' e a e l o e m e t e o o i t i o l a

a t e l i é a l e e t é é e e l' o m m e i l e e t e  
c e l a c o m m e e c e t a i m é c a m e t o t o a i t a e  
o o o e o o a c c é l é e e o c t i o a t e l l e  
a c o m a i o l e o e 'a o e t i t e o e  
o a c i l i t e l' e t 'o é i e i e t t c e t e e t 'a l i e  
'a t a t e l e e m e e t a m i i t é i l a t e i t e  
l' a m e t e i l' o e t 'i l é i e e l a é i t a c e  
e l a a t e l' e m o t e l' é e i e e m o e o t o e  
e t o l a o o e o a e c o m m e c é a a i  
' o i m o é t e m i e l e o m m e i l e o t e m a l a e e t  
m a i t e a t i l a t l e t e o l e a i e o m i

oil ce i é l t e l' e m l o i e m o e c o e c i t i  
' e t e l e o i a t 'o é l i t e e t 'o t e l e c o  
o c i a l l' e é i e c e a e a o e 'i l e e e t a  
l e o m m e m e i l l e o 'e c o t i e a m o i l e  
o e o o i 'i l 'o t a e t a e m o i  
o a o é e l' e o i e l a é c i t é o c i a l e l e a i  
m o e e l' o e e t o e é l i é e t i a c t i a  
l a a t e m a i e o t m é c o e t c a l o m i é o l e  
c o i t c o t a i e l e o e t o 'i m a i e 'i l 'e  
e t é l t e e l e é o e e t l a c o i o t e e e t  
i l' o e a e l a c o e c i t i o c o m m e l e i c i e e l' o e  
c o m m e t e a c o i e e l e é o e é m a e e l a l i e  
t é S i l' o a i t e l' é o m e l e t m e a o l e l' o m m e  
c o m m e t l i o e i c i e e e é o i t é

o t c e l a t i e t a a e o t i o 'o a c i e t  
e o m m e e t e c o e a é t a t o t o t e t  
é a l e m e t a o l' o m m e 'e t a l' o m m e o l a  
o c i é t é 'e t a l a o c i é t é 'e t a c e e l e o m m e  
o t é t c o o m a c e a e o i o e t a l e  
a i t e e i l e i e o t é l t é e 'i l e t e e  
i i e a l e 'o t e i a l a c a i t e o a l a c i i t é  
c e e a l a e c t i t e e l e e i t e t e l e c i l  
e a i e t a a m o e e o i a a m o e l e l i e t é  
a a m o 'e m m e

l' e e t a e l a o c i é t é c o m m e ' é t a l i e m e t  
e a c e o t l e é é c e e t a l e o i t c' e t  
a l a m i e 'e t c e l i e l a o c i é t é o 'e i c i t e  
c e 'o m e t e t o e c e 'o e e t i e i l e t e t  
o c i e m a l c e e e e é c l a t i o c e i e l e t  
e l a o c i é t é a e t o t o e a i e a i e o e l l e  
o e a i a t l e m o i o i l e L a o l i t i e m o e e e  
l a a t l e é é c e o c i a l a l e i t é t a o i e c e t t e  
a e é c o o m i e e l a o c i é t é i l' e i c i t e a a e c e  
e t l' a a i t a l e a i t c a c e 'e t a l' o c e 'e t  
a l' o l e c e e i l l e i l a i c e e e a t i c l i e  
i c o t i t e l a i c e e o c i a l e c' e t l e é o e m e t  
é é e l e a c i c e o t a é i t é t a e o i  
e l a a t e t o c e i c o m o e t l a o c i é t é i  
e c e l l e c i i a t e o t é e a e a e o t a l e  
a e o c' e t l e e e t i m e t é é e e t e  
e t a t i o t i e 'i l l i a t e t o é t a l a e é l  
e e i t é e c o l i c e t e t e i l l a t e i a i e i e

L e m a l e i e t o c o i t e c e 'i l a e i c e  
a l a o c i é t é m a i e c e e c e i c e e o t a  
c i t o e c a 'i l l' é t a i e t l a i i i o e o i é t é 'a  
a i t a c e i c o é i e t 'o l i e o c e

L a c o m m a t é e i e 'e t a e c o e a  
e e m l e o a i t 'e l l e a e i t é a i é e t a

L e a c i e e a a l e e l a i e a t t e t e t e e  
a t t l o t e m l e a i t a t o i a i e t e l a t e e  
a i i e e a t e é l é m e t e e e c o m m L e  
a é t a i t i i é e e t i t i t i c t é a e t c a e i

tict'était cltiée comm a it amille i com o  
 aiet ca e illa e et oi aiet etotle it ele  
 lae l'ecetio 'e a tie 'o ée ait o le  
 ée e lie e e t 'la ite 'e éo  
 ltio ot aletaec ole tote le itoie ci  
 oie atée e l'ec étie e el' ate i  
 ti a tote le te e a coma o e e ictoie  
 allo at e le me ta c lti ate e etite otio  
 e e <sup>6</sup>.

Il en était à peu près de même chez les Suèves, du temps de César ; les égyptiens, les Esséniens, chez les Juifs ; les roglodites les Spartiates ; les exicains, avant la découverte de l'Amérique, et plus récemment, les habitants du araguai, offrent la preuve historique, que la communauté des biens n'est pas une abstraction métaphysique, et qu'elle peut avoir lieu dans la société ; mais quoique ce mode présente une idée d'égalité et de fraternité, qui séduit d'abord, surtout quand on lui oppose les abus monstrueux dont la cupidité a souillé la propriété individuelle, il est pourtant vrai qu'il est contraire à la nature de l'homme, en ce qu'il gêne le développement de sa liberté, dont nous avons établi que l'appropriation des choses est un besoin naturel. Voilà sans doute pourquoi cette communauté si désirable et si belle en apparence, n'a eu lieu qu'à certaines époques, et n'a pu se soutenir chez les peuples même qui l'avaient adoptée.

maintenons donc le principe de la division des propriétés ; mais bannissons en l'égoïsme et la cupidité qui le corrompent et l'insocialisent ; qu'il devienne libéral et généreux, c'est-à-dire, que chacun subordonnant les intérêts aux devoirs, soit toujours prêt à se dévouer sans réserve à la patrie, qu'il ait toujours présente cette obligation, et qu'il fasse consister son bonheur à la remplir. Si cet esprit domine dans la société, vous n'aurez plus besoin de parler de loi agraire, de partage égal, ni de tous ces autres moyens de limiter la propriété, qui, fussent-ils mis à exécution, ne rempliraient point le but qu'on en attendrait et enfanteraient des maux pires que ceux auxquels on voudrait remédier ; car ce serait encore ne s'occuper que des intérêts, dans une institution essentiellement généreuse et où il faut qu'ils soient entièrement oubliés ; c'est précisément alors qu'ils sont le mieux servis.

Si l'on était bien pénétré de cette vérité, la propriété respectée d'individu à individu n'en serait pas moins commune dans le tout : il importerait fort peu que les uns eussent plus et les autres moins : les moyens chercheraient les besoins, comme l'eau cherche le niveau, tandis que dans nos systèmes enrichisseurs et insociaux, les besoins courent presque toujours inutilement après les moyens.

Aristote combat la communauté des biens que Platon a voulu introduire dans sa république, il donne d'excellentes raisons contre ce système ; mais, en admettant la propriété individuelle, il veut aussi qu'elle remplisse le même but que la communauté des biens : Organise, dit-il, vos lois de manière que les biens appartenant aux individus, les produits soient, en quelque sorte, communs. En partageant les soins, vous tarissez la source des querelles. Bien plus, vous donnez plus de ressort à l'industrie, qui veut toujours améliorer. faites ensuite, que la vertu soit la dispensatrice de ces biens, suivant la belle maxime,

que tout est commun entre amis Ces institutions sont comprises implicitement dans les lois de plusieurs cités, où il ne serait pas impossible de les mettre à exécution. Il y a plus, les gouvernements les plus sages les ont adoptées ou peuvent aisément les mettre en vigueur. Là, chaque citoyen a sa propriété qu'il partage avec ses amis ; mais il use du bien des autres, comme s'il était commun. Ainsi, à Sparte, on se sert d'un esclave étranger comme du sien.

Un citoyen est-il surpris par le besoin au milieu des campagnes il entre chez le premier venu et lui prend son cheval, ses provisions, et même son chien. Il est donc évident que la plus sage des lois serait celle qui, en consacrant le principe de la propriété individuelle, porterait les citoyens à regarder leurs biens comme communs. Mais comment inspirer aux hommes cette philanthropie C'est au législateur à opérer ce prodige.

<sup>6</sup>. Voyage dans l'intérieur de la Chine par lord Macartney, tome 2, page 372.

<sup>7</sup>. Voyez la politique d'Aristote traduite par le citoyen Champagne, tome I, page 97.

## Chapitre XXX. Que c'est de l'amour de la liberté qu'on doit attendre la parfaite observation des devoirs, et non des autres moyens par lesquels on a voulu l'obtenir : impuissance de ces moyens démontrée par l'expérience : réponse aux objections qu'on fait contre la liberté.

De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, nous devons conclure que si la liberté est dans l'homme, le motif naturel de l'imposition et de l'observation des devoirs sociaux, plus il aimera sa liberté, plus il sera porté à remplir ces devoirs : s'il est indifférent pour celle-là, il le sera nécessairement pour les autres, et dès lors il n'est pas étonnant qu'il les viole ou qu'il les néglige, car le motif propre et naturel de leur observation étant chez lui sans énergie, il n'en doit résulter que peu ou point d'effet. L'observation des devoirs, qui est un besoin pour les hommes libres, devient une tâche et une obligation pénible pour ceux qui ne le font pas. Autant les premiers trouvent en eux de puissance et de facilité pour l'exécution des actes les plus héroïques, autant les simples obligations sociales coûtent aux autres.

Cependant la société ne peut se maintenir que par les devoirs, et lorsque leur motif naturel est éteint dans ceux qui la composent, elle ne peut subsister qu'en y suppléant par d'autres motifs ; mais ceux-ci n'étant pas le vrai principe des devoirs, les forcent sans les spontaniser, de manière que l'observation en est coûteuse, difficile, presque toujours imparfaite, le plus souvent en défaut, sans satisfaction pour celui qui en est l'agent, sans séduction et sans entraînement pour les autres.

Aussi voyez si tous ces moyens en apparence, si énergiques de menaces et de châtimens civils ou religieux, quelque développement et quelque exagération qu'on ait pu leur donner, voyez, dis-je, s'ils ont jamais pu déterminer l'observation générale des devoirs sociaux ; si la corruption, la démoralisation et l'incivisme ne se sont pas accrus, en proportion des efforts qu'on a faits pour les réprimer, par ces sortes de moyens.

Leur peu de succès est sans doute la meilleure preuve qu'ils ne sont pas adaptés à la fin pour laquelle on les prodigue ; mais il résulte encore de leur emploi un mal qu'on ne soupçonne pas, c'est que loin de ramener l'homme au principe de rectitude qui est dans sa nature, ils l'en écartent ; en l'habituant à motiver par eux l'observation des devoirs, ils lui en interceptent, pour ainsi dire, le vrai motif.

En effet, si vous dites à l'homme et si vous lui persuadez, qu'il doit être probe, bon citoyen, fidèle observateur des lois de son pays, parce qu'il s'acquerra par là l'estime et la considération de ses semblables, dont une conduite contraire lui attirerait l'aversion et le mépris ; ou bien parce qu'on le punirait sévèrement, et que s'il échappait au châtiment dans ce monde, des supplices affreux l'attendraient dans une autre vie ; en motivant les devoirs par ces sortes de considérations, vous l'induisez à croire que si elles n'existaient pas, ils seraient sans motif ; que par conséquent ils ne sont pas un besoin de sa nature. Dès lors il ne les rapporte point à leur véritable cause : il ne voit pas

qu'étant un être libre avec des penchans déterminés, il est absolument nécessaire à sa liberté qu'il modifie ces penchans, qu'il se les subordonne et que c'est là le but des devoirs qu'il s'impose envers ses semblables : la fin pour laquelle il doit les remplir est en lui-même, et vous la lui faites chercher ailleurs.

En faisant ainsi prendre le change à l'homme sur le motif pour lequel il doit observer les devoirs sociaux, vous dépouillez pour lui l'observation de ces devoirs, de son avantage propre et déterminant, c'est-à-dire qu'il n'en retire pas le bien qu'il doit en retirer ; sa liberté ne s'enrichit point de ce qu'il ne fait pas pour elle, et dès lors ces devoirs sont, en quelque sorte, gratuits ; car ils ne remplissent pas le but qu'ils devraient remplir ils ne produisent pas dans celui qui les observe l'effet qu'ils devraient y produire, et comme cet effet est le plus puissant encouragement à les pratiquer, il ne faut pas être surpris que quand il n'a pas lieu, tous les autres moyens soient inefficaces, ou n'obtiennent qu'une observation précaire et incertaine des devoirs.

Voulez-vous l'établir sur sa véritable base, rappelez l'amour de la liberté dans l'homme, passionnez-le pour cette propriété privilégiée de sa nature : quand il aimera véritablement sa liberté, il aimera ses devoirs, et c'est la meilleure garantie que vous puissiez avoir de leur parfaite observation.

Quoique les principes d'égoïsme, de cupidité, d'abjection et de servitude aient, pour ainsi dire, absorbé la raison dans la théorie et les sentimens dans la pratique, il est pourtant une vérité que tous les systèmes admettent sans se donner la peine d'en déduire les conséquences, parce qu'il leur en faut d'absolument opposées : c'est la nature libre de l'homme ; voilà le point convenu d'où il faut partir pour montrer les fausses routes qu'on a suivies et qu'on s'obstine à suivre encore.

Si l'homme est un être libre, sa conservation n'est pas le but essentiel de son existence, ni son premier intérêt ; il s'agit moins pour lui de vivre que de vivre librement, car la vie n'est en lui qu'un moyen dont, la liberté est la fin, en excluant l'intérêt de la liberté vous excluez l'intérêt de la vie.

Si l'homme est un être libre, il ne doit pas non plus se coller, pour ainsi dire, aux choses, s'en rendre l'esclave ; mais les soumettre à ses déterminations libres et indépendantes.

Vous voyez donc que la liberté est dans l'homme le principe du désintéressement et de la générosité, par conséquent de toute sociabilité, de toute moralité humaine ; or, si elle est la source productive de ces résultats, comment pourrait-on se contenter de les obtenir en la tarissant ; en lui substituant la sensibilité exagérée des intérêts qui met les hommes en opposition, le despotisme

ile com ime la e titio ile te ie  
 el et le t e to ce éciai i e lai et  
 am emet e l'immoalilé e l'éo me elcemet  
 e eoi ocia et i t cet e mme tem  
 'éto e l'amo e la lieté a to le c li  
 im tet le éo e l'aacie e ot e e ce e  
 éa et l'aile et atat 'ilete e a 'aece  
 oi 'ecl e la lieté c'etecl e la ééoité 'e  
 cl e la ééoité c'et o o e l'éo me ot il e  
 lai et l'immoalilé cote la elle il éclamet le e  
 lcemet e eoi ocia 'il éloet

ette o a e ot il 'il at i alie le  
 moe o otei la éto e le icie e tote  
 et a le omme o le e e ete e o  
 ce l'attacemet a l il itét o o o e  
 l'amo e eoi to e le atiotime e éio  
 o aie aime la atie a e le tite ecitoe o  
 mie tei la cité oil cete e éco ete a  
 elle o e 'atte ait a et i a ote était  
 ée ée ote e

ai e el moti 'a ieto o iaiemet o  
 ocie la lieté o l'acce e a aie 'i ma  
 ité 'i e iilité et ace 'elle o e l'omme la  
 oce e mote le a ectio iée a le eoi  
 l'eie o oe 'elle éto e ce a ectio o e  
 coit a 'elle i e coe ite a ecelle

ee at et o ee o e a a l'actio  
 e t 'il 'a oite et aille e e l o  
 a mette 'ilaait ete e e o e e at l il  
 o aatama aime te li l'amo ate el c'et  
 eo iaie i ooce e coale

e omme lie etiot a aitemet e t  
 a aime e e at aec tote l'ée ie at elle  
 cete a ectio et cee at le o e la mot 'il  
 a aiet méité a le cime c'et ie 'ila te  
 la oi e et citoe mai c'et ecoe e o e  
 ee amai ete ea ate il o iotto o  
 e t 'aimait oit e e at e 'il le aait  
 aimé il 'a ait a le co ame oil tote le lo  
 i e et ille et imo ile 'e aoi e ate ca le  
 i i ée ce o le lieté ait 'il ot omié a  
 le a ectio et il co o et cete omiatio aec  
 l'ée ie e ce mme a ectio il e a et a e  
 le a io le l ote e éelo et a l'omme  
 aimet li e a le omie ta i e la moi e a  
 taiie e ca e le ate e a co é et l'amo  
 ate el o ait te ie l'ée ie a t e  
 a to ce i 'a iet e le co ame 'il et  
 mmet é male 'il aimait e e at mie e  
 'aimet le le to ce o e i e ema e  
 aiet 'le a o e el eco ale 'il et

ette imo iilité o le omme co om a  
 l'eclae e coce oi l'acco e la lieté et e la e  
 iilité et la oce e la a eo iio e e m  
 lie ote m éoce et e a co é et il  
 'a 'améité e a la e it e

La lieté a ote a el e coe e te ile  
 a elle eie e acice ot l' maité émit  
 e lo eat le cotea a le ei e a lle  
 o l'em ce e eei la oie 'écemi e  
 o aat 'te a ae ema e ce e at e  
 l'amo ate el e e ate la me letome a e  
 i iie a oel'i eile ie ila ia o ta

i 'il eo e la ote e a e e e l'eclae i  
 o a e le ote a lle la otite e ta  
 ole o e aoi la aio c'et e la ie 'a e  
 i e a la lieté et e o te otelieté c'et  
 o te le moti e ote e ite ce il 'et oc a  
 éto at 'e oi éo illée e ce ie l'omme li e  
 e oie e elle 'i tile a ea 'e é aatio  
 la elle a at el i ait eoi e e a co e  
 ti 'o il it e a amo mme o e e at il  
 éé e a le mot le eclae mai e omme  
 i i éet o le lieté e iet e o i e e  
 o mettet tot o eite et im imet tote le  
 a ectio le mme caact e 'im i ace et e e  
 ilité commet 'i i e a iet il e la é aatio e  
 le e at lo 'il 'ota le co a e 'i i e  
 e le o e é aatio

Si el ' oit aime la ie c'et a ote  
 l'omme li e ace 'e li la ie et co ome a  
 itetio e la ate elle emlit le t 'elle oit  
 emli elle et ce 'elle oit te il et oc imo ile  
 'elle 'ait a o li l 'attait e o le ate  
 cee at l'omme li e itte la ie o coi  
 et l'eclae i o ait la itte e le et a  
 'imaie e c'et a ec 'amo o elle o  
 e tome cet a iemet Socate i o at éite la  
 ci l'atte it a a io ato i o te  
 o e ie momet écia limme a le e  
 aimaiet l la ie 'é o i ' itelli ila  
 olo etaectat el ceté

l e at oc a coie e la i ace e tot  
 acie a le omme lie é lte e le i i é  
 ece o le o et 'il aciet ie e 'e  
 taailat e étace e toto taaille ac éi  
 cete i ace ca o 'et a lie il'o 'a la  
 oce e itte le coe a elle o t iet le l le  
 o e e la lieté et e tot em a e a o amo  
 et e itte tot l'eclae e o attace o ita  
 coe il o e ca e o 'aime é ita le met e  
 ce 'o aime li emet el e ote e oit la a  
 io il et a la ate maie e la lieté oit l  
 ote ecoe

o oe 'il 'imlie oit e t aimt  
 a io émet e e at et e éa moi il oo  
 tle a t e mot tel omme l'acce e a aie  
 et ecoit ie meille e i 'a e la e ite e  
 la ate ité eli i et le co ae 'immo e e  
 at co ale e t immolé limme o le a  
 e i ocet et e o ai ie aoi ice i le  
 co amet et i e iet io e e aiet ca  
 ale ecete ot e cai ie 'il e oiet e e  
 ma ai citoe

e et omme 'a a le co a e e e e  
 met le ie la atie otaée la cité taie il ait  
 'il otco ale et il ce ce le a e o l'e  
 c e o me ite 'il c e la te e e ate elle  
 la itié liale e ie lace le a e cico tace  
 o ce a ectio iée eiet e a acice et  
 o e e 'il e le ma ea a comme il ma e  
 a et lie

'imaie oc a 'o i ete o e o  
 l o éo o ami a o et ma ai citoe  
 a el a ato le l a e e m le ete  
 e e ate elle et e iété liale 'et éci émet



a ce o ce a ectio otété le l o et a  
ciée a eoi ecitoe c'et ome e t  
o ece a eemle e o eeat e i  
ii oia e a lle ' ate it e i o e  
eeait la te e aec le o et 'attete la lieté  
li e il le teait comme il aait té éa e ie  
c'et ome e oiola t e e e éat et  
e le immole a e eace et a iea lame e  
a me c'et ome e l'é e ie etimet i ie  
e lle é loée e otei la ieille e éaillate e  
o male e e e a ta e at ete o l et li  
cet alimet écie e la ate éoe a le ei  
mate el

l'et o c a ai e la lieté e e le m  
éoce elle o o e le a ectio iée l'amo  
e la atie mai loi e 'a ai li ecette o iatio  
elle 'e eie et e l'é e ie l'éclae i  
'a oite atie c'é i e eatil l'attaché a  
emme e eeat e ami o il 'et o e  
metale imai i e icitoe ileteclae

'aime ie l' maité la e iilité e ce e le  
i o e a telie 'e coiet l e ile  
l mai l o l ie eillat il ote  
e et e me ie te e o e 'ate al  
laitet le eat e o e iete et le  
lle a e clote e e at t a ectio é i  
e et le e e iite 'éti ette e éo  
ie i a le éace mtelle e ami  
ca eta et a il 'ait 'e atie e lai i  
oil ce 'o a elle e m 'e améité ca  
mate 'e oce et 'e e iilité e ie

La e it e e o e el' ocie e la e iili  
té ca a o elle e ce et éti e le c 'elle  
té ilie e etimet éée co at le tait e  
ce lce co tia ot le l atteit 'e cemo  
telle e ie e e il le oit e il a la it l'a e e  
t a ia écocé la ce omicie illie ait  
comlime te iat 'ollo 'a ait a mie ié  
ie cet omme i toteoi o et li o e ce  
om aait co tote l'améité oto ait i a  
ca a cetaie ociété Le e o to e ce  
tem l e aiet le to e ' comme ce élicie

'et e e e ie a e et ie ete ecoie  
comme o le ait comm émet 'e e éétat  
'e elle i iéece o la atie e 'iolat e l'i  
té t lic o e e e me a le ce cle étoit e a  
amille o e e ocea a l'amo e ie c'etle  
l a eto le calcl ca e o co iate  
cette maie o e cocete a ote e iilité  
o la etalie totce e la atie a e 'a ec  
tio to ea ote a ectio ometi e totce  
'elle e elle le e et

'et a ete ecoe ie acile coceoi a  
o icie ca l'i iéece o la atie oe  
l'i iéece o le eoi ocia l'i iéece o  
le eoi ocia oe 'o et i iéto a  
o e lieté o e l'i iéece o celleci é lte  
comme o l'ao é la e it e e ecat  
et e la e it e e ecat l'éo me i a o  
attace o mme o étace e ate et é  
tace le ate e o

e o o c a i e l'iciime o ie  
le elcemet e lie ometi e ca ce ot e

eco aie itie eta iacial e la  
ociété e e e atcelici o e e e le ate  
e le elcat le ate oiet éce aiemet e e  
lce

ete i l'i iéece o la coe lie to  
aite ectiemet l'aata e e a ectio iée ie  
e e ait éale l'io e amille a le a o la  
atie 'et ' motet la coe lie o et e a  
illae o e éiio o oi oc to eto tat  
e e éo te tat 'éo lieti tat 'e at  
i o ieta la motele e ace 'ille  
ta e 'éite o oitote le amitié ' éiet  
elle e ote tatio e éoemet i etomet  
l e o e ace e e o e 'etteté 'coie

oil ceme emle e e e ait ele l o le  
moi 'é e ie e a ectio iée ée l o

moi 'é e ie et 'ite ité e a ectio lie  
La cité et e el e ote le oe ééate e a  
ité ometi e ole o aime éitalemet o  
oce et o ami aime ote atie ole o  
e ote emme o e at o ami o aimet '  
amo éée et éitée é a e e le aime  
le atie ole o a e e aime ote atie  
aime otelieté ca i o aime otelieté o  
aimee o eoi ecitoe et i o aime o e  
oi e citoe o aimee ote atie L'amo e  
la atie et l'amo e la lieté e ot o c a e  
a io i éete ce 'et 'e mme a io  
elle lai e la e iilité tot o éelo emet et la  
et tote a i ace aec elle o et a io é  
et cee ato et li e a i oe i l'o ete le  
omme li e lai eco ti ellemet e la iole ce o  
e la t a ie e a io c'et e cette iole ce et  
cette t a ie 'eitet a o e c'et 'il ot  
li e a le a io le l'é e ie tai e la  
moi e at a ie comme o l'ao é it t a ie  
et matie le ate

e 'et o c a la iole ce e a io 'il at  
'e e e e éo e ito let la ociété mai  
cette i iéece o la lieté e le ice e i tit  
tio le ait e e ile ie ot la co ée ce  
et le é é e tote e ce coco et maite i  
a lie e éclame cote le a io e ce ce  
le cotei a la ééité e eie o a l'e oi e  
écome e o oe le l'amo e la lieté timle  
et otie cetamo a l'omme et a o l'a e  
e oi amé e ce etimet éée lai e le a  
io éelo e tote le ée ie e oe o a  
e ce 'elle eta et e ccomet e ace  
'il 'ot a mette le lieté la ate o il  
allait la lace o em ce 'elle e t me ée



## Chapitre XXXI. Nouvelle preuve de la fausseté des systèmes, qui font de l'insociabilité, l'état naturel de l'homme.

S'il y avait quelque vérité dans toutes les théories qu'on nous a données jusqu'ici, de l'homme et de la société, il s'ensuivrait que l'homme se trouverait dans l'alternative de faire une violence continuelle à sa nature pour rester dans l'état social, ou d'abandonner l'état social pour obéir à sa nature.

Or, on conviendra sans doute, qu'il est impossible qu'un être quelconque s'écarte de sa propre nature, à moins qu'il n'y soit forcé ; car, si cette aberration pouvait avoir lieu spontanément, il n'y aurait rien de positif dans la nature des êtres ; ils pourraient n'avoir pas demain celle que vous leur auriez reconnue aujourd'hui ; on ne pourrait plus dire : *Natura est semper consona*.

S'il était donc vrai qu'il eût fallu que l'homme fît violence à sa nature, pour entrer dans l'état social, cette violence ne pouvant pas provenir de lui-même, l'état social n'aurait pas été de son choix ; il faudrait admettre qu'il aurait été jeté dans cette condition, par des circonstances forcées, et ces circonstances ne pouvant pas la lui approprier, il n'y aurait resté qu'autant qu'il lui aurait été impossible de revenir à son état naturel ; car c'est là ce que nous observons dans tous les êtres qui, distraits de leur condition naturelle, y rentrent aussitôt qu'il leur est possible d'y rentrer.

La permanence de la société serait donc inexplicable dans ce système ; son universalité ne le serait pas moins, car comment concevoir que les hommes eussent été partout distraits de leur condition naturelle, et que des circonstances, pour ainsi dire, exceptives, eussent eu lieu partout, et à toutes les époques. Voilà ce qu'on ne peut pas raisonnablement supposer ; l'insociabilité, d'après ces principes, devrait être la règle générale, et la société, l'exception. Cependant, nous voyons tellement le contraire, qu'on n'a pas un seul exemple d'insociabilité à citer à l'appui du système que nous combattons.

Il doit, d'après cela, paraître fort étrange qu'on ait pu imaginer une semblable hypothèse. Par quelle suite de faits ou de raisonnements a-t-on pu être conduit à établir des principes absolument opposés à ceux qu'exige l'ordre des choses existant ? comment n'a-t-on pas senti que la permanence et l'universalité de la société donnaient un démenti continu à ces principes et aux conséquences qu'il fallait nécessairement en déduire ?

Sans doute, ces considérations n'ont point échappé aux auteurs de ces sortes de théories ; mais voici de quelle manière ils ont raisonné : L'homme, ont-ils dit, est déterminé par sa nature à désirer sa conservation, à rechercher le plaisir, à fuir la douleur, et il faut, pour vivre en société, qu'il se soumette à sacrifier sa vie pour les autres, à se priver des plaisirs qui pourraient leur nuire, à souffrir pour leur avantage commun : il n'a donc pas une disposition naturelle à vivre en société ; sa nature l'écarte de ce mode d'existence. Cependant la société est un fait positif ; et comment expliquer ce fait que nous trouvons en opposition avec les dispositions essentielles de la nature humaine ? Il faut nécessairement que des

circonstances impérieuses aient déterminé l'homme à faire violence à sa nature pour se soumettre aux lois de la société.

elle a été la conclusion à laquelle ils se sont arrêtés, sans examiner s'il était possible qu'un être quelconque fît violence à sa nature : ils n'ont pas vu que celle de l'homme étant composée, ils n'en saisissaient qu'une moitié, et ne la considéraient, pour ainsi dire, que de profil ; que, dès lors, il leur était impossible de ne pas s'égarer dans les jugements qu'ils en portaient.

En effet, leurs observations ne sont tombées que sur ce que nous avons appelé l'être physique, qui, par sa nature, est impérieusement déterminé à désirer sa conservation, à rechercher le plaisir, à fuir la douleur ; mais cet être, quoique dans l'homme, ainsi que nous croyons l'avoir démontré, n'est pas l'homme ; sa nature n'est point, à proprement parler, la nature humaine : c'est celle de l'être moral et libre, qui constitue éminemment celle-ci ; d'où il suit qu'en faisant violence aux inclinations de l'autre, ce n'est pas à sa propre nature que l'homme fait violence ; il la sert au contraire : car convient-on que l'être moral puisse remplir le vœu naturel de sa liberté, si les penchants de l'être physique ne lui étaient pas subordonnés, s'ils demeuraient absolus, comme ils le sont par leur nature ?

La modification de ces penchants n'est donc pas une violence que l'homme se fait à lui-même ; c'est, comme nous l'avons développé dans le cours de cet ouvrage, un besoin de sa liberté. La société, en exigeant cette subordination, n'exige que ce que notre nature elle-même veut et demande impérieusement, et c'est là ce qui établit une convenance parfaite entre la nature de l'homme et les devoirs qui constituent la société. On n'est tombé dans l'erreur à cet égard que parce qu'on a confondu les deux natures qu'il est essentiel de séparer dans l'homme, et qu'on a rapporté à la nature humaine l'éloignement pour la société qui ne provient que de la nature animale. Savez-vous dans quels cas la subordination de l'une à l'autre est effectivement une violence exercée sur nous-mêmes ? C'est lorsqu'elle s'effectue en sens inverse, c'est-à-dire quand nous nous laissons commander par l'attrait du plaisir, par la crainte de la douleur ou par le désir de notre conservation ; quand nous ne nous sentons pas les maîtres d'agir en sens contraire de ces impulsions, et que nous souffrons qu'elles nous dominent absolument ; car alors l'être libre, dont la nature constitue éminemment notre nature, se trouve dans la dépendance de l'être nécessaire, d'où résulte un état violent pour nous-mêmes ; et ce qui le prouve, c'est que nous sentons très bien qu'il nous serait avantageux de dominer les inclinations qui nous dominent, et de nous placer dans une telle position, que nous fussions les maîtres de ne leur accorder que ce qu'il nous plairait de leur accorder.

Ce besoin naturel de la subordination des penchants une fois admis, la société entre sans effort dans l'économie de la nature humaine, elle en devient même la conséquence nécessaire ; car elle est l'occasion et le moyen

e cette o iatio Si ote at eli e ema e e  
o e oo a omié a le éi e ie la o  
ciété e eieat e o o e aio acie  
ote ie o o em la le etce e et ote a  
t e c'et ie e o omio le ecat io  
ote o co e e elle e ait e e e e licite  
e i oitio imlicitemet e emée a la at e  
maie

S'il et éalemet a ote at eli e e o  
e oo a comma é a l'amo lai i a  
la caite e la ole la ociété e eieat e o  
l'e aemet e o ie e lai i ile a  
ate et e o i 'il le at o le aatae e  
et o l ece e et ote at e ca c'ete ie  
e o matio o ecat il a ociété  
e tete le i oitio e etielle e la at e  
maie et le eoi co titti e la ociété

'et l'i oace e celle l ia ait coie 'elle était  
e o oitio a e cce ci et 'il allait li aie iole ce  
o la cotai e le aote

Le aima aio e la imlicité e le at e  
e aiet a le ca o l'o o e l'omme 'il était  
o ile 'il 'im o a et le eoi e o o  
imoo il a ait e e et 'il et iole ce  
le o e at e et ac te e o ata oi cette  
aclté il et clai e celle e 'imoe e eoi o  
e cotacte e oliatio et a cela mme a ol  
met ite a aima

Le eait emme e l'omme 'il ' a ait a e li  
e o le at e la iole ce 'il eait e ecat  
o 'imoe le eoi oia eait e iolatio e  
a at e et c'et l ce i atomé ce i 'ot oit  
ami a i ité ité ie e il otété océ e o e  
cette iole ce comme e at e el e ote e éli  
miaie l'ito ctio e l'état ocial a mile omme  
L'e it e oi ée e cette a e oio a  
coie e l'état 'i oia ilité 'e i e a t a c e coe ci i  
lité e ecat était l'état at el e l'omme et e la  
ociété e o at e a e e le o iatio était  
o oée a at e e l la ece ce e moti i  
a aiet étemie l'omme itte ce éte état  
at el o e aote a el a at e e e ait  
Le ot e et le co ect e e o t m lti liée  
cet o et a 'o e oit e coe aié 'e mette le  
icie e etio c'et ie 'eamie i la o  
iatio e ecat 'et a e ectiemet elo la  
at e e l'omme et ile eoi e cette o iatio  
e co tite a e lile eoi e la ociété

'o iet cee at e le acte e co a e e  
éé o ité 'é o me o iete o cecame ce  
ai emet cette éée e ém latio e le imite  
'et ce a ace 'il acc et a le aet e  
o iatio a ole e ecat emie oiti  
ce i cliatio étemiée et 'il 'était a a la  
t e maie e e le o o e i c'était comme o  
le éte e iole ce e e cée cette mme at e  
co oit o 'elle t e com laie a cette iole ce  
et to e a o e ati actio

o oi 'ate cté le acte e l ceté  
'é o me e a e e et e e ilité o i i et il  
o éolt et il 'et ce a ace 'il a o cet  
e le ecat omiet celi ie et l'aet et  
e cette omiatio é e ote at e moale

e comme eoe étie é e ote at e  
i e

l et o ci tile ece ce le moti e oliatio  
ociale aille e a ce eoi o e et at el  
l'omme e e o o e e ecat o te  
li e ca le t et ote ce oliatio 'étate e  
i e aal e e cette o iatio elle coti et  
o aie ote i la e la elle i let e ote at e  
moale e te e co tammet 'o il it 'elle ot  
o l'omme ité t i le li ait ece ce o  
elle mme et o ca e e éte aatae  
ocia a le el o et 'il oit étemié e le  
imoe

La at emite e l'omme o o e la oltio e  
tote ce iclté ia le tme e l'ité ot  
a olmet ie lical e o ot l'e licatio e é  
ete 'ama 'ico é e ce e co ta ctio  
et 'a ité l éoltate le e e le ate  
telle e 'a mette e oi e l'omme ie a tot  
e ociété cee at l'i oia ilité et o état at el  
et e oi 'il e oit a o oi 'ac te e aie  
iole ce a at e il a all e l'omme t iole ce  
la ie e o ete a l'état ocial

## Chapitre XXXII. Impossibilité de concilier les devoirs sociaux avec l'amour de soi dans les autres systèmes : convenance de ces devoirs avec la théorie que nous avons donnée de l'amour de nous-mêmes.

L'amour de soi, tel qu'on le définit dans les systèmes de nos philosophes et de nos publicistes, est évidemment en contradiction avec les dispositions qu'exige la société, car c'est l'amour de notre conservation, l'amour du plaisir, l'antipathie pour la douleur, et la société ne pouvant exister qu'à condition que chacun de ses membres sera toujours prêt à sacrifier sa vie pour les autres, et à se priver des plaisirs qui pourraient leur nuire, demande nécessairement une suite de déterminations et d'actions absolument opposées à celles qu'exigerait ce prétendu amour de soi : comment se peut-il donc qu'une institution dans laquelle il faut renoncer à s'aimer soi-même, ait pu se généraliser et s'universaliser parmi les hommes comment se peut-il qu'ils aient tous adopté une pareille condition

Voilà certes le phénomène le plus étrange et le plus incompréhensible ; cependant il faut admettre cette contradiction entre les devoirs sociaux et l'amour de soi, ou convenir que ce qu'on a pris pour l'amour de nous-mêmes n'est pas effectivement l'amour de nous-mêmes ; c'est ce que nous avons essayé d'établir, en traitant de cette passion que nous avons rapportée à l'amour de notre liberté : dès lors, il n'y a plus ni contradiction ni opposition entre l'amour de soi et les dispositions dans lesquelles il faut que nous soyons pour vivre en société ; et c'est, à ce qu'il nous semble, une preuve démonstrative de la fausseté des autres systèmes et de la vérité de celui que nous nous proposons de leur substituer.

Pour rendre ceci plus sensible, nous n'avons qu'à confronter, pour ainsi dire, notre théorie de l'amour de soi avec les conditions qu'exige impérieusement l'existence de la société, et nous verrons que ces deux choses, loin de se repousser et de s'exclure, comme elles le font dans les autres systèmes, s'appellent en quelque sorte, s'adaptent l'une à l'autre sans effort, s'éclairent réciproquement, et se servent mutuellement de preuve et de confirmation.

En effet, l'amour de nous-mêmes étant l'amour de notre liberté, exige la subordination de nos penchants, c'est-à-dire la disposition constante à nous les sacrifier ; car ce n'est pas l'existence de ces penchants qui est contraire à notre liberté, c'est leur domination ; et il est clair que, quand nous sommes disposés à nous les sacrifier, ils ne nous dominent pas ; c'est nous, au contraire, qui les dominons.

Cette disposition, avons-nous dit, suffit à l'amour de soi, comme la disposition à tout donner suffit à notre amour pour les autres. On sait que l'amour tient compte de l'intention comme du fait. Si j'ai la certitude que tout ce qui est à mon ami est à moi, et qu'il est prêt à m'en faire le sacrifice, cette disposition équivaut, dans nos rapports mutuels, au sacrifice réel : il n'est pas besoin qu'il soit consommé. Je passerais toute ma vie sans emprunter un écu à cet ami, qu'il n'en aurait pas moins le mérite de s'être dépouillé pour moi. Notre amour pour nous-mêmes tire

aussi toute son énergie de la disposition où nous sommes à nous sacrifier nos penchants ; car, du reste, il faut que les occasions déterminent ce sacrifice.

Voyons maintenant si la société s'approprie ou ne s'approprie pas à cette doctrine. La disposition à nous sacrifier nos penchants étant nécessaire à l'amour de nous-mêmes, rien n'est plus propre à nous mettre dans cette disposition, à nous faire un besoin positif de l'acquiescer, que la contingence des circonstances qui peuvent exiger le sacrifice effectif de nos penchants. Or la société crée cette contingence, et par là elle concourt à nous mettre dans la disposition où il faut que nous soyons pour nous aimer nous-mêmes. Cette disposition est la seule condition positive des obligations sociales ; car leur acquit est éventuel, surtout celui de sacrifier sa vie ; ce sacrifice est subordonné à des circonstances qui peuvent ne se présenter jamais, et qui rarement ont lieu pour le plus grand nombre.

Si la société n'est jamais troublée ; si elle ne se trouve jamais en péril, l'obligation de mourir pour sa défense reste sans effet pour ceux qui la composent : il en est de même de l'obligation de supporter pour elle des privations et des souffrances ; elle reste également sans effet, tant que les circonstances de l'état social n'en exigent point l'acquiescement. On voit donc que la société n'exclut pas le ménagement des intérêts ; elle ne demande pas l'abnégation des penchants ; mais elle veut qu'ils nous soient subordonnés, qu'ils soient toujours en notre pouvoir de nous les sacrifier, et en cela elle veut ce que veut l'amour de nous-mêmes ; il y a par conséquent une convenance parfaite entre son système et celui de notre amour pour nous : on croit communément que l'homme ne la soutient que pour se lier avec les autres ; mais c'est qu'il en a besoin pour se lier avec soi ; en s'isolant de ses semblables, il s'isolait de lui-même ; la dissolution de l'état social entraînerait la dissolution de l'homme. Il s'ensuit, qu'aimer les devoirs sociaux, c'est s'aimer soi-même, parce que c'est aimer sa propre liberté. Aussi rien, ne peut détacher de ces sortes de devoirs, celui qui a la conscience de l'effet qui en résulte dans son économie intérieure. On peut le bannir du sol ; mais on ne le bannit pas de la cité. Il l'emporte avec lui dans l'exil, dans les fers et jusques dans les supplices. Il sent qu'il a besoin de ce dévouement pour être libre, et qu'il le sera tant qu'il lui restera fidèle : s'il cessait un moment de l'éprouver, c'est alors qu'il se croirait vaincu par ses persécuteurs, et il n'est pas assez ennemi de lui-même pour leur accorder un semblable triomphe.

Les dieux m'enlèveront tout, dit Brutus à Cicéron, plutôt que de me faire consentir à l'oppression de ma patrie : je ne souffrirais pas même de mon père, s'il revivait, qu'il eût dans Rome plus de pouvoir que le sénat et les lois : croiriez-vous nous avoir sauvés en obtenant d'Octave, notre retour dans cette ville ? Qu'importe qu'il nous laisse la vie, quand nous lui aurions sacrifié notre liberté. Je me

coiai a ome a toto il me ea emi 'te  
li e a toto la e it eme aatale ie eto le  
ma 'atte e a emoi e e e ie e le comlice  
e ce i e omettet le o e é aatio e  
o iai tot e teteai tot o a ace ote atie  
l'eclaa e Si la ote eco eme e ot o e  
oio to i 'éco e 'a ai ait mo eoi 'a ai  
ééémaliété tot et la co cie ce im'e etea  
et o moi ' i éie to le ie e la  
ie  
oil el et l'attacemet e l'amo e la lieté  
o e o le eoi a le omme a ot e

## Chapitre XXXIII. De la guerre et de la philanthropie.

Nous croyons avoir démontré jusqu'à l'évidence, que l'état social est l'état naturel de l'homme ; mais il est impossible que le genre humain ne forme qu'une seule société ; il faut donc qu'il se divise en sociétés particulières, et cela, pour l'intérêt même des obligations sociales.

En effet, on ne s'obligerait à rien, en s'obligeant à se dévouer pour le genre humain, à souffrir pour le genre humain, à mourir pour le genre humain ; car n'étant pas dans l'ordre des choses possibles qu'aucune chance p t exiger qu'on rempl t cette obligation, il est clair qu'elle se-rait purement nominale. Or, nous avons vu qu'elle est un besoin de l'homme, parce qu'elle est absolument néces-saire à sa liberté, d'o il suit qu'il faut qu'elle soit effective, et pour qu'elle soit effective, il faut la contingence des circonstances qui puissent en déterminer l'acquit.

La paix perpétuelle entre les différentes sociétés, pro-duirait le même effet que la réunion de l'espèce humaine, en une seule famille ; c'est-à-dire, qu'elle anéantirait aussi l'éventualité de l'acquit des obligations sociales, et par conséquent elle les rendrait illusoires.

Si une paix parfaite et inaltérable pouvait s'établir entre les nations ; si elles n'avaient à craindre ni guerres étran-gères ni guerres intestines, leur sécurité serait absolue, et dès lors, rien ne motiverait de la part des citoyens, l'obliga-tion de s'exposer et de mourir pour elles : en supprimant toutes les chances de la guerre, on supprimerait aussi cette obligation, et l'homme ne pouvant être libre que par elle, en l'en dépouillant, on le dépouillerait de sa liberté : sa nature exige donc qu'il soit maintenu dans le devoir de s'exposer et de mourir s'il le faut, pour sa patrie. Cette chance entre essentiellement dans la raison formelle et positive de son existence, et l'on sent qu'il faut, pour qu'elle ait lieu, que la société à laquelle on appartient, puisse être compromise. Or, elle ne peut l'être que par une violence exercée sur elle de la part des autres sociétés. De là, la né-cessité naturelle de la guerre. Quelque soin qu'on prenne de stabiliser la paix, elle ne peut être qu'une trêve plus ou moins longue ; ainsi le veut la nature des choses.

Au reste, la guerre ne nous para t un si grand mal, que parce que nous regardons la vie comme le premier des biens ; mais si nous faisons attention que notre premier intérêt est d'être libres, et que la contingence de la guerre est nécessaire à notre liberté, ou il faudra que la liberté soit un mal, ou l'on sera forcé de convenir que la guerre est un bien.

C'est peut-être dans cette nécessité naturelle de la guerre entre les nations, pour le maintien et l'efficacité des devoirs sociaux, qu'il faut chercher la cause des guerres continuelles que les peuples non policés ont entre eux ; car la démarcation entre ces peuples n'étant fixée par au-cune convention positive, ni par aucune forme déterminée de gouvernement, peut-être ont-ils un besoin constant d'être en guerre pour conserver la conscience de leur moi politique, et s'empêcher de se fondre les uns dans les autres.

C'est la seule explication qu'il me semble qu'on puisse donner de l'état toujours hostile de ces peuples ; car n'ayant ni propriété, ni commerce, ni sol à proprement par-ler ; n'étant guidés ni par l'espoir du butin, ni par celui des

conquêtes, ils ne font la guerre que pour la guerre même ; elle n'est pourtant pas un effet sans cause, et puisque nous ne trouvons pas cette cause dans les circonstances physiques de ces peuples, il faut bien la chercher dans leurs circonstances morales.

ne considérer les choses que d'après les notions communes, la guerre devrait être plus fréquente che les peuples civilisés que che les peuples sauvages ; ce-pendant ceux-ci sont toujours en guerre, et les autres jouissent de longs intervalles de paix ; on en fait honneur à la prétendue férocité de ceux-là et à la civilité polie de ceux-ci ; mais je crains bien que la guerre ne soit un be-soin de la liberté che les premiers, et la paix un besoin de l'esclavage che les autres.

Si la liberté se perd dans les grandes nations, c'est peut-être parce que la guerre même n'en altère pas la sécurité. Des hommes gagés se battent sur les frontières, et la masse des citoyens, tranquille spectatrice dans l'inté-rieur, ne prend qu'un intérêt de curiosité aux événements de la guerre : il en résulte que la chance d'exposer sa vie pour le salut commun, est un de ces événements qui dans le cours naturel des choses n'existe pas pour le plus grand nombre. Dès lors on ne se prépare point à ce qui ne doit jamais arriver : on ne se met pas dans la disposition que motiverait la probabilité de ce dévouement effectif : on laisse oblitérer en soi le sentiment de cette obligation sociale, et en perdant le sentiment de cette obligation, on perd celui de sa liberté.

Voilà l'effet inévitable de la sécurité dont jouissent les grandes nations : c'est là qu'il importerait surtout que tous les jeunes gens sans distinction re ussent une éducation militaire, que les fêtes, les jeux, les institutions tendissent à rappeler sans cesse aux citoyens l'obligation de se dé-vouer à la patrie, pour laquelle tout conspire à les rendre indifférents. La politique ne devrait être occupée qu'à sur-monter cet inconvénient naturel aux grandes sociétés ; mais elle trouve plus commode de se prêter à son in-fluence ou même de la renforcer : elle donne des armes à quelques-uns et favorise l'inclination des autres à rester non armés ; ensuite avec les premiers, elle encha ne ceux-ci qui ne demandent qu'à recevoir des fers, pourvu qu'on les laisse vivre ; ils paient de leur liberté cette misérable existence, et croient avoir fait encore un excellent marché.

Il est dans la nature de l'homme de s'attacher aux objets de sa munificence : il tient à la société, parce qu'il fait pour elle et non parce qu'elle fait pour lui. Il faut que la patrie ait besoin de nous, pour que nous ayons besoin d'elle : c'est parce qu'on s'est arrangé de manière à se passer du concours de tous les citoyens pour sa défense, que ceux-ci ont fini par n'être plus citoyens ; aussi ont-ils une merveilleuse facilité à quitter la société dans laquelle ils vivent, lorsqu'ils n'y font pas ce qu'ils appellent leurs affaires, preuve certaine que les affaires de la société ne sont pas les leurs, car ils ne pourraient les faire que dans son sein ; mais ce qu'ils sont, ils peuvent l'être partout ; partout ils peuvent être commer ants, propriétaires, ar-tistes, manufacturiers ; ce cosmopolitisme inconnu aux peuples, o quand la patrie est menacée, tout marche à l'ennemi, démontre évidemment qu'en neutralisant les

e oi a o t e i t é t o e t a l i e l'a e c t i o o  
la c i t é o é t i t l e l i e o c i a l i e e l c e e a i o  
e l c e m e t e e o i

o o o m a i t e a t a é c i e l e t e a  
l e l e é c l a m a t i o e l a i l o o i e m o e e c o t e  
l a e e e l l e e t m a l a o t e m a i c' e t a  
l e i t é t e o t l e t a i l e ' a i t c o m m e a  
l a l a t e e e i o t l i e e t e l e e l e c i l i  
é e ' a c é i e l e o t i o e t e a i e o e  
l ' é t e e a c o m m e c e o e a t i a i e l' a m i t i o  
' e o t e m a i e l l e e t i e e t t a i e  
l o ' e l l e e t é i t a l e m e t a t i o a l e c' e t i e l o  
' e l l e t o e a o t e e o i l o ' e l l e a e l l e  
t o l e c i t o e l' o l i a t i o e l e e m l i e t ' e l l e e  
o c e e e l e e t i m e t e c e t t e o l i a t i o

a a t e é é i ' e t e l a c o é e c e e  
c e l i i e a e l a e e c o m m e m a l a o l l e  
i l o o e e o t a t t a c é c e l a i l a t o i e  
o l' a m o e t o l e o m m e e é é a l i l ' o t  
a e c' é t a i t c e l' i o c i a i l i t é c a a c e l a  
m m e e l a a t e a o l e l' e c e m a i e t  
i i é e o c i é t é a t i c l i e e l l e a o l a i e  
l e o m m e c i c o c i i e t l e a e c t i o a l e  
o c i é t é e e c t i e

S i c e t a m o e a l t é e e m a i o a i t a o i  
l i e i ' o t e l a t e e l' a t e t o l e o m m e  
o a i e t e e a e c o m m e e e t e o m e i a t  
l' e e i o l a i e ' e e l e a m i l l e l a a i i e  
e l l e e a i t l a c o é e c e e c e t t e a t e i t é i e e  
t o l e a i t l a o o e t a i l l i t é e i é e t e o c i é  
t é e t o a o e c e t t e é c i t é a o l e a é a  
t i a i t l e e o i o c i a o t l' e i t e c e e t e e t i e l l e  
l a a t e m a i e

l e t o c a l a a t e e c o e ' o t i e e  
e c l i e m e t e c o c i t o e o o o m m e i e  
e c' e t a c e t t e é é e c e e c l i e e t l e a i  
i c i e l' m a i t é e t o a c e t a m o a t a i t  
e e m a i i ' e t a l e a i t ' e i i é e c e  
t é m a t i e o t e a m o e c l i o o c o c i t o e  
o e m c e a t i l e i e a c c e i l l i l' é t a e e l i a c  
c o e l' o i t a l i t é l e o l a e m e t a l e m a l e a  
c o t a i e c e e t i m e t o o i a l e m o t i o e e t  
é t e m i a t e c e t t e é é e c o i t e c a o e  
e e e o c o c i t o e e e t e t o e i i i e l  
l e m e t é t a e a l e a t e a e t l i l o e  
o t c e l c e t t e c o i é a t i o o e a é é e  
m a i i e a i a t e t o i t a l i e e e l e a t e

L' é i e c e a e t e c o m e c e e o a a o  
i c i l e e l e c e l e e l l e é t a e o t l e m i e  
a c c e i l l i o t é c i é m e t c e ' o e t l e m o i  
o o e e i l a t o i e o a i t a e c e l l e i e  
e i l l a c e e t e l l e m a i t é l e o é e e t e  
a l e m é i c a i ' i l t a i t e t e i t e a e c t a t e  
a a i e c e e a t c e m é i c a i ' é t a i e t a c o  
e i l a t o e l' a m o e e m a i ' é t a i t  
a e e l e i c i e é t e m i a t o a c c e i l ' i l  
e t l e e ' o e o t i l ' a a i e t a m a i  
e t e a l e o e t e i e a t a t e t a i t i c i e  
e a m c a a l e e t i a e e t e m o t e t o  
l e e l e i ' a a t a c e i i é e a t e a t i o  
e e e t t e i ' l a l e e t o r e t é c e a i e m e t  
c o c e t e t o t e l e a e c t i o l i e l e e l a t i o e  
o a e e t o e e c o m i e i l o t m a i e t

o i t a l i e

l' e a t i e ' o t o e l e m m e a l i t é c e  
o i e a l o a c e e e l' i t é t e e  
m a i e t e l' a m o e t o l e o m m e e é é a l  
e e o i a t o e c e t t e a i o e o a e c t o  
o l a m a e e l' e c e m a i e o t e e a c o a  
i i i i e o t e o é i e c t i o o o c o c i  
t o e t o e i i m e t l' a a t a e e é t a e e  
c o i a i l t t ' e l l e o e é t a e l e e m i e  
a o o e l' i c l i a t i o o l e a t e

e t t e é t e e i l a t o i e e t o c i e m o i  
a m i e e o m m e ' o e l e e e l' m a i t é a i i e  
o l' a o é i t a o i c i e a l e a t i o t i m e  
c e l e a t i o t i m e c' e t c e l' m a i t é L' e c e  
m a i e e ' e i c i t e l l e a e t o t c e e l e o m m e  
o t o l e o c i é t é e e c t i e S a t e a t e l l e e l e  
o t é e l a o é e e m o i l e L' e m l e m é m o  
a l e e c e é o e m e t é o e ' e t i l a e e l e  
a t i m o i e e t o t e l e a t i o e o e o a e  
l' a m o e l a a t i e e t l e t i m l a t l e l a c t i ' o  
i e o e l a a t i e e e t e t l a e c e c e  
e é i t é t i l e a o m m e l i e e t o i c e t é  
l i c a i i e e é o e t a e m o i l e o e  
t o i c e t i l a t o e e t c e t t e e l l e l e o e c o a e  
e t e a t i o t i m e e a e e o l' m a i t é

' c i m e o i t a i l a t o e c i t o e  
m o e i l e a a o c a i e t e l l e e o t a t i o  
a e e m a i i l i i t e a t o l e o m m e i e e  
e m a i o e a t i l l e l e a i e a e m i  
a l e o t e S a c e ' e t c e a o a t i o t i m e  
e l' e c e m a i e t e e a l e l a é c o e t e  
m i o a e t

e t e i l ' e t a e l e m e t e l' i t é t e c a e  
o c i é t é e l e m e m e l i a a t i e e t l i o i e t  
e c l i e m e t é o é c' e t l' i t é t é é a l e l' e c e  
m a i e L e m o e e c o m o e e a t i o l e a t i o  
e c o m o e t ' i i i l e i i i o t a l e a  
t i o e t l e a t i o a l e m o e t e l e t l' o e i  
e e l i l' e i t e l e i i i o t e a t i e o t  
l a a t i o e t l e t o t e t l' e c e l l e c e t o t c o i t e a  
l' a é e c e e e a t i e e i a a t i e c' e t t e i a  
e e m a i L e e o i c i t o e o t l e e o i e  
l' o m m e a c e e l' o m m e a t c i t o e

L a a i e i l a t o i e e t o c l' o o é e l a a t e i t é  
i e e l l e c e l l e c i ' e t ' e é a c e e l' i m a i a  
t i o l i e t i a e i o c i a l L' a a t a e e a t i o o  
l e é é t o e c o e ' e t a e l e m e m e e e  
a t e i e t a e c c e e a t e m a i ' a c o t a i e  
i l o i e t t o e c l i e m e t a t t a c é l a a t i o o t  
i l o t m e m e t ' e t c e a l c e e c o m e  
i m l i c i t e m e t l e e l a l i e t é e e l e l a  
a i t e t a e i c o é e c e o t e c e t t e l i e t é  
i l' o o l a i t e l a a t e i t é e t e c e e l e e t  
l e é l t a t c a l i l e o t l i e l i l t i e o t  
l e m o i o l i t i e e e c t i e t l i l t i e o t l e  
m o i o l i t i e e e c t i l i l c o c e t e o t l e a e c  
t i o a l e o c i é t é a t i c l i e i e e e a i t o c  
m o i i l a t o i e e e o t e l a l i e t é e e l e  
i l e a t i o t i m e e c l i ' é t a i t a i l a t o i e

L e e l e a l i e t é a a t i o t i m e o m i  
e o e e m e t a o l o t a l e a o t  
a a t e a t i o c e e e m a i e e m a i  
é o e e a t i c i e o t a l a o c i é t é c' e t

ie e i i i immo a ot l'e ceetité e ée  
ét ie le ca ale et lo 'e ééaliat le iée  
o a a ait el e o a la moale e e  
mai ile t oale 'o e o ia l e e le  
e clae



## Chapitre XXXIV. De l'établissement des lois positives.

Les hommes, dit Condillac, ignorent ce qu'ils peuvent, tant que l'expérience ne leur a pas fait remarquer ce qu'ils font d'après la nature seule ; c'est pourquoi ils n'ont jamais fait avec dessein que des choses qu'ils avaient déjà faites sans avoir eu le projet de les faire. Je crois que cette observation se confirmera toujours ; et je crois encore que, si elle n'avait pas échappé, on raisonnerait mieux qu'on ne fait.

Nous pensons, comme ce célèbre métaphysicien, que ce principe est d'une application générale : en effet, nos sens s'exercent avant que nous sachions disposer de leur exercice. Nous apprenons à sentir, quoique nous soyons naturellement sentants : il faut également que nous apprenions à être libres et sociaux, quoique nous soyons naturellement l'un et l'autre. Il n'a donc point existé de temps où l'homme ne fut pas un être libre ; il n'a point existé de temps où l'homme ne fut pas un être social ; il n'a point existé de temps où l'homme n'exerçât pas ces deux qualités, mais il les exerçait sans savoir qu'il les exerçait ; à peu près comme l'enfant exerce les sens de la vue et du toucher ayant de savoir qu'il en est pourvu, avant de se former l'idée des sensations qui en résultent : c'est en les répétant, qu'il en acquiert l'art et la science ; il en est de même de la liberté et de la sociabilité.

L'application de la liberté à un acte quelconque n'a pas suffi pour donner à l'homme la conscience de sa liberté ; il a fallu que cette application se répétât sur un grand nombre d'actes différents, pour qu'il pût en conclure qu'il était libre : il exerçait donc sa liberté avant de savoir qu'il l'exerçait. La sociabilité, par la même raison, a dû s'exercer antérieurement à tout système d'association. Le projet de vivre en société n'a pu naître que de la société déjà formée ; car d'où aurait-on tiré la connaissance anticipée de l'état social ? Serait-ce une idée innée ? Depuis longtemps, on ne croit plus à ce système : il a donc bien fallu qu'on apprît de l'expérience qu'on était susceptible de l'état social ; et, pour qu'on l'ait appris de l'expérience, il a fallu que cette condition existât avant qu'on imaginât de la faire exister : elle était en fait depuis longtemps, quand on s'est avisé de la mettre en principe.

Le premier qui circonscrivit un terrain dans une espèce de palissade, ne dit pas : ceci est à moi, comme le prétend Rousseau ; il ne prévint pas que la propriété serait la conséquence d'une action à laquelle il attachait ni ne pouvait attacher cette idée : il ne songeait sans doute qu'à se faire une sorte d'abri, contre les injures de l'air, ou contre les incursions de quelques animaux incommodes ou dangereux. Ce ne fut que lorsque, à son imitation,

les autres eurent fait de semblables clôtures, et qu'on vit qu'elles étaient mutuellement respectées, que ce qui était en fait depuis longtemps fut érigé en droit. Voilà la propriété reconnue ; mais on en ignore encore les différentes modifications : il faut que l'expérience apprenne qu'elle est susceptible de mutation, d'aliénation, d'échange, de transmission héréditaire. Ayant qu'on en vienne à faire avec dessein, ces sortes de transactions, il faut, comme le dit Condillac, qu'on les ait déjà faites sans avoir eu le projet de les faire.

Une cabane abandonnée reçoit un nouveau propriétaire, qui, soit inconstance, soit tout autre motif, vient l'habiter ; celle qu'il a quittée, un autre la prend : tous deux satisfaits de leur nouveau domicile, ne songent nullement à s'inquiéter. C'est de l'exemple réitéré de ces sortes de mutations que naît l'idée de la mutabilité de la propriété.

Des enfants, après la mort de leurs pères, continuent d'habiter la même cabane, parce qu'ils s'y trouvent, et que l'habitude les y retient : personne d'ailleurs, n'entreprend de les y troubler, de là, l'idée de la transmission héréditaire : il faut que toutes ces choses existent avant qu'on veuille les faire exister. Ce ne sont pas les lois qui leur donnent l'existence, ce sont elles au contraire qui donnent l'existence aux lois.

Nous voyons donc que la société se forme sans dessein prémédité. Les hommes, par l'exercice de leurs facultés, arrivent à des résultats communs sans avoir prévu l'identité de ces résultats ; il se trouve qu'ils ont voulu les mêmes choses, sans qu'aucun ait eu l'intention de conformer sa conduite à celle des autres : c'est ainsi que la société se forme, pour ainsi dire, d'elle-même, sans qu'aucun de ceux qui la composent ait eu pour but de la former.

Ce n'est qu'après l'avoir observée dans sa marche naturelle, qu'on convient de vouloir encore ce qu'on a déjà voulu, de faire ce qu'on a déjà fait, et voilà ce qu'on appelle les lois positives : ces lois ne créent rien, ne déterminent rien, n'instituent rien. Tout ce qu'elles statuent existait avant leur institution. Elles ne sont, à proprement parler, que la déclaration d'un fait : elles ne constituent pas la société, puisque la société est déjà constituée. Leur office se borne à déclarer son existence, et à donner à ceux qui la composent, l'idée de faire avec intention ce qu'ils faisaient auparavant sans dessein réfléchi.

Il est l'ordre naturel des sociétés. Il ne faut pas croire qu'elles aient été l'effet d'un plan quelconque, c'est-à-dire, qu'on ait fait les lois d'abord, et qu'ensuite chacun s'y soit soumis ; car il a fallu que ce que les lois ont sanctionné, existât auparavant. Comment, en effet, aurait-on pu mettre dans ces lois quelque chose qui n'eût pas eu déjà lieu ? Si la société ne leur avait pas été antérieure, comment aurait-elle pu entrer dans leur dispositif ? eut-on faire une loi sur un objet dont on n'a pas même l'idée ? et d'où serait venue l'idée de la société, si l'on n'en avait pas eu l'expérience ? Ne fallait-il pas, comme nous venons de le dire, qu'on pût la mettre en fait avant de la mettre en principe ?

J'aime bien les conceptions de ces écrivains, qui nous donnent leurs abstractions pour des réalités, font, pour ainsi dire, l'appel du genre humain, et voient aussitôt ac-

9. Condillac réfute ici lui-même la proposition par laquelle, dans son traité des Animaux, il veut qu'on ne fasse par habitude que ce qu'on a d'abord fait avec réflexion ; car, s'il faut que l'expérience fasse remarquer aux hommes ce qu'ils font d'après la nature seule, il est certain que ces opérations non remarquées sont des opérations non réfléchies, et que, puisqu'elles précèdent la réflexion dans l'homme, elles ne la supposent pas dans les animaux. C'est la propriété que nous avons de nous identifier à tout, de nous substituer à tout, et d'exister, pour ainsi dire, en tout, qui nous porte à joindre la réflexion à l'instinct dans les animaux, parce que nous l'y trouvons jointe en nous-mêmes : sans nous en apercevoir, c'est nous-mêmes que nous analysons en croyant analyser les animaux.

co i le i i i i e é e é i a t o com  
me ce la ociété otil e e otaiet oita aa  
at e te 'il o ei et 'e ioace et  
'e éocité a ole 'oéi at ' le a éti  
a co ciece a é a éoace e l'aei  
eto et tot co 'il at le e coie métamo  
oé e léilate l cét e loi et e ome  
e o e emet il ictetle ité t e ecti  
aectotela tilité e ico lte et e oliti e  
le l a é et oil ce 'o o éete comme  
l'itoie at elle e a ociatio maie

ole o aoi o oi o e ato la ocié  
té e e l'éta li emet e loi oitie et o oi  
o e co ceo a o eitece atéie e 'et  
e l'aite o o omme e o éle 'a  
ce loi o accotme le a ote le icie e  
o actio coie e o ele aio e ace  
'elle le ot o o ée et o ace 'il et a  
ote at e ele aie e é é i o aite a e  
le loi comme la ca e e ectie e tot ce i et élé  
a elle e o emet a 'e aie emote l'ei  
te cea tem atéie il o emle e ie ece  
'elle ot tat é e o aite ite aatle i tittio  
et cela oit o aate ai i ca o e o o aie  
emote le e et ' le ca e et e la at a  
le loi celle e e et otéie le i tittio o  
e o éce aiemet e éoille le tem i le a  
écé ée

et é tote le co é e ce e cette e e  
la at e e loi ce loi o o et le e ect e  
e o e oc aatle éta li emet le e ect e  
e o e 'eitait a el ce éte état e e e  
i elo Ho e et el e ate éci ai était l'état  
e e mai aat l'i tittio e loi oitie e  
mme loi o o et e la o iété oit e ectée  
o c aatle éta li emet ce el' aait ate  
cecait 'e emae oil le aioemet a  
le el o eto e éce aiemet e ta é a le é  
é e la ca alité e loi

e ait a attetio e i tel aait été l'état e  
omme aat l'éta li emet e loi oitie l'ée e  
le éta li 'a ait tome a l'e it e e o e  
ca to le i i i e l'e ce maie 'aato et  
'ate ectacle e celi me te et ia a e  
'o a aito co cl e la o iilité e l'o e et e la  
ai a mie commet a aito e mme le iée  
'o e et e ai oil ce 'o e ait ie o e  
li e a le tme e Ho e et e to le ate  
calomiate e la at e maie

ete loi e tie e la loi oitie e ect e  
e o e et e o iété la a eco ée ce e  
ce i l'ot i titée étaiet e état e e e aat  
cette loi il et at el a cotaie 'e i ie 'il i  
aiaet a la meille e itellie ce t e et oi  
a aiet il o é la o a illité e l'o e atio t e e  
la loi i le a é e la le a ait a o ie et commet  
le a éle a ait il o i cette o a illité i le e ect  
e e o e et e o iété aait été e co e i  
co e amie

o o omme i li emet mé i la a  
t e e loi o le ao atti é o oi 'elle  
'ot a celi e étemie o actio o le  
ao oé e et coactie e i ace elle

i éete e o i e e e et otelle e e et e  
eco ate et co ace l'eitece Le i oitio e  
la at e maie e oi co i ée a le loi o a  
imai é 'elle céaie te o ce i oitio a  
c eceoi 'elle ce 'o le a o é

ecico me a aitemet l'atéoie e la ociété e  
o ao e oée a cet o ae ca ile loi e  
ot la ca e e ie 'il at e ce 'elle tat et ait  
e lie aat 'elle eita et ile t clai e la ociété  
a éeite le i tittio et e a co é et  
elle 'ot ie i o é ie ca é l'état atéie e  
omme il 'ot aita e ce 'il aiaiet a a  
aat o ce 'il aiaiet a aat il le aiaiet e  
le o e mo emet a te co e e le aie  
a 'ac e aemet e ecti le étemi t  
'o il é lte 'o a méco le ai ca act e la o  
ciété a o l'a a otée e co etio e e  
aemet e ti latio e éci ocité i 'elle  
eitait aat tote ce co e a le elle o coit  
e to e le icie

Le loi oitie 'aat ie i o é a l'o e é  
eitait 'ot été 'e imle éclaatio e l'état ac  
tel e la ociété et e l'ite tio maie tée e la at  
e e mem e e eite a cet état c'et ie  
e e éée a lemme tme e o loté et 'ac  
tio oil tot ce e e emet le loi ce 'o le  
att ie e l et ill oie lle 'ot a été le moti  
e actio cote e a le i oiti i e ce  
actio le état atéie e a aiet le moti 'elle  
ot co e éa e loi e ot a la ca e étemi  
ate e la co ite ltéie e ece i ' o mette t  
i e le co ite était a aat la mme e 'et  
a a la co iéatio e la éci ocité co e e o  
co tatée a ce loi 'o ait ce oille oliet  
ca o le ai ait aat cette co iéatio ce 'et a  
o l ace 'o 'ete a é i 'o ai ait e  
mme a il 'eitait oit 'e aemet

la éité o a le ' e aemet tacite a té ie  
a loi oitie mai e o ai ie 'o o t  
ce e c'et e cet e aemet elle e ot le  
cla e et e 'il ete ite e aemet e cette  
at e ca cet e aemet e t étemié o il e l'et  
a 'il et étemié il 'et l tacite 'il 'et a  
étemié commet e étemie e o l'i actio  
e cai ie e ce e oit ' mot ie e e e  
e ce e e io 'o met la lace e co e et  
i e tie et lie ' ce 'o eco ai e 'il e  
i iet ie

ote ce oio 'état e at e 'état e e e  
ete le omme e ociété omée a e aemet  
e ecti a acte o cotat alla mati e e ot  
éellemet e e cim e e a tatio e ale  
i etée a l'i oace e la at e maie et a le  
é é e la ca alité e loi

l imote l 'o e l'imaie e comatte ce  
é é i éat e l'e e ce mme e loi et o e  
é o e la aie otio ca il te aie e a e le loi  
comme a itaie ta i e le at e le cico cit  
a ce ia é e lie o e e le élémet a  
l'aei etc'et a é 'o oitle e e le o et  
o e et ce i 'et ait et o ce i e ea c'et  
a mie e itat et o a mie oile le e i  
e ae Le le léilate 'et a e eace la

ociété mai e l'atte e et e mace aec elle Se  
 octio ot ltt' o e ate e' e e  
 ca o emli éitalemet a mi io il at 'il  
 taaille e ait et o e icie c'eta  
 moalite ecece ce ci le mette e éiece  
 o 'o le éiee ait etc'etelemetlo 'il  
 ot icette moicatio eleléilate ete aie  
 la mati e e loi

ai ace 'o attie celle ci le o oi e  
 étemie elle mme le o e atio o ait i e  
 i m'e ime ai i e loi emetiéale o e  
 cece le icie a ce i 'eite a o et  
 mme a ce i e eteite et l'o atte e la loi  
 la ca e e o eitece o coit crée cette ca e  
 e créat la loi 'o ea e comme la aio ate  
 e l'e et ée at e o o e atio mai le loi  
 comme o l'ao é 'état e e imle é  
 clatio e e et telaca e e ie 'et oc ai  
 emet 'o le a i e emloi 'elle e e et  
 emli alo o le a oit la oce et a la oce  
 et oite la loi ce 'et a la loi 'o o e e c'et  
 la oce 'o o éit l a éitalemet o e io et  
 t a ie léale

et mette e ait e i la loi 'aait amai  
 ecéé le o e e a ate 'il ' aait oite  
 ce e 'a elle ai e loi amitie e ot le o e  
 ta olmet 'i oe et a co é et 'eie e  
 omme ce 'elle 'aaiet a le oit 'eie o  
 et mette e ait i e 'o 'aait amai e eoi  
 e coecitio elle 'et e e éce aie e a le  
 ma aie loi et ce otecoe le ma aie loi i  
 e étemiet l'ae

ace 'o e e e le loi a le icie  
 ot ca é l'état e omme et o é l'eitece  
 o el o e e coe o coit 'elle e et  
 aie ecoe ce 'o oe 'elle ot é ait o  
 'imaie ' o e o ea et te l'e et e loi  
 o elle at e cette e e itea l'o e io  
 é ltea e loi il a a o 'ellece e 'o ete  
 e le loi oiet te l'e et e i oatio et o le  
 i oatio l'e et e loi

## Chapitre XXXV. De la volonté générale.

On a dit une chose vraie, quand on a dit que la loi est l'expression de la volonté générale ; mais cette volonté est un être abstrait qui, à proprement parler, n'a point de réalité : il n'y a pas plus de volonté générale, qu'il n'y a d'homme en général, d'arbre en général ; c'est par abstraction des volontés particulières que nous créons la notion de la volonté générale, comme c'est par abstraction des arbres en particulier, des hommes en particulier, que nous créons la notion abstraite d'arbre et d'homme en général ; et, comme il a fallu qu'on eût vu plusieurs hommes, plusieurs arbres, et qu'on eût observé leurs qualités communes pour en déduire la notion de l'homme et de l'arbre, il a fallu, par la même raison, qu'on eût vu, si je puis m'exprimer ainsi, plusieurs volontés particulières, et qu'on eût observé leurs qualités communes pour en déduire la notion de la volonté générale.

Or, la volonté ne peut se voir d'une manière positive que dans ses effets : quand on a remarqué que plusieurs individus vivaient ensemble, sans se détruire, on a reconnu qu'il était dans la volonté de chacun de respecter son semblable ; quand on a vu que ce que l'un avait, un autre ne cherchait point à s'en emparer, on a été assuré que la volonté positive de chacun était de respecter la propriété dans les autres : c'est de ce caractère commun et reconnu des volontés particulières, qu'on a formé la notion abstraite de la volonté générale ; elle est née de l'expérience et de l'observation, comme toutes les autres notions de ce genre, et non, comme on se l'imagine, de la simple déclaration des vœux individuels.

En effet, des volontés non exécutées, ou avant leur exécution, ne peuvent pas être considérées comme des volontés positives ; elles ne sont, dans l'ordre moral, si je puis me servir de cette comparaison, que ce que sont les germes dans l'ordre physique : il faut qu'elles se développent dans leur effet pour obtenir leur caractère positif. Comme il faut qu'un arbre renfermé dans la graine qui le contient, se développe pour être un arbre. Les vœux ne sont donc, en quelque sorte, que le germe de la volonté, et comme la notion abstraite de la volonté générale, ne peut se former que d'après les volontés positives des individus, il est clair qu'il faut que les vœux soient devenus les volontés, c'est-à-dire, qu'ils aient obtenu leur effet, pour que la notion de la volonté générale ait lieu, car des vœux énoncés, déclarés ou présumés, ne sauraient en fournir les éléments.

Le vœu général qui tend à une fin n'est donc pas ce qu'il faut à la loi ; car nous admettons que celle-ci doit exprimer la volonté générale, et pour qu'elle en contienne véritablement l'expression, il faut que le vœu général ait obtenu sa fin, c'est-à-dire, qu'il soit devenu la volonté générale jusqu'alors la loi est au moins prématurée ; car son objet, ainsi que nous l'avons dit dans l'autre chapitre, n'est pas ce qui sera, mais ce qui est ; elle n'a point à statuer sur le mieux possible, mais sur le mieux existant.

C'est pour n'avoir pas fait cette distinction qu'on est tombé dans les erreurs les plus graves, et qu'une subtile métaphysique s'est glissée dans la théorie de la législation, pour en dénaturer et corrompre les vrais principes. Au lieu de baser les lois sur des faits, comme le veut la

nature des choses, on les a basées sur des opinions ; de là ce système de délibérations et de votes individuels ou collectifs pour la confection de la loi. On s'est figuré qu'en exprimant des vœux on exprimait la volonté générale. Si toute la nation, a-t-on dit, pouvait se réunir en assemblée délibérante, et donner son vœu sur les questions d'intérêt public, le recensement et la confrontation des votes, en donnant un vœu commun, donnerait la volonté générale.

Jusqu'à présent on n'a objecté contre cette doctrine que l'impossibilité de son exécution, surtout dans les grandes sociétés ; mais quand il serait possible de réunir en effet tout le peuple dans une seule assemblée et d'en recueillir le vœu positif ; suppose même que tous les membres de cette assemblée puissent voter avec connaissance de cause sur les questions soumises à leur délibération, ce qui n'est et ne sera jamais vrai pour le plus grand nombre, il est clair, d'après ce que nous avons dit plus haut, qu'on se tromperait encore si l'on croyait, en explorant le vœu commun, explorer la volonté commune ; car la notion abstraite de celle-ci, ne peut se former que par l'observation des rapports constants qu'ont entre elles les volontés particulières : or, ces volontés se composent d'un système suivi de vœux et d'actions ; d'où il suit que c'est de l'uniformité aperçue entre ces différents systèmes librement développés, que doit se conclure la volonté générale, et non de l'émission des vœux à telles ou telles époques.

Il n'est donc pas besoin de consulter le peuple pour savoir si une loi est l'expression, de sa volonté ; on peut le voir, en quelque sorte, par ses propres yeux : on n'a qu'à examiner jusqu'à quel point elle se rapproche ou s'éloigne des habitudes communes, ou de ce qui se fait généralement ; si elle s'en écarte absolument dans son dispositif, quelque satisfaisante qu'elle soit pour la raison, elle n'exprime point la volonté générale ; quelque bonne qu'elle soit en principe, elle est mauvaise comme loi.

Pour connaître la volonté générale, nous le répétons encore, il s'agit moins d'interroger que d'observer : le moyen de parvenir à cette connaissance, n'est pas de demander au peuple ce qu'il veut, mais d'examiner ce qu'il fait.

Au reste, ceci ne peut et ne doit s'entendre que d'un peuple libre ; car, si vous le supposez dominé par ses chefs, c'est vainement que vous observeriez ce qu'il fait, pour en déduire la notion de la volonté générale, puisque ce qu'il fait n'est pas sa volonté. Pour qu'on eût toujours pu compter sur cette indication, il aurait fallu que les législateurs et les gouvernants, au lieu de se croire institués pour diriger la marche de la société, se fussent pénétrés de l'idée qu'il ne leur appartenait que d'en suivre les directions, et que c'était toujours d'elle-même qu'ils devaient recevoir l'avertissement de créer une institution ou de la détruire. Mais quand ils se sont une fois intitulés les maîtres du peuple, quand ils l'ont forcé de se soumettre à leur volonté particulière, et que, dans la rédaction de ce qu'ils ont appelé des lois, ils n'ont consulté que leur caprice, il est bien certain que tous les éléments d'où l'on pouvait extraire la notion de la volonté générale, ont été détruits, et que l'uniformité des actions qui l'aurait fournie

a atet em 'a o e é o mai e celle  
e la e it e ééale

e et o ' omme o el e omme  
oiet le mate e ate il at éce aiemet e  
ce ci let le oloté aticli e la le  
l'ô éi ace telle olo taie comme elle le eiet la  
lo e a l'e et e la éi atio et e l'ait e il 'e  
é lte a moi 'e ai ait la oloté ' ate le  
omme e ot a le oloté e et o c a  
a cet o e e coe a taie la oloté ééale  
e oloté iiii elle i ' o emet ale il  
'a oit e oloté iiii elle o e ot e ce  
ele mate elet 'il a et il 'e it e ce  
'et e a é itale a e mot 'o o ele  
om e loi a lemet iotlie ce le e le  
i iet a cette male e eco itio ca il ' a  
oit e loi o ile o e il a ait o li o e  
l'eite ce 'o t a taie ele a ot mtel  
e oloté ééale et c'et ce ele a ot m  
tel e e et a o e ote léilatio le et  
ocite ite il oti é itale met co amé l'a  
itaie

La emie coe aie o 'il et et a la  
oie at elle e ociété maie c'et ele e e  
la lieté mai il e 'e ia a 'il oiet tot  
co cetile e léilatio ca il at o cela  
e le oloté aticli e e et l'itiatie e le  
étemiatio c'et ie 'elle oietelle mme  
o il et a e icile 'o oit tot co ce 'o  
'était a 'o mace a o 'a a l'ait e e  
mace et e 'o eille te oi lo e tote a  
ie o a été ate

ai a metto cette métamo o e il ' a a oit  
ecoelie aie e loi ace 'il ' a a ecoe e  
oloté ééale il at o cela e le oloté at  
cli e lice ciée et e e elle mme 'e ecet  
a omiate et ele li e ecice oie a  
le actio e iomité 'o e ie a im te  
la oce i la co taie e 'et e lo e o  
aece e cette iomité o ite a le li e éelo  
emet e oloté aticli e a le tme é  
éal e actio e o o e ie oil la oloté  
ééale

eci o co it e a e comme eiée o o  
émet oliti e celle 'a a o e e el e ote le  
e le a ai limme a la mémoale éol  
tio i l'a e la lieté ie 'était l a e e  
la coce tio e ce 'o a a él o e emet éol  
tio aie 'il a ait été ce 'il eait te c'et ie  
o tacle tote atio 'a to ité tote omiatio  
e téie e et itéie e et e mme tem la e io  
e tote loi ' ce e le é lta e la lieté e  
e et ame é le moti

ai o et comie ce e le lo tem a  
e i let icile o e a ie imo ile 'atte e  
cette éo e ca l'ite alle et éce aiemet occ é  
a l'aacie oit 'o e oit e é la ité tot et  
ole e é c'et cao ot le élémet eto et  
oi é a to le e o ile emaie ele  
omme coma at le itatio éete celle i la  
écéée et 'aat a l'e éie ce 'e o aiatio  
ociale émaée coco e oloté li emet é  
elo ée e a et ce e ie é lta comme a ol

met imo ile emé et e la oce e coe et e  
oiet e alt e a la omiatio

l'et a etao iaie e a cette ioitio  
e e it le iée elieté e o e aiété e le  
e oloté ééale e oiet l e iaée a ce  
mme i le aalet 'ao accueillie e comme  
e eie méta ie cee at 'ilet ai e  
la ociété e oit 'ao omée a 'o o et  
la ome elle a été ie cet aiemet l'e et li e  
éelo emet e oloté aticli e ila ie all  
'il é ltt li e e ecice ece oloté tme  
iome 'actio e cette iomité e t e a e  
l'éta li emet e loi oitie et tat e le loi  
ote cette a e elle ot é itale met é té l'e e io  
e la oloté ééale o e et a i co ei e  
le e le a cet état e la ociété 'ait é té li e et  
o e ai e oit et e ait

e iée 'o taie a o 'i a ec tat e mé  
i 'ot o c a to o été e e a tactio  
i e la ociété le a o eite ce oitie et i let  
a e icile ecoie 'elle ie emli o t e  
'éca tata olmet e o icie il 'et et te  
a a ia ié 'o l'ac el' amee mai o et  
moi e eti ece eto eti é itale l a a  
ie e le iée elieté i to o ocite e  
e o ietto o éalete a l'oio éé  
ale la ottie et l'e e o oti ée le tiom e  
mai il 'e et a moi a é a le éelo e  
met ltéie e la e ecti ilité maie

e le aocat e otime 'éai et tat 'il le  
laia le icie éée e ote co tio et  
o aite e ile o mettet a l'im iace  
'aote il e o eot a la a té ece i  
cie l o ot ai ecoie e e clae e la e  
it e et o e la meille e et ote le co itio  
mai il e l'e oliot a il e iie ot oit ce  
i et il e a ate il o ot emme ota e  
la lieté e le acame mai il e la étiot a  
mal é tote le aillie elle ea to o ce 'elle  
et to o éie e le éloale émece

a ac tem la e ite 'a ma é 'ao  
loite i la lieté e étacte c'et tota  
é o e emla le la te ele ée e o  
cie e l'ô éi ace a ie ote e étetio  
l'etime il e ot é e la oté ité le a ait  
é i i oi 'il a aiet i eli o e e  
mate mai elle a to o é té a e i ate o e  
a eti l'im o tace ece e ice ce ot le om  
e ée e et e mat e la lieté taité e  
céléat a le ami e oi le cotemo ai i  
ot é té co tammet a la mémoire e omme  
Le camio e la oaté Samaie 'é a a cote  
ilto ace e é it te e le Samaie e o  
o o i et a ec tat e li é alité e ie mal é  
le éta li emet e la oatée lete e o 'a i  
mé ie ilto i etime Samaie

## Chapitre XXXVI. De l'altération et de la corruption de la Société.

Nous n'avons pas parlé des écrivains qui, comme rotius, ont fait dériver la société de ce qu'ils ont appelé le droit du plus fort ; car, outre qu'ils ont été réfutés par ceux qui ont voulu la baser sur des conventions et des engagements respectifs, il est bien démontré par tous les renseignements historiques sur l'état des hommes, antérieurement à la civilisation, que la force n'a aucune part à leurs réunions en sociétés séparées.

C'est avec aussi peu de fondement que d'autres ont voulu rapporter à l'autorité paternelle, le principe de l'état social ; car on sait qu'avant la division des propriétés, l'autorité paternelle n'existe pas : elle n'est ni une prétention dans les pères ni un droit reconnu de la part des enfants, et cependant la société est antérieure à la division des propriétés.

Les parents, dit Robertson dans son Histoire de l'Amérique aussitôt qu'ils ont conduit leurs enfants jusqu'au-delà de cet âge de faiblesse où ils ne peuvent point subvenir à leurs propres besoins, leur laissent une entière liberté : ils ne leur donnent presque jamais des conseils ; ils ne les grondent et ne les châtient point, ils les laissent enfin maîtres absolus de leurs propres actions.

Cette indépendance absolue des enfants, attestée par tous les voyageurs et par tous ceux qui nous ont donné l'histoire des premiers temps de la société, dément formellement la prétendue royauté paternelle dont il a plu à quelques écrivains de gratifier cette époque. Il est donc évident que toutes les opinions émises jusqu'à ce jour sur le principe fondamental de la société sont également fausses. La société, comme nous l'avons dit, se forme sans dessein prémédité, par la seule impulsion de la nature humaine ; par le besoin naturel à l'homme de se subordonner ses penchants pour être libre, et par la nécessité des rapports sociaux pour effectuer cette subordination ; il en résulte naturellement des effets communs, des actions communes, des dévouements identiques, et c'est de l'expérience et de l'observation de ces phénomènes constants, produits par le libre exercice des volontés particulières, que résulte la notion de la société, c'est-à-dire, la connaissance de l'état social qu'on ignorait auparavant quoiqu'on vécut dans cet état.

Le système des lois positives se forme à peu près de la même manière : le fait le plus général et le plus constant est le premier qu'on observe et qu'on déclare ; on dira, par exemple, que, quand la société est insultée ou menacée par les autres sociétés, tout ce qui est en état de la défendre accourt spontanément à sa défense ; rien d'impératif, ni de coercitif dans cette déclaration : ce n'est à proprement parler, qu'une maxime traditionnelle fondée sur l'observation d'un fait constant. Ces observations et ces maximes se multiplient, et forment par la suite des temps une espèce de code. Les vieillards, à raison de leur expérience, en sont naturellement les dépositaires ; ils ont vu ce qui s'est fait dans les mêmes circonstances, et en disant ce qui s'est fait, ils disent ce qu'on fera. De là les assemblées des vieillards ou anciens qui remplissent d'abord, sans s'en douter, l'office de législateur, et dé-

clarent la volonté générale, en déclarant les faits généraux.

À mesure que les rapports se multiplient, que les idées se développent, que l'industrie fait des progrès, il survient nécessairement des modifications dans l'état des hommes : à des faits généraux, dans un temps succèdent d'autres faits généraux, qui quelquefois leur sont diamétralement opposés : cependant les vieilles maximes subsistent toujours. Ce qu'on doit faire par ces maximes n'est plus ce qu'on fait : si l'on était assez éclairé pour démêler les véritables causes de ce changement, on verrait que la société ne peut pas rester dans un état stationnaire ; que, composée d'éléments toujours actifs, elle porte en elle-même le principe de ses changements et de ses modifications ; on reconnaît que, par le libre exercice des volontés particulières, ce qui était la volonté générale dans un temps n'est plus la volonté générale dans un autre ; que par conséquent il faut en changer la déclaration, et réformer une maxime qui ne la contient plus, pour lui en substituer une autre. Par ce simple artifice, la société, toujours dirigée par le même principe, se conserverait sans altération, et se civiliserait sans être asservie ; mais on ne fait pas, ou l'on ne peut pas faire ces sortes de réformes : on veut que les vieilles maximes expriment la volonté générale quand elles ne l'expriment plus, et c'est à cette prétention que commence le dérangement de l'économie naturelle de la société.

La volonté générale, dans ces premiers temps, n'est susceptible de varier que sur les choses qui ne tiennent point à l'essence de l'état social ; car la défense commune, le respect des personnes et des propriétés, sont des objets sur lesquels elle ne peut pas varier.

Comment, en effet, la société se maintiendrait-elle si, quand elle est attaquée ou menacée, ceux de ses membres que leurs forces individuelles rendent capables de la faire respecter n'en prenaient point généreusement la défense ? comment se maintiendrait-elle encore, si les membres de cette société ne se respectaient point réciproquement, s'ils ne travaillaient, comme on l'a prétendu, qu'à se détruire ou à s'enlever mutuellement leur proie ? Ou il faut admettre qu'il n'existe point de société avant l'établissement d'un gouvernement positif (ce qui est démenti par l'expérience), ou il faut reconnaître que, dans ces sociétés préexistantes, la défense commune, le respect des personnes et des propriétés, sont toujours un fait général et constant, d'où l'on doit nécessairement conclure qu'ils sont toujours la volonté générale.

À côté de ces choses qui, ne tenant point à l'essence même de la société, peuvent et doivent varier, soit par l'effet des circonstances, soit par les développements de l'intelligence et de l'industrie. La société, par exemple, subsistait, dans un temps, des produits de la chasse : la difficulté de se procurer la subsistance par ce moyen, ou la découverte de quelque procédé d'agriculture, porteront naturellement les individus à l'adoption de ce nouveau mode ; il s'ensuivra qu'à la volonté générale de chasser succédera la volonté générale de cultiver. Cette innovation entraînera nécessairement d'autres dans l'écono-



mie ééale e la ociété le acie teatto o  
a ieille cotme e a elleotle maima a  
ée ettaiteottotce i e ait e a e e i o  
atio il coiot 'ilimotea ie e la ociété e  
mette ei ce éte éo e il eot ele  
lemet o l'em ce o maitei l'acie e o  
loté ééale i 'et l la oloté ééale o i  
a la oce e coe ace e el'te

iet t 'aeceat 'il ot oéi c'et ie  
'il ot aie a ate ce 'il elet il e e  
o et l'éclae ce i 'et ait c'et a  
cotaie ce 'il elet 'o a e i eiet le  
moti e le'éclaatio e maie e la loi i  
était a aat l'e e io e la oloté ééale  
'e ime l maiteat ele oloté aticlie  
o 'co ome 'ao a ééce mai il iet  
mometo il at e la ocee étemie l'o e atio  
et e ce ot le octio étaiet imlemet e  
éclae 'a oetle oit 'o o e et oiet i eti  
o oi e cotai e l iet a ie o  
ee cela ace e o le olo et i o e le  
aite a o ee i

a le coe e ot ce oit la ociété 'et  
l a amace at elle elle 'et o ai i ie  
o oée et a itté le oit cemi o e e e  
i e et amai la co ie o t La loi 'était  
a aat e l'e e io ece i e ai ait li emet  
aat a co ectio maiteata cotaie o ait la loi  
o e telle coe 'o 'a lle i oitio aie e  
a e elle é ltait li e éelo emet e oloté  
aticlie maiteat elle comma e ce oloté  
c'était le e le i e e i e aal e était o o e  
léilate et maiteat il a e léilate e le  
a ce e e emet e icie at el e la o  
ciété il e ait a l'omme e éoltio moale i  
ca e eti emet e i oitio mometo a  
co ite et omie a cot le et la coe citio ' e  
oloté etéie e le icie itéie et moal 'actio  
'olit e e el e ote il eiet a i ie 'était  
ecita aat et maiteat il at e tot le oit  
et 'o attace e eie l'i actio e tot ce 'o  
ecit o e étemie l'o e atio ai i la é  
e e comme le e ect e e o e et e o  
iété ce eoi i iolé a aat et emli a la  
moi e cotait e l'omme e e coit l caale e  
le o e e i la loi e le li eciait oit et i elle  
'attacait a le eie le l é e le i actio  
Lemiéale éoille a at e tot et atte e la loi  
tot ce 'elle eait eceoi eli

eceta ili emet e la at e maie é ltet le  
iée le l a e l'omme et la ociété  
oe 'ao e l'omme a été olié e aie io  
le ce a at e o e lie l'état ocial et e e et  
la to e 'o a ait e e la ociété motie cette  
oiio ca a t meli e e ociété maie o  
a tité tme o ce i était l'e et e la lie  
té et ee l'e et e l'oéi ace et comme o e  
co at ecet o e actel e coe et 'o e et  
a aoi la co cie ce eceli il'a écéé o e et  
e l'omme e ce 'il et a ce tme et ce  
emet i 'et e elati oit aoi o ce ile  
o tet le ca act e ' emet a ol

ommet o aito a eemle e l'omme ca  
ale e e ecte li emet le e o e et le o  
iété a ce e ect li et comma é a le loi  
et 'o oit a aeil omiale e c timet et  
e oce li e i titée o e étemie l'o e  
atio letimo ile 'o 'e cocle a 'aa  
o é limme l'omme eait e e ce eti e  
to o ecli a me te et a illae e a co é  
et il a all li aie iole ce o 'ilaott 'ate  
e emet ete e c'et o 'te a ét it 'il  
'ete a é e a ét ie

ote ce co é ece 'o coit é ite e la  
ate maie e le ot e tme i 'eti  
to it a la ociété L'omme 'ait l a lemme  
icie e loi a itaie a ée e la oce ot  
comma é tote e actio e maie 'il li et  
ee imo ile e iti e ce 'il a ait ait ece  
'il 'a ait a ait 'il a ait été li e il a tot a oté  
l'oéi ace et motiat tot a ce icie il 'et  
imaié 'il eait a olmet l'i e e a le moe  
otaé

ette e e et 'atatl at elle e l'omme  
aio e a lieté 'état a ait o oéi et  
to o e limme el e coe ile tie e e  
cotaie e l'oéi ace c'et 'état cote le el a  
at e ece e e el e ote e otete et il e  
cette i oitio e a oéi o e i oitio a  
t elle e a aiel a coe il ieto o ée e i  
'et elati 'a moe 'actiité il le a ote l'actio  
mme et il e coit e l'éloi emet o l'actio a il  
'e a e o le icie 'a le el il 'a ait ette é  
ace 'il eto e oit aie ce i el iet a  
o o é lie ae 'e iata o e icliatio  
il e eait ie e co ome e eoi il e oit a  
e cette é ace o le actio o o ée et cette  
te ace e celle i e le ot a ote li e  
alité éta e ce actio et oie et ie  
met oi 'o a i ele lio o e o e le li  
ée e e ielle étaiet o co ille é lteait  
e a at ate tme e et e étemia  
tio et e a co é et il e et ie a me e  
e o e i oitio tat 'il 'et a lie oil la  
a e o ce e o e e l'omme et c'ete coe  
el e éiet o e e la ociété ca cette  
i oitio e a oéi e o at te motée  
e a la caite et to le eoi oia eto at  
com i a le tme e l'oéi ace la caite oit  
a ate a olmet éce aie l'accom li emet e  
ce eoi et elle l'et e e et a ce tme ca  
la ociété ' état li e 'elle était e e e état  
iolet a a a e ma tetio e et e ote i  
e a la iolece L'e e co ite ' e ecet  
état e élatio o o état at el 'coie 'il  
li oit imo ile 'eite atemet ce é é ait  
'a lie e taaille la amee a a oie oii  
elle o la co me o ai i ie a o é a emet  
o ce ce o e ectio emet a le ici emme  
e a co tio o e o ce ce 'o a elle la te e  
altaie e loi e tot ce e la e titio et i  
ete e l oile o a e le e 'e oi a  
le eemle mlti lié 'e atoce ééité léale et  
l'ima iatio a la caite e lice ei Si cette  
o le caite ce ait e ee le co cie ce o e



e 'il ' a ait l i ectit e i mo alité a mi le  
omme

ot cela 'et ai ' aio mali étéé 'a  
o it le tme e l'oéi ace ce 'il était a  
la ate e l'omme e aie o telie o ae  
ol 'il le t o 'te a e o o 'te a  
amé l'et oc a etao iaie 'il e e ae  
e a ce moti e o ae tité a moti  
at el e ectit e et e mo alité il ' a ait l o  
li i ectit e i mo alité o ile

acote ' olata lai ait io ie a  
la e e 'méie ema aita i et o oi  
il e attaiet oi ia itil eme at o mo oi  
mai o i 'ae a e oi o iet o oi o  
atte o e male e accotmé e éle a  
co ite e e moti 'oéi ace e co ce oi  
a 'o t aie o la lieté ce 'il aiait o  
o oi oil l'itoie ece i ema et aemet  
ce 'o et mette la lace e la e titio et e  
l'oéi ace a ie le aio emet 'il ot ce  
ete e te e éie e etio tota i iaie et  
tota i iicle e celle olata lai aité  
e aie ée e la oité la loaté la tice e  
e la caite e l'e e o e l'écaa il e le et  
a l o ile e o o e le moti at el e ce  
et a l'amo e la lieté 'il était o ile a  
olata lai e oi a cet amo éé e le moti  
e l'i ectio améicaie

tat o oi ce olat ito ait i etao  
iaie 'o e attt a o 'aait a e oi o  
liet a ote té tote a et e ie il e  
eait moi c a moti o ete le e  
aea o aito cee ate co cle 'il at  
e le omme oiet a e i o te ae e  
e clae oiet aio e e cette maie c'et e  
co é e ce éce aie e le oitio Le moti i  
i iet le co ite état le el ot il aiet la  
co cie ce il e le et a o ile 'e oe  
'ate

I 'e et o tat a moi ai e la lieté e  
o it ' ate o e i étemiet a e ot et  
a cotait le actio ot la caite et le moti  
a le tme e ile celle ci com ime le e  
cat a e oée la o iatio l'ate e le  
o o e et a e oi elle e le eta o ié  
l'omme ati e olotaiemet tote le et o  
ciale icotettat emli eta elle o ma e  
i o et a elle oto e ée a 'ate co i  
éatio

elle et e e et l'e ce e aatie e o  
o et o tme 'oéi ace et e cotait e  
al é tote o écatio e ome o l ta  
ille 'te o a a e ala me coti elle  
La éc ité etelle ami o o elle ' e  
oit et e et ée ca aec tote o te e  
ciile et eliie e o a e ie l'omme mai  
o e le moalie a Se ecat 'e ot a  
moi a ol il 'e omiet a moi a o  
écoomie itéie e ace 'il ot ete a te  
o o é et cac aate oi la co cie ce e  
le i o iatio e e a e iée e la ate  
maie el cette méace e le omme a cet  
état ot le o le ate il e ea et comme

at ellemete cli e ie ette oio o ée  
ce 'il ot le tiet a la ée e et a la cico  
ectio el emoe 'o emloie o le a e  
le oce e la co ace le otite ite La éé  
ité e loi la oce é imate le ei e l'oio le  
meace téoloie e mot el e coe 'o  
a e o eaée le i ate ot el a caite to  
ce moe e a aece i ée ie 'em cet  
oit l'omme e eto le l'a oce e l'omme  
o moi e emette e a e 'a ée e  
a ecote a le lie éet e e a icae o  
'o e iole a o aile la ae om e e la it  
e moe oto ate tat l'ecacité 'em cet  
a e a le comme ce ait el e la ie il e aille e  
mée e émo tatio le l ie eillate o  
e a tot la a e et a oi aemet le male e e  
tome a e oitio

'et e o ae tité a icie at el e  
mo alité icie cotaie la ate e l'omme  
o a e ea le e oce il e oia amai l'e  
et e o e atte e ace 'il et a a o  
a licatio at 'o 'ait e l'em loe la ociété  
'était amai to lée a e o e mem e l'o e  
et la éc ité é aiet a o ei le e ect e e  
o e et e o iété aait lie l'o e o o ait  
a mme 'o t éoe il a all o cela e  
le icie e l'oéi ace ccé t celi e la lieté  
'o comma t ce i e ati ait a aaat a  
'o l'eto o é lo o 'et é it e l  
comte l'o e atio e la co e o o ée il a all  
e e e écatio o e mette l'a i e io  
lece 'o e e otait oita aaat i itali  
at l'omme ce tme l'a émo alié l'a mi o e  
a loi et l'a ait totate 'il était a a at e

oe e e et le e le i iet e coe a  
l'état at el e la ociété co ai et il o caite  
o écatio ot il comme o a ei é  
c ité e ételle a milie e le cocitoe Hé  
la il o met le ote o ete il 'ot a e  
oi e e atoille oct e etato ele  
aitatio o e écate le ole o l'a a i il  
e ecotet a le oi a tele o le  
ate o et 'é o ate Si el ' etee até  
el e aimal 'il e i e mote el il met o  
ca oi e et a cece e comme a o  
'il l'a iet leta ote celi le ate a et  
a cet ite alle oiet la oie et 'to cet oit  
c'et la o iété e le e <sup>10</sup>. On sait cependant qu'ils

**10.** Coö , dans ses Voyages, parle continuellement des vols que lui  
faisaient les habitants des îles qu'il a parcourues ; mais, comme  
il le dit lui-même, c'était moins pour voler que pour satisfaire une  
curiosité enfantine sur des objets qu'ils n'avaient jamais vus ; ce qui le  
prouve, c'est que ces objets étaient le plus souvent rendus sans nulle  
contestation, et que l'action de les prendre n'entraînait aucune idée de  
délit parmi ces peuples : il est probable, quoi qu'en dise le voyageur,  
qu'ils n'ont aucune notion de propriété individuelle ; ce qui semble  
le confirmer, c'est que, dans un endroit de ses Voyages, il rapporte  
que tous les objets échangés individuellement furent retrouvés dans  
une même cabane ; d'où il est naturel de conclure que c'était le dép  
t commun de la société.

Il est possible que ce célèbre navigateur ait mis beaucoup d'exac-  
titude dans ses descriptions topographiques ; mais, à l'égard des  
m urs et des usages, ses récits doivent nécessairement contenir  
bien des choses fausses ou hasardées : il parle de rois, de grands,  
de bas peuple dans des pays où certainement toutes ces distinctions

otet e a tiece i ce o léitimeaie t  
 o ece aiet moi le ol e alimet o 'et  
 oc a o é ie comme o l'a ait e 'il e  
 olet oit c'et 'il 'eite ie ce e i ie  
 tete lac iité ca met 'et a laco elamoi  
 é iate o celi i a aim 'o iet oc cette  
 ete ece e e i ecai et ile ale a  
 ce mo e il'e e a l'ate o e le ce e  
 a moti e ectit e et e moalité et iett e  
 e éo a 'o oit e eto e la te 'o  
 a a lai ée o la a e a e ca oi elle a a  
 i a comme i aai et ce o le coe e  
 l'im éoacelai eta e il a a e e e et e  
 e o ie la co ace et la éc ité

et te e a eato ceci comme le l éta e  
 e to le aaoe ca iato mltilie le mo  
 ti 'et ce a o e l e cetit e l'e et Sa  
 ote mai ce 'et oit l ote ot e o e  
 mltilie a le moti o le cae ce e  
 l'omme aiait a icie et a e moti ié  
 a a ate o le li aite aie a ate icie  
 et a 'ate moti il at éce aiemet 'ilaa  
 oece l o aote ce ci il a occa e  
 met e tme ce 'et a comme o le coe  
 mltilie le moti c'et le e tite 'ate  
 ce e o étali e e éiat oit e la ate  
 maie ete at oit e o oi itel mai li  
 état o ai iie amiité eo e ota  
 at ellemet a o ié la o la elle o le  
 i tite l oiet oc le l o etma e le  
 t ele ée i e 'il o aai et ile at  
 a te i e l'e et e oit to o icetai et  
 'o e i e aoi e e 'eco ace ote e ote e