JC189
.B8
1820
c.1

1080078847

Lic. Ramon Hinojosa

ÉLÉMENS
DU
DROIT NATUREL;
ET
DEVOIRS DE L'HOMME
ET DU CITOYEN.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS

SE TROUVE AUSSI

Chez { L. JANET, Libraire, rue St.-Jacques, n°. 59;
DELESTRE-BOULAGE, Libraire, rue des Mathurins-St.-Jacques, n°. 1;
Mlle. GOBELET, Libraire, rue Soufflot.

DE L'IMPRIMERIE DE A. BELIN.

ÉLÉMENS
DU
DROIT NATUREL,
PAR BURLAMAQUI;
ET
DEVOIRS DE L'HOMME
ET DU CITOYEN,

TELS QU'ILS LUI SONT PRESCRITS PAR LA LOI NATURELLE;

TRADUITS DU LATIN DE PUFENDORF
PAR BARBEYRAC,

AVEC LES NOTES DU TRADUCTEUR ET LE JUGEMENT DE LEIBNITZ.

NOUVELLE ÉDITION.

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

A PARIS,
CHEZ JANET ET COTELLE, LIBRAIRES,
RUE NEUVE DES PETITS-CHAMPS, N°. 17.
1820.

PRÉFACE
DE L'ÉDITEUR.

Les professeurs du *Droit de la nature et des gens et du Droit public général* ont donné pour texte à leurs élèves *les Élémens du droit naturel* de Burlamaqui et le traité des *devoirs de l'homme et du citoyen* de Pufendorf. Ces livres étant devenus rares, j'ai cru faire une chose utile pour les étudians, et même pour le public, en les faisant réimprimer.

Mais c'est un devoir indispensable, quand on reproduit les ouvrages de si excellens hommes, que de rappeler aux lecteurs, à quelle époque ils ont vécu, quel pays doit s'honorer de leur avoir donné le jour, ou offert un asile; si leurs succès furent précoces; si les circonstances les ont favorisés, ou quels obstacles leur génie aura su vaincre.

On ne sauroit lire Burlamaqui sans avoir le desir de le connoître. Il parle de la vertu d'un air si pénétré qu'il donne envie d'avoir quelque communication avec lui.

J. *Burlamaqui*, né à Genève, en juillet 1694, y fut professeur en la chaire de Droit de cette ville dès l'âge de vingt-six ans. Il voyagea en France, en Hollande, en Angleterre. Étant à Oxford, ses talens et sa modestie lui concilièrent tellement l'estime de cette célèbre Université qu'elle voulut lui en donner un témoignage public. Par une délibération authentique, du 30 juin 1721, elle lui fit présent de *l'Histoire de l'Université*, en deux volumes in-folio, richement reliés.

Quand il fut en Hollande, il alla jusqu'à Groningue pour y voir le célèbre Barbeyrac. A quoi serviroient effectivement les voyages à un homme de lettres, s'il ne cherchoit pas les

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS
UANL FONDO A.B. PUBLICA DEL ESTADO

savans et principalement ceux du genre auquel il s'est voué?

Ceux-ci furent très-satisfaits l'un de l'autre. Burlamaqui rendit à Barbeyrac l'hommage le plus flatteur ; car il a préféré ses principes à ceux de Pufendorf.

Revenu à Genève, en 1723, il y enseigna le droit jusqu'en 1740. Mais sa foible santé lui faisoit désirer du repos. Il entra dans le conseil souverain et y resta jusqu'à sa mort, arrivée en avril 1748, par suite d'une maladie de langueur dont il fut affecté pendant dix ans.

Burlamaqui aimoit les arts et les protégeoit. Sa collection de tableaux et d'estampes étoit estimée comme une des plus belles de Genève. Jean Dassieu a gravé sa médaille, qui est, dit-on, d'une grande beauté.

On ne peut exprimer toutes les qualités de son cœur. C'étoit peu pour lui que de remplir exactement tous les devoirs de la vie chrétienne, sociale et domestique ; il les faisoit chérir à tous ceux qui l'environnoient (1). Son âme étoit un foyer de bienveillance qui animoit tout ce qui l'approchoit. Il a pensé comme Fénélon. Il a désiré comme lui de propager le bonheur des hommes par l'amour mutuel (2) ; il ne lui

(1) Est-il au monde un plus grand bien que de vivre avec un homme savant et religieux? Descartes, qui pratiquoit si parfaitement l'égalité qu'enseignent l'Évangile et le droit naturel, n'a-t-il pas fait de ses simples serviteurs des hommes d'un mérite rare?

(2) Les livres de morale nous répètent sans cesse que le but constant de tous les hommes est d'arriver au *bonheur*. Il seroit peut-être plus vrai de dire que chacun vise d'ordinaire à sa propre *satisfaction*.

Le vrai bonheur seroit un contentement habituel (*tenere*, *cum*, s'en tenir à ce que l'on a) et toujours approuvé par la conscience, sentiment qui rempliroit l'âme toute entière, en maintenant une parfaite harmonie entre toutes nos facultés.

L'animal *jouit*; l'homme se *réjouit* quelquefois et s'occupe sans cesse de multiplier ses jouissances ; le philosophe se *réjouit* d'une joie habituelle parce qu'elle renaît d'elle-même. Certes ce n'est que dans l'âme du sage que le *bonheur* se loge, pour y résider continuellement ; mais heureux aussi qui sait l'y découvrir!

manquoit enfin qu'une imagination aussi fleurie, aussi touchante, pour le représenter parfaitement.

Voici quels sont ses ouvrages :

1°. *Les principes du Droit naturel* : Genève 1747, souvent réimprimés et traduits en diverses langues. Ce livre a longtemps servi de texte aux leçons des professeurs de Cambridge.

2°. Les *principes du Droit politique*.

3°. Les *principes du Droit de la nature et des gens*, avec la suite du *Droit naturel*.

4°. Les *élémens du Droit naturel*, ouvrage posthume, imprimé pour la première fois en 1774, d'après le véritable manuscrit de l'auteur. Il contient un recueil des règles de cette science, dont les *principes* ne sont que les préliminaires ; jamais la méthode et la lucidité n'ont été portées plus loin que dans ce livre ; et tout honnête homme se fera un vrai plaisir d'apprendre par cœur les *élémens*, aussi-bien que les *principes*.

Ceux qui se sont imaginés que le baron *Pufendorf* étoit d'une naissance illustre, ont été, sans doute, trompés par le titre de baron, par la noblesse et la liberté de ses sentimens, et enfin par l'éclat des charges dont plusieurs souverains de l'Europe le revêtirent à l'envi l'un de l'autre. Cependant rien n'est plus obscur que son origine, et ce n'est qu'à force de courage et de travaux qu'il s'est élevé au-dessus de l'humble état où la nature l'avoit d'abord placé.

Il naquit en 1631, à Fleh, village de Misnie, en haute Saxe, d'un prêtre luthérien dont il reçut pour toute fortune l'instruction et l'amour du travail.

Ayant terminé ses études à Leipsick, il fut chargé d'une éducation qui le conduisit à *Leyde*. Le premier service qu'il rendit à la science fut de procurer l'impression à quelques ouvrages de Meursius. Il publia aussi l'*ancienne Grèce* de Lauwemberg et la dédia au père de ses élèves, M. Coyet,

conseiller aulique du roi de Suède, secrétaire d'État, etc. Notre auteur avoit alors vingt-neuf ans.

Cependant toute son inclination le portoit à l'étude de la jurisprudence. Grotius avoit démontré avant lui l'affinité de cette science avec le droit des souverains et des peuples; Pufendorf conçut l'idée de bâtir, sur un plan nouveau, un édifice plus étendu.

Ses élémens de la *Jurisprudence universelle*, qu'il dédia à l'électeur palatin, Charles Louis, le fit appeler par ce prince, en 1661, à l'Université de Heidelbourg. Il eut la gloire de remplir la première chaire qu'il y ait eu en Allemagne sur le *Droit de la nature et des gens* et le *Droit public général*.

On ne sait pourquoi il quitta cette Université. Mais, en 1670, il passa à Landau, en Suède, où il fut accueilli avec une sorte d'enthousiasme. Sa grande réputation commença en 1672. C'est alors qu'il publia son fameux ouvrage du *Droit de la nature et des gens*. Mais plusieurs de ses opuscules excitèrent contre lui la fureur de quelques adversaires, à tel point que le professeur Beckman eût attenté à sa vie, s'il n'eût pris ses précautions.

Mais, appelé à la cour de Suède, en 1676, il y reçut d'abord le titre de *secrétaire du roi et d'historiographe*; ce fut en cette qualité qu'il composa son *Introduction à l'histoire des principaux Etats de l'Europe*, et surtout sa belle *histoire de Suède*. Sa grande réputation ayant dès lors attiré sur lui l'attention et l'estime de tous les peuples, il reçut de son souverain, à l'occasion des guerres du temps, les missions les plus importantes. Son mérite personnel l'avoit seul élevé à ces grands emplois, quand il termina, à l'âge de soixante-trois ans, une vie toute dévouée à l'utilité publique et pleine de la vertu la plus sublime. Car, non-seulement son amour pour la vérité excita contre lui tout le fiel de quelques docteurs; il avait encore, au péril même de sa vie, combattu long-temps le faux zèle et l'intolérance religieuse.

Jean *Barbeyrac*, naquit le 15 mars 1674, à Béziers, de parens calvinistes, qui l'emmenèrent en Suisse lors de la révocation de l'Edit de Nantes. Son père auroit désiré qu'il se fût livré à l'étude de la théologie; mais son goût l'entraîna vers la *jurisprudence*, et spécialement vers le *Droit de la nature et des gens*. Il fut successivement professeur de belles-lettres au Collége français de Berlin, de droit et d'histoire à Lausane, de droit public à Groningue, puis membre de la Société royale de Prusse, et mourut en 1729 (1). C'étoit un homme savant, laborieux, exact dans les recherches. On convient que ses notes sont d'un style sec et peu attrayant; mais elles sont toujours instructives. Ses travaux les plus étendus sont les traductions des grands ouvrages de *Grotius* et de *Pufendorf*, qu'il enrichit, outre les notes, de préfaces très-amples.

Mais il mit enfin toute son application à traduire et perfectionner *le Traité des Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, abrégé *du Droit de la nature et des gens*, composé, il est vrai, par Pufendorf lui-même, mais qui contenait toutefois un assez bon nombre de notions inexactes, sans parler des divisions scolastiques, dont les premiers chapitres sont hérissés.

Nous avons dû joindre ce livre aux *Élémens*, pour y suppléer en quelques points, et surtout sous le rapport du droit public, dont les *élémens* ne parlent même pas. Mais si l'on compare le fonds d'idées qui est commun aux deux auteurs, on trouvera certainement la manière de Burlamaqui plus originale que celle de Pufendorf. Il a plus d'ordre; ses raisonnemens sont mieux enchaînés, ses pensées plus nettes; mais ce qui le distingue encore, c'est une odeur

(1) On a dit que les vrais sages ne se mariaient point; mais les deux plus grands de tous les philosophes, Socrate et Francklin, n'ont-ils pas donné un meilleur exemple? Et certainement ce dernier ne s'en est jamais repenti. Nos trois auteurs ont gardé le célibat.

de vertu et d'honnêteté, qui remplit d'amour et de vénération pour lui, quelque peu qu'on le lise.

Nous reproduisons également l'écrit dans lequel Barbeyrac discute avec tant de sagesse les observations de Leibnitz, dans sa *lettre d'un Anonyme*. Ce grand mathématicien avoit regretté de ne point trouver dans le livre de Pufendorf la certitude géométrique, qui seule pouvoit satisfaire son génie.

On jugera si Barbeyrac a suffisamment justifié son auteur. Peut-être aussi regrettera-t-on qu'il n'ait pas suppléé au texte sur ce point, en développant quelques-uns de ces faits, pris dans la nature de l'homme, desquels le droit se déduit avec la même évidence qu'ont les axiomes mathématiques.

Osons y suppléer nous-mêmes, en rappelant ici sur quelles bases les nouveaux professeurs du *Droit de la nature et des gens*, et du *Droit public général*, près la Faculté de Paris, ont assis leur système dès l'entrée en matière.

Le professeur de la première section de cette école, ayant défini le droit en général, « l'art de conduire les hommes » dans les voies de la justice, de régulariser et de maintenir les institutions politiques, de garder l'harmonie entre » les nations. — Cet art, ajoutait-il, a pour premier » appui la nature elle-même, qui, en plaçant dans le cœur » de l'homme le sentiment du bien et l'amour de la vertu, » en lui traçant des règles de conduite, sans lesquelles il ne » sauroit atteindre au vrai bonheur, a formé le type d'autres règles d'où dépendent essentiellement l'ordre et la » perfection de la société entière (1). »

Il fallait alors descendre, pour ainsi dire, au fond de notre âme, y creuser et en faire ressortir ces premiers élémens de la pensée humaine, ces sentimens directs et immédiats, sur

(1) *Discours d'ouverture* qui a reçu l'impression. Pag. 2.

lesquels le professeur faisoit reposer la certitude de la science.

Le professeur de la seconde section, pour donner la même évidence à ses premiers documens, s'est hâté de poser les deux questions que voici : L'homme est-il susceptible de règles? Ces règles peuvent-elles se déterminer uniformément pour tous? auront-elles un but unique, et quels en seront les principaux objets?

L'homme est un être doué d'organes, mais *intelligent* et *moral* (1). Sous ces trois points de vue vont s'allier et se fondre toutes les observations que nous avons recueillies dans l'un et l'autre cours.

La *nature* d'un animal consiste dans l'organisation qui distingue son espèce, dans les moyens qui lui sont propres pour conserver son existence, dans les penchans et les besoins qui déterminent la mesure de son bien-être. L'homme, considéré sous le rapport purement physique, seroit bien inférieur à tous les animaux, s'il n'étoit destiné à vivre en société avec ses semblables. Né faible, sans armes pour se défendre, rarement passeroit-il l'âge de l'enfance, plus rarement encore, soutiendroit-il une longue vieillesse? Mais son *organisation physique* annonce assez qu'il est né sociable et le plus sociable des animaux.

Si les besoins de l'homme, déterminés par son organisation; si ses facultés et ses penchans manifestent déjà sa destination à vivre en société, ne faut-il pas cependant convenir qu'il n'est point, en apparence, d'être plus bizarre et dont l'ha-

(1) Nous nous en tenons, comme on voit, à la définition d'Aristote et de Cicéron : *Homo est rationale animal.*

En voici d'autres qui ont certainement le mérite de la nouveauté : *L'homme*, dit M. de Bonald, *est une intelligence servie par des organes. L'homme*, dit M. Cousin, *est une force libre, étendue ou modifiée par l'intelligence et la sensibilité.* J'en demande pardon à ces messieurs; mais l'âme humaine n'est-elle pas une *substance*, dont *l'intelligence* ou la *force* ne sont que les *modes?*

bitude physique échappe davantage à des lois générales et certaines ?

Mais l'opinion de Descartes, touchant les animaux (1), a jetté la plus grande lumière sur d'autres attributs distinctifs et communs à toute notre espèce, par lesquels ce beau génie démontre dans ses *Méditations* la dignité de l'homme et sa prééminence sur les bêtes. C'est, en effet, dans la *connoissance de soi-même*, le point de départ de la raison humaine, et que la morale nous propose aussi comme son objet le plus élevé; c'est dans l'aperçu de l'union mystérieuse de l'âme avec le corps, c'est dans le sentiment de notre identité personnelle, et d'une substance intime en nous, qui est simple, indivisible, par conséquent impérissable, mais capable de se perfectionner (2) que réside toute notre grandeur.

L'homme est doué d'une force *libre*, principe de ses mouvemens, lorsqu'il agit soit en vue d'un motif, ou même sans autre raison que son propre vouloir; car l'exercice de notre propre activité, toujours accompagné d'une certaine joie, est déjà un motif suffisant d'agir; et encore que l'homme ait pour but le plus souvent sa conservation, il embrasse aussi avec tant d'amour l'idée d'une durée perpétuelle, qu'il brave souvent une destruction apparente, dans la foi qu'il se survivra à lui-même. Et c'est alors le plus haut point de son énergie, vu qu'on ne peut disposer de rien plus parfaitement que de soi.

La vie de l'homme est fragile; il ne faut pas que l'univers entier s'arrête pour l'écraser (3). Mais la mort est le dernier

(1) C'est un beau mot que celui de Salluste : *animalia, quæ natura fecit prona ad terram et ventri obedientia*. Descartes alla jusqu'à croire que les animaux n'étoient que de purs automates, incapables de se distinguer eux-mêmes des objets extérieurs. Mais on recueille souvent de précieuses vérités jusque dans les erreurs des grands hommes.

(2) *Principes du Droit naturel* de Burlamaqui, chap. XIII, § 7 et suiv., SUR L'EXCELLENCE DE L'AME.

(3) Et quand l'univers l'écraseroit, l'homme seroit encore plus noble que

terme des violences qu'il faudra épuiser avant d'ébranler une volonté ferme et constante. La force de l'héroïsme, le courage, la patience, la présence d'esprit, la sagesse, toutes ces hautes qualités qui élèvent l'homme dans notre estime, ne sont que les différens degrés de la *persévérance* qu'il peut mettre dans ses desseins, et qui est le plus bel attribut de sa nature.

L'homme n'a point seulement la faculté de s'observer lui-même, ou même d'observer un objet unique; il peut en voir aussi plusieurs à la fois. L'attention qui se porte sur deux objets simultanément, devient comparaison; de la comparaison, et par conséquent du fond même de notre âme, qui en est toute occupée, naît la *perception des rapports*, et telle est la source d'une foule d'idées abstraites, c'est-à-dire, qui n'ont point d'objets ou de modèles dans l'univers physique; par exemple, les idées d'identité, d'analogie, de grandeur, de beauté, de bonté, de cause et d'effet, le sentiment des convenances, toutes les sortes de sympathies, la corrélation entre un but déterminé et les moyens d'y parvenir.

Du sentiment de rapport naît l'idée claire et distincte que nos semblables ont comme nous, une volonté libre et indépendante; qu'ainsi nul ne peut usurper la *liberté* d'un autre, ni en obtenir la parfaite cession (1); qu'enfin il existe entre tous les hommes une *égalité* native et nécessaire, que nulles circonstances ne peuvent détruire radicalement. C'est aussi par le sentiment du rapport qu'il n'est point d'effet sans une cause, que l'esprit humain s'est maintenu de tout temps et dans tous les lieux de la terre, en la possession des idées religieuses.

ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi toute notre dignité consiste dans la pensée, etc. *Pensées de Pascal*, 1re. part., art. 4, no. 6.

(1) J'ai entendu faire cette observation que le mot *vouloir* n'a de passif dans aucune langue, tant il est vrai que la volonté est nécessairement libre, par cela seulement qu'elle est active.

Mais la sensibilité se produit sous sa forme la plus intéressante, alors qu'elle s'applique aux actions mêmes de l'homme. Nous sommes prompts à censurer les autres par un mouvement qui prévient la pensée. Trop heureux, si pour notre conduite, nous consultons toujours ce tact si vif et si sûr, qu'on nomme le *sens moral*; c'est à ce sens trop négligé dans l'éducation commune, que se rapportent la joie de l'innocence (1), la crainte du blâme et le besoin d'estime, les regrets et les repentirs si cuisans pour les âmes neuves, et les remords si affreux dans l'âge mûr.

Nos manières de sentir, qui sont en nombre infini, ne dérivent pas les unes des autres. Elles ne peuvent donc s'identifier et se confondre avec la sensation comme dans un seul principe. Nous ne sommes pas non plus maîtres de sentir avec plus ou moins de vivacité. Et comme le sentiment, dans le sens le plus étendu, constitue le fond des caractères, cela pourroit expliquer l'expression du *bon* ou *mauvais naturel*.

Cependant si la nature s'est réservée de faire naître elle-même le sentiment, elle nous a laissé le soin de notre intelligence; et pour la développer, il suffit d'appliquer l'*activité* dont elle nous a doués aux divers *sentimens* qu'elle nous donne sans cesse, et qui ne nous manquent jamais. *Sentir* et *agir*, voilà tout l'homme. Chacun fuit le sentiment qui lui déplaît, et agit de manière à ce qu'il cesse. Chacun s'applique à renouveler en soi le sentiment qui le flatte.

Mais le sens moral, dans son énergie native, est étranger à tout calcul d'intérêt. Il dit à l'homme: « Cela convient: tu » dois agir en conséquence; fais ce que dois, advienne que » pourra. » Mais quand il n'est point obscurci par une éducation vicieuse, ses décisions sont si conformes à l'ordre de la société, bien que relatives à la conduite d'un seul, si grandes et si belles bien que naïves et parties d'un esprit

(1) On n'apprend pas aux hommes à être honnêtes gens. Pascal. *Pensées*, 1re. partie, art. 9, nº. 35.

simple, si fécondes en résultats utiles bien qu'étrangères aux spéculations de l'égoïsme, que cette sorte d'instinct particulier à l'homme surprend quelquefois la sagesse même.

Le sens moral n'est que le bon sens, ou le sens commun appliqué au jugement des actions humaines. Mais il arrive que nos rapports mutuels se compliquent; notre sensibilité se partage alors entre plusieurs affections; nous n'avons plus cette vue claire et distincte d'un principe seul déterminant; c'est alors qu'il faut délibérer et raisonner, c'est-à-dire, se rendre un compte exact des faits, en voir la liaison et la conséquence, et suivre le parti qui paroîtra honnête, car l'*utilité* actuelle et immédiate ne doit pas nous séduire. Il faut s'élever au-dessus du présent, réduire au silence ses passions, interroger sa conscience.

Il est évident que l'utilité et le devoir se confondent à une haute élévation. La justice devient aussi plus sensible par le tableau des avantages qu'elle offre; et ce peut être, dans les questions générales, un moyen de la rencontrer, que de chercher ce qui est utile ou bon, et surtout ce qui est beau; mais au reste cette méthode appartient plutôt à la morale.

L'unique et suffisante raison de tout *devoir*, c'est qu'il est la limite nécessaire de notre liberté; que nous ne sommes plus libres en cela où le devoir parle; car nous sommes ainsi faits (1), et telle est la volonté de Dieu.

C'est dans cette relation directe de l'intelligence avec la Divinité que les législateurs de toutes les nations ont trouvé un appui constant à leurs lois, base immuable et vrai prin-

(1) Tout ce qui est contraire aux lumières de la raison et de la conscience ne peut qu'emporter une désapprobation secrète de notre esprit, et nous causer du chagrin et de la honte. Le cœur est blessé de l'idée du crime et le souvenir en est toujours triste et amer. Au contraire, toute conformité avec la droite raison est un état d'ordre et de perfection que l'esprit approuve; et nous sommes faits de telle manière qu'une bonne action devient pour nous le germe d'une joie secrète. *Principes de Burlamaqui*, chap. XII, § 5.

cipe de toute obligation. Toute loi suppose qu'un supérieur veille à son maintien et en punira l'infraction ; or, il n'y auroit point une sanction suffisante à la loi naturelle, sans les sentimens religieux. « Ne sait-on pas que les » affections désordonnées *corrompent* le jugement, ainsi que » la volonté ; que la conscience s'*altère* et se *modifie* insensi- » blement dans chaque siècle, dans chaque peuple, dans » chaque individu, selon l'*inconstance* et la *variété* des » préjugés ? Adorons l'*Être éternel* ; d'un souffle nous dé- » truirons ces fantômes de raison, qui n'ont qu'une vaine » apparence, et fuyent comme une ombre devant l'*immuable* » vérité (1). »

Ainsi, pour conclure, l'homme est donc susceptible de reconnoître une loi, la même pour tous, et qui se justifie par elle-même, parce qu'elle se fonde sur des notions immédiates qui découlent du fond de notre âme ; car, pour étudier la nature, il ne faut ici que descendre en soi, et notre propre sentiment n'a-t-il pas la même évidence que les axiomes géométriques ?

Le droit naturel sera un *corps systématique d'observations sur la nature de l'homme, et de vérités pratiques qu'en fera découler un raisonnement exact et rigoureux.* Mais ce droit n'est, à proprement dire, que la morale *nécessaire*. L'un et l'autre ne peuvent mieux se comparer qu'à deux cercles ayant même centre et de diamètres inégaux.

On a dit qu'il n'existoit qu'un seul droit, mais applicable soit aux rapports des individus entre eux, soit aux relations de ceux-ci avec les corps sociaux ou les personnes morales qui les représentent, soit aux relations des peuples mêmes. Les diverses branches de la science morale reposent également sur la sensibilité et les diverses manières dont nous avons vu qu'il se produit. Et en effet, tout le livre de Cicéron

(1) Rousseau, *Emile*.

de Officiis n'a-t-il point pour bases ces quatre vertus, la *prudence*, la *force* de l'âme, l'amour de la *vérité*, et la *justice* ou la perfection du sens moral ?

Dans la pratique de la vie privée, ces vertus nous enseigneront, celle-ci à faire un usage raisonnable de toute espèce de biens, à n'en point abuser, à nous régler enfin dans l'exercice de toutes nos facultés *physiques* ; celle-là nous fera reconnoître en nous-mêmes une nature supérieure et aux choses et aux circonstances ; elle nous fera trouver ces biens purs et incorruptibles dont la jouissance est toujours pleine de dignité, de contentement et de paix ; la troisième nous enseignera ce que les choses sont en elles-mêmes et leurs rapports entre elles ; elle nous fera connoître le besoin du travail et des lumières de l'esprit ; elle dissipera nos préjugés trop souvent contraires à l'*égalité* naturelle entre tous les hommes ; elle nous dévoilera en quelque sorte la Divinité, en nous faisant mieux sentir que nous devons être à son égard dans une dépendance absolue ; et enfin par la dernière des vertus fondamentales, selon le philosophe de Rome, nous serons de plus en plus éclairés sur l'ordre des actions humaines et sur la *perfection morale*.

Or, n'est-ce pas là tout le droit naturel ? Et pourrions-nous suivre une trace plus sûre pour esquisser maintenant en peu de mots le droit qui règle les rapports des nations ?

1°. Toute nation se compose *physiquement* d'hommes qui ne sont plus libres, ni seulement soumis au droit naturel primitif, puisqu'ils sont en outre subordonnés à un souverain. Mais, pour être devenus citoyens, ils n'en sont pas moins hommes ; ils n'en vivront pas moins conformément à leur nature (1). La société aura donc les mêmes besoins et les mêmes facultés que les individus, et la richesse se composera des mêmes objets qui feront la sûreté et le bien-être de chacun.

(1) Voyez les *Principes du Droit naturel*, chap. VI, § 2.

De là tout le droit sur les relations qu'établissent entre les peuples l'industrie et le commerce (1).

2°. Mais le pouvoir souverain, qui représente la nation, sera vis-à-vis des autres peuples, *libre et indépendant*. Il lui appartiendra de juger, en toute circonstance, de ce qu'exigent d'elle son salut, son devoir et sa vraie dignité.

3°. Puisque les hommes sont naturellement égaux, que leurs droits et obligations sont les mêmes comme venant de la nature, tous les peuples indépendans sont aussi *naturellement égaux*; ils ont réciproquement les mêmes obligations, les mêmes droits. Ainsi ce qui sera permis à une nation le sera aussi à toute autre; mais chacune sera maîtresse de ses actions dans ce qui n'intéresse pas le droit des autres.

4°. Les nations réprimeront justement, par la force, celle qui violera les droits de la société que la nature a établis entre elles; mais comme nul ne peut se rendre *justice* à soi-même, il faudroit toujours, avant d'entreprendre une guerre, qu'elles se donnassent des juges, ou plutôt des médiateurs, pour éteindre leurs différens par des traités.

Dans chaque société politique, la loi fondamentale détermine dans quel ordre le souverain et ses sujets doivent concourir à la perfection et à l'avantage de tous. Tel sera l'unique objet des règles qui seront posées par le droit public, et dont le droit administratif dirigera l'application. Les mêmes bases s'offrent encore pour ces deux sciences, si étroitement unies entre elles, dans les objets immédiats de la connaissance humaine.

Tout le *droit public général*, et même aussi le *droit public et administratif*, peuvent se rapporter aux quatre points suivans :

1°. La subsistance et l'abondance, la salubrité publique,

(1) La *politique* est en grand ce qu'est en petit la *prudence* des particuliers. *Burlamaqui*, ibid. § 7.

l'industrie et le commerce, et les devoirs qui s'y réfèrent, tant pour les sujets que pour les gouvernans; 2°. la *liberté* des personnes, le droit de propriété; et, dans les monarchies, l'*inviolabilité* du souverain, la prérogative royale, la succession légitime au trône; 3°. la protection et le respect dus au culte divin, le soin de l'éducation publique; le développement des facultés intellectuelles et morales; 4°. l'administration de la *justice*; la surveillance et la répression des délits; la perfection des lois civiles; les hommages éclatans que le souverain doit rendre au mérite et à la vertu.

Ainsi se termine la tâche que nous avions promis de remplir, en indiquant de quelle manière les trois parties du cours du *Droit naturel*, du *Droit des gens* et du *Droit public général*, s'appuient sur des notions primitives que chacun retrouvera en soi-même.

Les mêmes élémens qui constituent la base du plus beau livre de morale que l'antiquité nous ait transmis (1), sont encore ceux sur lesquels les nouveaux professeurs viennent de fonder leur doctrine.

Tel est donc en France, nous pouvons le dire, l'état actuel *du Droit de la nature et des gens* et aussi *du Droit public général*, dans leurs rapports avec la métaphysique la plus saine.

Quant aux ouvrages de Burlamaqui et de Pufendorf, je les reproduis, ainsi que les notes de Barbeyrac, dans leur pureté naturelle (2); j'ose même espérer garantir que cette édition sera plus exempte que les premières de fautes typographiques. J'ai pensé qu'il seroit avantageux aux étudians de trouver ces deux ouvrages réunis dans un même volume.

(1) Cicéron, *de Officiis*.

(2) Le premier et véritable éditeur des *Elémens* de Burlamaqui y avait fait quelques additions que nous avons conservées. Ainsi les morceaux qui sont dits être de l'*éditeur*, ne m'appartiennent pas; il aurait fallu dire le *premier éditeur*. On n'y a pas songé plus tôt.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

J'ai pris le soin particulier, quant à Pufendorf, de comprendre tous les sommaires en un seul tableau ; ce qui forme une analyse extrêmement serrée de tout l'ouvrage qui seroit surtout commode pour préparer un examen. Enfin ce livre se termine par une table des matières communes aux deux auteurs.

Heureux si j'ai pu être utile et agréable au public. C'est assurément l'unique récompense dont l'espoir m'ait guidé dans cette tâche.

COTELLE FILS,
Docteur en Droit.

ÉLÉMENS
DU
DROIT NATUREL,
PAR BURLAMAQUI.

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ÉLÉMENS
DU
DROIT NATUREL.

PREMIÈRE PARTIE,

Dans laquelle on traite de la nature de l'homme par rapport au droit, de ses différens états, de la règle primitive de ses actions, de la loi en général, de la loi naturelle et de ses fondemens, du droit des gens, et de la sanction des lois naturelles.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature de l'homme considéré par rapport au droit.

Le terme de *droit*, dans sa première origine, signifie tout ce qui dirige, ou qui est bien dirigé.

Cela étant, la première chose qu'il faut examiner, c'est de savoir si l'homme est susceptible de direction et de règle par rapport à ses actions. Pour le faire, il faut d'abord rechercher quelle est la nature de l'homme, quel est le principe de ses actions, quels sont les effets qui lui sont propres, pour voir ensuite en quoi et comment il est susceptible de direction.

L'homme est un animal doué d'intelligence, de raison, ou bien c'est un composé de corps et d'âme.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

L'âme est un esprit, une intelligence unie à un corps. L'homme, en tant que corps, est un animal qui, foible dans ses commencemens, croît peu à peu, et parvient dans sa force, d'où il tombe insensiblement dans la vieillesse qui le conduit enfin à la mort.

Les actions de l'homme sont donc ou *spirituelles* ou *corporelles* ou *mixtes*. Toutes celles qui dépendent de l'âme, ou dans leur principe ou dans leur direction, s'appellent des *actions humaines*; toutes les autres sont des actions purement *physiques*.

L'âme est donc le principe des actions humaines. Pour bien connoître la nature de l'âme, il faut connoître les facultés qui lui appartiennent : les principales sont, l'*entendement*, la *volonté*, et la *liberté*.

Faculté, c'est le pouvoir d'agir d'un être intelligent et libre, ou bien c'est la puissance d'agir avec liberté et avec connoissance.

L'*entendement* est cette faculté de l'âme au moyen de laquelle elle connoît les choses, s'en forme des idées, en juge, et en raisonne, pour parvenir à la connoissance de la vérité.

La *vérité* se prend ici, ou pour la nature des choses, leur état et les rapports qui sont entre elles, ou pour des idées conformes à cette nature, à cet état, et à ces rapports.

Connoître la vérité, c'est donc avoir des idées conformes à la nature et à l'état des choses; sur quoi il faut faire ces deux remarques. 1°. Que l'entendement humain a naturellement toute la force qui lui est nécessaire pour parvenir à la connoissance de la vérité, principalement dans ce qui intéresse nos devoirs, pourvu que l'homme y apporte les soins et l'attention nécessaires. 2°. Que la perfection de l'entendement consiste dans la connoissance de la vérité, puisque c'est la fin à laquelle il est destiné.

La *vérité* a pour opposés l'*ignorance* et l'*erreur*.

L'*ignorance* n'est qu'une privation d'idées ou de connoissances.

L'*erreur* au contraire est la non-conformité de nos idées avec la nature et l'état des choses.

L'erreur est de plusieurs sortes. 1°. *Erreur de droit*, et *erreur de fait*. 2°. *Erreur essentielle* et *erreur accidentelle*. Enfin, 3°. *erreur volontaire* et *involontaire*.

L'*erreur de droit* est celle par laquelle on se trompe sur la disposition de quelque loi; l'*erreur de fait* est celle qui roule sur quelque fait.

L'*erreur essentielle* est celle qui regarde quelque connoissance essentielle et nécessaire de l'affaire dont il s'agit, et qui par conséquent a une influence nécessaire sur l'action faite en conséquence : telle étoit l'erreur de ces Troyens, qui à la prise de Troie lançoient des traits sur leur propres gens, les prenant pour des Grecs, parce qu'ils étoient armés à la grecque.

L'*erreur accidentelle* est au contraire celle qui regarde une chose indifférente de l'affaire dont il s'agit, et qui par conséquent n'a aucune liaison nécessaire avec l'action. Telle seroit l'erreur d'un homme qui acheteroit un cheval, le croyant d'un certain pays quoiqu'il fût d'un autre, s'il ne s'est point expliqué là-dessus d'avance.

L'*erreur volontaire* est celle qui est contractée par négligence ou dont on pouvoit se défaire, si l'on y eût apporté toute l'attention dont on étoit capable.

Mais l'*erreur involontaire* est celle dont on ne pouvoit se garantir ou se défaire, même avec tous les soins moralement possibles.

La *volonté* est cette faculté de l'âme par laquelle elle se détermine d'elle-même à faire une action, ou à ne la pas faire; entre plusieurs objets qui lui sont présentés, à choisir l'un et à rejeter l'autre, et cela en vue de notre bonheur.

Entendez par le *bonheur* cette satisfaction de l'âme qui naît de la possession d'un bien.

L'objet de la volonté est donc le bien. Le *bien* en général est tout ce qui convient à l'homme pour sa conservation, pour sa perfection, et pour un plaisir raisonnable.

Il est bien évident que la volonté suppose toujours l'entendement, c'est-à-dire, la connoissance.

La *liberté* enfin est cette faculté, cette force de l'âme par laquelle elle peut en certain cas suspendre ses déterminations, ou ses actions, ou bien les tourner du côté qu'il lui plaît, sans autre motif que celui de son bon plaisir.

Toutes les actions de la volonté ne sont donc pas l'objet de la liberté, mais seulement celles que l'âme peut tourner ou suspendre comme il lui plaît.

On appelle en général *actions volontaires* toutes celles qui dépendent de la volonté, et *actions libres* celles qui sont du ressort de la liberté; ce qui est opposé à *volontaire* est *involontaire*, et l'opposé de *libre* est *forcé* ou *contraint*.

Il est aisé de comprendre par-là que toutes les actions libres sont bien volontaires; mais qu'au contraire toutes les actions volontaires ne sont pas libres.

Les actions libres s'appellent encore *mœurs* quand on les considère comme susceptibles de règles, et de là vient qu'on appelle *morale* la discipline qui nous enseigne ces règles et les moyens d'y conformer nos actions.

Ce que l'on a dit jusqu'ici des facultés de l'âme, regarde les facultés simples et prises séparément; mais à ces facultés simples il en faut joindre une composée qui les rassemble toutes, et cette faculté c'est la *raison*.

On ne peut mieux la définir qu'en disant que c'est cette faculté qui rassemblant toutes les autres, sert à l'âme pour apercevoir les choses, pour s'en former des idées et pour se déterminer, ou suspendre ses déterminations, dans la vue de parvenir à la connoissance de la vérité et en conséquence au vrai bonheur.

Telle est donc en conséquence la nature de l'homme considéré par rapport au *droit*. Ce qui en résulte, c'est que premièrement l'homme est capable de direction et de règle dans ses actions.

Car puisque l'homme, au moyen de ses facultés, peut connoître la nature des choses et juger sur cette connoissance, puisqu'il a la force de se déterminer entre deux ou plusieurs partis qui lui sont offerts; et enfin, puisqu'au moyen de sa liberté il peut en certain cas suspendre ou continuer ses actions, il suit évidemment qu'il peut les diriger d'un côté ou d'un autre, et qu'il a sur elle une espèce d'empire.

Une seconde réflexion et qui résulte de la première, c'est que puisque l'homme est l'auteur immédiat de ses actions, il en est *comptable*, et qu'elles peuvent lui être raisonnablement imputées.

Le terme d'*imputer* est pris de l'arithmétique, et il signifie mettre quelque chose sur le compte de quelqu'un. *Imputer une action à quelqu'un*, c'est donc l'en regarder comme le véritable auteur, et pour ainsi dire la mettre sur son compte.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Sur cela il faut bien distinguer l'imputabilité des actions humaines de leur imputation actuelle.

L'*imputabilité* des actions humaines est cette qualité des actions qui fait qu'elles peuvent être imputées.

L'*imputation* au contraire est un acte par lequel on impute actuellement à quelqu'un une action qui par sa nature est telle qu'elle peut être imputée.

Toute action qui est volontaire peut par cela même être imputée à celui qui l'a faite. Voilà le principe sur l'imputabilité. Mais voici celui sur l'imputation : toutes les actions que nous pouvons et que nous devons faire nous sont légitimement imputées.

Par *action* entendez aussi une *non-action* ou une *omission*. D'ailleurs on voit assez que l'imputation se fait en deux manières, savoir en *louange* ou en *blâme*, en *récompense* ou en *peine*.

Toutes les autres règles sur cette matière découlent des deux principes généraux qu'on a établis, et des remarques que l'on a faites ci-dessus sur les facultés de l'âme.

CHAPITRE II.

Des différens états de l'homme.

Ce n'est pas assez pour bien diriger l'homme de savoir ce qu'il est en lui-même, il faut de plus connoître ses différens états.

Les différens états de l'homme ne sont autre chose que la situation où il se trouve par rapport aux êtres qui l'environnent, et les relations qui en résultent.

On peut distinguer ces différens états, en *états primitifs* et *originaires*, et en états *accessoires* ou *adventifs*.

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

Tel est premièrement l'état de l'homme par rapport à Dieu, qui est un état d'une *dépendance absolue*, puisque c'est de ce premier Être que l'homme tient la vie et la raison, et tous les avantages qui en sont les suites.

Un autre état primitif et originaire est celui où l'homme se trouve à l'égard des autres hommes, et cet état est un *état de société*. La *société* est l'union de plusieurs personnes pour leur avantage commun et pour leur bonheur.

Or il est bien évident que par la nature tous les hommes sont les uns à l'égard des autres dans un état de société, puisque Dieu lui-même les a tous placés sur la même terre, et qu'ils ne sauroient se passer des secours les uns des autres; cette société naturelle est d'ailleurs une société d'*égalité* et de *liberté*.

Un troisième état *primitif et originaire* de l'homme est celui où il se trouve à l'égard des différens biens qui l'environnent et que la terre lui présente : à cet égard l'état de l'homme est un état de besoin et de nécessité auxquels il ne sauroit satisfaire d'une manière convenable que par le travail et par l'action.

Les *états accessoires et adventifs* sont ceux dans lesquels l'homme se trouve placé par son propre fait, ou en conséquence de quelque établissement humain.

Tel est, par exemple, l'*état de la famille* qui ren-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ferme plusieurs relations particulières, comme celles de mari et de femme, de père, d'enfans et de frère, etc.

A ce sujet, on peut encore remarquer que l'état de l'homme à sa naissance, tant par rapport au corps que par rapport à l'âme, est un état d'une *entière foiblesse*, de laquelle il ne sauroit se tirer sans le secours de ses parens et d'une bonne éducation.

Mais entre tous les états produits par le fait humain, il n'y en a point de plus considérable que l'*état civil* ou celui de la *société civile*.

Le caractère essentiel de cette société, et qui la distingue de la société primitive dont nous avons parlé, *c'est la subordination* à une autorité souveraine, qui prend la place de l'*égalité* et de l'indépendance dans laquelle les hommes vivoient dans la société de nature.

La propriété des biens forme encore un autre état accessoire et adventif de l'homme, car elle suppose nécessairement quelque fait humain.

Enfin l'état civil et la propriété des biens ont encore donné lieu à une infinité d'autres états accessoires, en conséquence des différens établissemens qu'ils ont procurés.

Telles sont, par exemple, les différentes places qu'occupent ceux qui ont quelque part à l'administration du gouvernement ou des affaires publiques, comme les ministres des princes, les conseillers, les magistrats et les généraux d'armée, les officiers, les soldats, les ministres de la religion.

Tels sont encore les différens arts, les métiers, la navigation, le commerce, et tous les établissemens qui en dépendent, et qui forment tout autant d'états particuliers.

Une dernière remarque générale sur cette matière, et qui s'applique à tous les différens états dont nous avons parlé, c'est que la véritable idée qu'il faut se faire de l'*état naturel de l'homme* est de le définir, *celui qui est conforme à la nature*.

Et comme la nature de l'homme consiste essentiellement dans la *raison*, il faut dire que l'*état naturel* de l'homme, à parler en général, n'est autre chose *qu'un état raisonnable*.

Aussi le terme d'*état naturel de l'homme* peut tout auss-ibien convenir à un état produit par le *fait humain*, pourvu qu'il n'ait rien que de raisonnable, qu'à un état primitif et originaire, et dans lequel l'homme se trouve placé par les mains de la nature même.

Voilà ce que l'on peut dire sur la nature de l'homme et sur ses différens états. Il reste à examiner présentement comment et par quelle *règle* l'homme peut les ménager d'une manière convenable, et qui le conduise sûrement à la fin à laquelle il est destiné. C'est ce que nous allons faire dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III.

De la règle primitive des actions humaines, ou du droit en général.

La *règle*, dans le sens propre, est un instrument au moyen duquel on tire d'un point à un autre la ligne la plus courte, et qui pour cette raison est appelée *droite*.

Dans le sens figuré et moral, la *règle* n'est autre

chose qu'un principe qui fournit à l'homme un moyen sûr et abrégé pour parvenir au but qu'il se propose.

De là il paroît que quand on parle de la règle des actions humaines, on suppose deux choses : 1°. Que l'homme est susceptible de direction et de règle par rapport à ses actions. 2°. Qu'il se propose un but, une fin, à laquelle il veut parvenir. Or la dernière fin de l'homme, le but qu'il se propose dans toutes ses actions, c'est son bonheur.

Cette vérité se prouve : 1°. Par le sentiment intérieur et continuel qu'en a l'homme. 2°. Par la nature même de l'homme, telle qu'il l'a reçue de Dieu, et il est aisé de voir que toutes les facultés de l'homme se rapportent en dernier ressort à cette fin. Mais s'il est vrai que l'homme ne fasse rien qu'en vue de son bonheur, il n'est pas moins certain que ce n'est que par la raison que l'homme peut y parvenir.

C'est ce qui se prouve par l'idée même de *bonheur*, qui n'est autre chose que cette satisfaction intérieure de l'âme qui résulte de la possession du bien, et le *bien* est tout ce qui convient à l'homme.

Or, il est certain que toutes choses ne conviennent pas à l'homme, qu'entre celles qui lui conviennent, les unes lui conviennent plus que les autres, et que souvent même ce qui se présente à lui comme un bien est un vrai mal, ou, au contraire, ce qui se présente comme un mal est un vrai bien.

Ce n'est donc qu'en reconnoissant la nature des choses, les rapports qui sont entre elles et ceux qu'elles ont avec nous, que nous pouvons découvrir la convenance ou la disconvenance qu'elles ont avec notre félicité.

Mais le moyen d'atteindre à ce discernement, si ce n'est en se formant des idées justes des choses et de leurs rapports, pour connoître ce qui nous convient ou ne nous convient pas ; et n'est-ce pas à la *raison* seule que ces opérations appartiennent ?

C'est encore la *raison* qui peut seule communiquer à l'âme la force qui lui est nécessaire, pour bien user de sa liberté et pour se déterminer conformément aux lumières de l'entendement. Concluons donc que la raison est à tous égards le seul moyen qu'aient les hommes pour parvenir au bonheur ; c'est de là aussi que l'on tire la définition du droit pris en général, qui n'est autre chose que tout ce que la raison approuve comme un moyen sûr et abrégé pour parvenir au bonheur ; et en effet, puisque le terme de *droit* dans sa première origine signifie tout ce qui dirige, ou est bien dirigé, puisque la direction suppose un but, une fin à laquelle on veut parvenir, puisque la dernière fin de l'homme c'est le bonheur, et enfin puisque l'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raison, il s'ensuit nécessairement que le droit en général n'est autre chose que tout ce que la raison approuve, comme un moyen sûr et abrégé pour parvenir au bonheur.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE IV.

Du droit pris pour faculté, de la loi, de la moralité des actions humaines, de la conscience, et de la division de la loi.

Outre la signification générale du terme de *droit* dont on vient de parler, ce mot se prend encore dans plusieurs sens particuliers, savoir, ou pour une *faculté*, un pouvoir d'agir, ou pour la *loi*; ainsi quand on dit que le souverain a droit de faire la guerre ou la paix, qu'un père a droit d'élever ses enfans, etc., le droit se prend pour une faculté, une puissance.

Mais quand on dit que le *droit naturel* est le fondement de la morale et de la politique, qu'il défend de manquer à sa parole, qu'il ordonne d'être fidèle à ses engagemens; dans tous ces cas le droit est pris pour la loi.

Le droit pris pour faculté, pour une puissance, un pouvoir d'agir, n'est autre chose que le pouvoir qu'a l'homme de se servir de sa liberté et de ses forces naturelles à l'égard des autres hommes, en tant que cet exercice de ses forces et de sa liberté est approuvé par la raison.

Le droit pris dans ce sens a pour opposé l'*obligation*, qui n'est qu'un resserrement, une limitation de la liberté naturelle produite par la raison, en tant que la raison ne nous permet pas de résister à ceux qui usent de leur droit par rapport à nous.

Le droit et l'obligation sont donc deux idées relatives; l'une suppose nécessairement l'autre, et l'on ne sauroit concevoir de droit sans aucune obligation qui y réponde.

Le terme de *droit* se prend aussi pour la loi, et comme cette espèce de droit appartient à l'homme d'une façon particulière, il est important de la bien développer.

Je définis la *loi*, une règle commandée par le souverain d'une société à ses sujets, sous une certaine peine, afin qu'ils y conforment leurs actions.

Je dis que la *loi* est une *règle* pour marquer ce que la loi a de commun avec le *conseil*, et en même temps pour la distinguer des *ordres passagers* et pour ainsi dire *fugitifs* qu'un souverain peut donner. En un mot, l'idée de la règle renferme principalement deux choses, la *perpétuité* et l'*uniformité*.

Je dis ensuite que c'est une règle commandée pour distinguer la loi du *simple conseil*, qui n'ayant pas pour appui le commandement n'est pas obligatoire.

Pour la *société*, c'est l'union de plusieurs personnes pour une certaine fin, pour un avantage commun.

L'*union* de plusieurs personnes est le concours de leurs volontés. Le souverain d'une société est celui qui a droit d'y commander en dernier ressort. *Commander*, c'est diriger avec autorité les actions des autres suivant notre volonté.

Le *droit de commander* n'est donc autre chose que le pouvoir de se servir de sa liberté et de ses forces naturelles de telle manière que l'on dirige avec autorité les actions des autres selon sa volonté, en tant que cet exercice de nos forces et de notre liberté est approuvé par la raison.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Mais quels sont les fondemens du droit de commander ?

Je réponds qu'ils se réduisent tous à l'idée d'une *puissance bienfaisante*. Je dis premièrement une puissance, car autrement le commandement et la souveraineté deviendroient inutiles et de nul effet, s'ils n'étoient soutenus d'une puissance suffisante.

Je dis en second lieu, une *puissance bienfaisante*, car autrement si on la supposoit malfaisante, elle ne sauroit donner le droit de commander.

Car puisque le droit de commander est en dernier ressort fondé sur l'approbation de la raison, puisque d'ailleurs il est impossible que la raison approuve l'exercice d'une puissance malfaisante, il faut nécessairement que le droit de commander soit fondé sur une puissance bienfaisante.

Et en effet, l'homme ne faisant rien qu'en vue de son bonheur, il est porté par un penchant naturel de sa volonté et par sa nature même à se soumettre à un être, qui ne veut faire usage de sa puissance par rapport à lui que pour le rendre heureux.

Au contraire le premier conseil que la raison donne à l'homme par rapport à un être malfaisant est de se soulever contre lui, de lui résister, et de le détruire même s'il est possible.

Mais il est bien manifeste que cela est incompatible avec l'obligation à l'obéissance ; car si j'ai le droit de résister à quelqu'un, il ne sauroit avoir le droit de me commander.

L'idée du souverain détermine celle des *sujets*. Un *sujet* est donc une personne qui est dans l'obligation d'obéir.

Et comme la *puissance* et la *bénéficence* constituent le souverain, il faut au contraire supposer dans la personne des sujets la *foiblesse* et les *besoins*, d'où résulte la *dépendance*.

Le but, la fin de la loi par rapport aux sujets, est qu'ils y conforment leurs actions, et que par-là ils se procurent un véritable bonheur.

Ainsi la loi n'est pas faite proprement dans la vue de gêner la liberté des sujets, mais plutôt pour les faire agir d'une manière conforme à leurs véritables intérêts.

Pour ce qui est du souverain, le but qu'il se propose par rapport à lui-même lorsqu'il donne des lois à ses sujets, est sa *satisfaction*, sa *gloire*, qui consistent en ce que les vues qu'il s'est proposées par rapport à ses sujets, savoir leur bonheur, aient leur accomplissement.

Les actions des sujets constituent la *matière* ou *l'objet* des lois, en tant que la direction de ces actions leur est possible et qu'elle tourne à leur avantage.

L'effet de la loi est l'obligation à l'obéissance.

Mais afin que la loi puisse produire cet effet, il faut non-seulement qu'elle soit *possible* et utile dans son exécution, mais encore il est nécessaire qu'elle soit *connue* et accompagnée d'une sanction convenable.

Et premièrement il est de la dernière évidence que la loi ne sauroit obliger si elle n'étoit pas connue, et c'est de là que vient ce qu'on appelle la *promulgation* de la loi, qui n'est autre chose que cet acte par lequel le souverain la notifie à ses sujets.

On entend par la *sanction* de la loi cette partie de la loi qui renferme la peine portée contre ceux qui la violeront.

La peine n'est autre chose qu'un mal dont le souverain

menace ceux de ses sujets qui seroient disposés à violer ses lois, et qu'il leur inflige effectivement quand ils viennent à désobéir dans la vue de quelque bien, comme de corriger le coupable, de donner exemple aux autres, et en dernier ressort pour la sûreté et la tranquillité de la société.

Toute la loi a donc deux parties qui lui sont essentielles.

La première s'appelle la *disposition* de la loi, et elle renferme le commandement ou la défense; l'autre s'appelle la *sanction*, et elle renferme la peine; et c'est sans doute dans la sanction de la loi que consiste sa principale force.

De la moralité des actions humaines.

Puisque la loi n'est autre chose que la règle des actions humaines, il s'ensuit que quand on compare ces mêmes actions avec la loi, il en résulte un certain rapport, une certaine relation entre elles et la loi, et c'est ce rapport qu'on appelle *moralité*.

Pour mieux comprendre cela, il faut savoir que le terme de *moralité* vient de celui de *mœurs*.

Les mœurs sont les actions libres de l'homme, en tant qu'elles sont susceptibles de règles.

Ainsi on appelle *moralité* le rapport des actions humaines avec la loi qui en est la règle, et on nomme *morale* la discipline qui nous enseigne ces règles et l'art d'y conformer nos actions.

On peut considérer la moralité des actions humaines ou relativement à la différente manière dont la loi dispose de ces actions, ou relativement à la conformité ou non-conformité de ces mêmes actions avec la loi.

Au premier égard, on peut distinguer les actions humaines, en actions *commandées*, *défendues*, ou *permises*.

Au second égard, les actions se distinguent en *bonnes* ou *justes*, *mauvaises* ou *injustes*, et en actions indifférentes.

Une action bonne ou juste, est celle qui est exactement conforme à la loi. Une action mauvaise ou injuste est au contraire celle qui est opposée à la loi.

Enfin, on appelle actions *indifférentes*, celles qui ne sont à proprement parler ni conformes, ni opposées à la loi, parce que la loi n'en dispose point.

De la conscience.

Nous avons dit ci-dessus que la première qualité de la loi, afin qu'elle produise une véritable obligation, est qu'elle soit connue.

Lors donc que la raison est instruite de la loi et qu'elle juge des actions de l'homme conformément à l'idée qu'elle en a, c'est ce qu'on appelle la *conscience*.

Une première règle sur la conscience est qu'il faut l'éclairer, la consulter, et la suivre. D'ailleurs nous jugeons de nos actions et nous les comparons avec la loi, ou avant que de les faire, ou après les avoir faites, et de là on distingue la conscience en *antécédente* et *en subséquente*.

La règle là-dessus, c'est qu'il est d'un homme sage de consulter sa conscience et avant que d'agir, pour s'assurer si l'action qu'il veut faire est conforme à la loi; et après avoir agi, soit pour se confirmer dans le bon parti, s'il s'est bien déterminé, soit pour profiter de sa faute pour l'avenir, s'il s'étoit déterminé contre son devoir.

Remarquons encore qu'il y a une conscience *droite* et une *erronée*.

La conscience *droite* est celle qui se détermine conformément à la loi.

La conscience *erronée* est au contraire celle dont les décisions sont opposées à la loi.

Enfin la conscience *subséquente* est ou *tranquille* ou *inquiète*, suivant qu'elle juge que l'action que l'on a faite est conforme ou opposée à la loi. Au premier cas elle espère en conséquence la bienveillance du souverain ; au second elle craint son indignation.

De la division de la loi.

On peut distinguer deux sortes de lois, la loi *divine*, et la loi *humaine*, suivant qu'elle a Dieu ou l'homme pour son auteur.

La loi divine est encore ou *naturelle* ou *révélée*.

La loi naturelle est celle qui a une liaison si nécessaire avec la nature de l'homme, que l'on peut la connoître par les seules lumières de la raison.

La loi révélée au contraire est celle qui ne peut être connue que par une révélation particulière de Dieu.

Enfin, on entend par la *jurisprudence* l'art de faire des lois, de les expliquer, et de les appliquer aux actions humaines.

CHAPITRE V.

De la loi naturelle en général, et de ses fondemens.

La loi naturelle est une loi divine que Dieu a donnée à tous les hommes, et qu'ils peuvent connoître par les seules lumières de leur raison, en considérant attentivement leur nature et leur état.

Le *droit naturel* n'est autre chose que le système, l'assemblage de ces mêmes lois.

La *jurisprudence naturelle* est l'art de parvenir à la connoissance des lois naturelles, de les expliquer et de les appliquer aux actions humaines.

Première question. Y a-t-il effectivement des lois naturelles ?

Réponse. Cette question en renferme trois. 1°. Y a-t-il un Dieu ? 2°. Supposé qu'il y en ait un, a-t-il effectivement le droit de commander aux hommes, ou de leur donner des lois ? 3°. Enfin supposé que Dieu ait le droit de commander aux hommes, fait-il actuellement usage de ce droit, et leur impose-t-il effectivement des lois ?

Pour la première question : l'existence de Dieu se prouve invinciblement par plusieurs raisons, et en particulier par la nécessité qu'il y a de reconnoître un être éternel, existant par lui-même, intelligent, en un mot souverainement parfait.

2°. Que Dieu ait un droit souverain de commander aux hommes, c'est ce qui résulte évidemment de ce que nous avons établi ci-devant, en recherchant quels étaient les fondemens de la souveraineté et de la dépendance. *Vide sup. Chap. IV.*

Et en effet, puisque la souveraineté suppose d'un côté dans le souverain une *souveraine puissance* et une *souveraine bénéficence*, et de l'autre dans les sujets, la *foiblesse* et les *besoins*, d'où résulte la *dépendance*, il est bien manifeste que toutes ces circonstances se rencontrent en Dieu et dans les hommes, par rapport à lui, et cela de la manière la plus parfaite.

3°. On prouve que Dieu fait actuellement usage du droit qu'il a sur les hommes, et qu'il leur impose effec-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tivement des lois, par ce raisonnement. 1°. C'est qu'il est incontestable que Dieu a créé les hommes pour leur bonheur, et que par conséquent l'on peut dire que Dieu veut que les hommes soient heureux. 2°. Mais comme il est impossible que les hommes puissent parvenir au but pour lequel Dieu les a faits, à moins qu'ils ne suivent constamment certaines règles de conduite; c'est encore une conséquence nécessaire, que Dieu veut qu'ils observent ces règles, ou ce qui est la même chose, qu'il leur impose des lois; car un être sage qui veut une certaine *fin* veut par cela même les *moyens*. Et voilà qui peut suffire pour prouver la réalité des lois naturelles.

Le seul moyen qu'ait l'homme de parvenir à la connoissance des lois naturelles, est de considérer avec attention sa propre nature, les relations qu'il a avec les êtres qui l'environnent, et les états qui en résultent.

Sur quoi il faut d'abord établir ces deux principes, comme la base et le fondement de tout le système des lois de la nature.

Premier principe : tout ce qui est dans la nature de l'homme, dans sa constitution, et dans son état primitif et originaire, et tout ce qui est une suite de cette nature et de cet état, marque certainement quelle est la volonté de Dieu par rapport à l'homme, et par conséquent nous fait connoître les lois naturelles. Bien entendu que la nature de l'homme consiste essentiellement dans la raison.

Second principe : pour avoir un système exact des lois naturelles, il faut non-seulement considérer quelle est la nature de l'homme en elle-même, mais encore il est nécessaire de faire une attention particulière à

toutes les relations qu'il a avec les êtres qui l'environnent, et à tous les différens états sous lesquels on peut l'envisager, autrement il est bien évident qu'on n'auroit qu'un système incomplet et défectueux.

Pour faire à présent l'application de ces principes, on peut considérer l'homme sous trois états différens, et qui dans leur étendue renferment tous les états particuliers de l'homme. 1°. État de l'homme par rapport à Dieu. 2°. État de l'homme par rapport à lui-même. 3°. État de l'homme par rapport aux autres hommes.

L'état naturel de l'homme par rapport à Dieu est un état d'une dépendance absolue, puisque c'est de lui que l'homme tient la vie et la raison, et tous les avantages qui en sont les suites.

Il résulte naturellement de là que l'homme doit avoir un souverain respect pour Dieu, l'aimer et le craindre, et être disposé à lui obéir en toutes choses, et c'est l'assemblage de tous ces sentimens que l'on appelle *la religion*.

Ensuite si l'on demande ce que la loi naturelle présente à l'homme par rapport à lui-même, il est aisé de le reconnoître, en examinant la nature et la constitution intérieure de l'homme, telle que Dieu lui-même la lui a donnée.

Car puisque Dieu a créé l'homme pour le rendre heureux, sa volonté est sans doute que l'homme fasse tout ce qui convient à sa conservation, à sa perfection, et à son véritable bonheur.

Enfin pour reconnoître quelles sont les lois naturelles que Dieu impose à l'homme par rapport aux autres hommes, il n'y a qu'à examiner l'état où Dieu les a mis les uns à l'égard des autres.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Or, il est très-évident que cet état est un état de *société* : c'est ce que l'on prouve, premièrement, par le fait, puisque nous nous trouvons tous placés les uns à côté des autres par le fait même de Dieu. 2°. La faculté de la parole qui ne sauroit trouver son usage hors de la société prouve encore quelle a été l'intention de Dieu en créant le genre humain. 3°. L'on remarque aussi dans tous les hommes une inclination naturelle pour la société et pour le commerce, et au contraire une aversion insurmontable pour une entière solitude. 4°. Enfin s'il est vrai que l'homme est destiné à vivre en société, que la société lui est absolument nécessaire pour la conservation de sa vie et pour la perfection de son esprit, comme il est aisé de s'en assurer, en parcourant les différens âges de l'homme, cette société si naturelle et si nécessaire à l'homme, ne pouvant subsister sans des sentimens d'amour et de bienveillance mutuelle et réciproque, il s'ensuit nécessairement que Dieu veut que les hommes aient ces sentimens les uns pour les autres, et qu'ils cultivent avec soin la sociabilité.

Concluons qu'il y a trois principes généraux des lois naturelles ; savoir : 1°. la religion ; 2°. l'amour de soi-même, j'entends un amour raisonnable et éclairé ; et 3°. la sociabilité, ou l'amour des autres hommes.

Voilà ce que la droite raison nous découvre par rapport aux états primitifs et originaires de l'homme. Mais comme l'homme peut en conséquence de sa liberté apporter différentes modifications à son état primitif et entrer dans plusieurs états adventifs et accessoires, il faut nécessairement que ces trois principes dont nous venons de parler lui servent aussi de règles dans les

différens états où il peut entrer par son propre fait.

C'est ce qui peut donner lieu à distinguer deux sortes de droit naturel, savoir un *droit naturel primitif*, ou *premier*, et un *droit naturel second*.

Le droit naturel primitif, ou premier, est celui qui découle immédiatement de la constitution primitive et originaire de l'homme telle que Dieu lui-même l'a établie indépendamment d'aucun fait humain.

Le droit naturel second est au contraire celui qui suppose quelque fait ou quelque établissement humain : l'état civil, par exemple, la propriété des biens, etc.

Et là-dessus il est aisé de sentir que ce droit naturel second n'est autre chose qu'une application des principes généraux du droit naturel aux différens états dans lesquels l'homme se trouve par son fait propre.

Ces remarques nous conduisent naturellement à dire ce que c'est que le *droit des gens*, qui peut être rapporté au droit naturel second, puisqu'il suppose un fait humain, savoir l'établissement des nations ou des États. Le droit des gens n'est donc autre chose que le système des lois que Dieu impose aux nations, les unes à l'égard des autres, par le ministère de la raison.

Il paroît de là, 1°. que le droit des gens est une partie du droit naturel ; et 2°. que par conséquent il n'est en lui-même ni moins sacré, ni moins respectable que le droit naturel, et qu'ainsi les princes qui violent le droit des gens ne pèchent pas moins que les particuliers qui violent le droit de la nature.

Voilà ce qu'on avoit à dire sur la loi naturelle en général, sur ses fondemens et sur la manière dont l'homme peut parvenir à les connoître.

Il paroît par ce que l'on a dit, que la loi naturelle

est suffisamment notifiée aux hommes, puisqu'ils peuvent aisément parvenir à la connoître, en faisant usage de leur raison, et c'est ce que l'on veut dire, quand on dit qu'elle est *naturellement gravée* dans le cœur de l'homme.

L'effet des lois naturelles est l'obligation qu'elles imposent aux hommes d'y conformer leurs actions ; mais cette obligation a plusieurs caractères qu'il est nécessaire d'indiquer.

Et 1°. cette obligation est universelle, c'est-à-dire, qu'elle regarde tous les hommes, puisqu'ils sont tous soumis à l'empire de Dieu.

2°. Cette obligation est immuable et perpétuelle, et elle n'admet aucune dispense ; car les fondemens généraux des lois naturelles, savoir la nature de l'homme, la société et la nature de Dieu subsistant toujours les mêmes, il est impossible que ces lois puissent changer.

Le troisième caractère de l'obligation des lois naturelles, est qu'elle est toujours souverainement juste, puisqu'elle a Dieu lui-même pour auteur.

Enfin cette obligation est véritablement telle et efficace, c'est-à-dire, qu'elle est imposée aux hommes sous une certaine peine à laquelle ils ne sauroient se soustraire : et c'est ce qu'il est nécessaire de développer plus particulièrement.

CHAPITRE VI.

De la sanction des lois naturelles.

Puisque toute la force des lois dépend en dernier ressort de leur sanction, (car sans cela les lois se réduiroient à de simples conseils) il est sans doute très-important de rechercher s'il y a effectivement une *sanction des lois naturelles*, c'est-à-dire si elles sont accompagnées de peines et de récompenses.

La première remarque que l'on peut faire là-dessus, c'est que l'observation exacte des lois naturelles est ordinairement accompagnée de plusieurs avantages très-considérables, tels que sont la force et la santé du corps, la perfection et la tranquillité de l'esprit, l'amour et la bienveillance des autres hommes.

Au contraire, la violation de ces mêmes lois est pour l'ordinaire suivie de plusieurs maux, comme sont la foiblesse, les maladies, les préjugés, les erreurs, le mépris, et la haine des autres hommes.

Cependant ces peines et ces récompenses naturelles ne paroissent pas suffisantes pour bien établir la sanction des lois naturelles : car 1°. les maux qui accompagnent ordinairement la violation des lois naturelles ne sont pas toujours assez considérables pour retenir les hommes dans le devoir. 2°. Il arrive souvent que les gens de bien sont malheureux dans cette vie, et que les méchans jouissent tranquillement du fruit de leurs crimes. 3°. Enfin il y a même des occasions où l'homme vertueux ne sauroit s'acquitter de son devoir et satis-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

est suffisamment notifiée aux hommes, puisqu'ils peuvent aisément parvenir à la connoître, en faisant usage de leur raison, et c'est ce que l'on veut dire, quand on dit qu'elle est *naturellement gravée* dans le cœur de l'homme.

L'effet des lois naturelles est l'obligation qu'elles imposent aux hommes d'y conformer leurs actions ; mais cette obligation a plusieurs caractères qu'il est nécessaire d'indiquer.

Et 1°. cette obligation est universelle, c'est-à-dire, qu'elle regarde tous les hommes, puisqu'ils sont tous soumis à l'empire de Dieu.

2°. Cette obligation est immuable et perpétuelle, et elle n'admet aucune dispense ; car les fondemens généraux des lois naturelles, savoir la nature de l'homme, la société et la nature de Dieu subsistant toujours les mêmes, il est impossible que ces lois puissent changer.

Le troisième caractère de l'obligation des lois naturelles, est qu'elle est toujours souverainement juste, puisqu'elle a Dieu lui-même pour auteur.

Enfin cette obligation est véritablement telle et efficace, c'est-à-dire, qu'elle est imposée aux hommes sous une certaine peine à laquelle ils ne sauroient se soustraire : et c'est ce qu'il est nécessaire de développer plus particulièrement.

CHAPITRE VI.

De la sanction des lois naturelles.

Puisque toute la force des lois dépend en dernier ressort de leur sanction, (car sans cela les lois se réduiroient à de simples conseils) il est sans doute très-important de rechercher s'il y a effectivement une *sanction des lois naturelles*, c'est-à-dire si elles sont accompagnées de peines et de récompenses.

La première remarque que l'on peut faire là-dessus, c'est que l'observation exacte des lois naturelles est ordinairement accompagnée de plusieurs avantages très-considérables, tels que sont la force et la santé du corps, la perfection et la tranquillité de l'esprit, l'amour et la bienveillance des autres hommes.

Au contraire, la violation de ces mêmes lois est pour l'ordinaire suivie de plusieurs maux, comme sont la foiblesse, les maladies, les préjugés, les erreurs, le mépris, et la haine des autres hommes.

Cependant ces peines et ces récompenses naturelles ne paroissent pas suffisantes pour bien établir la sanction des lois naturelles : car 1°. les maux qui accompagnent ordinairement la violation des lois naturelles ne sont pas toujours assez considérables pour retenir les hommes dans le devoir. 2°. Il arrive souvent que les gens de bien sont malheureux dans cette vie, et que les méchans jouissent tranquillement du fruit de leurs crimes. 3°. Enfin il y a même des occasions où l'homme vertueux ne sauroit s'acquitter de son devoir et satis-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

faire aux lois naturelles sans s'exposer au plus grand des maux naturels, je veux dire à la mort.

Cela étant, il reste à examiner, si outre les biens et les maux de cette vie, il n'y a pas une sanction plus considérable des lois naturelles et proprement ainsi nommées, dont la nature, le degré, le temps, et la manière dépendent absolument du bon plaisir de Dieu.

Or ce que l'on peut dire de mieux pour établir cette sanction, se réduit aux raisonnemens suivans, dont il faut bien remarquer la suite et la liaison. 1°. Je dis donc que tous les hommes sont l'ouvrage de Dieu, et qu'il a en conséquence de sa nature un empire souverain sur eux.

2°. Dieu a donné à tous les hommes un désir naturel et invincible pour leur bonheur; donc il veu que les hommes soient heureux.

3°. Mais les hommes ne sauroient parvenir au bonheur, à moins qu'ils ne suivent constamment certaines règles de conduite; donc Dieu veut que les hommes suivent ces règles, ou ce qui est la même chose, il leur prescrit des lois.

4°. Or, de la manière dont les hommes sont faits, ils ne sauroient observer constamment les lois naturelles, s'ils n'y étoient engagés par des motifs puissans, par des peines et des récompenses; donc Dieu a effectivement établi des peines et des récompenses pour la violation ou l'observation des lois naturelles.

Cette vérité se prouve encore par la nature et les perfections de Dieu, et par le but qu'il s'est proposé par rapport à lui-même en donnant des lois aux hommes.

Ce but n'est autre chose que sa *satisfaction*, sa

gloire, et cette gloire consiste en ce que les vues qu'il s'est proposées dans sa sagesse par rapport aux hommes, en leur donnant des lois, savoir leur bonheur, aient leur accomplissement.

Cela étant, il est évident que ceux qui observent exactement les lois naturelles concourent avec la divinité pour l'exécution des vues qu'elle s'est proposées, et par conséquent pour sa gloire, et qu'ainsi ils sont pour ainsi dire les *amis* de Dieu.

Au contraire, ceux qui violent les lois naturelles, s'opposent directement aux desseins et à la gloire de Dieu, et par conséquent sont ses *ennemis*.

Mais qui pourroit penser que la bienveillance ou l'indignation de Dieu envers les hommes ne soient suivies d'aucun effet? La raison ne nous montre-t-elle pas au contraire que les *amis* de Dieu doivent nécessairement être heureux, et que ses *ennemis* doivent être misérables.

L'état de société dans lequel Dieu lui-même a placé les hommes, fournit une nouvelle preuve de la sanction des lois naturelles.

En effet, la société humaine ne sauroit être heureuse sans l'observation des lois naturelles. Ces lois ne sauroient être bien observées à moins qu'elles ne soient accompagnées de peines et de récompenses, autrement il y auroit une contradiction manifeste dans le système de la société.

La sanction des lois naturelles ainsi établie, il reste encore à répondre à une difficulté que l'on peut raisonnablement opposer à nos preuves : l'on dit donc que les raisonnemens que nous venons de faire sont démentis par l'expérience qui nous fait voir tous les jours que

les gens de bien sont malheureux, et que les méchans au contraire jouissent souvent d'un bonheur tranquille.

Pour répondre à cette difficulté, je remarque d'abord qu'elle suppose que le système de l'homme est borné au terme de cette vie, et qu'il n'y a rien à attendre au-delà, en sorte que si l'on peut prouver au contraire qu'il y a une vie à venir, la difficulté tombera d'elle-même, et nos preuves de la sanction des lois naturelles subsisteront dans toute leur force. D'où il paroît que la question de l'immortalité de l'âme est naturellement liée avec celle de la sanction des lois naturelles.

Quand on demande si l'âme est immortelle, on demande si elle subsistera après la mort, ou bien si la dissolution du corps emporte nécessairement l'anéantissement de l'âme.

Ma première remarque là-dessus est que l'immortalité de l'ame n'a par elle-même rien de contradictoire, rien d'impossible.

Au contraire, quand nous n'aurions pour prouver cette vérité que les raisonnemens que nous avons faits ci-dessus pour établir la sanction des lois naturelles, cela seul rendroit sans contredit le parti de l'affirmative beaucoup plus vraisemblable.

D'où je tire cette conséquence, c'est que dans cet état des choses, et quand même la seule raison ne sauroit aller plus loin, les récompenses et les peines d'une vie à venir, quand même on ne les supposeroit que possibles, seroient néanmoins assez importantes pour déterminer un homme sage au parti de la vertu et à l'observation exacte des lois naturelles.

Mais nous n'en demeurerons pas là, et la raison nous fournit plusieurs preuves directes de l'immortalité de

l'âme. La première est prise de la nature même de l'âme qui paroît être tout-à-fait distincte de celle du corps et de la matière.

En effet, quelque effort d'imagination que nous puissions faire, nous ne saurions comprendre comment les facultés de l'âme, l'entendement, la volonté, la liberté, pourroient être unies au corps.

Nous trouvons même qu'il y a une opposition et une contradiction manifeste à attribuer la liberté à la matière; et cela étant, nous sommes bien fondés à conclure que ce qui pense en nous n'est rien de matériel.

Et comment seroit-il donc possible que la dissolution du corps emportât nécessairement la destruction ou l'anéantissement de l'âme ?

2°. L'excellence et la dignité de l'âme au-dessus de la nature du corps est une seconde preuve de son immortalité.

Car puisque la mort même du corps n'emporte pas son anéantissement, mais qu'elle n'est qu'un changement de modification, l'âme qui est beaucoup plus excellente que le corps, seroit-elle anéantie ?

Certainement il n'est nullement probable que toutes les nobles facultés dont l'homme a été enrichi, et qui le distinguent si avantageusement des bêtes, ne lui aient été données que pour le petit espace de cette vie.

3°. Une troisième preuve, et qui fortifie beaucoup la précédente, se tire du désir naturel et insurmontable que l'homme a pour l'immortalité.

Ce qu'il y a même ici de remarquable, c'est que ce désir, quelque vivacité qu'il ait par lui-même, augmente encore dans l'homme à proportion qu'il prend plus de soin de perfectionner sa raison et de cultiver ses facul-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tés ; preuve évidente qu'il y a pour ainsi dire une proportion naturelle entre l'âme et l'immortalité.

Or, quelle apparence que Dieu ait donné aux hommes des espérances qui ne doivent jamais être remplies, et des désirs qui n'aient aucun objet qui y réponde?

4°. L'homme étant un être libre, susceptible de règle, comptable de ses actions, et dépendant par sa nature d'un Être souverain auquel il est redevable de toutes ses facultés ; il y a toutes les raisons du monde de penser que nos actions seront un jour soumises à l'examen de celui de qui nous dépendons.

5°. Ajoutons enfin que si l'idée de l'immortalité est tout-à-fait proportionnée à la nature et à l'état de l'homme, d'un autre côté rien n'est plus conforme à l'idée que la raison nous donne de Dieu comme d'un Être souverainement sage et juste.

Anéantissez au contraire le dogme de l'immortalité et d'une vie à venir, tout le système de l'homme n'est plus qu'un *chaos* dans lequel on ne sauroit rien comprendre, toute l'économie de la société humaine se trouve entièrement renversée, et on ne sauroit dire pourquoi une chose si nécessaire viendroit à manquer dans un plan qui paroît d'ailleurs si bien lié dans toutes ses parties.

Concluons donc que tout ce que nous connoissons de la nature de l'homme, de la nature de Dieu, et des vues qu'il s'est proposées en créant le genre humain, concourt également à prouver la réalité des lois naturelles, leur sanction et la certitude d'une vie à venir, dans laquelle cette sanction se manifestera par des peines et des récompenses.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

SECONDE PARTIE,

Qui renferme un examen plus particulier des états primitifs de l'homme, considéré comme sujet à la loi naturelle; des différens droits de l'homme dans ces différens états, et des obligations que la loi naturelle lui impose.

CHAPITRE PREMIER.

De l'état de l'homme par rapport à Dieu, et de la religion naturelle.

Après avoir traité ci-devant de la nature de l'homme, du droit en général, et de la loi naturelle et de ses fondemens, il est nécessaire à présent d'entrer dans quelque détail et d'examiner plus particulièrement quels sont les devoirs et les droits qui résultent des différens états primitifs de l'homme.

Commençons par examiner l'état de l'homme par rapport à Dieu, ce qui nous donnera lieu de développer les principes généraux de la religion naturelle.

Et en effet, puisque l'homme est dans une dépendance absolue et nécessaire de la Divinité; et que la volonté de cet Être souverain doit être la règle de toutes ses actions, l'ordre naturel veut que l'on commence par examiner les devoirs de l'homme par rapport à Dieu.

D'où il paroît que la religion fait une partie essen-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tés ; preuve évidente qu'il y a pour ainsi dire une proportion naturelle entre l'âme et l'immortalité.

Or, quelle apparence que Dieu ait donné aux hommes des espérances qui ne doivent jamais être remplies, et des désirs qui n'aient aucun objet qui y réponde?

4°. L'homme étant un être libre, susceptible de règle, comptable de ses actions, et dépendant par sa nature d'un Être souverain auquel il est redevable de toutes ses facultés ; il y a toutes les raisons du monde de penser que nos actions seront un jour soumises à l'examen de celui de qui nous dépendons.

5°. Ajoutons enfin que si l'idée de l'immortalité est tout-à-fait proportionnée à la nature et à l'état de l'homme, d'un autre côté rien n'est plus conforme à l'idée que la raison nous donne de Dieu comme d'un Être souverainement sage et juste.

Anéantissez au contraire le dogme de l'immortalité et d'une vie à venir, tout le système de l'homme n'est plus qu'un *chaos* dans lequel on ne sauroit rien comprendre, toute l'économie de la société humaine se trouve entièrement renversée, et on ne sauroit dire pourquoi une chose si nécessaire viendroit à manquer dans un plan qui paroît d'ailleurs si bien lié dans toutes ses parties.

Concluons donc que tout ce que nous connoissons de la nature de l'homme, de la nature de Dieu, et des vues qu'il s'est proposées en créant le genre humain, concourt également à prouver la réalité des lois naturelles, leur sanction et la certitude d'une vie à venir, dans laquelle cette sanction se manifestera par des peines et des récompenses.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

SECONDE PARTIE,

Qui renferme un examen plus particulier des états primitifs de l'homme, considéré comme sujet à la loi naturelle; des différens droits de l'homme dans ces différens états, et des obligations que la loi naturelle lui impose.

CHAPITRE PREMIER.

De l'état de l'homme par rapport à Dieu, et de la religion naturelle.

Après avoir traité ci-devant de la nature de l'homme, du droit en général, et de la loi naturelle et de ses fondemens, il est nécessaire à présent d'entrer dans quelque détail et d'examiner plus particulièrement quels sont les devoirs et les droits qui résultent des différens états primitifs de l'homme.

Commençons par examiner l'état de l'homme par rapport à Dieu, ce qui nous donnera lieu de développer les principes généraux de la religion naturelle.

Et en effet, puisque l'homme est dans une dépendance absolue et nécessaire de la Divinité; et que la volonté de cet Être souverain doit être la règle de toutes ses actions, l'ordre naturel veut que l'on commence par examiner les devoirs de l'homme par rapport à Dieu.

D'où il paroît que la religion fait une partie essen-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tielle du droit naturel, et par conséquent qu'elle n'en doit pas être bannie.

Il est même impossible de bien établir les principes de la société ou de la politique sans poser ceux de la religion, comme nous le verrons ci-après plus particulièrement.

La *religion* est le système, l'assemblage des sentimens et des devoirs que Dieu impose aux hommes par rapport à lui, pour sa gloire, et pour leur bonheur, soutenu de l'espérance des récompenses et de la crainte des peines dans la vie à venir.

Il y a deux sortes de religions; la *religion naturelle* et la *religion révélée*, selon que les hommes peuvent la connoître par les seules lumières de la raison, ou qu'ils ont besoin pour cela d'une révélation positive de Dieu.

Nous supposons donc ici que l'homme peut, en faisant usage de sa raison et sans le secours d'une révélation particulière, parvenir à la connoissance de Dieu et des devoirs qui lui sont dus. C'est ce que l'on peut prouver par l'expérience et par le sentiment intérieur que nous en avons.

Et en effet, pour peu que l'homme réfléchisse sur lui-même, il reconnoit bientôt qu'il n'est pas l'auteur de son existence, mais qu'il en est redevable à la main toute-puissante de Dieu; que c'est de ce premier Être qu'il tient la vie et la raison, et tous les avantages qui en sont les suites; que cet Être existant par lui-même, étant tout-puissant, tout bon, tout sage, et souverainement juste, la raison veut qu'il le respecte, qu'il l'aime, qu'il le craigne, et qu'il se soumette à sa volonté en toutes choses.

Il faut donc conclure que d'un côté la nature de Dieu et ses perfections, et de l'autre l'état naturel de l'homme, et de la dépendance nécessaire où il est de cet Être souverain, établissent parfaitement le droit de Dieu sur les hommes et les fondemens de la religion.

Il faut encore remarquer là-dessus que les devoirs de l'homme par rapport à Dieu sont d'une obligation si rigoureuse, qu'à proprement parler et dans quelques circonstances que l'homme se trouve, ils ne sauroient souffrir aucune exception, puisque les relations qu'il y a de l'homme à Dieu, et qui en sont le fondement, sont toujours les mêmes.

Il suit de l'idée que nous avons donnée ci-dessus de la religion, qu'elle renferme deux parties générales, savoir *la connoissance de Dieu* et le *culte* qui lui est dû.

On peut réduire à cinq chefs généraux les vérités fondamentales de la religion naturelle : savoir, 1°. qu'il y a un Dieu; 2°. qu'il est le créateur de l'univers; 3°. qu'il le gouverne et le conduit par une sage providence; 4°. qu'il n'y a qu'un seul Dieu; 5°. que ce Dieu est un Être souverainement parfait.

Pour ce qui est de l'existence de Dieu, cette vérité se présente à nous par tant d'endroits, et les preuves que la raison nous donne sont si convaincantes, que l'homme le plus stupide ne sauroit refuser son assentiment à cette vérité, et que l'athéisme mérite d'être regardé comme la plus grande extravagance de l'esprit humain.

Ensuite la raison nous apprend que ce Dieu est le créateur de l'univers; car la raison nous faisant voir clairement que tous les êtres dont le monde est composé n'existant pas par eux-mêmes, il faut de toute né-

cessité qu'ils aient une première cause, et c'est cette première cause que nous appelons *Dieu*.

Or, après cela nous devons être persuadés qu'il y a une *Providence*. On entend par la *Providence* cet acte de Dieu par lequel il conserve, il conduit, et gouverne cet univers, et prend un soin particulier du genre humain.

Il y a deux manières d'envisager la Providence ; 1°. d'une manière générale par rapport à l'univers entier ; 2°. d'une manière particulière par rapport à l'homme.

Au premier égard la conservation du monde, l'ordre admirable qui y règne, cette harmonie que l'on remarque dans toutes ses parties, cet enchaînement invariable des causes avec leurs effets, le retour constant et périodique des saisons, etc. ; tout cela marque de la manière la plus évidente qu'il y a une Providence également sage et puissante, qui conserve, qui conduit, et qui gouverne l'univers.

Pour ce qui regarde le genre humain, l'homme entre aussi pour sa part dans cet ordre universel de la Providence dont nous venons de parler.

Mais outre cela l'homme considéré comme un être intelligent et libre est l'objet de la providence de Dieu d'une façon particulière, en ce que Dieu a donné des lois aux hommes par le moyen de la raison, et qu'il fait une attention particulière à la manière dont les hommes se conduisent à cet égard, et cela dans la vue de les récompenser ou de les punir, et c'est ce que nous avons prouvé ci-dessus.

Au reste, il faut remarquer que le dogme de la Providence est de la dernière importance, puisque

c'est la même chose par rapport à la morale et au droit naturel, de nier l'existence de Dieu ou de nier la Providence.

La quatrième vérité de la religion naturelle, est qu'il n'y a qu'un seul Dieu. C'est ce que l'on prouve, 1°. parce qu'il n'y a aucune raison qui nous porte à croire qu'il y en ait plusieurs, et qu'au contraire on remarque dans tout l'univers une uniformité de dessein, qui marque évidemment qu'il n'y a qu'une seule et même volonté qui fait mouvoir et qui dirige tous ces ressorts différens. 2°. Parce que l'idée de plusieurs dieux renferme une contradiction manifeste.

Enfin la raison nous apprend encore que Dieu est un Être souverainement parfait ; car puisque Dieu est la première cause de toutes choses, on ne sauroit supposer sans absurdité qu'il lui manque aucune des perfections dont nous, qui sommes ses créatures, pouvons nous former quelque idée. D'ailleurs, comme Dieu est un Être nécessaire, l'existence nécessaire emporte d'elle-même toutes les perfections.

Ajoutons deux réflexions importantes sur les perfections de Dieu : la première est que, quoique l'esprit borné de l'homme ne puisse pas se former une idée parfaite de la Divinité, il faut pourtant reconnoître que nous pouvons, si nous faisons un bon usage de notre raison, avoir une idée vraie de cet Être suprême ; autrement nulle société entre Dieu et l'homme, nulles lois naturelles, nulle religion.

Une autre remarque considérable est qu'entre toutes les perfections divines, celles que nous connoissons de la manière la plus parfaite, sont aussi celles qui nous intéressent de plus près et qui servent de fondement

aux lois naturelles ; je veux parler de la puissance, de la sagesse, de la justice, et de la bonté de Dieu.

Concluons donc de l'examen que nous venons de faire, que puisque la raison nous donne l'idée de Dieu, telle que nous l'avons développée, il s'ensuit que non-seulement la loi naturelle veut que les hommes aient ces idées de la Divinité, mais encore qu'ils les entretiennent avec soin dans leur esprit, et qu'ils travaillent autant qu'ils le peuvent à les perfectionner ; c'est aussi en cela que consistent les premiers devoirs de la religion.

Quand l'homme fait bien attention à la nature de Dieu, et à ses perfections infinies, il n'est pas possible que ces perfections n'excitent en lui des sentimens de vénération, d'amour et de crainte, et qu'il ne soit actuellement disposé à témoigner par toutes ses actions ces sentimens intérieurs, et c'est là l'origine du culte de Dieu.

Le *culte de Dieu* est donc l'assemblage des sentimens intérieurs de l'âme que les perfections de Dieu produisent dans notre esprit, et tous les actes extérieurs qui en sont les suites et par lesquels nous témoignons ces sentimens.

Il y a donc un culte *intérieur* et un culte *extérieur*. Le culte intérieur s'appelle aussi *piété ;* le culte intérieur consiste principalement dans l'adoration, dans l'amour, dans la crainte de Dieu, et dans une disposition à lui obéir en toutes choses, comme à notre créateur et à notre maître tout-puissant et tout bon.

L'*adoration* n'est autre chose que ce souverain respect dont l'homme est pénétré en conséquence de la nature et des perfections de Dieu, et en considération de sa propre foiblesse et de la dépendance absolue où

il est de ce premier Être. L'*amour* et la *crainte* sont produits dans le cœur de l'homme par la considération de l'infinie bonté de Dieu, de sa souveraine puissance et de sa justice.

Lorsque ces sentimens sont bien gravés dans le cœur de l'homme, ils produisent nécessairement un entier *dévouement* à la volonté de Dieu, et une disposition à lui obéir en toutes choses.

Le *culte extérieur* consiste dans toutes les actions extérieures par lesquelles nous rendons à Dieu les hommages qui lui sont dus, et qui en même temps font connoître aux autres hommes les sentimens de piété et de respect que nous avons pour lui.

On peut distinguer un culte extérieur *indirect*, et un culte extérieur *direct*. Le culte indirect consiste dans la pratique des devoirs que la loi naturelle nous impose, et par rapport à nous-mêmes, et par rapport à autrui.

Car, comme le mépris des lois de Dieu est le plus grand outrage qu'on puisse lui faire, il n'y a point au contraire de culte qui lui soit plus agréable que l'obéissance.

Le *culte extérieur direct* consiste dans les autres actes extérieurs de la religion qui sont faits directement à l'honneur de Dieu ; et par lesquels nous témoignons notre souverain respect pour lui ; on l'appelle aussi *culte public*.

On doit encore rapporter à ce culte l'établissement des ministres de la religion, les assemblées religieuses, l'instruction des peuples, les prières et toutes les cérémonies de la religion.

Quoique plusieurs docteurs prétendent que les lois na-

turelles n'ordonnent pas précisément l'établissement d'un *culte public*, l'opinion contraire qui en établit la nécessité nous paroît la mieux fondée.

1°. Parce que l'on ne sauroit concevoir une piété bien sincère dans le cœur qui ne se manifesteroit jamais au dehors par aucun acte extérieur de religion.

2°. Parce que le culte extérieur est le seul moyen que les hommes puissent employer avec succès pour exciter, pour entretenir, pour perfectionner dans leur cœur les sentimens de la religion et de la piété.

Faisons sentir cela par un exemple. Un père de famille est sans doute obligé par la loi naturelle d'instruire ses enfans sur la religion, de leur apprendre quelle est la nature de Dieu et les devoirs auxquels nous sommes obligés envers lui : mais il ne sauroit s'acquitter de ce devoir sans établir dans sa famille une espèce de culte public, c'est-à-dire, qu'il doit de temps en temps rassembler ses enfans autour de lui, pour leur apprendre ce que c'est que la religion, et pour exciter dans leur cœur les sentimens d'une véritable piété.

3°. Disons encore que tous les hommes en général sont obligés de se communiquer les uns aux autres les connoissances qu'ils ont de Dieu et de la religion, et de perfectionner ainsi ces idées et les sentimens qui en résultent.

Ils sont obligés à ce devoir et en vertu de la sociabilité, et par une suite du respect qui est dû à Dieu.

Enfin, si nous appliquons les principes que nous venons d'établir à l'état civil, la nécessité du culte public paroîtra de la dernière évidence. En effet, le prince est le père de la patrie, il est donc obligé envers ses sujets aux mêmes devoirs auxquels un père est tenu

envers ses enfans, par conséquent il doit travailler à faire instruire ses sujets dans la religion.

Il faut même remarquer là-dessus qu'un prince est en quelque manière plus obligé à cet égard qu'un père de famille, puisqu'il est établi pour suppléer par ses soins et par son autorité à tout ce que les particuliers ne peuvent faire qu'imparfaitement par eux-mêmes.

Mais le moyen que le souverain puisse s'acquitter de ce devoir, à moins qu'il n'établisse des docteurs publics dans la religion, qu'il n'ordonne des assemblées dans lesquelles on instruise le peuple dans la religion, et où l'on travaille à exciter et à perfectionner dans le cœur des hommes les sentimens de dévotion et de piété.

Pour ce qui est des circonstances particulières du culte public et des *cérémonies* de la religion, la raison nous donne là-dessus une règle très-simple à la vérité, mais très-importante. C'est qu'en général le culte extérieur de la religion doit être établi de telle manière qu'il mène à la fin à laquelle il est destiné, c'est-à-dire, qu'il doit tendre tout entier à l'instruction et à la piété.

Il doit tendre à la *piété*, parce que c'est dans la piété intérieure que consiste essentiellement la religion, et que par conséquent l'extérieur sans l'intérieur est plutôt une injure qu'un hommage à la Divinité.

Mais il doit aussi tendre à l'*instruction*, parce que ce n'est qu'en éclairant l'esprit de l'homme que l'on peut produire dans son cœur une piété solide, sincère et raisonnable.

Après avoir ainsi établi les vérités et les devoirs de la religion naturelle, indiquons en peu de mots les erreurs et les vices qui lui sont opposés.

Les erreurs principales sont l'athéisme, l'épicu-

réisme, l'erreur de ceux qui croient *le monde éternel* ou *le produit du hasard*, le polythéisme, et en général toutes les idées contraires aux souveraines perfections de Dieu.

Pour ce qui est du culte de Dieu, on peut pécher à cet égard en trois manières : 1°. en ne rendant à Dieu aucun culte, c'est ce que quelques-uns appellent le *déisme*. 2°. En ne servant pas la Divinité d'une manière conforme à la droite raison, et c'est ce qu'on appelle *superstition* ; ou bien enfin en rendant à quelque créature le culte qui n'est dû qu'à Dieu, et de là l'*idolâtrie*.

CHAPITRE II.

De la religion considérée comme un droit naturel à l'homme, ou de la liberté de conscience.

Jusques ici nous avons considéré la religion comme un des devoirs les plus importans de l'homme ; mais outre cette manière d'envisager la religion, l'on peut encore la regarder comme un droit *naturel à l'homme*, et c'est ce qu'il est important d'expliquer ici.

Pour cela, je remarque d'abord que la religion est par elle-même un bien très-considérable pour l'homme.

En effet, qu'y a-t-il de plus important pour l'homme que de connoître l'Être qu'il l'a créé, duquel il dépend en toute manière, et de savoir comment il peut s'attirer sa bienveillance et sa protection ?

Mais si cela est ainsi, il s'ensuit nécessairement que chaque homme en particulier a un droit naturel et

primitif de se choisir la religion qu'il juge être la véritable, et la plus propre à lui procurer la bienveillance et la protection de Dieu, et que d'un autre côté les autres hommes sont dans une *obligation* indispensable de respecter ce droit, et de ne lui donner aucune atteinte.

Car 1°. puisque la raison et la loi naturelle assurent à l'homme l'exercice de sa liberté dans toutes les choses qui sont essentielles à son bonheur, pourvu que d'ailleurs il ne fasse aucun tort à autrui, pourquoi l'homme n'auroit-il pas à l'égard de la religion le même droit, la même prérogative, que par rapport à toutes les autres choses qui sont nécessaires à son bonheur ?

2°. Une seconde preuve se tire de la nature même, et de la fin de la religion.

L'essence de la religion consiste dans les jugemens que notre esprit se forme de Dieu, et dans les sentimens de respect, de crainte et d'amour que nous avons pour lui.

Le *but*, la *fin* de la religion est de nous rendre la Divinité propice et favorable.

Or il est certain que la religion ne sauroit produire cet avantage, qu'autant que les sentimens que nous en avons sont réels et sincères.

C'est donc sur l'évidence des raisons, et sur les sentimens de la conscience, que la religion de chaque particulier doit être fondée, et les seuls moyens que l'on puisse employer pour cela sont, l'*examen*, les *raisons*, les *preuves*, et la *persuasion* ; au contraire, les *menaces*, la *force*, la *violence*, les *supplices*, sont des moyens également inutiles et injustes. *Inutiles*, parce qu'ils ne sauroient produire une persuasion réelle et sincère ; *injustes*, par-

ce qu'ils sont directement contraires au droit naturel de l'homme.

Disons encore, et c'est ici une troisième preuve, que puisqu'il est du devoir de l'homme d'avoir une religion raisonnable et digne de Dieu, il ne sauroit sans crime renoncer au droit naturel de l'examen, et à la liberté de conscience, pour se soumettre aveuglément à la direction et à l'autorité de quelqu'un.

En effet, il se mettroit par-là hors d'état de s'acquitter de ses devoirs envers Dieu, puisque ne pouvant s'assurer de rien par lui-même, il dépendroit absolument de la volonté et de la fantaisie de celui à qui il seroit soumis, et de la religion qu'il voudroit lui imposer quelle qu'elle fût, bonne ou mauvaise, vraie ou fausse.

Les hommes sont à la vérité obligés de s'aider les uns les autres en matière de religion, comme nous l'avons nous-même prouvé ci-devant; et pourvu qu'on emploie pour cela les moyens convenables, s'acquitter de ce devoir, c'est une *vertu*. Mais inquiéter les hommes pour cause de religion, et leur faire du mal, ou dans leurs personnes ou dans leurs biens, c'est un crime.

Concluons donc qu'il n'y a rien de plus sacré que la liberté naturelle de l'homme en matière de religion, et que non-seulement la loi naturelle défend absolument de tyranniser la conscience, mais encore qu'elle autorise ceux sur qui on voudroit exercer cette tyrannie de se maintenir dans leur liberté par toutes sortes de moyens, et même s'il est nécessaire en opposant la force à la violence.

CHAPITRE III.

Influence de la religion sur le bonheur de la société.

Finissons ce qui regarde la religion par cette réflexion importante; c'est qu'elle est d'un très-grand usage dans la vie humaine, qu'elle a une très-grande influence sur le bonheur de la société, et qu'elle en doit être regardée comme le principal fondement.

C'est ce que l'on prouve premièrement, parce que l'état de société dans lequel les hommes vivent ne sauroit faire leur bonheur, à moins qu'ils ne suivent constamment dans leur conduite les règles que la droite raison leur présente.

D'où il suit que tous les motifs qui peuvent porter efficacement les hommes à observer les lois naturelles, ont pour cela même une grande influence sur le bonheur de la société.

Or, entre tous ces motifs, il n'y en a point de plus puissant que celui qui est tiré de la crainte de Dieu, et de la dépendance où nous sommes de lui; donc la religion a une grande influence sur le bonheur de la société.

Les maximes de vertu que la raison nous présente, considérées en elles-mêmes, peuvent bien à la vérité faire quelque impression sur notre esprit, mais jusque-là ce ne sont que de simples conseils.

Mais si nous ajoutons à cela, que Dieu nous impose l'obligation de pratiquer ces maximes, sous la menace, ou l'espérance de peines et de récompenses considé-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ce qu'ils sont directement contraires au droit naturel de l'homme.

Disons encore, et c'est ici une troisième preuve, que puisqu'il est du devoir de l'homme d'avoir une religion raisonnable et digne de Dieu, il ne sauroit sans crime renoncer au droit naturel de l'examen, et à la liberté de conscience, pour se soumettre aveuglément à la direction et à l'autorité de quelqu'un.

En effet, il se mettroit par-là hors d'état de s'acquitter de ses devoirs envers Dieu, puisque ne pouvant s'assurer de rien par lui-même, il dépendroit absolument de la volonté et de la fantaisie de celui à qui il seroit soumis, et de la religion qu'il voudroit lui imposer quelle qu'elle fût, bonne ou mauvaise, vraie ou fausse.

Les hommes sont à la vérité obligés de s'aider les uns les autres en matière de religion, comme nous l'avons nous-même prouvé ci-devant; et pourvu qu'on emploie pour cela les moyens convenables, s'acquitter de ce devoir, c'est une *vertu*. Mais inquiéter les hommes pour cause de religion, et leur faire du mal, ou dans leurs personnes ou dans leurs biens, c'est un crime.

Concluons donc qu'il n'y a rien de plus sacré que la liberté naturelle de l'homme en matière de religion, et que non-seulement la loi naturelle défend absolument de tyranniser la conscience, mais encore qu'elle autorise ceux sur qui on voudroit exercer cette tyrannie de se maintenir dans leur liberté par toutes sortes de moyens, et même s'il est nécessaire en opposant la force à la violence.

CHAPITRE III.

Influence de la religion sur le bonheur de la société.

Finissons ce qui regarde la religion par cette réflexion importante; c'est qu'elle est d'un très-grand usage dans la vie humaine, qu'elle a une très-grande influence sur le bonheur de la société, et qu'elle en doit être regardée comme le principal fondement.

C'est ce que l'on prouve premièrement, parce que l'état de société dans lequel les hommes vivent ne sauroit faire leur bonheur, à moins qu'ils ne suivent constamment dans leur conduite les règles que la droite raison leur présente.

D'où il suit que tous les motifs qui peuvent porter efficacement les hommes à observer les lois naturelles, ont pour cela même une grande influence sur le bonheur de la société.

Or, entre tous ces motifs, il n'y en a point de plus puissant que celui qui est tiré de la crainte de Dieu, et de la dépendance où nous sommes de lui; donc la religion a une grande influence sur le bonheur de la société.

Les maximes de vertu que la raison nous présente, considérées en elles-mêmes, peuvent bien à la vérité faire quelque impression sur notre esprit, mais jusque-là ce ne sont que de simples conseils.

Mais si nous ajoutons à cela, que Dieu nous impose l'obligation de pratiquer ces maximes, sous la menace, ou l'espérance de peines et de récompenses considé-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

rables, il est incontestable que devenant ainsi de véritables lois, elles acquièrent par-là un beaucoup plus grand degré de force, et qu'elles seront observées avec beaucoup plus d'exactitude.

Il est donc évident qu'une société d'hommes qui n'auroient point de religion s'abandonneroient beaucoup plus aisément à tout ce qui pourroit flatter leurs passions, qu'une société de gens qui auroient pour Dieu les sentimens de crainte et de respect que la religion inspire. *Voyez Puffendorff, livre* 11, *chap.* 3, §. 19, *note* 2.

Nous prouvons en second lieu que la religion est d'une grande efficace pour le bonheur de l'homme et de la société, parce qu'elle est une suite nécessaire de l'état de l'homme par rapport à Dieu, et qu'il est impossible que les hommes puissent se procurer un bonheur solide et durable, à moins qu'ils n'agissent conformément à leur état.

Et certainement ce seroit une chose étrange de supposer d'un côté, qu'il y a une divinité qui a donné des lois aux hommes, qui seules peuvent faire le bonheur de la société, et que néanmoins la religion, c'est-à-dire, le respect et la crainte de Dieu, n'est point essentiellement nécessaire au bonheur du genre humain.

Une troisième preuve, et qui confirme les précédentes, est le consentement de tous les peuples, et en particulier le sentiment des législateurs les plus sages, qui ont toujours pensé que pour donner à leurs lois toute la force qui leur étoit nécessaire, ils devoient les appuyer sur la religion, sur le culte de quelque divinité.

Ajoutons pourtant sur cette matière quelques éclaircissemens nécessaires. Le premier, c'est que quand nous

parlons de l'efficace de la religion pour le bonheur de la société, nous supposons que la religion est telle qu'elle peut et qu'elle doit être, c'est-à-dire, qu'elle est digne de Dieu, conforme à la nature de l'homme; qu'en particulier elle ne renferme aucun principe antisociable, et enfin qu'elle établisse une vie à venir, des peines et des récompenses.

On peut dire cependant que quand même la religion seroit défigurée par quelques superstitions et quelques erreurs, si néanmoins elle conserve les grandes vérités de l'existence d'un Dieu, et d'une providence, elle sera toujours d'un grand usage à la société.

Un autre éclaircissement nécessaire, c'est que quand nous établissons l'importance de la religion pour la société, nous ne prétendons pas que la religion soit le seul, l'unique fondement du bonheur des sociétés. Nous disons seulement que la religion est un nouveau secours, un moyen de plus, très-propre par lui-même, pour procurer le bien public, et qui même donne une nouvelle force à tous les autres.

Toutes les réflexions que nous venons de faire sur l'importance de la religion pour le bonheur de la société humaine trouvent leur application dans la société civile aussi-bien que dans la société naturelle.

Quelque considérables que soient les avantages qui reviennent aux hommes de l'établissement de la société civile, du gouvernement et de la souveraineté, il est pourtant vrai que ces établissemens ne pourvoient pas à tout, et qu'ils ont besoin du secours de la religion.

1°. En effet, les peines temporelles, les promesses les plus solennelles, le point d'honneur lui-même seroient de foibles barrières pour retenir dans le devoir

un homme qui n'auroit point de religion, et qui se seroit mis une fois au-dessus de la crainte de la mort.

Mais il n'en seroit pas de même d'une personne qui sera bien persuadée de la vérité de la religion, et qu'elle rendra compte à un juge qu'elle ne sauroit ni tromper ni corrompre.

2°. Quels heureux effets ne produira pas encore la piété dans le souverain à l'égard des sujets, surtout si c'est une piété solide et éclairée. Dans le haut degré d'élévation et de puissance où se trouvent les souverains, y a-t-il un motif plus efficace pour les porter à gouverner avec justice, avec modération, que celui de la religion et de la crainte de Dieu.

Anéantissez au contraire tout principe de religion et de conscience dans les souverains, et ils ne se proposeront plus que de satisfaire leurs passions et leurs intérêts particuliers auxquels ils sacrifieront sans peine le bien de leurs sujets.

D'un autre côté, il est bien manifeste que si les sujets eux-mêmes sont portés à obéir aux lois, et à respecter leur souverain par principe de conscience et de religion, le bien public sera beaucoup plus assuré que s'ils n'étoient poussés à cela que par le seul motif des récompenses et des peines de cette vie.

Enfin, si de ces considérations générales, on descendoit dans le détail, il seroit aisé de faire voir que la religion est le seul fondement solide de la confiance, si nécessaire dans la société; le principe le plus sûr de l'amitié et de toutes les vertus particulières, qui seules peuvent faire le bonheur de l'homme dans ses différens états.

Concluons donc de tout ce que nous venons de dire,

que tous les hommes sont extrêmement intéressés à entretenir et perfectionner parmi eux les sentimens de religion, et à fermer à l'irréligion et à l'impiété toutes les voies par lesquelles elles pourroient se glisser dans le monde. Et enfin qu'il n'y a rien de plus extravagant que la conduite de ceux qui, pour se faire regarder comme de grands politiques, affectent du penchant pour l'impiété.

CHAPITRE IV.

De l'état de l'homme par rapport à lui-même, et des devoirs que la loi naturelle lui impose à cet égard.

Après avoir parlé de la religion, il est naturel d'examiner à présent les devoirs de l'homme par rapport à lui-même.

Ces devoirs sont très-importans, non-seulement par rapport à l'homme lui-même, mais encore par rapport à la religion et à la société.

Car comme nous naissons tous dans la foiblesse et dans l'ignorance, sujets aux préjugés et aux passions, ce n'est que par une étude sérieuse, et une application constante et soutenue, que nous pouvons remédier à ces inconvéniens, et nous procurer un état heureux et tranquille.

D'ailleurs, plus l'homme prend soin de perfectionner ses talens et ses facultés, et plus aussi il est en état de s'acquitter de ce qu'il doit à Dieu, et aux autres hommes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Mais quel est le principe au moyen duquel l'homme peut connoître les devoirs qui le concernent ?

Je réponds que nous avons déjà établi ce principe, savoir, *un amour de soi-même* raisonnable et éclairé.

On peut dire en général que l'homme est obligé de travailler à sa conservation et à sa perfection, pour acquérir tout le bonheur dont il est capable, de telle sorte néanmoins qu'il ménage l'amour de soi-même, conformément à son état, c'est-à-dire, sans blesser les lois de la religion et celles de la sociabilité.

Que ce soient là les principes d'où découlent les devoirs de l'homme par rapport à lui-même, c'est ce qui résulte de la nature même de l'homme, de sa constitution et de l'état dans lequel Dieu l'a mis.

Car que veut dire cet amour de soi-même naturellement gravé dans le cœur de tous les hommes ? Que signifie ce désir invincible pour le bonheur ? Pourquoi sommes-nous entraînés d'une manière irrésistible vers tout ce qui nous paroît bon et avantageux ? D'où vient au contraire cette aversion insurmontable pour tout ce qui peut nous causer du mal et nous détruire ? Ne sont-ce pas là des preuves démonstratives que la volonté de Dieu est que l'homme travaille à se rendre véritablement heureux ?

Mais, d'un autre côté, l'état où l'homme se trouve, soit par rapport aux autres hommes, soit par rapport à Dieu, nous fait assez comprendre que l'homme doit apporter dans la recherche de son bonheur les modifications et les ménagemens que demandent la religion et la société.

La première conséquence qui résulte de ce principe, c'est que l'homme doit travailler à sa conservation, et

éviter au contraire tout ce qui peut y être opposé. Ce devoir est sans doute le premier en ordre ; car ce seroit fort inutilement qu'on lui prescriroit d'autres devoirs, s'il n'avoit pas préalablement pourvu à sa conservation.

Il suit de là qu'il faut entretenir, et augmenter autant qu'il est possible les forces naturelles du corps par des alimens, et des exercices convenables ; et ne les pas ruiner par les excès du manger et du boire, par des travaux hors de saison, ou par quelque autre sorte d'intempérance.

Ensuite, comme l'âme est sans contredit la partie de l'homme la plus noble et la plus excellente, il est bien évident que toutes choses d'ailleurs égales, le soin de l'âme doit l'emporter sur celui du corps. C'est là un second devoir général de l'homme par rapport à lui-même.

Le soin de l'âme, ou la culture de la raison, est pour l'homme de la dernière importance ; car l'homme ne peut se procurer un véritable bonheur que par le moyen de la raison, et la raison ne peut le conduire à ce but qu'autant qu'il prend soin de cultiver et de perfectionner ses facultés.

Mais en quoi consiste le soin de l'âme et la culture de la raison ? Je réponds que ce soin consiste en général à former l'esprit et le cœur.

Former son esprit, c'est se faire des idées droites des choses, et principalement de nos devoirs.

Former son cœur, c'est bien régler les mouvemens de sa volonté, et conformer ses actions à la droite raison ; en un mot, la perfection de la raison consiste en deux habitudes, la *sagesse* et la *vertu*.

La *sagesse* est cette habitude qui forme la raison à une

attention suivie, à un discernement solide, à un raisonnement juste, par où l'âme se trouve en état d'acquérir, et acquiert en effet, la connoissance des choses, surtout de celles qui intéressent ses devoirs et son bonheur.

La *vertu* est cette habitude qui augmente, qui perfectionne la liberté, cette force de l'âme au moyen de laquelle l'homme se trouve en état de suivre avec facilité les conseils de la sagesse, c'est-à-dire, d'une raison éclairée, et de résister avec efficacité à tout ce qui pourroit le déterminer au contraire.

Or il est aisé de prouver qu'il n'y a que ces deux habitudes qui puissent perfectionner la raison. En effet, la fin de la raison étant de nous conduire au bonheur, d'un côté par la connoissance des vrais biens, et de l'autre par une conduite et une suite d'actions dirigées sur cette connoissance, ce n'est que par l'entendement et par la volonté qu'elle peut satisfaire à cette double fin.

Mais la sagesse ne laisse rien à désirer pour la perfection de l'entendement, et il est bien évident qu'un homme attentif et capable de bien raisonner est en état d'acquérir les connoissances les plus utiles, et que jamais il ne s'écartera de la vérité.

De même on peut dire que la vertu fait toute la perfection de la volonté, puisqu'elle donne à l'âme la force qui lui est nécessaire, pour se déterminer constamment à suivre les conseils d'une raison éclairée.

Pour dire quelque chose de plus particulier sur ce qui peut former l'homme à la sagesse et à la vertu, et le conduire ensuite au bonheur, il faut remarquer qu'il y a plusieurs connoissances qui peuvent beaucoup y contribuer.

Et 1°. tous les hommes doivent profondément graver

dans leur cœur l'idée de Dieu et les sentimens de la religion. Car le moyen que l'homme puisse se procurer un véritable bonheur, s'il ne connoît pas l'être duquel il dépend, et s'il n'est point instruit de sa volonté ?

2°. Après cela chacun doit travailler à se faire une idée juste de soi-même et de son état ; cette connoissance de soi-même fournit à l homme plusieurs réflexions importantes pour son bonheur.

La première, que puisque Dieu nous a enrichis de nobles facultés pour nous servir de principe et de règle, nous ne devons point agir à l'étourdie, mais au contraire nous proposer toujours un but déterminé, possible et honnête, et prendre aussi les mesures convenables pour y parvenir.

La seconde chose que nous apprend la connoissance de nous-mêmes, c'est que nos facultés, quoique considérables et excellentes, sont pourtant bornées, et qu'elles ne sauroient atteindre à tout.

De là cette sage maxime que nous ne devons pas sur des espérances vaines et chimériques, et par d'inutiles efforts, consumer nos forces dans la recherche des choses qui sont au-dessus de nous, et auxquelles nous ne saurions parvenir.

Au contraire nous devons employer toute notre activité dans les choses qui dépendent de nous, c'est-à-dire, dans le bon usage de nos facultés, et de notre raison ; c'est en cela que consiste le vrai mérite.

Enfin la connoissance de nous-mêmes et de notre état nous apprend encore qu'étant nés membres de la société, le moyen le plus sûr de nous rendre heureux est de travailler au bonheur des autres.

Une troisième chose absolument nécessaire pour la

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

perfection de notre âme et pour notre bonheur, est de connoître le juste prix des choses qui excitent ordinairement nos désirs; car c'est de là que dépend le degré plus ou moins grand d'empressement avec lequel nous pouvons les rechercher.

Ces choses sont l'*estime* ou la *gloire*, les *richesses* et les *plaisirs*. Ces choses sont sans doute nécessaires au bonheur de l'homme, mais il doit apporter plusieurs ménagemens à leur recherche.

L'estime n'est autre chose que la bonne opinion que les autres hommes ont de nous, et la haute idée qu'ils se font de notre mérite.

Il y en a de deux sortes, savoir une estime *simple* et *commune*, et une estime de distinction qui s'appelle *honneur* ou *gloire*.

L'estime simple et commune consiste dans la réputation d'honnête homme. Il ne faut donc rien négliger pour l'acquérir, et pour la conserver; et comme elle est la suite et la récompense de la vertu, ne la pas rechercher seroit mépriser la vertu même.

La gloire consiste dans l'opinion la plus distinguée que les autres hommes conçoivent de nous, en conséquence de nos belles actions, c'est-à-dire, qui apportent à la société quelque avantage très-considérable.

La véritable gloire est toujours accompagnée de modestie et d'humanité, et comme le seul moyen de l'acquérir est de procurer aux hommes quelque bien considérable, le seul moyen de la conserver sans tache est de ne s'en servir que pour faire du bien.

Enfin, il faut remarquer que le sentiment qui nous porte à rechercher l'estime et la considération des autres hommes est également naturel et raisonnable. L'homme

est né pour la gloire, c'est là le principe naturel de la vertu, et il n'y a que des âmes stupides, ou abruties, qui soient insensibles à ce noble motif.

A l'égard des *richesses*, voici les conseils que la raison nous présente.

1°. Comme elles sont nécessaires à l'homme, il peut travailler à se les procurer s'il en manque.

2°. Il ne doit le faire que par des moyens honnêtes et vertueux.

3°. Il faut proportionner la recherche des richesses aux besoins de la nature et aux règles de la modération, conformément à son état.

4°. Il faut se servir des richesses comme des secours utiles, et pour nous-mêmes, et pour les autres, et éviter également la prodigalité qui les dissipe sans nécessité, et l'avarice qui en rend la possession inutile.

5°. Enfin comme les biens de la fortune sont inconstans, il faut acquérir cette force d'esprit, cette fermeté, qui nous rend supérieurs aux révolutions de la fortune.

Pour ce qui est des *plaisirs*, il faut remarquer d'abord que le sentiment qui porte l'homme à les rechercher, et à fuir la douleur, n'a par lui-même rien que de naturel et de raisonnable.

Mais comme la sensibilité que nous avons pour le plaisir est pour ainsi dire la partie foible de l'âme, il est très-important pour le bonheur de l'homme de connoître les ménagemens qu'il y doit observer.

Il y a donc des plaisirs *innocens* et *permis*, et des plaisirs *criminels* et *défendus*.

Les premiers sont ceux qui n'ont par eux-mêmes rien d'opposé à la conservation et à la perfection de

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

l'homme, mais qui y contribuent plutôt que d'y nuire, et dont nous pouvons jouir sans blesser les droits d'autrui.

Les plaisirs criminels sont au contraire ceux qui nuisent plus à la conservation et à la perfection de l'homme qu'ils n'y contribuent, ou que nous ne pouvons nous procurer sans injustice.

Les premiers sont nécessaires à l'homme, pour ranimer ses forces épuisées par le travail, et ils peuvent être recherchés innocemment; mais les derniers étant plutôt des maux que des biens, et se trouvant en opposition au devoir, ne peuvent être recherchés sans crime.

Il faut même remarquer à l'égard des plaisirs permis, que l'on ne doit en user qu'avec grande modération; premièrement, parce que la différence des plaisirs innocens aux plaisirs criminels n'est souvent que dans le degré : secondement, parce que l'usage fréquent des plaisirs permis en eux-mêmes jette souvent l'âme et le corps dans une mollesse et dans un affoiblissement, qui rendent l'homme incapable de remplir les fonctions auxquelles il est appelé.

Enfin la manière la plus efficace de se garantir contre l'appât séduisant du plaisir et de ses suites fâcheuses, est de travailler avec application à se rendre maître de ses passions.

Ces mouvemens violens de l'âme, interrompant toutes les fonctions de la raison, sont les ennemis les plus dangereux de l'homme; et au contraire la modération des passions est le principe le plus sûr de tout ce qu'il y a de sagesse et de probité dans le monde.

Ajoutons enfin sur la culture de la raison, que l'homme en naissant n'apporte que de foibles dispositions à recevoir cette culture; il a un besoin tout particulier de *discipline*, et du secours des autres hommes pour acquérir la sagesse et la vertu.

Mais comme ces secours seroient inutiles, si l'homme n'apportoit aux renseignemens qu'il reçoit un *esprit curieux d'apprendre*, *attentif*, et *docile* : ces dispositions deviennent tout autant de devoirs indispensables par rapport à lui-même.

Ce que l'on a dit jusqu'ici de la culture de la raison, et du soin de l'âme, convient à tous les hommes en général; mais ceux d'entre les hommes qui par leur naissance ou par leurs talens, se trouvent dans une situation plus heureuse, peuvent donner à la culture de leur esprit un plus grand degré de perfection par *l'étude des siences*. La *science* en général n'est autre chose qu'une méthode sûre et abrégée pour acquérir la sagesse et la vertu : c'est pour ainsi dire le résultat des réflexions et de l'expérience des gens sages et vertueux de tous les temps; elle peut donc beaucoup contribuer à perfectionner l'esprit et le cœur.

Mais une réflexion importante sur l'étude des sciences, est qu'il faut les rapporter toutes à l'usage de la vie. L'homme est né pour l'action; ce seroit donc misérablement abuser de son temps que de l'employer dans des spéculations vaines et frivoles, et qui ne sont d'aucun usage dans la vie humaine.

Les personnes qui, par leur situation, ne sont pas appelées à l'étude des sciences, doivent s'appliquer aux arts, et aux métiers qui peuvent leur être utiles à eux-mêmes, et avantageux aux autres hommes.

Concluons donc que rien n'est plus contraire au devoir de l'homme que de passer son temps dans l'oisiveté et dans la paresse : l'existence sans le travail est une es-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

pèce de mort ; ce n'est que par le travail, et dans l'action que nos talens et nos facultés peuvent s'entretenir et se perfectionner, et que nous pouvons en tirer quelque avantage, et pour nous-mêmes, et pour les autres.

Au contraire, ces mêmes talens se perdent et s'anéantissent dans l'oisiveté. Il faut donc que chaque homme en particulier embrasse de bonne heure un genre de vie, une profession utile et honnête, et proportionnée à ses talens et à son état.

CHAPITRE V.

De la liberté naturelle.

Ce n'est pas assez pour bien connoître l'état de l'homme par rapport à lui-même, que de connoître ses devoirs, il faut encore connoître les différens droits attachés à l'humanité, et dont la loi naturelle assure à l'homme la jouissance.

Le premier et le plus considérable de ces droits est celui de la *liberté naturelle*.

Mais plus les hommes sont jaloux de leur liberté, et plus aussi ils sont intéressés à s'en faire une juste idée, et à bien connoître les ménagemens qu'ils doivent apporter à l'exercice de ce droit, afin qu'il ne tourne pas à leur propre préjudice.

La *liberté naturelle* est donc ce droit que tous les hommes ont par la nature de disposer de leurs personnes, de leurs actions, et de leurs biens, de la manière qu'ils jugent la plus convenable à leur bonheur, sous la restriction qu'ils ne blessent en rien leurs de-

voirs, ni par rapport à Dieu, ni par rapport à eux-mêmes, ni par rapport aux autres hommes.

Au droit de *liberté* répond une obligation réciproque que la loi naturelle impose à tous les hommes, et qui les engage à ne point troubler les autres dans l'exercice de leur liberté tant qu'ils n'en abusent pas.

Cette liberté s'appelle un *droit naturel*, parce que c'est une prérogative inhérente à la nature de l'homme, et qui lui appartient par une suite nécessaire de sa constitution.

En effet, l'homme ayant, au moyen de sa raison, le pouvoir de connoître les choses, et de se déterminer ensuite de cette connoissance, à quoi lui serviroient ces facultés, s'il ne pouvoit pas en faire usage comme il le trouve à propos, pour se procurer un bonheur solide et durable ?

Mais puisque la liberté est un droit naturel aux hommes, il s'ensuit qu'ils jouissent tous de la même liberté, puisqu'ils ont une même nature.

Cependant quelque naturelle que soit à l'homme la liberté, elle a pourtant des bornes, et plusieurs restrictions qui doivent lui servir de règles.

Ces restrictions se tirent, 1°. de la raison elle-même ; 2°. de la société ; 3°. enfin de la dépendance où nous sommes de Dieu.

Tous les hommes sont par leur nature même assujétis à la raison, et ce n'est qu'autant que l'usage qu'ils font de leurs facultés est conforme à cette première règle qu'il devient un droit pour eux ; donc la liberté elle-même n'est un droit qu'autant qu'elle est assujétie à la raison.

L'homme n'est donc pas libre pour faire indifférem-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ment le bien ou le mal, mais au contraire afin qu'il puisse prendre plus sûrement le meilleur parti, et c'est ce qu'il ne sauroit faire, à moins que sa raison ne dirige sa liberté.

L'état de société dans lequel les hommes se trouvent apporte encore de nouvelles modifications à l'usage de la liberté naturelle.

Car, puisque les hommes ont tous par la nature les mêmes droits, il s'ensuit que, comme chacun prétend que les autres respectent l'usage qu'il fait de sa liberté, il doit consentir à son tour à avoir pour eux les mêmes attentions, les mêmes ménagemens qu'il demande pour lui-même.

Enfin, la dépendance où l'homme est de Dieu, met encore un nouveau frein à sa liberté.

Car, puisque Dieu est notre créateur, et l'auteur de notre raison et de nos facultés, puisqu'il nous a prescrit des lois qui doivent servir de mesure à l'exercice de ces mêmes facultés, il s'ensuit nécessairement que l'homme ne peut se servir de sa liberté qu'autant et de la manière que les lois de Dieu le lui permettent.

Concluons donc que ce seroit un abus criminel de la liberté que d'en user d'une manière contraire à ce que nous devons à Dieu, à nous-mêmes, et aux autres.

Mais bien loin que ces limitations, que la raison, la société, et les lois naturelles apportent à la liberté, la diminuent, ou la détruisent, elles en font, au contraire, toute la *perfection* et toute la *sûreté*.

Elles en font la perfection, parce que l'homme n'est libre que pour parvenir plus sûrement au bonheur; or, il est certain que l'attention à la raison, le respect pour la société, et l'observation exacte des lois naturelles sont

les seuls moyens qui peuvent procurer aux hommes un bonheur assuré.

Pour s'en convaincre d'une manière plus positive, il ne faut que considérer les commencemens et les progrès de l'homme.

Tous les hommes naissent libres; cependant on ne laisse pas les jeunes gens maîtres absolus d'eux-mêmes; mais on leur donne des tuteurs, des curateurs, en un mot, des maîtres. Pourquoi cela? c'est que la raison n'étant pas parfaitement développée chez eux, si on les laissoit entièrement à eux-mêmes, leur liberté tourneroit à leur ruine, bien loin de procurer leur perfection et leur bonheur.

Concluons donc que le sens commun lui-même, nous apprend que l'homme ne doit jouir de la liberté qu'autant qu'il est raisonnable, puisqu'il n'est véritablement libre que lorsque sa raison est parvenue au point de perfection et de maturité, c'est-à-dire, lorsqu'il est en état de connoître les règles qu'il doit suivre, les lois auxquelles il est soumis, et qui doivent servir de mesure à l'exercice de sa liberté.

J'ai dit ensuite que les lois naturelles faisoient toute la sûreté de la liberté par rapport à l'homme, c'est-à-dire, qu'elles lui en assurent la jouissance de la part des autres hommes.

En effet, ce sont les lois naturelles qui mettent un frein à la liberté des autres, en ce qu'elle pourroit avoir de dangereux pour nous; et d'un autre côté ces mêmes lois dirigent l'usage de notre liberté, de manière qu'elle ne blesse en rien les intérêts des autres hommes, et qu'au contraire elle leur est toute avantageuse; elles assurent par là, à tous les hommes, le plus haut degré

de liberté qu'ils puissent souhaiter raisonnablement ; celui qui leur est le plus avantageux.

Il faut donc bien distinguer la *liberté* de la *licence* qui n'est autre chose qu'une liberté déréglée, contraire à nos devoirs, et qui va à nous rendre malheureux.

La *liberté* tient pour ainsi dire le milieu entre la *licence* qui en pervertit la destination, et l'*esclavage* qui l'anéantit entièrement.

Nous n'ajouterons plus sur la *liberté* que quelques réflexions ; la première, c'est que comme la liberté est par elle-même le droit le plus considérable de l'homme et qui fait pour lui la sûreté de tous les autres, il peut légitimement regarder et traiter comme un ennemi quiconque voudroit l'usurper sur lui, et le réduire à l'esclavage.

Une autre remarque importante, est qu'il n'est pas même permis à l'homme de renoncer à sa liberté, d'une manière absolue, et sans réserve.

La raison en est, qu'il se mettroit par là hors d'état de s'acquitter de ses devoirs, ce qui n'est jamais permis.

Mais, au contraire, il est permis et même louable de renoncer à une partie de sa liberté, si par-là on se met d'autant mieux en état de satisfaire à ses devoirs, ou si l'on se procure quelque avantage considérable. C'est l'état de l'homme dans la société civile.

CHAPITRE VI.

Du droit de l'homme sur sa vie.

Après la liberté, vient naturellement *le droit de l'homme sur sa vie.*

La plupart des anciens philosophes croyoient que l'homme étoit le maître de sa vie jusques à se pouvoir donner la mort, quand il le trouvoit à propos. Etablissons quelques principes pour juger sûrement de cette question.

1°. La vie est par elle-même un bien très-considérable, puisqu'elle est le principe et le fondement de tous les autres.

2°. Nous ne tenons pas ce bien de nous-mêmes, mais de la main bienfaisante de Dieu.

3°. Enfin, le but de Dieu, en nous donnant la vie, est que nous nous en servions, et pour notre avantage, et pour la société.

Je conclus de ces principes que le droit, le pouvoir que l'homme a sur sa vie, n'est pas un pouvoir illimité, ou arbitraire ; mais qu'il ne doit s'en servir que dans les vues que la Providence s'est proposées.

Ceux-là sont donc véritablement homicides d'eux-mêmes, qui, contre la défense de la loi naturelle, s'ôtent volontairement la vie.

Je dis *volontairement*, pour marquer que le défaut de volonté fait cesser le crime, par exemple, pour ceux qui dans la folie, ou dans quelque autre accès qui leur ôte l'usage de la raison, se donnent la mort eux-mêmes.

J'ai dit aussi contre la *défense de la loi naturelle*,

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

pour faire comprendre que ceux qui pour le salut de la société, s'exposent à quelques grands périls et qui y succombent, ne sont point homicides d'eux-mêmes, mais qu'au contraire, ils s'acquittent d'un devoir également nécessaire et glorieux.

Effectivement, rien n'est plus conforme aux vues de la Providence qu'un tel sacrifice, et quelque opposé qu'il soit à l'instinct qui nous attache à la vie, les cœurs véritablement nobles et généreux y trouvent une douce satisfaction, qui les en dédommage suffisamment.

Dulce et decorum est pro patria mori.

Il résulte donc des principes que nous venons d'établir que l'opinion des Stoïciens sur la liberté de se donner la mort dans les adversités de la vie, n'étoit pas raisonnable.

Nous devons, pour ainsi dire, tenir ferme dans le poste où Dieu nous a mis jusques à ce qu'il nous en tire lui-même.

Les malheurs et les disgrâces de la vie peuvent même beaucoup contribuer à notre perfection. L'âme y acquiert une vigueur et une force dont nous pouvons tirer de très-grands avantages; et à bien dire, il y a plus de courage à soutenir avec fermeté les disgrâces de la vie, qu'à s'en tirer brusquement par une impatience désespérée.

Rebus in adversis facile est contemnere vitam;
Fortiter ille facit qui miser esse potest.

CHAPITRE VII.

De la juste défense de soi-même.

Il arrive quelquefois qu'il se trouve de l'opposition entre les devoirs *de l'amour de soi-même*, et les devoirs de la *sociabilité*, de sorte que l'on ne sauroit satisfaire à tous les deux, et qu'il faut nécessairement donner la préférence aux uns au préjudice des autres.

Ce conflit peut arriver, ou par le fait de celui envers qui on devoit d'ailleurs pratiquer la *sociabilité*, ou sans aucun acte de sa part, mais seulement par un effet de la *nécessité*. Et enfin, ce fait d'autrui qui produit cette opposition, peut encore être, ou *malicieux* ou *non-malicieux*.

S'il arrive donc que notre vie, ou notre personne se trouve en danger par la malice d'un ennemi, nous assurons que nous avons le droit de nous défendre, jusqu'à lui faire du mal, et à le tuer même s'il est nécessaire.

Cela se prouve, parce que chacun est chargé particulièrement du soin de sa personne et de sa vie; rien ne nous intéresse de plus près; et par conséquent la raison et la loi naturelle approuvent que nous fassions un usage convenable de nos forces pour repousser un injuste agresseur; c'est donc là un droit naturel à l'homme.

C'est aussi ce qu'ont bien compris les jurisconsultes Romains, car ils établissent comme une maxime du droit naturel; *ut vim atque injuriam propulsemus. Nam jure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam cor-*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

poris sui fecerit, jure fecisse existimetur. L. 3. ff. *de just. et jure.*

Les devoirs de la sociabilité n'ont rien d'opposé à la juste défense de soi-même : l'obligation qu'ils imposent est entièrement réciproque ; quiconque veut qu'on les observe à son égard doit commencer à les observer lui-même envers les autres.

On peut même dire que le droit de se défendre soi-même à main armée est un des plus sûrs moyens de maintenir la sociabilité et la paix : sans cela les honnêtes gens seroient les victimes des scélérats ; et tous les avantages que nous tenons de la nature ou de notre industrie nous deviendroient inutiles, s'ils pouvoient nous être enlevés impunément par la malice, ou par la violence.

Il y a plus encore ; non-seulement nous sommes en droit de nous défendre, mais il est de notre devoir de le faire.

En effet, il est bien évident que l'obligation que la loi naturelle nous impose de travailler à notre conservation ne nous permet pas de céder lâchement à un injuste agresseur, et de lui donner ainsi la victoire.

L'obligation est ici d'autant plus forte, que les plus grands dangers auxquels notre vie est exposée, sont ceux qui viennent de la part des autres hommes.

Après ces réflexions générales, il faut remarquer que la juste défense de soi-même exige trois conditions essentielles.

1°. Que l'agresseur soit un agresseur injuste.

2°. Qu'on ne puisse point éviter le péril d'une manière sûre, ni autrement, qu'en faisant du mal, ou même en tuant son adversaire.

3°. Enfin, il faut que la défense soit proportionnée à l'attaque ; c'est-à-dire, qu'elle ne soit pas poussée au-delà de ce qu'exige proprement la défense de nous-mêmes.

Pour faire l'application de ces principes aux différens cas qui peuvent se présenter, il faut d'abord distinguer l'*état de nature*, comme on parle, de l'*état civil*. Non que le droit de se défendre n'appartienne également à l'homme, dans l'un et l'autre état, mais parce que la manière de s'en servir et de le faire valoir n'est pas la même.

En général, le droit de se défendre soi-même à main armée, a plus d'étendue dans l'état de nature que dans l'état civil.

La raison en est, que dans le premier état, personne n'est proprement chargé du soin de notre conservation que nous-mêmes ; c'est donc à nous à employer pour cela toutes nos forces et de la manière la plus efficace.

Mais, au contraire, dans l'état civil, le souverain est chargé du soin de défendre les particuliers contre tout injuste agresseur. Et par conséquent ceux-ci doivent recourir à sa protection, toutes les fois que les circonstances le leur permettent.

Après ces éclaircissemens, une première règle sur cette matière, et qui convient à l'un et à l'autre état, c'est qu'il est de la prudence, avant que d'en venir aux mains, de tenter les voies de douceur plutôt que celles des armes. Par ce juste tempérament, l'on satisfait en même temps à ce que nous nous devons à nous-mêmes et à autrui.

Seconde règle. Mais si les voies de douceur sont inutiles dans l'état de nature, aussi long-temps que quelqu'un persiste actuellement à nous faire tout le mal pos-

sible, nous avons un droit indéfini de le repousser par la force, et de le tuer même, s'il est nécessaire; et cela jusqu'à ce que nous soyons à couvert du péril qui nous menaçoit, que nous ayons obtenu la réparation du tort qu'il nous a fait, et s'il y a lieu jusqu'à ce que notre adversaire nous ait donné de bonnes sûretés pour l'avenir.

Troisième règle. Le droit illimité de se défendre a lieu, soit qu'on attaque directement notre vie, soit qu'on veuille nous faire quelque autre mal considérable, que nous ne sommes pas obligés de souffrir.

Quatrième règle. A l'égard du temps auquel on peut légitimement commencer à se défendre soi-même, il faut établir qu'il est permis de commencer les actes d'hostilité, lorsqu'il paroît par des indices manifestes que quelqu'un travaille actuellement à nous faire du mal, quoique ses desseins n'aient pas encore éclaté, c'est-à-dire, que dans l'état de nature on peut prévenir l'agresseur au milieu de ses préparatifs.

Il suit de là que de simples soupçons, fondés sur la malice de l'ennemi, ne suffisent pas pour nous autoriser à en venir aux voies de fait; nous devons seulement, dans ce cas-là, prendre des mesures innocentes pour nous mettre en sûreté.

Cinquième règle. Enfin, si l'agresseur touché de repentir nous demande pardon, et nous offre un dédommagement et des sûretés convenables, nous devons lui pardonner, et rentrer en grâce avec lui.

Pousser les actes d'hostilité au-delà de ces termes, ce ne seroit plus *défense*, mais *vengeance*.

Mais ce qui est permis dans l'état de nature ne l'est pas toujours dans l'état civil.

Première règle. En général, les membres d'une société

civile ne doivent avoir recours aux voies de fait et à la violence que lorsque les circonstances ne leur permettent pas de recourir à la protection du souverain; s'ils en usoient d'une autre manière, ce seroit évidemment un attentat contre l'autorité souveraine, un désordre qui produiroit nécessairement la licence et l'anarchie.

Seconde règle. D'ailleurs dans l'état civil, la défense de soi-même à main armée ne peut pour l'ordinaire être poussée au-delà de ce qui est nécessaire pour nous délivrer du péril, auquel nous sommes actuellement exposés. A l'égard de la réparation du dommage et des sûretés pour l'avenir, c'est au souverain qu'il faut s'adresser.

Troisième règle. A l'égard du temps, nous ne pouvons repousser notre ennemi par la force que lorsque nous sommes actuellement insultés, ou lorsque nous n'avons pas le temps de recourir au souverain.

Quatrième règle. Enfin, si le souverain, au lieu de nous protéger contre les violences, faisoit profession ouverte de nous refuser tout secours et toute justice, l'on pourroit alors user de tous ses droits et travailler à sa conservation, par les moyens que l'on juge les plus convenables. On pourroit rapporter à ce cas-là le fait de Moïse qui tua l'Egyptien.

Au moyen des principes que l'on vient d'établir, on peut satisfaire à toutes les questions particulières.

Première question. Peut-on se défendre soi-même jusqu'à tuer un agresseur qui se méprend, ou qui n'est pas dans son bon sens?

Réponse: on le peut sans doute, pourvu qu'auparavant on ait tenté toute autre voie pour se tirer d'affaire. Car enfin le soin de nous-mêmes, toutes choses d'ailleurs égales, doit l'emporter sur le soin d'autrui, et il suffit

que l'agresseur, quel qu'il soit, n'ait aucun droit de nous tuer.

Seconde question. Un homme attaqué injustement, est-il obligé de prendre la fuite, plutôt que de résister de front à son adversaire ?

Réponse : la fuite est un moyen périlleux, et qui peut donner tout l'avantage sur nous à notre ennemi ; on n'est donc point obligé à la rigueur de prendre ce parti ; et si en résistant de front à notre adversaire, nous lui causons quelque mal, il ne peut s'en prendre qu'à lui-même.

Troisième question. Peut-on se défendre à main armée, pour empêcher qu'on ne nous ravisse notre honneur ?

Réponse : comme l'honneur est par lui-même un bien très-précieux, et sans lequel tous les autres avantages de la vie ne sauroient faire le bonheur de l'homme, il est, à parler en général, incontestable que chacun est en droit de défendre son honneur, même par la force, et cela d'une manière proportionnée au péril où il est à cet égard.

Pour l'application de cette règle générale, et les modifications que l'on y doit apporter, elles dépendent toutes des circonstances particulières.

Ainsi dans l'état de nature, quiconque attaque notre honneur de propos délibéré nous met en droit de le regarder comme notre ennemi, et de le traiter comme tel jusqu'à ce qu'il nous ait fait une satisfaction convenable. Mais dans l'état civil, comme l'honneur des particuliers est un dépôt confié aux lois et au souverain, c'est aussi pour l'ordinaire, et dans la règle, au souverain qu'il faut avoir recours pour obtenir la satisfaction des injures faites à notre honneur.

Il est donc du devoir des souverains de prévenir et d'empêcher par toutes sortes de voies que les particuliers ne se fassent justice à eux-mêmes dans l'occasion où leur honneur se trouve intéressé.

L'expérience ne nous a que trop bien appris combien il est dangereux à cet égard de laisser aux hommes une trop grande liberté ; la fureur des duels a eu les suites les plus fâcheuses, et a causé plus d'une fois, et à la société et aux familles, des plaies véritablement incurables.

Voici donc les mesures les plus efficaces que les souverains doivent prendre, pour remédier radicalement à un si grand désordre.

1°. Ils doivent défendre sous des peines convenables toutes les voies de fait, tous les actes de violence, par lesquels les particuliers entreprendroient de se faire justice à eux-mêmes en matière de *point d'honneur*.

2°. Comme les lois ne sont jamais bien observées, à moins que les sujets ne soient bien persuadés de leur justice et de leur nécessité, il est du devoir d'un prince sage de ne rien négliger pour guérir les esprits des fausses idées que l'on se fait communément du *point d'honneur*.

3°. Il faut décerner des peines très-rigoureuses contre ceux qui osent se porter à faire de ces injures qui atteignent pour ainsi dire l'honneur jusqu'au vif, et auxquelles on attache communément une grande ignominie.

4°. Enfin, les souverains doivent donner à ceux qui dans l'occasion s'abstiennent de la vengeance particulière des marques de leur bienveillance et de leur protection, et même leur procurer des avancemens honorables, préférablement à leurs concurrens.

Ce sont là les seuls moyens que les souverains peuvent

mettre en œuvre utilement pour déraciner les préjugés communs, et prévenir les suites funestes qui en résultent.

Mais si les souverains négligeoient ces attentions, on peut dire avec justice qu'ils sont responsables de tous les désordres que produit le point d'honneur ; et que ceux qui se trouvent malheureusement engagés dans quelque affaire de cette nature, sont plus à plaindre qu'à blâmer.

Quatrième question. Peut-on légitimement pousser la défense de soi-même jusqu'à tuer celui qui veut nous enlever nos biens ?

Réponse : en général nous avons un droit parfait et rigoureux de défendre nos biens contre un injuste agresseur, et même de le tuer en certain cas.

La raison en est qu'un agresseur injuste n'a pas plus de droit sur nos biens que sur notre personne ; et que d'ailleurs les biens sont des secours absolument nécessaires à la vie ; nous pouvons donc le repousser par tous les moyens nécessaires.

Dans l'état de nature, s'il n'étoit pas permis d'en venir aux dernières extrémités contre un ravisseur injuste, cela autoriseroit tellement la scélératesse et le brigandage que le repos et la sûreté de la société en seroient entièrement ruinés.

Mais dans l'état civil, il faut pour l'ordinaire avoir recours au magistrat, dont l'autorité est suffisante pour nous procurer aisément et sans désordre la réparation du dommage qu'on peut nous causer par rapport à nos biens.

J'ai dit *pour l'ordinaire*, car si l'on se trouve dans de telles circonstances que l'on ne puisse point avoir

recours au souverain et que la perte de nos biens soit irréparable, l'on peut alors défendre ses biens par soi-même et à toute outrance.

C'est ainsi que l'on peut tuer impunément un voleur de grand chemin, et que, chez la plupart des nations, il a été permis de tuer un voleur de nuit.

Enfin, l'on peut conclure de tout ce que l'on a dit jusques ici de la défense de soi-même, que la loi naturelle, en même temps qu'elle autorise cette défense, condamne au contraire la *vengeance*. Car, comme la vengeance ne se propose pour but que de faire, sans aucune nécessité, quelque mal à celui qui nous en a fait, et quoiqu'il l'ait réparé, il est évident que c'est une pure cruauté condamnée par les lois de la nature.

CHAPITRE VIII.

De l'état de l'homme par rapport aux autres hommes, et de la sociabilité en général.

Il ne nous reste plus à présent pour finir cette seconde partie qu'à examiner un peu plus particulièrement l'état naturel de l'homme par rapport aux autres hommes, pour connoître quel est cet état, et ce qu'il exige de nous.

Nous avons déjà remarqué ci-devant que l'état naturel des hommes entre eux est un état de société.

Cette société est proprement une *société de fait et de nécessité*, puique c'est Dieu lui-même qui l'a établie. Et comme l'intention de Dieu étoit que les hommes vécussent ensemble, il leur a aussi donné une nature et une constitution très-propres à la société, et même il les a

mettre en œuvre utilement pour déraciner les préjugés communs, et prévenir les suites funestes qui en résultent.

Mais si les souverains négligeoient ces attentions, on peut dire avec justice qu'ils sont responsables de tous les désordres que produit le point d'honneur ; et que ceux qui se trouvent malheureusement engagés dans quelque affaire de cette nature, sont plus à plaindre qu'à blâmer.

Quatrième question. Peut-on légitimement pousser la défense de soi-même jusqu'à tuer celui qui veut nous enlever nos biens ?

Réponse : en général nous avons un droit parfait et rigoureux de défendre nos biens contre un injuste agresseur, et même de le tuer en certain cas.

La raison en est qu'un agresseur injuste n'a pas plus de droit sur nos biens que sur notre personne ; et que d'ailleurs les biens sont des secours absolument nécessaires à la vie ; nous pouvons donc le repousser par tous les moyens nécessaires.

Dans l'état de nature, s'il n'étoit pas permis d'en venir aux dernières extrémités contre un ravisseur injuste, cela autoriseroit tellement la scélératesse et le brigandage que le repos et la sûreté de la société en seroient entièrement ruinés.

Mais dans l'état civil, il faut pour l'ordinaire avoir recours au magistrat, dont l'autorité est suffisante pour nous procurer aisément et sans désordre la réparation du dommage qu'on peut nous causer par rapport à nos biens.

J'ai dit *pour l'ordinaire*, car si l'on se trouve dans de telles circonstances que l'on ne puisse point avoir

recours au souverain et que la perte de nos biens soit irréparable, l'on peut alors défendre ses biens par soi-même et à toute outrance.

C'est ainsi que l'on peut tuer impunément un voleur de grand chemin, et que, chez la plupart des nations, il a été permis de tuer un voleur de nuit.

Enfin, l'on peut conclure de tout ce que l'on a dit jusques ici de la défense de soi-même, que la loi naturelle, en même temps qu'elle autorise cette défense, condamne au contraire la *vengeance*. Car, comme la vengeance ne se propose pour but que de faire, sans aucune nécessité, quelque mal à celui qui nous en a fait, et quoiqu'il l'ait réparé, il est évident que c'est une pure cruauté condamnée par les lois de la nature.

CHAPITRE VIII.

De l'état de l'homme par rapport aux autres hommes, et de la sociabilité en général.

Il ne nous reste plus à présent pour finir cette seconde partie qu'à examiner un peu plus particulièrement l'état naturel de l'homme par rapport aux autres hommes, pour connoître quel est cet état, et ce qu'il exige de nous.

Nous avons déjà remarqué ci-devant que l'état naturel des hommes entre eux est un état de société.

Cette société est proprement une *société de fait et de nécessité*, puique c'est Dieu lui-même qui l'a établie. Et comme l'intention de Dieu étoit que les hommes vécussent ensemble, il leur a aussi donné une nature et une constitution très-propres à la société, et même il les a

faits de manière que la société leur est absolument nécessaire.

Tout cela sans doute marque avec la dernière évidence l'intention de Dieu. Il auroit sans contredit pu créer chacun de nous avec une suffisance de bonheur et de perfection, pour vivre seul et séparé de tous les autres hommes : mais il ne l'a pas voulu, afin que les liens du sang et de la naissance contribuassent à former et à serrer les nœuds de la société.

Enfin, il est certain encore que toutes les facultés et les inclinations naturelles de l'homme le portent à rechercher le commerce et la compagnie des autres hommes.

Concluons donc que l'on peut dire avec raison *qu'être sociable* est un caractère essentiel à l'humanité.

Or, telle étant la nature de l'homme, il faut reconnoître qu'il est de son devoir de contribuer de tout son pouvoir à entretenir et à perfectionner cette société, en ayant pour les autres hommes des sentimens d'amitié et de bienveillance, et en leur faisant dans l'occasion tout le bien dont il est capable.

La disposition ou la vertu qui nous porte à pratiquer ces devoirs s'appelle la sociabilité.

D'ailleurs on comprend aisément que la sociabilité s'étend à tous les hommes en général et sans exception, puisqu'elle est fondée sur les relations qu'ils ont entre eux, en conséquence de leur nature commune.

Cette manière d'établir les fondemens des lois naturelles par rapport à autrui est non-seulement très-simple en elle-même, mais encore elle se trouve confirmée par le sentiment des sages de l'antiquité.

« D'où dépend notre sûreté (dit Sénèque, *de Benef.*, » *lib.* 4, *cap.* 18) si ce n'est des services mutuels que

» nous nous rendons ? Certainement il n'y a qu'un com-
» merce mutuel de bienfaits qui rende la vie commode,
» et qui nous mette en état de nous défendre contre
» les insultes et les invasions imprévues.

» Quel seroit le sort du genre humain si chacun vivoit
» à part ? Autant d'hommes, autant de proies et de vic-
» times pour les autres animaux, un sang très-aisé à
» répandre, en un mot la foiblesse même ; les autres
» animaux ont des forces suffisantes pour se défendre :
» tous ceux qui doivent être vagabonds, et à qui leur
» férocité ne permet pas de vivre en troupe, naissent,
» pour ainsi dire, armés ; au lieu que l'homme est de
» toutes parts environné de foiblesses, n'ayant ni ongles,
» ni dents qui le rendent redoutable ; mais ces secours,
» qui lui manquent naturellement, il les trouve dans la
» société avec ses semblables : la nature pour le dédom-
» mager lui a donné d'autres choses, qui, de foible et
» misérable qu'il auroit été, le rendent très-fort et très-
» puissant, je veux dire la raison et la *société* ; de sorte
» que celui qui seul ne pouvoit résister à personne, de-
» vient par cette raison le maître de tout. C'est la société
» qui lui donne l'empire sur les animaux, c'est elle qui
» lui fournit des remèdes dans ses maladies, des se-
» cours dans sa vieillesse, du soulagement dans ses dou-
» leurs et dans ses chagrins. Otez la sociabilité, et vous
» détruirez en même temps l'union du genre humain,
» d'où dépend la conservation et le bonheur de la vie. »

On peut aussi consulter Cicéron au 2^e. *Liv. de ses Offices*, *chap.* 3 *et* 4, où l'on trouve une description également belle et véritable des avantages qui reviennent aux hommes de la société.

Ajoutons à présent quelques réflexions, pour déve-

lopper un peu plus particulièrement en quoi consiste la sociabilité. Je dis donc que tout le système de la société humaine roule sur ces deux vertus qui sont une suite de la sociabilité, la *prudence* et la *générosité*, ou la *grandeur d'âme*.

La *prudence* est cette habitude, cette vertu au moyen de laquelle l'homme fait un bon usage de ses talens, de ses facultés, et de tous ses avantages, en sorte que toutes ces choses concourent à son bonheur, de sorte néanmoins qu'il ne blesse en rien le bonheur des autres hommes, mais qu'au contraire il le procure autant qu'il est possible.

La *prudence* considérée comme le moyen de faire un bon usage de nos talens et de nos facultés a pour opposé *l'imprudence*, qui consiste dans un mauvais usage de ces mêmes facultés et de ces talens; tel qu'au lieu de nous conduire à notre véritable bonheur, il va au contraire à notre préjudice.

Mais la prudence considérée comme l'art d'aller à son bonheur sans blesser celui des autres hommes, et même en le procurant autant qu'on le peut, a pour opposé *l'astuce et la finesse*, qui n'est autre chose que cette mauvaise habileté par laquelle l'homme va à son bonheur, au préjudice des autres hommes et de la société.

Cela supposé, il est bien évident que la prudence est le premier fondement, et pour ainsi dire l'âme de la société.

Car, puisque la société est l'union de plusieurs personnes pour leur avantage commun, il suit nécessairement que quiconque est membre d'une société et veut agir comme tel, doit se comporter de manière qu'il se propose toujours le bien commun, et que par conséquent

il ne cherche jamais son avantage au préjudice des autres hommes; s'il agissoit autrement, il se conduiroit d'une manière contradictoire à son état et tout-à-fait antisociable.

D'ailleurs il est manifeste que Dieu étant le père commun de tous les hommes, son but principal est le bonheur de la société, et que celui des particuliers doit être subordonné à cette première fin.

On peut même remarquer que la Providence a établi les choses de manière que pour l'ordinaire le bien des particuliers de la société se trouve dans le *bien commun*, en sorte que la route la plus sûre pour se rendre heureux est de ne rien faire qui puisse troubler le bonheur public, mais au contraire de travailler de tout son pouvoir à le procurer. Voilà ce qu'exige la prudence.

Mais si nous consultons la nature, et si nous en suivons les mouvemens, nous trouverons que l'amour naturel que l'homme a pour ses semblables, doit porter tous les cœurs bien faits à trouver la satisfaction la plus douce à faire du bien aux autres hommes, et cela indépendamment d'un intérêt extérieur, mais dans la seule vue de se satisfaire.

C'est là le premier degré de la *générosité*; mais comme il y a quelquefois des circonstances extraordinaires dans lesquelles le *bien particulier* se trouve en opposition avec le *bien public*, l'homme doit alors renoncer à tout ce qu'il a de plus cher, et sacrifier au bien commun et général sa vie même s'il est nécessaire.

C'est là le plus haut degré de la vertu, la véritable générosité, la grandeur d'âme.

Que ce soit là le devoir de l'homme, c'est ce qui résulte des principes que nous avons établis; car qui pourroit

douter que dans les vues de Dieu, le bien de la société ne soit quelque chose de beaucoup plus considérable que le bien de quelque homme en particulier, et que par conséquent Dieu n'impose aux particuliers la nécessité de se sacrifier pour le bien public ?

Cependant, afin que l'homme puisse se résoudre volontairement et de lui-même à un tel sacrifice, Dieu, par un effet de sa bonté, lui fournit les moyens les plus puissans pour l'y déterminer, en lui promettant un dédommagement proportionné, une récompense proportionnée au sacrifice qu'il lui demande. Et c'est ce qui fait bien voir, pour le dire encore une fois, combien la religion est nécessaire et essentielle au maintien et au bonheur de la société.

FIN DE LA SECONDE PARTIE.

TROISIÈME PARTIE,

Détail des principales lois de la sociabilité, et des devoirs qui en résultent.

CHAPITRE PREMIER.

PREMIÈRE LOI DE LA SOCIABILITÉ.

De l'égalité naturelle, ou de l'obligation où sont tous les hommes de se regarder comme naturellement égaux, et de se traiter comme tels.

Entre les différens états de l'homme, l'état de société est un des plus considérables, celui qui a le plus d'étendue et qui est principalement l'objet du droit naturel.

Il faut donc à présent rechercher en détail quelles sont les lois particulières sur lesquelles roule tout le système de la société, et c'est ce qui va faire le sujet de cette troisième partie.

On peut ranger sous deux classes générales tous les devoirs de la société : les uns sont des devoirs *primitifs* ou *absolus*; les autres sont des devoirs *dérivés* ou *conditionnels*.

Les devoirs primitifs ou absolus sont une suite nécessaire de la constitution naturelle primitive et originaire de l'homme, telle que Dieu lui-même l'a établie, et qui ne supposent rien de plus, en sorte que tout homme est obligé de les pratiquer envers tout autre.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

douter que dans les vues de Dieu, le bien de la société ne soit quelque chose de beaucoup plus considérable que le bien de quelque homme en particulier, et que par conséquent Dieu n'impose aux particuliers la nécessité de se sacrifier pour le bien public ?

Cependant, afin que l'homme puisse se résoudre volontairement et de lui-même à un tel sacrifice, Dieu, par un effet de sa bonté, lui fournit les moyens les plus puissans pour l'y déterminer, en lui promettant un dédommagement proportionné, une récompense proportionnée au sacrifice qu'il lui demande. Et c'est ce qui fait bien voir, pour le dire encore une fois, combien la religion est nécessaire et essentielle au maintien et au bonheur de la société.

FIN DE LA SECONDE PARTIE.

TROISIÈME PARTIE,

Détail des principales lois de la sociabilité, et des devoirs qui en résultent.

CHAPITRE PREMIER.

PREMIÈRE LOI DE LA SOCIABILITÉ.

De l'égalité naturelle, ou de l'obligation où sont tous les hommes de se regarder comme naturellement égaux, et de se traiter comme tels.

Entre les différens états de l'homme, l'état de société est un des plus considérables, celui qui a le plus d'étendue et qui est principalement l'objet du droit naturel.

Il faut donc à présent rechercher en détail quelles sont les lois particulières sur lesquelles roule tout le système de la société, et c'est ce qui va faire le sujet de cette troisième partie.

On peut ranger sous deux classes générales tous les devoirs de la société : les uns sont des devoirs *primitifs* ou *absolus*; les autres sont des devoirs *dérivés* ou *conditionnels*.

Les devoirs primitifs ou absolus sont une suite nécessaire de la constitution naturelle primitive et originaire de l'homme, telle que Dieu lui-même l'a établie, et qui ne supposent rien de plus, en sorte que tout homme est obligé de les pratiquer envers tout autre.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Les devoirs *dérivés* ou *conditionnels* sont au contraire ceux qui supposent quelques faits ou quelques établissemens humains, qui n'obligent qu'en certaines circonstances, et par rapport à certaines personnes.

Ainsi l'obligation où nous sommes de nous regarder comme naturellement égaux, de ne faire du mal à personne, etc. sont des devoirs du premier ordre.

Les devoirs primitifs ou absolus sont comme le fondement et le principe des autres, et ceux-ci ne sont proprement qu'une application des premiers aux différentes circonstances de la vie et aux différens états de l'homme.

Le principe de la société est très-simple ; ne faire du mal à personne, mais procurer au contraire aux autres hommes tout le bien dont on est capable.

Voilà la règle : l'application de cette règle aux différentes circonstances de la vie humaine donne naissance à plusieurs devoirs particuliers.

La première loi générale de la *sociabilité* est celle de *l'égalité naturelle* qui nous oblige à nous regarder les uns les autres comme naturellement égaux, et à nous traiter comme tels. Expliquons la nature et le fondement de cette égalité.

L'on remarque donc que la nature humaine est la même dans tous les hommes; ils ont tous une même raison, les mêmes facultés, un seul et même but, naturellement tous indépendans les uns des autres et tous dans une égale dépendance de l'empire de Dieu et des lois naturelles.

» Una omnes continet definitio, ut nihil sit uni tam » simile, tam par quam nosmet inter ipsos sumus. »

Cela étant, il s'ensuit que c'est une maxime fondamentale du droit naturel, que chacun doit estimer et traiter les autres hommes comme lui, étant naturellement

égaux, c'est-à-dire, étant hommes aussi-bien que lui.

Que ce soit là le premier devoir de la sociabilité, et un devoir général et absolu, c'est ce qu'il est aisé de comprendre; car le moyen qu'un homme puisse vivre en société avec des hommes qui ne le traiteroient pas comme tel?

Aussi remarque-t-on dans tous les hommes un sentiment d'estime pour eux-mêmes également vif et délicat; tout ce qui blesse le moins du monde ce sentiment nous irrite et nous porte souvent aux dernières extrémités.

La raison en est que nous sentons tous que la nature humaine étant la même dans tous les hommes, elle mérite aussi pour tous les mêmes égards, la même considération.

Voilà donc proprement en quoi consiste l'égalité dont il s'agit; c'est que tous les hommes ont un droit égal à la société et au bonheur, de sorte que toutes choses d'ailleurs égales, les devoirs de la sociabilité imposent à tout homme envers tout autre une obligation également forte et indispensable, et qu'il n'y a aucun homme au monde qui puisse raisonnablement s'attribuer quelque prérogative à cet égard au-dessus des autres.

Il faut donc bien remarquer que l'égalité dont nous parlons, est proprement une *égalité de droit*, et non pas une *égalité de fait* ou *de force*.

D'ailleurs l'obligation d'observer cette égalité est une obligation perpétuelle et indispensable, de sorte malgré toutes les différences qu'il peut y avoir entre les hommes par le fait, et quelque avantage que l'un puisse avoir sur l'autre, soit par la naissance, soit par la fortune, ou par les qualités naturelles de l'esprit ou du corps, les droits de l'égalité subsistent toujours invariablement dans toute leur force.

Car l'on comprend aisément que quelque avantage qu'ait un homme par-dessus un autre, il n'a pas pour cela plus de droit de violer les lois naturelles à son égard que celui-ci n'en a de les violer par rapport à lui, c'est-à-dire, qu'ils sont dans une parfaite égalité.

C'est sur ce principe de l'égalité naturelle qu'est établie cette maxime aussi ancienne que le monde ; *qu'il ne faut pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit à nous-mêmes ; que nous devons être disposés à faire en faveur des autres les mêmes choses que nous exigeons qu'on fasse pour nous*, c'est-à-dire, en supposant toutes choses d'ailleurs égales, et en écartant tout sentiment de foiblesse, d'injustice, ou d'amour-propre déréglé et mal entendu.

Outre les principes sur lesquels nous avons établi l'égalité naturelle des hommes, il y a encore d'autres raisons très-propres à faire sentir cette égalité.

C'est que tous les hommes viennent au monde de la même manière, qu'ils sont tous sujets aux mêmes foiblesses, exposés aux mêmes besoins, aux mêmes accidens, qu'ils croissent tous, qu'ils se nourrissent de la même manière, et qu'enfin le même accident les couche tous dans le tombeau.

L'on peut conclure de ce que l'on a dit jusqu'ici, que la société humaine est par elle-même une société d'égalité ; non-seulement parce que tous les hommes y sont également obligés à pratiquer les lois naturelles, mais encore parce qu'ils jouissent tous d'une égale liberté, et qu'ils sont indépendans les uns des autres.

Ainsi l'opinion de ces anciens Grecs qui prétendoient qu'il y a des hommes naturellement esclaves, est directement contraire à l'état naturel de l'homme et aux principes de la droite raison.

Il est vrai que ceux d'entre les hommes qui sont les plus *sages*, les plus *vertueux* et les plus *courageux*, sont par cela même plus propres à commander aux autres ; mais il ne s'ensuit pas de là que la nature leur donne actuellement le droit de gouverner ; il faut pour cela un acte positif de consentement de la part de ceux à qui l'on prétend commander.

Finissons ce chapitre par quelques réflexions qui sont des conséquences naturelles du devoir de l'égalité.

1°. C'est que les supérieurs qui traitent ceux qui leur sont soumis d'une manière dure, inhumaine et barbare, pèchent manifestement contre le devoir fondamental de l'égalité.

2°. C'est que quiconque veut que les hommes s'emploient à lui faire quelque plaisir, doit à son tour tâcher de leur être utile.

3°. C'est que quand il s'agit de régler les droits communs à plusieurs personnes, on doit les traiter également, aussi long-temps qu'aucune d'elles n'a point acquis quelques droits particuliers.

4°. Enfin, c'est que l'orgueil doit être considéré comme un vice directement contraire au devoir de l'égalité.

L'orgueil consiste à s'estimer soi-même plus que les autres, ou sans aucune raison, ou sans une raison suffisante, et, en conséquence de cette prévention, à les mépriser comme étant au-dessous de nous.

Rien n'est donc plus contraire à l'égalité naturelle que de témoigner du mépris pour quelqu'un, par quelque signe extérieur, comme sont les actions offensantes, les paroles injurieuses, un air ou un rire moqueur, etc.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Au contraire, c'est sur le principe de l'égalité naturelle que sont fondés ces égards que l'on se doit les uns aux autres en qualité d'hommes, et qui sont comme la première source de la politesse qui est d'un si grand usage dans la vie.

CHAPITRE II.

Obligation de réparer le dommage qu'on a causé.

C'est ici une loi absolue et générale que tout homme doit pratiquer envers tout autre, puisque sans cela la société ne sauroit subsister, et que d'un état de paix on tomberoit dans un état de guerre et antisociable.

C'est aussi une conséquence de la loi de l'égalité; comme nous sommes en droit d'exiger des autres hommes qu'ils ne nous fassent aucun mal, nous devons convenir qu'ils ont le même droit par rapport à nous.

Enfin, ce devoir est encore le plus facile dans l'exécution, car il consiste pour l'ordinaire à s'abstenir d'agir, ce qui est très-aisé.

Il y a un beau passage de Sénèque là-dessus, *de Irâ, lib. II, cap. XXXI.* « Que seroit-ce, dit-il, si les » mains tâchoient de nuire aux pieds, ou si les yeux » tâchoient de nuire aux mains. Comme donc les mem- » bres du corps sont entre eux de bonne intelligence, parce » que de leur conservation dépend la conservation du tout, » de même aussi les hommes doivent s'épargner les uns » les autres, puisqu'ils sont nés pour la société, et qu'ils » sont membres d'un même corps.

» Nefas est nocere patriæ, ergo civi quoque; nam hic

» pars patriæ est, sanctæ partes sunt, si universum ve- » nerabile est: ergo et homo homini. Nam hic in majore » tibi urbe civis est. Quid si nocere velint manus pe- » dibus, manibus oculi? Ut omnia inter se membra con- » sentium, quia singula servari totius interest; ità ho- » mines singulis parcent, quia ad cœtum geniti sumus. » Salva autem esse societas, nisi amore et custodiâ par- » tium, non potest. »

La maxime que nous recommandons tend donc à mettre en sûreté notre vie, notre personne, notre honneur, nos biens, et tout ce qui nous appartient légitimement.

Cela supposé, il s'ensuit nécessairement que, si l'on a fait du mal ou causé du dommage à autrui de quelque manière que ce soit, il faut le réparer autant qu'il dépend de nous.

Autrement la loi naturelle défendroit en vain toute action nuisible à autrui, si l'on n'étoit obligé à aucune réparation à cet égard.

Quand nous parlons ici de *dommage*, nous entendons par là le tort que l'on fait au prochain à l'égard des choses auxquelles il a un droit *parfait* et *rigoureux*, et dont par conséquent il peut exiger le redressement par les voies de la force.

On peut causer du mal à autrui en plusieurs manières.

1°. Ou par un fait positif et de *commission*, comme dans le vol; ou par l'omission d'une chose à laquelle on étoit obligé, comme lorsque l'on n'empêche pas un mal que l'on pouvoit et devoit empêcher.

2°. L'on peut causer du dommage à quelqu'un, non-seulement à l'égard des biens du corps, mais encore à l'égard des biens de l'âme, en négligeant d'éclairer l'es-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

prit ou de former le cœur des personnes dont la direction nous est commise, et à plus forte raison si on les jette dans l'erreur ou dans le vice.

3°. L'on peut causer du dommage à quelqu'un, ou de propos délibéré et par malice, ou par une simple faute, ou même par un cas fortuit (*dolo*, vel *culpa*, vel *casu fortuito*).

Enfin le dommage est causé par une seule personne ou par plusieurs.

Cela supposé, pour bien comprendre la nature de l'obligation où l'on est de réparer le dommage, il faut établir ces trois conditions générales.

1°. Que le mal que l'on a fait à quelqu'un soit défendu par quelques lois.

2°. Qu'il y ait de notre faute, ou directement ou indirectement.

3°. Enfin, que celui qui reçoit le dommage n'y consente point.

Il suit du premier principe, que l'on n'est obligé à aucune réparation pour le mal que l'on peut avoir fait à un injuste agresseur dans les termes de la juste défense de soi-même ; tout ce que la loi autorise est légitime.

J'ai dit ensuite qu'il falloit qu'il y eût de notre faute ; autrement bien loin que nous fussions obligés à quelques réparations, le fait ne pourroit pas même nous être imputé.

Si donc l'on a causé du dommage à quelqu'un de propos délibéré et par malice, on est sans difficulté obligé à le réparer, puisque c'est un véritable crime.

Mais si le mal causé à quelqu'un n'est produit que par une simple faute, les jurisconsultes en distinguent de

trois espèces : savoir, *lata culpa*, une *faute grossière* ; *levis culpa*, une *faute légère* ; *levissima culpa*, une *faute très-légère*.

Or, de quelque nature que soit cette faute, on est toujours tenu de dédommager les intéressés, lors même que cette faute ne seroit que très-légère : la raison en est, que la société exige que nous nous conduisions avec tant de circonspection que notre commerce n'ait rien de dangereux pour les autres hommes.

Et d'ailleurs il est sans contredit plus juste que l'auteur même du dommage en supporte la perte, quelque légère que soit sa faute, que de la faire retomber sur celui à qui le dommage a été fait et à qui on ne sauroit reprocher aucune faute.

Cette règle souffre pourtant en certaines circonstances plusieurs modifications, qui sont tirées ou de la nature même de l'affaire dont il s'agit, ou des justes égards qui sont dus à l'humanité.

Enfin, si l'on fait du mal à quelqu'un par un cas purement fortuit et sans qu'il y ait de notre faute, on n'est obligé à aucune réparation.

Par exemple, si quelqu'un traverse un jeu de mail pendant qu'on y joue et qu'une boule déjà poussée vienne à le blesser, le joueur n'est responsable de rien. Mais l'humanité et la générosité veulent que celui-ci fasse quelque gratification au malheureux qui a souffert à son occasion.

Si plusieurs personnes ont eu part au dommage causé à quelqu'un, voici les principes sur lesquels il faut juger de l'obligation où elles sont de réparer le dommage.

1°. Quelquefois les uns sont la *cause principale du dommage*, et les autres n'en sont que la *cause subal-*

terne, ou bien tous marchent d'un pas égal, et alors ils sont *causes collatérales*.

2°. La *cause principale* est celui qui en faisant certaines choses influe de telle manière sur une action d'autrui que sans cela cette action n'auroit point été faite.

3°. La *cause subalterne*, au contraire, est celle qui, par son concours, ne fait que faciliter l'action et qui n'y contribue que peu. Ainsi celui qui, par son autorité, porte quelqu'un à faire du mal à autrui est la cause principale du dommage, et l'agent immédiat n'en est que la cause subalterne.

4°. Enfin, on appelle *causes collatérales* toutes celles qui contribuent également à l'action, ou bien qui agissent de concert avec l'auteur immédiat.

En suivant ces principes, les causes principales du dommage en sont responsables les premières, les causes subalternes viennent ensuite.

Si le dommage a été produit par des causes collatérales, elles sont toutes obligées également à la réparation.

Mais, dans ce cas-là, chacun est-il tenu solidairement (*in solidum*), c'est-à-dire, pour tout le dommage causé, ou bien seulement pour sa part (*pro ratâ parte*) ?

Je réponds qu'il faut distinguer, s'il y a eu complot formé entre les auteurs du dommage, ou s'il n'y en a pas eu.

Au premier cas ils sont tous tenus solidairement les uns pour les autres, en sorte que s'il n'y en a qu'un seul qui puisse satisfaire, il doit payer pour tous. La raison en est prise du complot même (*dolus facit correos*).

Mais s'il n'y a aucun complot et que ce soit par hasard que plusieurs personnes ont concouru à causer du dommage à quelqu'un, alors il faut voir si le dommage est *divisible* ou *indivisible*.

S'il est divisible, chacun n'est tenu que pour sa portion ; s'il est indivisible, chacun est tenu solidairement.

Exemples. Si plusieurs personnes se jettent en même temps sur quelqu'un sans en avoir formé le complot, et que l'un le blesse à la tête, que l'autre lui casse un bras, et qu'un troisième le blesse à la jambe, chacun, en particulier, n'est responsable que du mal qu'il a fait lui-même.

Mais si l'on suppose au contraire que trois personnes mettent en même temps le feu à une maison, à l'insu l'un de l'autre, et que toute la maison soit consumée, ou bien que plusieurs personnes ont rompu une digue, alors chacun est obligé solidairement pour tout le dommage.

Nous avons remarqué ci-devant qu'une troisième condition nécessaire à la réparation du dommage étoit que celui à qui il est fait n'y consente pas : de là la maxime commune, *volenti non fit injuria*.

Mais cette maxime suppose que nous pouvons consentir au mal qui nous est fait, sans manquer à notre devoir ; car comme nous l'avons remarqué ci-devant, il y a des droits auxquels nous ne le pouvons pas.

Remarquons enfin, que pour faire l'estimation du dommage, il faut non-seulement estimer le mal présent, mais encore celui qui en est une suite nécessaire.

Ainsi, si l'on a blessé quelqu'un, on estime non-seulement les frais de la guérison, mais encore la perte de son travail.

Autre exemple. Ariarathe, roi de Cappadoce, ayant

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

pour se divertir fait boucher l'endroit par où le fleuve Melas se décharge dans l'Euphrate, la digue vint à se rompre, et les eaux s'échappant avec violence, firent de grands ravages ; sur quoi le peuple Romain étant pris pour arbitre, il condamna ce prince à trois cents talens de dédommagement.

Remarquons enfin, que non-seulement la loi naturelle ordonne la réparation du dommage, mais qu'elle veut de plus, que celui qui l'a causé en témoigne du repentir, surtout s'il l'a fait de propos délibéré.

CHAPITRE III.

TROISIÈME LOI GÉNÉRALE DE LA SOCIABILITÉ.

Des devoirs communs de l'humanité, ou de la bénéficence.

Les devoirs dont on a parlé jusqu'ici ne suffisent pas pour remplir tout ce que la société exige de nous ; il faut outre cela *faire du bien aux autres hommes.*

C'est donc une troisième loi générale de la sociabilité, que *chacun doit contribuer, autant qu'il le peut commodément, à l'avantage et au bonheur d'autrui.*

Cette loi est une suite naturelle de la société ; et cette union que Dieu lui-même a établie entre les hommes, exige d'eux qu'ils l'entretiennent par les sentimens d'une bienveillance réciproque, et par un commerce agréable d'offices et de bienfaits.

C'est encore ce que *l'égalité naturelle* demande de nous ; chacun souhaite non-seulement que les autres ne lui fassent aucun mal, mais encore qu'ils lui procurent

dans l'occasion le bien qui dépend d'eux. Il doit donc, par un juste retour, être dans les mêmes dispositions à leur égard et les effectuer dans l'occasion.

Concluons donc que la *bénéficence* est un devoir absolu et général, que tout homme comme membre de la société doit pratiquer envers tout autre.

C'est aussi pour cette raison que les devoirs particuliers renfermés dans la bénéficence sont compris par les jurisconsultes sous la détermination générale des devoirs communs de l'humanité, parce que les hommes se le doivent les uns aux autres en qualité d'hommes.

Il y a là-dessus un beau passage dans Cicéron, au Liv. I. de ses Offices, chap. 7. «Sed quoniam (ut præclare scriptum » est a Platone) non nobis solum nati sumus, ortusque » nostri partem patria vindicat, partem amici ; atque (ut » placet stoïcis) quæ in terris gignuntur ad usum hominum » omnia creari, homines autem hominum causâ esse gene- » ratos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possint ; in hoc na- » turam debemus ducem sequi, et communes utilitates in » medium afferre, mutatione officiorum, dando, acci- » piendo ; tùm artibus, tùm operâ, tum facultatibus de- » vincire hominum inter homines societatem. »

Avant que d'entrer dans le détail des devoirs de l'humanité, il est nécessaire de remarquer que les devoirs de la société ne sont pas tous du même ordre.

Les uns, en effet, sont d'une obligation *parfaite* et *rigoureuse*, et les autres n'imposent qu'une obligation *imparfaite* et non *rigoureuse* ; en sorte qu'il faut s'en remettre là-dessus à l'humanité et à la conscience de chacun, au lieu qu'à l'égard des premiers, l'on peut employer les voies de la force, pour contraindre ceux qui ne veulent pas s'en acquitter de bon gré.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

pour se divertir fait boucher l'endroit par où le fleuve Melas se décharge dans l'Euphrate, la digue vint à se rompre, et les eaux s'échappant avec violence, firent de grands ravages ; sur quoi le peuple Romain étant pris pour arbitre, il condamna ce prince à trois cents talens de dédommagement.

Remarquons enfin, que non-seulement la loi naturelle ordonne la réparation du dommage, mais qu'elle veut de plus, que celui qui l'a causé en témoigne du repentir, surtout s'il l'a fait de propos délibéré.

CHAPITRE III.

TROISIÈME LOI GÉNÉRALE DE LA SOCIABILITÉ.

Des devoirs communs de l'humanité, ou de la bénéficence.

Les devoirs dont on a parlé jusqu'ici ne suffisent pas pour remplir tout ce que la société exige de nous ; il faut outre cela *faire du bien aux autres hommes.*

C'est donc une troisième loi générale de la sociabilité, que *chacun doit contribuer, autant qu'il le peut commodément, à l'avantage et au bonheur d'autrui.*

Cette loi est une suite naturelle de la société ; et cette union que Dieu lui-même a établie entre les hommes, exige d'eux qu'ils l'entretiennent par les sentimens d'une bienveillance réciproque, et par un commerce agréable d'offices et de bienfaits.

C'est encore ce que *l'égalité naturelle* demande de nous ; chacun souhaite non-seulement que les autres ne lui fassent aucun mal, mais encore qu'ils lui procurent

dans l'occasion le bien qui dépend d'eux. Il doit donc, par un juste retour, être dans les mêmes dispositions à leur égard et les effectuer dans l'occasion.

Concluons donc que la *bénéficence* est un devoir absolu et général, que tout homme comme membre de la société doit pratiquer envers tout autre.

C'est aussi pour cette raison que les devoirs particuliers renfermés dans la bénéficence sont compris par les jurisconsultes sous la détermination générale des devoirs communs de l'humanité, parce que les hommes se le doivent les uns aux autres en qualité d'hommes.

Il y a là-dessus un beau passage dans Cicéron, au Liv. I. de ses Offices, chap. 7. «Sed quoniam (ut præclare scriptum » est a Platone) non nobis solum nati sumus, ortusque » nostri partem patria vindicat, partem amici ; atque (ut » placet stoïcis) quæ in terris gignuntur ad usum hominum » omnia creari, homines autem hominum causâ esse gene- » ratos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possint ; in hoc na- » turam debemus ducem sequi, et communes utilitates in » medium afferre, mutatione officiorum, dando, acci- » piendo ; tùm artibus, tùm operâ, tum facultatibus de- » vincire hominum inter homines societatem. »

Avant que d'entrer dans le détail des devoirs de l'humanité, il est nécessaire de remarquer que les devoirs de la société ne sont pas tous du même ordre.

Les uns, en effet, sont d'une obligation *parfaite* et *rigoureuse*, et les autres n'imposent qu'une obligation *imparfaite* et non *rigoureuse* ; en sorte qu'il faut s'en remettre là-dessus à l'humanité et à la conscience de chacun, au lieu qu'à l'égard des premiers, l'on peut employer les voies de la force, pour contraindre ceux qui ne veulent pas s'en acquitter de bon gré.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Cette distinction est établie sur la nature même des devoirs de la société.

Ceux-là sont d'une obligation rigoureuse dont la pratique est absolument nécessaire à la conservation du genre humain et au maintien de la société.

Mais, au contraire, ceux qui ne sont pas d'une nécessité si absolue, mais qui rendent cependant la société plus commode et plus avantageuse, ne produisent qu'une obligation imparfaite.

Or, tels sont les devoirs de l'humanité, comme la *libéralité*, la *bénéficence*, la *reconnoissance*, l'*hospitalité*; et ces devoirs que l'on appelle du nom d'*humanité* ou de *charité*, sont opposés à ceux de la *justice rigoureuse* et proprement ainsi nommée.

Pour mieux comprendre cette distinction, il faut remarquer qu'à parler exactement elle ne regarde pas le devoir même, ou l'*obligation*, mais seulement les moyens plus ou moins efficaces que la loi naturelle nous accorde pour exiger des autres hommes ce qu'ils nous doivent en qualité de membre de la société.

En un mot, la loi naturelle nous ordonne également, *et de ne point faire de mal, et de faire du bien* : mais elle nous autorise à user de la force contre ceux qui violent le premier de ces devoirs, et elle abandonne l'observation du second à l'honneur, à la conscience de chacun et au jugement de Dieu.

Ainsi les âmes véritablement nobles et généreuses ont occasion de se faire connoître par la pratique de ces devoirs, qui contribuent d'autant plus à entretenir la bienveillance parmi les hommes que l'on ne peut pas les exiger d'eux par la force.

Il faut pourtant remarquer que, dans un cas d'une

extrême nécessité, le *droit imparfait* que donne la loi de l'humanité se change en droit parfait et rigoureux.

La raison en est que dans ces circonstances la pratique des devoirs de l'humanité nous est absolument nécessaire pour notre conservation ou pour notre bonheur, et que par conséquent nous pouvons les exiger des autres hommes à toute rigueur. *Vide sup.*

Pour juger encore plus précisément des cas où l'obligation imparfaite devient parfaite et rigoureuse, il faut établir ces trois conditions.

1°. Que la personne qui demande de nous quelque office d'humanité soit en danger de périr si nous le lui refusons, ou que du moins elle se trouve exposée à souffrir quelque mal très-considérable.

2°. Quelle ne puisse pour l'heure s'adresser à aucun autre qu'à nous, pour se tirer d'affaire.

3°. Enfin, que nous ne soyons pas nous-mêmes dans une pareille nécessité, c'est-à-dire, que nous puissions, sans nous exposer à quelque grand mal, accorder ce qu'on nous demande.

Appliquons ces principes à quelque exemple : faire part de ses biens à une personne qui est dans le besoin, c'est un devoir d'humanité, qui par conséquent n'est pour l'ordinaire que d'une obligation imparfaite. Mais si l'on suppose que deux personnes aient fait naufrage, qu'elles aient été jetées sur un rocher stérile, et que l'une des deux ait eu le bonheur de sauver d'abondantes provisions de vivres qui lui appartenoient, tandis que l'autre destituée de tout est prête à mourir de faim, alors, sans contredit, le premier est obligé à toute rigueur de faire part au second des secours qui lui sont nécessaires, et celui-ci pourroit raisonnablement les exiger de vive force,

s'il ne pouvoit rien obtenir de bonne grâce. Telles sont les réflexions générales sur les devoirs de l'humanité.

Entrons dans quelques détails. On peut procurer l'avantage d'autrui, ou d'une manière *indéterminée et générale*, ou d'une manière *déterminée et particulière*.

D'une manière indéterminée, lorsque l'on prend soin de cultiver les facultés de son esprit et d'entretenir les forces de son corps, pour être en état dans l'occasion de servir utilement les autres hommes.

Ainsi ces personnes pèchent évidemment contre les lois de la société qui n'embrassent aucune profession honnête et se livrent à l'oisiveté. J'en dis autant de ces personnes qui, contentes d'une naissance distinguée et des biens que leur ont laissés leurs ancêtres, croient qu'il est indigne d'eux de travailler, par leur application, à se rendre utile au genre humain.

Mais, d'un autre côté, ceux qui font leurs efforts pour se rendre utiles aux autres, méritent par cela même d'être loués et encouragés.

On fait du bien d'une manière déterminée, lorsque l'on accorde à certaines personnes en particulier quelque chose d'où il lui revient quelque avantage.

Ainsi l'on peut faire du bien aux autres hommes, ou par rapport à leur personne, ou par rapport à leur fortune, ou par rapport à leur réputation, ou par rapport à leur esprit, en les formant à la sagesse et à la vertu.

Cette bénéficence a plusieurs degrés. Nous pouvons quelquefois l'exercer sans qu'il nous en coûte rien, ou que nous en recevions aucune *incommodité*; et c'est ce qu'on appelle des services d'une *utilité innocente*. Par exemple, laisser boire quelqu'un dans une eau courante; donner des conseils sincères à quiconque nous en demande; remettre dans le chemin une personne qui s'égare; ne pas détruire une chose dont on a de reste, mais la laisser en état de servir à d'autres; faire de petites aumônes aux pauvres; recevoir les étrangers avec courtoisie.

On ne peut refuser ces sortes d'offices sans une souveraine inhumanité. *Vide Cic. de Offic. Lib.* I. *Cap.* 16.

Mais il y a une manière plus noble et plus éclatante de faire du bien, qui seule remplit toute l'étendue de nos devoirs, et qui mérite proprement le nom de *bénéficence*.

Elle consiste à faire gratuitement en faveur de quelqu'un quelque chose qui demande ou de la dépense ou des soins pénibles pour lui procurer quelque avantage considérable; c'est ce qu'on appelle *bienfait par excellence*.

Cette générosité est un sentiment que la nature elle-même a formé pour serrer plus étroitement les nœuds de la société.

Les cœurs bien faits éprouvent le plaisir le plus doux à rendre service, parce qu'ils ne font que suivre en cela la pente que la nature leur a imprimée.

Cependant, quelque naturelle que soit l'inclination à faire du bien, elle doit toujours être dirigée par la prudence et par la raison.

Voici donc les ménagemens qu'elle exige.

1°. Il faut prendre garde que le bienfait ne tourne pas au préjudice de celui à qui on veut le faire, ou à celui de quelqu'autre, autrement la bénéficence dégénéreroit en une lâche complaisance, une adulation pernicieuse, ou même en une souveraine injustice. Ainsi quand César ou Sylla ôtoient les biens de ceux à qui ils appartenoient pour les donner à des étrangers, ce n'étoit rien moins que libéralité; car il n'y en a point où il y a de l'injustice.

2°. Il faut proportionner ses libéralités à son état et à

ses facultés, autrement il y auroit une espèce d'injustice envers notre famille. Il arrive même quelquefois qu'une libéralité mal placée porte à prendre le bien d'autrui pour avoir de quoi l'exercer.

3°. Enfin, dans l'exercice de la bénéficence, il faut avoir égard au mérite des personnes et aux relations plus ou moins particulières que nous avons avec elles; c'est ce qui doit décider de la préférence.

Et 1°. La vertu par elle-même mérite une grande considération, et elle ajoute beaucoup au droit naturel que les hommes ont à cette bénéficence.

2°. Il faut faire attention aux sentimens que les autres ont pour nous.

3°. Surtout aux services que nous en pouvons avoir reçus.

4°. Aux différens degrés de liaisons qui nous unissent à eux. La plus générale est celle que forme l'humanité, ensuite vient celle qui est entre ceux d'une même nation, puis entre les citoyens d'une même ville, entre les membres d'une même famille, entre des amis particuliers, etc.

5°. Toutes circonstances d'ailleurs égales, il faut considérer le besoin plus ou moins pressant de chacun.

6°. Enfin la manière d'exercer la bénéficence relève beaucoup le prix des bienfaits, comme lorsque l'on rend service d'un air joyeux et empressé. Telles sont les règles de la bénéficence.

A la libéralité doit naturellement répondre la *reconnoissance*.

La *reconnoissance* est cette vertu par laquelle celui qui a reçu un bienfait témoigne avec plaisir qu'on l'a sensiblement obligé, s'intéresse à tout ce qui regarde son bienfaiteur, cherche les occasions de lui rendre la pareille;

et le fait effectivement autant qu'il le peut, lorsqu'elles se présentent.

Faisons sentir la justice et la nécessité de ce devoir.

1°. On peut remarquer que si la nature elle-même nous porte à l'amour des autres hommes et à leur faire du bien, ce sentiment se développe encore d'une manière beaucoup plus forte par rapport à ceux de qui nous avons reçu quelques bienfaits; c'est proprement une extension de l'amour de nous-mêmes.

2°. Ces sentimens étant absolument nécessaires au bonheur de la société, la raison en reconnoît sans peine la justice, et ils deviennent ainsi pour nous des devoirs indispensables.

3°. Et en effet, si nous devons en conséquence des seules liaisons de l'humanité aimer les autres hommes et leur faire du bien, à combien plus forte raison la loi naturelle nous impose-t-elle ces devoirs à l'égard de ceux qui nous ont prévenus par leurs bienfaits !

4°. L'égalité naturelle prouve encore la nécessité de la reconnoissance. Si je me crois en droit d'exiger des autres hommes qu'ils me fassent du bien, je leur accorde par cela même le droit de retour. Prétendre s'affranchir de la loi de la reconnoissance, c'est se déclarer indigne des bienfaits des autres hommes.

5°. La nécessité de la reconnaissance se fait encore mieux sentir par son contraire. Anéantissez la gratitude et vous bannirez du monde toute confiance, toute bienveillance, toute libéralité, tout service gratuit; et dans cet état des choses, que deviendroit la vie humaine ?

6°. Aussi remarque-t-on que tous les hommes ont une horreur naturelle pour les ingrats, et qu'il n'y a point de vice qui soit plus généralement détesté.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Cela vient non-seulement de ce qu'on regarde l'ingratitude comme l'effet d'une âme extrêmement basse, mais encore parce que ce vice blesse tous les hommes en général.

Car, comme le procédé des ingrats décourage ceux qui sont portés à la bénéficence, c'est une injure à laquelle chacun se trouve intéressé.

7°. Au contraire la reconnoissance produit un double avantage : 1°. elle nous délivre d'un très-grand mal, je veux dire de la haine publique ; et 2°. elle nous procure un bien très-considérable, qui est l'affection des autres hommes.

Ajoutons encore ces deux réflexions sur la reconnoissance.

La première, c'est que la raison veut qu'elle soit proportionnée au bienfait ; et comme les bienfaits les plus considérables sont sans contredit ceux qui contribuent à perfectionner notre esprit et notre cœur, et à nous rendre sages et vertueux, ce sont aussi ceux qui exigent de notre part le retour le plus sincère et les marques les plus particulières de notre reconnoissance.

Une autre réflexion, c'est qu'il en est du devoir de la reconnoissance comme de celui de la bénéficence, c'est-à-dire, qu'il n'est que d'une obligation imparfaite et rigoureuse, en sorte que l'on ne peut l'exiger par les voies de la force.

CHAPITRE IV.

AUTRE LOI DE SOCIABILITÉ.

Des engagemens où l'on entre par des promesses ou des conventions. Fidélité à tenir sa parole.

Après avoir traité des devoirs absolus et généraux que les hommes se doivent les uns aux autres, il faut passer maintenant aux devoirs particuliers ou conditionnels qui supposent quelques faits ou quelque établissement humain.

Or, entre tous ces établissemens, ceux qui se présentent les premiers et dont l'usage est d'une plus grande étendue, sont les *promesses* et les *conventions*.

Le terme de *convention* comprend toutes sortes de promesses, de contrats, de traités, de pactes de toute nature.

Une *convention* est donc l'accord ou le consentement de deux ou de plusieurs personnes par lequel elles s'engagent à faire quelque chose l'une pour l'autre.

L'usage des conventions est une suite de l'ordre de la société. C'est le moyen le plus propre pour se communiquer réciproquement les différens secours qui nous sont nécessaires.

Il est vrai que la loi de la bénéficence engage les hommes à se rendre dans le besoin des services mutuels ; mais outre que tout le monde n'a pas le cœur assez bien fait pour faire du bien par principe de générosité, il arrive souvent qu'on n'est pas en état de donner

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Cela vient non-seulement de ce qu'on regarde l'ingratitude comme l'effet d'une âme extrêmement basse, mais encore parce que ce vice blesse tous les hommes en général.

Car, comme le procédé des ingrats décourage ceux qui sont portés à la bénéficence, c'est une injure à laquelle chacun se trouve intéressé.

7°. Au contraire la reconnoissance produit un double avantage : 1°. elle nous délivre d'un très-grand mal, je veux dire de la haine publique ; et 2°. elle nous procure un bien très-considérable, qui est l'affection des autres hommes.

Ajoutons encore ces deux réflexions sur la reconnoissance.

La première, c'est que la raison veut qu'elle soit proportionnée au bienfait ; et comme les bienfaits les plus considérables sont sans contredit ceux qui contribuent à perfectionner notre esprit et notre cœur, et à nous rendre sages et vertueux, ce sont aussi ceux qui exigent de notre part le retour le plus sincère et les marques les plus particulières de notre reconnoissance.

Une autre réflexion, c'est qu'il en est du devoir de la reconnoissance comme de celui de la bénéficence, c'est-à-dire, qu'il n'est que d'une obligation imparfaite et rigoureuse, en sorte que l'on ne peut l'exiger par les voies de la force.

CHAPITRE IV.

AUTRE LOI DE SOCIABILITÉ.

Des engagemens où l'on entre par des promesses ou des conventions. Fidélité à tenir sa parole.

Après avoir traité des devoirs absolus et généraux que les hommes se doivent les uns aux autres, il faut passer maintenant aux devoirs particuliers ou conditionnels qui supposent quelques faits ou quelque établissement humain.

Or, entre tous ces établissemens, ceux qui se présentent les premiers et dont l'usage est d'une plus grande étendue, sont les *promesses* et les *conventions*.

Le terme de *convention* comprend toutes sortes de promesses, de contrats, de traités, de pactes de toute nature.

Une *convention* est donc l'accord ou le consentement de deux ou de plusieurs personnes par lequel elles s'engagent à faire quelque chose l'une pour l'autre.

L'usage des conventions est une suite de l'ordre de la société. C'est le moyen le plus propre pour se communiquer réciproquement les différens secours qui nous sont nécessaires.

Il est vrai que la loi de la bénéficence engage les hommes à se rendre dans le besoin des services mutuels ; mais outre que tout le monde n'a pas le cœur assez bien fait pour faire du bien par principe de générosité, il arrive souvent qu'on n'est pas en état de donner

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sans intérêt, et les conventions pourvoient à ces inconvéniens.

Concluons donc que l'usage des conventions étoit nécessaire à plusieurs égards. 1°. Pour produire de nouvelles obligations entre les hommes. 2°. Pour rendre parfaites des obligations qui n'étoient qu'*imparfaites*. 3°. Pour éteindre des obligations où l'on étoit entré ; comme quand un créancier déclare qu'il tient quitte son débiteur. 4°. Enfin pour remettre en force et en vigueur des obligations interrompues ou même entièrement éteintes. Cela se voit dans les traités de paix par lesquels une guerre est terminée.

Il résulte de ces réflexions que, quoiqu'il dépende d'un chacun d'entrer ou de ne pas entrer dans tel engagement particulier, il est cependant de droit naturel qu'il y ait des engagemens volontaires entre les hommes, puisque sans cela la société ne sauroit se soutenir d'une manière avantageuse ; c'est ce que l'on peut appeler *le droit de commerce*.

Mais afin que les conventions produisent les avantages dont nous avons parlé, il est absolument nécessaire que les hommes soient fidèles à leurs engagemens.

C'est donc une loi du droit naturel, *que chacun tienne inviolablement sa parole, ou qu'il effectue ce à quoi il s'est engagé*.

La nécessité et la justice de cette loi est manifeste. Anéantissez la fidélité dans les conventions, il n'y aura plus ce commerce de services sur lequel roule toute la vie humaine, toute confiance s'évanouira, et l'on sera forcé d'avoir recours à la violence pour se faire rendre justice.

L'égalité naturelle et l'obligation de ne faire du mal à personne, prouvent encore la nécessité de ce devoir.

Enfin la pratique en est d'une nécessité si pressante pour le bonheur des hommes, que l'obligation qui en résulte est d'une obligation parfaite et rigoureuse, en sorte que l'on peut employer la contrainte ou l'autorité d'un supérieur commun pour en obtenir l'exécution.

On peut faire plusieurs distinctions des engagemens.

1°. Ils sont ou obligatoires d'un seul côté, ou obligatoires des deux côtés. *Unilateralia, bilateralia pacta.*

Les premiers sont ceux par lesquels une personne s'engage à quelque chose envers une autre, sans que celle-ci s'engage elle-même : telles sont les promesses gratuites.

Les seconds sont au contraire ceux par lesquels deux ou plusieurs personnes s'engagent à faire réciproquement quelque chose les uns pour les autres.

2°. Il y a des *conventions réelles*, et des *conventions personnelles*.

Les conventions réelles sont celles qui passent aux héritiers des contractans.

Les conventions personnelles sont au contraire celles qui n'obligent que les personnes qui les ont faites.

Enfin il y a des conventions *expresses* et des conventions *tacites*, comme nous l'expliquerons dans la suite.

A l'égard des promesses, il faut remarquer qu'elles n'ont pas toutes la même force.

Quelquefois nous ne les faisons que dans la vue de témoigner à quelqu'un notre amitié et notre bienveillance, et alors l'engagement où l'on entre n'est pas un engagement parfait et rigoureux ; il suffit que nous parlions sincèrement, et celui à qui nous les faisons n'acquiert pas pour cela contre nous un droit parfait et rigoureux ; c'est pourquoi ces promesses sont appelées *imparfaites*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Mais si notre intention va plus loin, et que nous nous exprimions de manière à donner un véritable droit à celui à qui nous promettons, alors la promesse devient parfaite, et nous oblige à toute rigueur.

Voyons donc à présent quelle doit être la nature du consentement; quelles conditions il doit avoir, afin qu'il soit véritablement obligatoire.

Je dis donc que le consentement nécessaire dans les conventions suppose, 1°. l'usage de la raison; 2°. qu'il soit déclaré convenablement; 3°. qu'il soit exempt d'erreur; 4°. exempt de dol; 5°. accompagné d'une entière liberté; 6°. qu'il n'ait rien de contraire à la disposition des lois; 7°. enfin qu'il soit réciproque.

1°. Les conventions supposent l'usage de la raison; car les conventions étant établies pour satisfaire à nos besoins, cela suppose nécessairement que les contractans connoissent ce qu'ils sont, et qu'ils ont examiné la chose à laquelle ils s'engagent; ce qui demande l'usage de la raison.

Il suit de là que les promesses et les conventions des enfans, des jeunes gens, des imbéciles, des insensés, ou de ceux à qui le vin a entièrement ôté l'usage de la raison, sont nulles et de nul effet.

Cependant, comme ces personnes ne sauroient absolument se passer de toute convention, le droit naturel exige qu'on leur donne des gouverneurs, qui non-seulement prennent soin de leurs personnes, mais encore sous l'autorité desquels ils puissent s'obliger valablement. C'est aussi à quoi les lois civiles ont pourvu par l'établissement des tuteurs et des curateurs, et il est aisé de sentir la sagesse et la nécessité de cet établissement.

2°. Il faut ensuite que le consentement des contractans

leur soit réciproquement connu, et, pour cet effet, qu'il soit convenablement déclaré.

Le consentement peut se déclarer ou d'une manière *expresse* et *formelle*; ou d'une manière *tacite* et *conjecturale*.

Le consentement *exprès* et *formel* est celui qui se déclare par les signes dont les hommes se servent communément pour cela; comme sont les paroles, les écrits, etc.

Le consentement *tacite* est celui qui se déduit de la nature même du fait dont il s'agit et des circonstances qui l'accompagnent, et sans que l'on se soit expliqué par des paroles. Ainsi le silence tout seul passe quelquefois pour une marque suffisante de consentement.

Mais ce qu'il faut bien remarquer sur le consentement tacite, c'est qu'il est nécessaire que les circonstances du fait sur lequel on le fonde, concourent toutes à désigner l'intention que l'on attribue à quelqu'un, en sorte qu'il n'y ait rien d'équivoque là-dessus.

Un homme, par exemple, sortant de sa patrie, entre sur le pied d'ami dans un pays étranger pour y séjourner quelque temps; par cela seul il est censé s'être engagé tacitement à observer les lois du pays selon son état et sa condition, et d'un autre côté le souverain est censé lui avoir promis sa protection et bonne justice.

Si un souverain accorde aux étrangers l'entrée de son pays, ou le droit de fréquenter les foires de ses États, il est par cela même tacitement convenu de les laisser sortir librement, ou de leur permettre d'emporter les marchandises qu'ils ont achetées, quoiqu'il n'ait rien stipulé là-dessus. Pourquoi cela? C'est que dans tous ces cas toutes les circonstances concourent à désigner une certaine intention.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

C'est sur ces principes que la distinction des conventions expresses et des conventions tacites est établie.

Une troisième condition nécessaire au consentement, c'est que l'on ait les connoissances nécessaires dans l'affaire dont il s'agit, ou qu'il soit exempt d'erreur.

Il y a de l'erreur dans les conventions, lorsque l'un des contractans, ou même tous les deux ne reconnoissent pas l'état des choses, ou que cet état est tout autre qu'ils ne le supposent.

Dans ces circonstances le consentement n'est pas donné d'une manière absolue, mais conditionnelle, et cette condition ne se vérifiant point, on peut dire qu'on n'a point consenti et par conséquent qu'on n'est point obligé.

Pour bien éclaircir cette matière, il faut d'abord distinguer l'*erreur essentielle* de l'*erreur accidentelle*.

L'*erreur essentielle* est celle qui regarde une chose essentielle et nécessaire à la convention, ou par elle-même, ou suivant l'intention de l'une des parties notifiée dans le temps de l'engagement.

L'*erreur accidentelle* est au contraire celle qui n'a par elle-même ni suivant l'intention de l'un des contractans, aucune liaison nécessaire avec la convention.

Ces principes nous donnent lieu d'établir les règles suivantes.

Première règle. Lorsque dans une promesse gratuite on a supposé quelque chose sans quoi on ne se seroit point déterminé à promettre, si la chose supposée manque, l'engagement est nul selon le droit naturel.

Un prince promet une certaine somme pour la dot de sa fille, cette promesse n'est point obligatoire si le mariage ne se conclut pas.

Un soldat ayant passé pour mort, son père change le

testament qu'il avoit fait en sa faveur et institue un autre héritier. Le père meurt dans son erreur; le soldat de retour demande l'héritage conformément au premier testament. *Vide Cic. de Orat. lib. I, cap. XXXVIII.*

Seconde règle. Pour ce qui est des contrats, si l'erreur a pour objet quelque circonstance nécessaire par elle-même à l'affaire dont il s'agit, la convention est nulle, quoiqu'on ne se soit pas expliqué là-dessus formellement.

Car il est bien manifeste que celui qui se trompe n'a donné son consentement que d'une manière conditionnelle.

Troisième règle. Si au contraire l'objet de l'erreur est par lui-même quelque chose d'accidentel à la convention, cette erreur ne sauroit l'annuller à moins qu'on ne se fût expliqué là-dessus d'avance.

Croyant avoir perdu mon cheval dans la bataille, j'en achète un autre; lorsque je viens ensuite à retrouver le mien, je ne puis pour cela rendre le contrat nul, à moins que je n'eusse stipulé formellement que je n'achetois ce cheval qu'en supposant que le mien fût perdu.

Quatrième règle. Enfin, il faut remarquer que dans le doute, c'est-à-dire, si l'on ne peut connoître certainement si l'erreur est essentielle ou accidentelle, alors l'erreur ne sauroit annuller la convention, et c'est tant pis pour celui qui se trompe.

La raison en est que toute personne qui contracte est présumée raisonnablement connoître la nature et l'état des choses, ou que du moins elle doit s'expliquer là-dessus et s'en faire instruire.

4°. Non-seulement le consentement doit être exempt d'erreur, mais encore de *dol*.

Par le dol, on entend toutes sortes de surprise, de

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

fraude, de finesse, ou de dissimulation, en un mot, toute mauvaise voie, directe ou indirecte, positive ou négative, par laquelle on trompe quelqu'un malicieusement.

Voici les règles que l'on peut établir là-dessus.

Première règle. Dans toute convention où il y a de la tromperie d'une part, il y a de l'autre part une erreur, et une erreur essentielle; on peut donc déjà établir pour certain que toute convention frauduleuse est nulle à titre d'erreur.

Seconde règle. Si le *dol* vient d'un tiers, et qu'il n'y ait aucune collusion entre ce tiers et l'autre contractant, la convention subsiste dans toute sa force, sauf à la partie lésée de poursuivre l'auteur de la tromperie pour en obtenir un dédommagement.

Par exemple, quelqu'un m'ayant fait accroire que tous mes chevaux ont été enlevés par les ennemis, si dans cette pensée j'en achète d'autres, cet achat subsiste, quoique je vienne ensuite à reconnoître que le fait est faux; mais j'ai un recours naturel contre celui qui m'a trompé.

Troisième règle. Si c'est par le *dol* d'une des parties que l'autre s'est déterminée à promettre ou à traiter, la promesse ou la convention n'est point obligatoire.

En effet, ce seroit une chose absurde de s'imaginer qu'une tromperie malicieuse et criminelle pourroit imposer à autrui une obligation en faveur même de l'auteur de la fraude.

Nemo ex delicto conditionem suam meliorem facere potest, de reg. jur. l. 134. § I.

Quatrième règle. S'il n'y a point de *dol* actuel dans la convention, mais que cependant l'on craigne quelque

surprise sur des soupçons uniquement fondés sur la corruption générale du cœur humain, l'on n'est pas pour cela dispensé de tenir son engagement; autrement il n'y auroit point d'engagement valable, et toutes les conventions se réduiroient à un simple jeu.

Cinquième règle. Enfin, si après s'être engagé avec quelqu'un on vient à découvrir d'une manière certaine qu'il ne pense qu'à se moquer de nous, nous ne sommes point obligé d'effectuer notre engagement, à moins qu'il ne nous donne de bonnes sûretés contre ce juste sujet de défiance.

C'est ce qu'exige la sûreté des conventions et du commerce, qui sans cela deviendroient tout-à-fait inutiles.

5°. Le consentement suppose encore une entière liberté; par conséquent la contrainte ou la violence rend nul un engagement.

Il y en a deux raisons : la première, c'est que les conventions sont en elles-mêmes des choses tout-à-fait indifférentes, et auxquelles on n'est obligé de se déterminer qu'autant qu'on le trouve à propos, d'où il s'ensuit qu'une convention extorquée est nulle par elle-même.

Dans ces circonstances, celui qui donne son consentement n'a point une intention sérieuse de s'obliger, il ne consent que pour se tirer d'affaire.

La seconde raison, qui fortifie beaucoup la première, se tire de l'incapacité où est l'auteur de la violence d'acquérir quelques droits en vertu de son injustice.

Car la loi naturelle défendant formellement toute violence dans les conventions, comment seroit-il possible qu'elle donnât droit d'exiger l'accomplissement d'une convention qui auroit pour principe une injure ou une injustice? ce seroit manifestement autoriser le brigandage.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Quid si me tonsor, cùm stricta novacula supra est,
Tunc libertatem, divitiasque roget?
Promittam; nec enim rogat illo tempore tonsor,
Latro rogat. Res est imperiosa timor.
Sed fuerit curvâ cùm tuta novacula thecâ,
Frangam tonsori crura manusque simul.
MART. Epig. lib. 2. Ep. 59.

Mais lorsque l'on s'est engagé envers une personne pour se garantir d'un mal dont on étoit menacé de la part d'un tiers sans que celui-ci fût sollicité par l'autre ou qu'il y eût entre eux aucune collusion, l'engagement est valide sans contredit.

Ainsi, si étant tombé entre les mains des pirates, on emprunte de l'argent pour se racheter, ou bien si l'on promet quelque chose à quelqu'un pour nous escorter, ou pour nous défendre contre les voleurs, l'engagement est obligatoire.

Une autre règle sur cette matière, c'est que les conventions faites par la crainte ou le respect d'une autorité légitime, ou par déférence pour une personne à qui nous devons de justes égards, subsistent dans toute leur force, quoiqu'on ne s'y fût pas porté de soi-même et sans cela.

C'est ainsi qu'un souverain peut, par de bonnes raisons, commander à ses sujets de faire quelque convention, comme de vendre ou d'acheter quelque chose.

Enfin, il faut remarquer que les promesses ou les conventions faites par erreur, par surprise, ou par contrainte, peuvent néanmoins être valides, si l'erreur ou la surprise étant reconnues, ou bien si la crainte étant passée, la partie lésée veut bien tenir sa parole et renoncer à son droit.

6°. Une sixième condition nécessaire à la validité du

consentement, c'est qu'il n'ait rien de contraire à la disposition des lois.

Car les lois étant la règle des actions humaines et la mesure de notre liberté, une convention ne sauroit être obligatoire qu'autant qu'elle est faite dans l'étendue de la liberté que les lois laissent aux hommes.

Les conventions contraires aux lois sont donc nulles, par défaut de pouvoir de la part des contractans, et le législateur, en défendant certaines choses, ôte le pouvoir de les faire, et par conséquent de s'engager à les faire. *Quæ legibus bonisve moribus repugnant, neminem facere posse credendum est.*

Bien loin que de telles conventions soient obligatoires, il est manifestement du devoir de ceux qui les ont faites de s'en repentir et de ne les pas exécuter.

7°. Enfin, la validité des conventions exige encore que le consentement soit mutuel et réciproque, puisque les conventions ne peuvent se former que par le concours, l'accord ou l'union de la volonté de plusieurs personnes.

Le consentement mutuel est même nécessaire dans les promesses gratuites, car tant qu'il n'y a point d'acceptation, la chose promise demeure en la disposition du promettant.

Non potest liberalitas nolenti acquiri. Invito beneficium non datur.

Voilà qui peut suffire sur la nature des conventions. Il résulte de ce que l'on vient de dire qu'il est nécessaire que la chose ou l'action à laquelle on s'engage ne soit point au-dessus de nos forces; personne ne peut donc s'engager à l'impossible reconnu pour tel.

Que si la chose n'est pas impossible en elle-même, mais qu'elle se trouve telle dans le temps de l'engagement, sans qu'il y ait de la faute du promettant, la convention

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

est nulle ; si la chose est encore dans son entier. Mais lorsque l'un des contractans a déjà exécuté quelque chose, il faut lui rendre ou ce qu'il a donné, ou l'équivalent.

Il n'est pas moins certain, que l'on ne sauroit traiter ou promettre valablement au sujet de ce qui appartient à autrui et qui n'est point à notre disposition.

Au reste, il faut aussi remarquer qu'il y a des engagemens *absolus* et des engagemens *conditionnels* ; c'est-à-dire, que l'on s'engage ou absolument et sans réserve, ou en sorte que l'effet de la convention dépende de quelques événemens.

Les jurisconsultes distinguent les conditions *possibles* et *impossibles*, mais les conditions impossibles ne sont pas proprement des conditions.

A l'égard des *conditions possibles*, elles se subdivisent en *casuelles* ou *fortuites*, en *arbitraires* et *mixtes*.

Les *casuelles* sont celles dont l'accomplissement ne dépend point de nous. Exemple. Je vous donnerai tant, si la paix se fait cette année.

Les conditions *arbitraires* sont celles dont l'effet dépend de celui envers qui on s'engage. Je vous donnerai tant, si vous ne jouez pas de six mois.

Les *mixtes*, sont celles dont l'accomplissement dépend en partie de la volonté de celui envers qui l'on s'engage et en partie du hasard. Je vous donnerai tant, si vous épousez une telle fille.

Enfin, l'on peut s'engager par soi-même, ou par l'entremise d'un tiers, que l'on appelle *procureur*.

Et il est bien évident, que lorsqu'un procureur exécute de bonne foi sa commission et suivant les ordres que nous lui avons donnés, nous sommes obligés d'approuver et de ratifier ce qu'il a fait pour nous et en notre nom.

CHAPITRE V.

AUTRE LOI DE LA SOCIABILITÉ.

De l'usage de la parole.

Observer la vérité dans ses discours.

Après les conventions, une autre établissement nécessaire et qui est d'un très-grand usage dans la société, est celui de la parole. Voyons donc ce que c'est que la parole, et quels sont les devoirs qui concernent son usage.

La parole est une voix articulée, dont les hommes se servent comme d'un signe établi pour se communiquer leurs pensées.

L'on distingue deux sortes de *signes* ; des signes *naturels*, et des signes *arbitraires*, ou *d'institution humaine*.

Les signes *naturels* sont ceux qui ont par eux-mêmes une liaison naturelle et nécessaire avec les choses qu'ils signifient, en sorte qu'ils produisent le même effet, et qu'ils excitent les mêmes idées dans l'esprit de tous les hommes.

L'aurore, par exemple, est un signe naturel du lever du soleil ; la fumée, du feu ou de la chaleur, etc.

Les signes *arbitraires* ou *d'institution humaine*, sont au contraire ceux qui par eux-mêmes n'ont aucune liaison naturelle et nécessaire avec les choses qu'ils signifient, mais seulement en conséquence de la volonté des hommes.

Nous mettons la parole au rang des signes arbitraires, car il est bien évident que la vertu qu'ont les mots de signifier telle ou telle chose, c'est-à-dire, d'exciter dans notre âme certaines idées, ne vient pas de la nature ou

est nulle ; si la chose est encore dans son entier. Mais lorsque l'un des contractans a déjà exécuté quelque chose, il faut lui rendre ou ce qu'il a donné, ou l'équivalent.

Il n'est pas moins certain, que l'on ne sauroit traiter ou promettre valablement au sujet de ce qui appartient à autrui et qui n'est point à notre disposition.

Au reste, il faut aussi remarquer qu'il y a des engagemens *absolus* et des engagemens *conditionnels* ; c'est-à-dire, que l'on s'engage ou absolument et sans réserve, ou en sorte que l'effet de la convention dépende de quelques événemens.

Les jurisconsultes distinguent les conditions *possibles* et *impossibles*, mais les conditions impossibles ne sont pas proprement des conditions.

A l'égard des *conditions possibles*, elles se subdivisent en *casuelles* ou *fortuites*, en *arbitraires* et *mixtes*.

Les *casuelles* sont celles dont l'accomplissement ne dépend point de nous. Exemple. Je vous donnerai tant, si la paix se fait cette année.

Les conditions *arbitraires* sont celles dont l'effet dépend de celui envers qui on s'engage. Je vous donnerai tant, si vous ne jouez pas de six mois.

Les *mixtes*, sont celles dont l'accomplissement dépend en partie de la volonté de celui envers qui l'on s'engage et en partie du hasard. Je vous donnerai tant, si vous épousez une telle fille.

Enfin, l'on peut s'engager par soi-même, ou par l'entremise d'un tiers, que l'on appelle *procureur*.

Et il est bien évident, que lorsqu'un procureur exécute de bonne foi sa commission et suivant les ordres que nous lui avons donnés, nous sommes obligés d'approuver et de ratifier ce qu'il a fait pour nous et en notre nom.

CHAPITRE V.

AUTRE LOI DE LA SOCIABILITÉ.

De l'usage de la parole.

Observer la vérité dans ses discours.

Après les conventions, une autre établissement nécessaire et qui est d'un très-grand usage dans la société, est celui de la parole. Voyons donc ce que c'est que la parole, et quels sont les devoirs qui concernent son usage.

La parole est une voix articulée, dont les hommes se servent comme d'un signe établi pour se communiquer leurs pensées.

L'on distingue deux sortes de *signes* ; des signes *naturels*, et des signes *arbitraires*, ou *d'institution humaine*.

Les signes *naturels* sont ceux qui ont par eux-mêmes une liaison naturelle et nécessaire avec les choses qu'ils signifient, en sorte qu'ils produisent le même effet, et qu'ils excitent les mêmes idées dans l'esprit de tous les hommes.

L'aurore, par exemple, est un signe naturel du lever du soleil ; la fumée, du feu ou de la chaleur, etc.

Les signes *arbitraires* ou *d'institution humaine*, sont au contraire ceux qui par eux-mêmes n'ont aucune liaison naturelle et nécessaire avec les choses qu'ils signifient, mais seulement en conséquence de la volonté des hommes.

Nous mettons la parole au rang des signes arbitraires, car il est bien évident que la vertu qu'ont les mots de signifier telle ou telle chose, c'est-à-dire, d'exciter dans notre âme certaines idées, ne vient pas de la nature ou

d'une nécessité physique et interne, mais uniquement de l'institution ou de la volonté humaine.

C'est ce que prouve d'une manière sensible cette diversité prodigieuse de différentes langues ; car s'il y avoit un langage naturel, il seroit connu de toute la terre et en usage partout.

Nous avons dit que la *parole est un signe dont les hommes se servent pour se communiquer leurs pensées*, pour indiquer par là quel est le but, la fin de la parole ou du langage.

Et en effet, la faculté de la parole ne nous a été donnée que comme un moyen très-prompt et très-commode, pour nous communiquer nos pensées les uns aux autres, et pour nous procurer ainsi les secours, les avantages et les douceurs que la société nous présente.

Et certainement, quand nous n'aurions d'autre preuve de la destination de l'homme à la société que celle qui résulte de la faculté de la parole dont il est enrichi, cela seul prouveroit suffisamment que l'homme est destiné à vivre avec ses semblables.

C'est aussi ce que Cicéron a bien remarqué au chap. 16 du 1^er^. livre de ses Offices.

« Le premier principe de la société humaine, dit-» il, est celui qui forme la société générale, où tout le » genre humain est compris ; et ce principe n'est autre » chose que le commerce de la raison et de la parole ; » car cela seul forme entre les hommes une société qui » les porte à se communiquer leurs pensées, à s'instruire » réciproquement, à discuter et à régler les affaires qu'ils » ont ensemble ; etc. »

Au reste, il est bon de remarquer ici, que l'établissement de la signification des mots ne s'est point fait par

une convention proprement dite, mais par un usage qui, à le considérer en lui-même, et indépendamment de l'obligation où l'on est de découvrir aux autres ce que l'on pense, n'a rien d'obligatoire.

Aussi arrive-t-il tous les jours qu'un simple particulier invente de nouveaux mots, ou donne à ceux qui sont déjà reçus une nouvelle signification, et que cela est suivi ou rejeté par les autres, ou en tout, ou en partie, pour un temps, ou pour toujours avec une entière liberté ; mais c'est ce qui ne pourroit pas se faire, s'il y avoit là-dessus quelque convention obligatoire, car alors le moindre changement à l'usage reçu, et qui ne seroit pas fait d'un commun accord, auroit quelque chose de criminel.

Il faut donc dire avec Horace. *Ars poetica, vers.* 70 *et sequent.*

Multa renascentur quæ jam cecidere, cadentque
Quæ nunc sunt in honore vocabula, si volet usus;
Quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi.

« *L'usage est le maître absolu des langues ; les ma-*
» *nières de parler ne sont belles et régulières qu'autant*
» *qu'il veut qu'elles le soient.* »

Plusieurs mots qui sont tombés dans l'oubli reparoîtront un jour avec honneur, d'autres qui sont aujourd'hui en vogue passeront de la lumière dans les ténèbres ; l'usage décidera de leur sort.

Remarquons enfin, que les différens actes qui ont rapport à la parole sont le *discours*, le *silence*, la *vérité*, la *fausseté*, la *feinte*, la *dissimulation*.

La vérité se prend ici pour la conformité de nos paroles avec nos pensées ; et la fausseté au contraire, pour

la non-conformité, ou l'opposition des uns avec les autres.

Il ne faut pas confondre la vérité et la fausseté dont il s'agit avec la vérité et la fausseté *logiques;* car celles-ci consistent dans la conformité ou non-conformité de nos idées avec la nature et l'état des choses.

Après ces réflexions générales sur la nature, l'usage et les propriétés de la parole, pour se faire une juste idée de nos devoirs à cet égard, il faut d'abord remarquer que le bon ou mauvais usage de la parole et tout ce qu'il peut y avoir en cela de bien ou de mal, de louable ou de condamnable, dépend en dernier ressort de ce que la loi naturelle ordonne ou défend là-dessus; car toute la moralité des actions humaines consiste dans le rapport qu'elles ont avec les lois qui en sont les règles.

Cela supposé, il faut dire que l'usage de la parole est dirigé par les trois grands principes de nos devoirs, dont nous avons parlé ci-dessus; je veux dire la *religion*, *l'amour de nous-mêmes* et la *sociabilité*.

Car, quoique la parole ait été donnée principalement à l'homme, telle est la liaison qu'il y a entre les différentes parties du système de l'homme, que la parole a aussi quelque rapport à Dieu et à nous-mêmes.

Première règle. C'est donc une première règle générale sur cette matière, que l'usage que nous faisons de la parole ne doit jamais avoir rien d'opposé à ce que nous devons à Dieu, et à nous-mêmes et aux autres hommes.

Pour entrer dans quelque détail, il faut établir pour seconde règle, que toutes les fois que la religion ou le respect que nous devons à Dieu, exige ou que nous parlions ou que nous gardions le silence, l'un et l'autre deviennent pour nous des devoirs indispensables.

Troisième règle. Il ne faut jamais parler de Dieu qu'avec un souverain respect et la dernière circonspection.

Quatrième règle. Lorsque l'on parle à Dieu, que l'on s'adresse à lui directement, il faut toujours dire franchement la vérité, et observer la sincérité la plus parfaite.

La chose est claire d'elle-même; et cette règle ne peut recevoir aucune limitation; non-seulement il y auroit une extrême irrévérence à user par rapport à Dieu de la moindre dissimulation, mais encore ce seroit une souveraine extravagance de vouloir tromper celui dont la connoissance est sans bornes, et qui, pour connoître nos pensées et nos sentimens les plus secrets, n'a pas besoin d'en être instruit par notre bouche.

La parole a aussi quelque rapport à nous-mêmes, en tant que cette faculté ne nous a pas été donnée seulement en faveur des autres hommes, mais encore afin que par son moyen nous puissions nous procurer à nous-mêmes les avantages et les douceurs que la société nous présente, pourvu que ce soit d'une manière qui n'ait rien d'opposé à la gloire de Dieu ni aux lois de la justice et de l'humanité.

Cinquième règle. Il est de notre devoir, par rapport à nous-mêmes, de garder le silence ou de parler, suivant les règles de la prudence, soit pour notre conservation ou défense, soit pour nous procurer quelque avantage innocent et légitime.

Sixième règle. Quand nous parlerons pour nous-mêmes, la loi naturelle veut que nous disions la vérité; il est bien effectivement permis (et nous le devons même quelquefois) de cacher certaines choses qui nous regardent, et qui n'intéressent en rien les autres; mais il ne nous est pas permis d'altérer la vérité; autrement l'on

perdroit bientôt toute créance ; et, bien loin de se procurer par là quelque avantage, cette mauvaise finesse tourneroit entièrement au désavantage de celui qui l'emploieroit.

S'il y a quelques exceptions à cette règle, elles ne peuvent être que très-rares, et seulement dans des cas d'une extrême nécessité ; et comme l'amour-propre pourroit nous séduire par mille illusions et nous faire étendre la dispense bien au-delà des cas où elle pourroit être appliquée, le plus sûr est dans ce qui nous regarde nous-mêmes de se tenir rigidement à la règle et d'être toujours sincères.

Pour ce qui est de l'usage de la parole par rapport aux autres hommes, voici ce que la sociabilité exige de nous.

Septième règle. Nous devons garder un silence inviolable, dans tout ce qui peut porter du préjudice à quelqu'un, soit dans sa personne, soit dans ses biens, soit dans sa réputation.

Il y a donc des vérités que nous devons taire ; car la faculté de la parole nous ayant été donnée pour le bien commun de la société, ce seroit sans doute en abuser criminellement que de s'en servir d'une manière qui fût préjudiciable aux autres hommes. Ainsi il est défendu par la loi naturelle de dire du prochain un mal véritable, mais sans nécessité ; c'est ce qu'on appelle *médisance*.

A plus forte raison devons-nous garder religieusement les secrets qu'on nous confie, pourvu néanmoins qu'en le faisant nous ne donnions aucune atteinte à des devoirs plus essentiels, dont nous ne saurions nous dispenser. L'objet du secret sont les vérités à taire, et nous devons taire toutes celles qui nous ont été confiées sur ce pied-là et à cette condition.

On peut connoître l'intention de celui qui nous fait une confidence en deux manières ; 1°. s'il déclare formellement que ce n'est que sous la condition du secret qu'il s'explique avec nous ; 2°. par la nature même des choses que l'on nous confie ; lorsque nous voyons que leur révélation pourroit faire du tort à celui de qui nous les tenons, ou à d'autres qui ne le méritent pas et que nous devons ménager.

Il est vrai que si les hommes étoient toujours dans les dispositions où ils doivent être, ne voulant jamais que ce qu'ils doivent, à peine le secret seroit-il d'usage dans la société ; mais étant faits comme ils le sont, le secret devient une précaution nécessaire contre la malignité du cœur, l'indiscrétion et la foiblesse de l'esprit des autres, et par conséquent un devoir indispensable.

Le secret est surtout nécessaire dans les grandes affaires, dans les négociations importantes ; mais il est pourtant vrai que la nécessité de cette précaution diminue, pour l'ordinaire, à proportion que les entreprises que l'on forme sont justes et raisonnables.

On a senti, dans tous les temps, la nécessité et l'obligation de garder le secret, et ceux qui y manquoient s'attiroient la colère de Dieu et le mépris des hommes.

« Le secret, disoit Horace, demande de la fidélité, et » cette fidélité n'est pas sans récompense ; je me garderai » bien de me loger sous un même toit ou de m'embar- » quer sur un même vaisseau avec celui qui aura révélé » les secrets qu'on lui avoit confiés. »

Huitième règle. Si nous devons garder le silence toutes les fois que nos discours pourroient avoir quelque chose d'opposé aux devoirs envers les autres hommes, nous devons, au contraire, parler dans toutes les occasions où notre silence blesseroit ces mêmes devoirs. C'est ainsi

qu'il faut donner des conseils sincères à ceux qui nous les demandent, montrer le chemin à ceux qui se sont égarés; un soldat mis en sentinelle doit avertir de l'approche de l'ennemi, etc.

Neuvième règle. C'est encore un devoir indispensable d'observer la vérité dans nos discours, et de ne tromper jamais personne par nos paroles, ou par aucun autre signe établi pour manifester nos pensées, toutes les fois que ceux à qui nous avons affaire ont quelque droit parfait ou imparfait à l'exiger de nous, ou qu'ils ont quelque intérêt raisonnable à savoir ce que nous pensons.

Cette obligation où nous sommes de dire la vérité est fondée,

1°. En général, sur le but que Dieu s'est proposé, en nous donnant la faculté de la parole, et sur l'harmonie qu'il a voulu établir entre nos pensées et nos discours.

2°. Il faut remarquer ensuite que la loi générale de la sociabilité et de l'humanité donne aux autres hommes quelque droit de connoître nos pensées, et par conséquent nous oblige à parler sincèrement toutes les fois que cela peut servir à détourner quelque mal qui les menace, ou à leur procurer quelque avantage positif.

3°. La nature même de l'affaire dont il s'agit nous met quelquefois dans une obligation encore plus particulière de parler avec sincérité, et cela dans toutes les affaires qui, en vertu de notre consentement, doivent produire quelque droit ou quelque obligation; c'est ce qui a lieu dans tous les contrats.

4°. Il y a même des cas dans lesquels le droit que les autres hommes ont de connoître nos pensées, est établi sur une convention particulière entre eux et nous. Comme si l'on se charge d'enseigner à quelqu'un quelque science,

ou si l'on va de la part de quelqu'un s'informer d'une certaine chose; car alors on s'est engagé expressément à ne rien cacher de cette science ou à rapporter fidèlement l'état des choses.

5°. Enfin, l'on peut dire que même dans les choses indifférentes nous devons toujours dire la vérité, soit en conséquence du respect que nous lui devons, soit pour maintenir cette confiance si nécessaire au bien de la société, et sans laquelle elle ne sauroit procurer aux hommes les avantages et les douceurs pour lesquels Dieu l'a établie.

A quoi il faut ajouter, que l'expérience fait voir, que si l'on se permet de mentir, de feindre ou de dissimuler sur de légers sujets, on contracte insensiblement une habitude qui, dans la suite, nous porte à manquer de sincérité dans les occasions les plus importantes, et où il est de la dernière nécessité de découvrir nos pensées.

Concluons, des réflexions que nous venons de faire, que la *sincérité* dont les honnêtes gens se piquent si fort, est cette vertu qui nous fait parler conformément à nos pensées, à tous ceux qui ont quelque droit parfait ou imparfait de l'exiger de nous, ou qui ont quelque intérêt raisonnable à savoir ce que nous pensons.

Le mensonge, au contraire, est ce vice qui nous porte à nous exprimer de propos délibéré d'une manière qui ne répond pas à ce que nous avons dans l'esprit, quoique nous y soyons obligés, ou par la loi de la justice ou par celle de l'humanité.

La *sincérité* et le *mensonge* sont donc une espèce de *justice* et *d'injustice*. Ainsi le premier trait dans le caractère d'un homme propre à faire le bonheur des autres, c'est la sincérité et la franchise; comme, au contraire, rien n'est plus opposé à l'avantage de la société, rien

n'est plus indigne que le caractère d'un homme sur la parole de qui l'on ne peut faire aucun fonds.

En particulier, rien n'est plus important pour les princes, rien n'est plus digne d'eux que de se piquer d'une sincérité à toute épreuve, et d'aimer et d'estimer cette vertu dans les personnes qui les approchent.

L'orgueil insupportable des grands, leur incorrigibilité invincible, et tous les maux de leur domination, viennent principalement de ce que la sincérité est à peine connue dans la cour des princes, et de ce que la dissimulation et la basse flatterie occupent la place de cette vertu.

Mais pour peu que les princes connussent leurs véritables intérêts, ils sentiroient bientôt le prix de la sincérité : ils ne compteroient pour leurs véritables amis et leurs plus fidèles serviteurs, que ceux qui leur parleroient sincèrement sur leurs défauts, et qui ne leur déguiseroient rien d'important. Ils détesteroient au contraire les flatteurs qui sont la peste des cours, et, écoutant les conseils sincères des gens sages, ils deviendroient aussi illustres par leur vertu qu'ils le sont par leur naissance et leur dignité.

Les maximes que nous avons établies jusqu'ici n'empêchent pas qu'il n'y ait certaines *fictions innocentes*, qui n'ont en elles-mêmes rien de criminel.

Telles sont ces fictions ingénieuses que l'on emploie quelquefois pour faire entrer dans l'esprit des enfans, ou d'une multitude, des instructions qui leur sont nécessaires, et qui ne feroient pas sur eux la même impression si on leur présentoit la vérité toute nue.

Il est bien évident que ces sortes de fictions n'ont rien d'opposé aux lois de la justice, ni au devoir de l'humanité.

Mais n'y a-t-il aucun autre cas où l'on puisse user d'une dissimulation innocente ?

Je réponds que s'il y a des exceptions à la loi qui nous oblige de dire la vérité, ces exceptions sont très-rares, qu'elles ne peuvent avoir lieu que dans des cas extrêmes ; et qu'en général le plus sûr et le mieux est de s'en tenir à la règle telle que nous l'avons établie ci-dessus.

Pour juger plus sûrement de ces cas extraordinaires, dans lesquels on peut, sans se rendre coupable de mensonge, user de quelque dissimulation, il faut remarquer que lorsque le lien de la société et de l'humanité est rompu par des inimitiés ouvertes et déclarées, quand les autres cherchent à nous nuire et à nous détruire par tous les moyens possibles, alors ils ont perdu toute espèce de droit de rien attendre de nous.

C'est ce qui autorise tous les stratagèmes, toutes les ruses dont on se sert pour surprendre ou pour affoiblir un injuste agresseur, les faux avis que l'on fait donner à l'ennemi, en un mot, toute espèce de déguisement de parole ou de fait, qui peuvent servir à nous mettre à couvert ou à nous défendre.

Mais il faut bien remarquer que cette permission de tromper un ennemi par de faux discours, ne doit jamais être étendue aux conventions que l'on fait avec lui pour finir la guerre et pour suspendre les actes d'hostilité.

L'on peut encore rapporter ici cette heureuse dissimulation, par laquelle on peut empêcher les gens passionnés, ou les méchans, de commettre des crimes ; ces personnes n'ont aucun droit de prétendre qu'on leur parle avec sincérité, pour leur procurer les moyens d'exécuter leurs mauvais desseins.

Ainsi quand un homme, possédé par une violente colère, cherche, le poignard à la main, une personne innocente ; quand un tyran ou un persécuteur impitoyable

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

cherchent à faire périr ceux qui leur déplaisent, ou ceux dont tout le crime consiste à ne pas penser comme eux, il est permis de feindre, de dissimuler, pour dérober à leur ressentiment et à leur fureur ceux qui en sont les tristes objets.

La parole étant en elle-même un moyen de société, ce seroit aller directement contre sa destination que de s'en servir d'une manière contraire à ce que la société exige de nous et pour la perte des innocens.

D'ailleurs ceux qui ne veulent connoître nos pensées que dans le dessein de satisfaire leur passion et leur injustice, n'ont dans ces circonstances aucun droit à la vérité ; et la sincérité seroit une vertu bien cruelle, si elle devoit être observée à la rigueur avec ceux qui ont eux-mêmes l'intérêt le plus pressant qu'on la viole à leur égard, pour les empêcher de commettre quelque crime.

Les choses réduites à ces termes, et prises avec toutes les limitations que nous y avons apportées, il n'en peut résulter aucun inconvénient ; les cas où il est permis d'user de dissimulation, se réduisent à un petit nombre, et l'obligation où nous sommes de dire la vérité subsiste dans toute sa force.

CHAPITRE VI.

Du serment.

Comme le serment donne beaucoup de poids et de créance à nos discours, et à tous les actes où la parole intervient, l'ordre naturel veut que nous traitions ici de cette matière importante.

Le serment est un acte par lequel, pour donner plus de poids et de créance à nos discours ou à nos engagemens, nous nous soumettons d'une manière formelle à la juste vengeance de Dieu, en cas de mensonge ou d'infidélité.

Que ce soit là le sens auquel se réduisent tous les sermens, cela paroît par leur formule même ; toutes les manières différentes dont ils sont connus, font voir la même chose.

Par exemple, *Dieu me soit en aide ; j'en prends Dieu à témoin ; je veux qu'il me punisse, etc.*

De tout temps, et parmi tous les peuples, le serment a été regardé comme une chose très-sainte et inviolable. Les Égyptiens punissoient de mort les parjures, comme coupables de deux grands crimes ; l'un de violer le respect dû à la Divinité, l'autre de manquer à l'engagement le plus sacré parmi les hommes.

En effet, il n'y a point de lien plus fort que le serment pour empêcher les hommes de manquer à leur parole.

« Nullum enim vinculum ad astringendam fidem jure-» jurando, majores arctius esse voluerunt. » *Cic de Off. lib. III, cap. XXXI.*

Le devoir général que la loi naturelle prescrit ici, c'est de ne jurer que le moins que l'on peut, et avec un respect religieux, et de tenir inviolablement ce à quoi on s'est engagé avec serment.

Entrons dans quelque détail. L'usage du serment suppose la défiance, l'infidélité, l'ignorance, et l'impuissance des hommes ; il a été établi comme un remède à ces maux-là.

Et certainement on ne pouvoit employer un moyen plus efficace pour engager à dire la vérité, ou à tenir

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

cherchent à faire périr ceux qui leur déplaisent, ou ceux dont tout le crime consiste à ne pas penser comme eux, il est permis de feindre, de dissimuler, pour dérober à leur ressentiment et à leur fureur ceux qui en sont les tristes objets.

La parole étant en elle-même un moyen de société, ce seroit aller directement contre sa destination que de s'en servir d'une manière contraire à ce que la société exige de nous et pour la perte des innocens.

D'ailleurs ceux qui ne veulent connoître nos pensées que dans le dessein de satisfaire leur passion et leur injustice, n'ont dans ces circonstances aucun droit à la vérité ; et la sincérité seroit une vertu bien cruelle, si elle devoit être observée à la rigueur avec ceux qui ont eux-mêmes l'intérêt le plus pressant qu'on la viole à leur égard, pour les empêcher de commettre quelque crime.

Les choses réduites à ces termes, et prises avec toutes les limitations que nous y avons apportées, il n'en peut résulter aucun inconvénient ; les cas où il est permis d'user de dissimulation, se réduisent à un petit nombre, et l'obligation où nous sommes de dire la vérité subsiste dans toute sa force.

CHAPITRE VI.

Du serment.

Comme le serment donne beaucoup de poids et de créance à nos discours, et à tous les actes où la parole intervient, l'ordre naturel veut que nous traitions ici de cette matière importante.

Le serment est un acte par lequel, pour donner plus de poids et de créance à nos discours ou à nos engagemens, nous nous soumettons d'une manière formelle à la juste vengeance de Dieu, en cas de mensonge ou d'infidélité.

Que ce soit là le sens auquel se réduisent tous les sermens, cela paroît par leur formule même ; toutes les manières différentes dont ils sont connus, font voir la même chose.

Par exemple, *Dieu me soit en aide ; j'en prends Dieu à témoin ; je veux qu'il me punisse, etc.*

De tout temps, et parmi tous les peuples, le serment a été regardé comme une chose très-sainte et inviolable. Les Égyptiens punissoient de mort les parjures, comme coupables de deux grands crimes ; l'un de violer le respect dû à la Divinité, l'autre de manquer à l'engagement le plus sacré parmi les hommes.

En effet, il n'y a point de lien plus fort que le serment pour empêcher les hommes de manquer à leur parole.

« Nullum enim vinculum ad astringendam fidem jure-» jurando, majores arctius esse voluerunt. » *Cic de Off. lib. III, cap. XXXI.*

Le devoir général que la loi naturelle prescrit ici, c'est de ne jurer que le moins que l'on peut, et avec un respect religieux, et de tenir inviolablement ce à quoi on s'est engagé avec serment.

Entrons dans quelque détail. L'usage du serment suppose la défiance, l'infidélité, l'ignorance, et l'impuissance des hommes ; il a été établi comme un remède à ces maux-là.

Et certainement on ne pouvoit employer un moyen plus efficace pour engager à dire la vérité, ou à tenir

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sa parole, que la crainte d'un Dieu qui peut tout, et qui voit tout, et à la justice duquel on se soumet soi-même, en cas de perfidie ou de mensonge.

Ainsi le but et la fin du serment de la part de celui qui jure est de donner plus de créance à ses discours, et de se concilier la confiance; et de la part de celui à qui l'on jure, de s'assurer de la sincérité, ou de la fidélité de celui avec qui il a à faire.

Cela étant, le serment, par rapport au commerce de la vie, est proprement un moyen de *société;* il ne doit être considéré que comme un *acte civil :* c'est une sûreté que l'on exige, et dont la force dépend de l'impression que fait sur les hommes la crainte d'une Divinité.

Pour bien connoître en quoi consiste l'obligation et la force du serment, il faut 1°. savoir ce qui est essentiellement nécessaire au serment, afin qu'il soit véritablement tel, et que l'on puisse dire raisonnablement que celui qui l'a prêté a réellement juré.

Or, il est de l'essence du serment, considéré en lui-même, 1°. qu'il se termine toujours à la Divinité; 2°. qu'il renferme une soumission à la justice divine, en cas de perfidie ou de mensonge.

Outre cela, afin que celui qui prononce un serment puisse être censé avoir réellement juré, il est nécessaire, 1°. qu'il soit conforme à la religion de celui qui le prête; 2°. que celui qui jure ait l'usage de la raison; 3°. qu'il ait véritablement intention de prendre Dieu à témoin; 4°. qu'il jure librement, et non par une contrainte injuste.

Développons un peu plus particulièrement ces idées. Je dis donc, 1°. que, quoique la forme du serment puisse bien varier pour les termes, le serment est toujours le

même dans le fonds, c'est-à-dire, qu'il doit toujours se déterminer à la Divinité.

Car, comme il n'y a que Dieu qui ait une connoissance et une puissance infinie, il est clair que l'on ne sauroit sans absurdité jurer par un être que l'on ne conçoit pas comme Dieu, c'est-à-dire, en qui l'on ne reconnoît pas la *toute-puissance*, la *toute-connoissance*, et une *parfaite justice.*

Et quoique les idées que les païens avoient de la Divinité fussent confuses, et mêlées d'absurdités et de contradictions, cependant, comme ils reconnoissoient dans la Divinité ces attributs qui servent de fondement au serment, le serment avoit chez eux toute sa force.

Nous voyons, à la vérité, qu'anciennement on faisoit souvent mention dans les sermens des créatures; c'est ainsi, par exemple, que les anciens chrétiens ne faisoient pas scrupule de jurer par le salut, ou par la conservation de l'empereur, ou par la vie de leurs enfans.

Cela vouloit dire que l'on prioit Dieu, en cas de parjure, de développer sa vengeance sur ces personnes, comme celles qui leur étoient les plus chères.

Mais, quoi qu'il en soit, il est manifeste que ces sermens étoient très-irréguliers, et qu'à les considérer en eux-mêmes, ils avoient quelque chose de criminel.

1°. Il est essentiel au serment, considéré en lui-même, que l'on s'y soumette à la justice de Dieu, en cas qu'on se rende coupable de parjure; on ne sauroit concevoir de serment sans cela.

Cependant il suffit de prendre Dieu à témoin pour faire un véritable serment; car, prendre à témoin un supérieur qui a droit de punir, c'est lui demander qu'il punisse en effet l'infidélité ou la perfidie. Telles sont les

conditions essentiellement nécessaires au serment considéré en lui-même.

Mais, outre cela, afin que quelqu'un soit censé avoir juré véritablement, il est nécessaite, 1°. que le serment soit conforme à la religion de celui qui le prête : autrement le serment n'auroit aucune force; car en vain feroit-on jurer quelqu'un par une divinité qu'il ne reconnoit pas, et qu'il ne craint point par conséquent.

Un idolâtre est donc obligé de tenir les sermens qu'il a faits par ses faux dieux, mais qui dans sa pensée sont de véritables dieux.

2°. Il est nécessaire que celui qui jure ait l'usage de la raison, et qu'il connoisse ce qu'il fait : sans cela les sermens ne seroient qu'un vain son de paroles vides de sens, et auxquelles on ne sauroit attribuer aucun effet, aucune moralité. Ainsi on ne sauroit dire que des enfans ou des fous qui prononcent quelque formule de serment, jurent véritablement.

3°. Il faut encore supposer, comme dans les promesses et les contrats, que celui qui jure agit avec délibération, et qu'il a véritablement dessein de prendre à témoin la Divinité.

Si donc quelqu'un, sans avoir intention de jurer, prononce des paroles qui renferment un serment, on peut dire qu'il n'a point juré.

Mais, toutes les fois que l'on témoigne un dessein sérieux de jurer, c'est un vrai serment, et qui conserve toute sa force quoique l'on prétendît n'avoir pas eu l'intention de prendre Dieu à témoin.

Autrement le serment, et même toutes les conventions ne seroient plus d'aucun usage dans la vie, si par une intention cachée l'on pouvoit en éluder les effets.

4°. J'ai dit enfin que pour qu'on pût être compté avoir véritablement juré, il falloit qu'on le fît avec une entière liberté, et non par une injuste contrainte.

Il y a deux raisons principales. La première est qu'un homme qui jure y étant contraint par une violence injuste, n'a point une intention sincère de jurer, puisqu'il ne le fait que par force et pour se tirer de l'oppression où il est.

La seconde raison est que le serment n'est point un acte de *nécessité* ou de *devoir*, mais de *pure liberté*; et par conséquent on ne sauroit l'imputer à celui qui l'a fait qu'autant qu'il est libre. Telles sont donc les conditions nécessaires, afin que l'on puisse dire que quelqu'un a véritablement juré.

Cela supposé, il ne sera pas difficile de connoître en quoi consiste la force du serment, et quels sont ceux qui sont véritablement obligatoires.

Si l'on fait bien attention à la nature et à la définition du serment, on reconnoîtra que le serment de sa nature ne produit point de nouvelle obligation propre et particulière, mais qu'il est seulement ajouté comme un lien accessoire pour rendre plus fort quelque engagement où l'on veut entrer.

En un mot, on ne s'engage pas pour jurer; mais on jure pour confirmer son engagement.

Le serment est donc, par rapport aux engagemens où l'on entre, ce que sont les *modes* ou les accidens par rapport à la substance, sans laquelle ils ne sauroient subsister.

Il ne faut pourtant pas conclure, de ce que le serment ne produit pas une nouvelle obligation, qu'il soit inutile ou superflu; car, quoique les engagemens où l'on

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

entre sans serment soient véritablement obligatoires, cependant tous les hommes sont persuadés et avec raison que Dieu punira beaucoup plus sûrement ceux qui, outrageant hautement la Divinité, se rendent coupables de parjure, que ceux qui manquent simplement à leur parole.

C'est une conséquence du principe que nous venons d'établir, que le serment ne change point la nature de l'acte auquel il est ajouté.

C'est donc par la nature même des actes dans lesquels on fait intervenir le serment, que l'on doit juger de sa validité ou non-validité.

Faisons l'application de ces remarques. 1°. Les sermens qui regardent quelque chose d'impossible n'obligent point, quoique l'on commette certainement un grand péché en abusant ainsi témérairement du nom de Dieu.

2°. Tout serment par lequel on s'engage à quelque chose d'illicite, c'est-à-dire, de défendu par quelque loi divine ou humaine, est nul de lui-même; car quoi de plus absurde que de dire que l'on se soumet à la vengeance divine, en cas que l'on ne fasse pas une chose que Dieu lui-même a défendue sous quelque peine ?

3°. Une promesse conditionnelle ne change pas de nature, et ne devient pas pure et simple, quoique l'on y ajoute un serment.

4°. A l'égard des sermens faits par erreur, quoique pris en eux-mêmes, et dans l'intention de celui qui jure, ce soient de véritables sermens, tout le monde convient qu'ils ne sont point obligatoires.

5°. Il en faut dire autant, et à beaucoup plus forte raison, des sermens surpris par artifice, lorsque celui à qui l'on jure nous a lui-même malicieusement jeté dans l'erreur.

Car outre la raison tirée de l'erreur, il y a de plus ici dans

la personne de celui qui nous trompe, une incapacité qui le rend indigne d'acquérir quelque droit envers nous.

6°. Mais que dirons-nous des sermens forcés ? Je réponds qu'un serment extorqué par une crainte injuste est nul de lui-même, et qu'il n'oblige en aucune manière.

Il y en a plusieurs raisons. La première est que par le principe que nous avons établi ci-dessus, un serment extorqué par une violence injuste n'est pas un véritable serment.

Une seconde raison de l'invalidité des sermens extorqués est tirée de l'incapacité de l'auteur de la violence qui le rend indigne d'acquérir quelque droit au moyen du brigandage qu'il exerce.

Nous pouvons conclure de tout ce que nous venons de dire sur la validité des sermens, que le serment n'exclut point les conditions, les restrictions tacites, qui suivent de la nature même de la chose.

Si, par exemple, l'on a juré à quelqu'un de lui accorder tout ce qu'il demanderoit, et que là-dessus il nous demande des choses injustes ou absurdes, on n'est pas obligé par un tel serment.

On demande si c'est un effet du serment qu'un héritier soit lié par les sermens de celui à qui il succède.

Je réponds qu'il faut distinguer si la promesse ou la convention à laquelle le serment a été ajouté est réelle ou personnelle ; si elle n'est que *personnelle*, elle n'oblige en rien l'héritier ; mais si elle est *réelle*, c'est-à-dire, si quelqu'un a acquis par là un droit sur les biens du défunt, alors l'obligation d'exécuter passe à ses héritiers.

Mais l'héritier n'est point lié par le serment du défunt pris en lui-même, et séparément de la promesse ou de la convention même ; tellement que s'il n'exécutoit pas l'en-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

gagement du défunt, il se rendroit bien coupable d'*infidélité*, mais non pas de parjure.

La raison en est que le serment, l'acte par lequel on en appelle à la vengeance divine, est uniquement attaché à la personne de celui qui jure, et par conséquent il ne passe point à l'héritier qui n'a point juré.

Pour ce qui est de la manière dont on peut être dispensé ou absous du serment, voici les principes qu'il faut établir.

1°. Toute personne dont les actions et les biens dépendent d'un supérieur, ne peut jamais en disposer au préjudice de l'autorité de ce supérieur, qui par conséquent a droit d'annuller ce qui a été fait contre sa volonté.

2°. Un supérieur peut mettre des bornes, comme il le juge à propos, aux droits mêmes que ses sujets ont déjà acquis, et à plus forte raison à ceux qu'ils doivent acquérir.

3°. Le pouvoir souverain ne peut s'étendre jusqu'à dispenser de tenir un serment véritablement obligatoire, qui n'a en lui-même aucun vice, et qui regarde une chose dont celui qui a juré pouvoit disposer à son gré. Par exemple, il ne dépendoit pas du sénat Romain d'annuller le serment que Régulus avoit fait aux Carthaginois de retourner chez eux.

4°. Celui qui n'a aucune autorité, ni sur celui qui a juré, ni sur la personne en faveur de qui l'on a prêté le serment, ne sauroit en dispenser ou en absoudre. On peut juger par ces principes, si c'est avec quelque fondement que l'évêque de Rome s'attribue le pouvoir de dispenser de toutes sortes de sermens, et même du serment de fidélité que les sujets prêtent à leurs souverains. (*ut sup.*)

On peut distinguer diverses sortes de sermens, selon leur différent usage dans la société. 1°. Il y a des sermens que l'on appelle *obligatoires*. Ce sont ceux que l'on ajoute aux promesses et aux conventions pour les rendre plus inviolables.

2°. Il y a des sermens *affirmatifs*, comme sont ceux par lesquels on confirme ce que l'on avance sur un fait, qui n'est pas d'ailleurs bien avéré ; tel est le serment des témoins.

3°. Quelquefois aussi une personne qui a quelque différent ou quelque procès, jure elle-même pour le déterminer, ou par ordre du juge, ou à la réquisition de l'autre partie.

Il est aisé de comprendre, par ce que l'on a dit jusqu'ici de la nature et de l'usage du serment, quels sont les devoirs de l'homme à cet égard.

Et 1°. Il ne faut jamais prêter de serment qu'avec une grande circonspection, et une attention toute particulière à la sainteté de cet acte et au respect qu'il exige.

2°. Il ne faut jamais jurer témérairement et sans nécessité : car, comme le serment est le lien le plus sacré et le plus respectable, il ne faut l'employer que dans les affaires de la dernière importance, ou dans les cas de nécessité.

3°. A plus forte raison la loi naturelle condamne-t-elle le mauvais usage que plusieurs font du serment, en le faisant venir à tout propos dans leurs discours ordinaires.

4°. En particulier l'usage ordinaire du serment ne convient point aux princes ; car premièrement il n'y a personne qui ait plus d'intérêt qu'eux que l'on regarde leur simple parole comme sacrée ; et d'ailleurs il est au-dessous de leur caractère et de leur haut rang, de rien

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

faire qui suppose qu'on puisse seulement les soupçonner de mensonge, de fraude ou de perfidie.

5°. Il ne faut jamais jurer que par le nom de Dieu.

6°. Il faut inviolablement dire la vérité en jurant, et tenir toutes les promesses et conventions faites avec serment.

7°. Enfin, il ne faut pas abuser du serment pour intimider les consciences foibles et timorées.

CHAPITRE VII.

Du droit que les hommes ont naturellement sur les biens ou les choses de ce monde.

L'établissement de la propriété des biens est un fait humain de la dernière conséquence par rapport à la société, puisque c'est là-dessus que roulent la plupart des affaires que les hommes ont ensemble dans le commerce de la vie : voyons donc ce que la loi naturelle nous apprend sur cette matière également importante et curieuse.

Pour donner quelque ordre à nos remarques, nous ferons quatre choses.

1°. Nous traiterons du droit que les hommes ont par la nature sur les choses ou les biens de ce monde ; 2°. de l'origine et de la nature de la propriété ; 3°. des différentes manières d'acquérir ; 4°. enfin des devoirs des hommes à l'égard de la propriété des biens.

Telle est la constitution du corps humain, que l'homme a besoin de plusieurs choses extérieures pour sa nourriture, pour l'entretien de ses forces et de sa santé, et pour se rendre la vie plus commode et plus douce.

De là on peut conclure sûrement que l'homme a un droit naturel de se servir des choses qui lui sont nécessaires pour sa conservation, et pour un plaisir et un agrément raisonnables, et que la nature lui présente de tous côtés.

Et en effet, rien n'est plus conforme à la droite raison et à l'intention du Créateur : car, puisque c'est de Dieu que nous tenons la vie, peut-on douter qu'il ne nous ait accordé l'usage de toutes les choses, sans lesquelles ce présent de sa libéralité infinie ne sauroit être conservé ?

Aussi voyons-nous que la nature, attentive à nos besoins, nous ouvre ses trésors avec tant de profusion qu'il est aisé de reconnoître dans les choses qui sortent de son sein, que ce sont de véritables dons répandus avec intention, et non des productions fortuites de sa fécondité.

Il faut comprendre dans ses libéralités, non-seulement les légumes, et les fruits que la terre nous présente, mais encore les bêtes ; donc il est évident que les unes sont faites pour la commodité de l'homme, les autres pour lui fournir leurs dépouilles, et les autres enfin pour lui servir d'aliment.

Comme la nature humaine est la même dans tous les hommes, qu'ils ont tous les mêmes besoins, ce droit naturel qu'ils ont de se servir des choses que la terre leur présente, à le considérer originairement et en lui-même, leur appartient à tous également.

Les hommes exercent ce droit sur les animaux ou sur les végétaux ; à l'égard des végétaux et des autres choses destituées de sentiment, il n'y a nulle difficulté, les hommes peuvent sans contredit en disposer à leur gré ; mais pour les animaux qui sont des êtres doués de sentiment et auxquels on cause de la douleur quand on les tue, il

semble d'abord qu'il y ait quelque cruauté à le faire.

Cependant si l'on examine la chose de plus près, on reconnoîtra aisément que l'homme peut innocemment tuer les animaux et s'en servir pour son usage.

Et 1°. Il paroît d'abord que c'est le sort auquel les bêtes sont soumises par la volonté même du Créateur, et que par conséquent les hommes ne leur font aucun tort d'user de ce droit.

2°. Il n'y a proprement aucune société entre l'homme et la bête, puisqu'il n'y a entre eux ni une raison commune, ni un langage commun.

3°. S'il n'y a entre eux nulle société, il ne peut y avoir naturellement aucun droit, ni aucune obligation ; et ce défaut de droit commun fait qu'il ne sauroit non plus y avoir entre eux aucune injustice, car l'injustice consiste dans la violation du droit.

4°. Enfin, on peut assurer qu'il est absolument nécessaire que l'on tue les animaux, car il est certain que si l'on ne tuoit point de bêtes, elles se multiplieroient à tel point que leur nombre deviendroit funeste aux hommes, soit par rapport à leurs personnes, soit par rapport aux fruits de la terre.

Mais quoique l'homme puisse innocemment, et conformément aux vues de Dieu sur les animaux, s'en servir, il doit pourtant garder en cela quelques ménagemens nécessaires.

Premièrement nous ne devons user de ce droit que nous avons sur les animaux qu'avec une sage modération dans les termes de nos besoins, et d'un agrément raisonnable, évitant d'ailleurs toute espèce de cruauté. On s'accoutume aisément à maltraiter les hommes, quand on est cruel envers les bêtes.

Enfin, il faut surtout prendre garde de ne pas exercer ce droit qu'on a sur les animaux d'une manière qui tourne au préjudice des autres hommes. Il y a, par exemple, une souveraine injustice à ravager sans scrupule les campagnes et les fruits de la terre, pour chasser plus agréablement. (*ut sup.*)

Tel est donc le droit primitif et originaire que les hommes ont sur les biens de ce monde ; voyons à présent comment ce droit général et indéterminé a insensiblement produit la propriété.

CHAPITRE VIII.

De l'origine et de la nature de la propriété.

L'HOMME peut faire usage de ce droit qu'il a de se servir des biens de la terre en deux manières ; ou en telle sorte qu'il s'attribue à lui seul une chose, à l'exclusion de tout autre, ou de façon que les autres puissent s'en servir conjointement avec lui ; de là la *propriété* et la *communauté*.

La *propriété* est un droit en vertu duquel une chose nous appartient, de telle sorte que nous pouvons nous en servir, et en disposer comme il nous plaît, et à l'exclusion de tout autre.

La *communauté* est ce droit par lequel une chose appartient également à plusieurs.

On prend quelquefois le terme de *communauté* dans un autre sens, c'est-à-dire, pour ce droit primitif et indéterminé que tous les hommes ont originairement de se servir des biens que la terre leur présente, tant que personne ne s'en est encore emparé.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

C'est de ces différens droits que vient la distinction que les jurisconsultes font des choses en *propres*, *communes*, *et celles qui ne sont à personne*, mais qui peuvent appartenir au premier occupant.

Il suit de ce qu'on vient de dire, 1°. que la propriété et la communauté ne sont pas des qualités physiques inhérentes à la substance même des choses, mais que ce sont des qualités morales qui tirent leur origine de l'institution humaine. En un mot, ce sont différens droits qui appartiennent aux hommes, et qui produisant des obligations qui leur répondent, ont leur effet par rapport à autrui.

2°. La propriété et la communauté supposent aussi la société.

3°. Enfin, la propriété suppose encore quelque fait humain en vertu duquel les choses qui auparavant n'étoient à personne, sont ensuite devenues propres à quelqu'un en particulier; or ce fait humain qui a produit la propriété n'est autre chose que la *prise de possession*.

La *prise de possession* est cet acte par lequel on s'empare d'une chose qui n'est encore à personne, dans le dessein d'en acquérir la propriété.

Pour comprendre comment la prise de possession a pu produire la propriété, il faut d'abord remarquer, que Dieu ayant destiné les biens de la terre aux besoins et aux commodités des hommes, tous les hommes, en vertu de cette destination du Créateur, ont naturellement le droit de se servir de ces biens de la manière qu'ils le jugent à propos, en suivant les règles de la prudence et de la sociabilité.

2°. Dès là, cette prise de possession ou occupation des choses, peut être envisagée comme une acceptation de

la destination que Dieu avoit faite des biens de la terre pour la conservation des hommes.

3°. Elle étoit d'autant plus juste, que la terre pouvant fournir abondamment à tous les individus ce qui leur étoit nécessaire pour leur entretien, en s'emparant d'une partie de cette terre, on ne privoit les autres de rien; il en restoit assez pour tous.

4°. Avant la prise de possession, tout étoit égal entre les hommes; mais aussitôt qu'elle étoit intervenue, elle détruisoit cette égalité. L'occupation étoit un acte de diligence et de prévoyance, qui devoit mériter un droit de préférence sur la chose.

5°. De plus, la terre abandonnée et sans culture, ne pouvoit répondre que médiocrement aux vues du Créateur. Ses productions dans cet état étoient rares et d'une moindre qualité. Par le travail et l'industrie, l'homme les rendoit beaucoup plus abondantes, et beaucoup meilleures dans un petit espace; ce qui étoit infiniment avantageux. Ce travail ajoutant à la terre une valeur très-supérieure à celle du sol, il étoit bien naturel que celui-ci appartînt à celui qui lui avoit procuré cette valeur.

6°. Il n'est pas douteux que ces considérations n'aient opéré chez les autres hommes une approbation expresse ou tacite de cette manière d'acquérir: ce qui a toujours mieux affermi les droits du possesseur, et établi l'obligation de ne point le troubler dans sa jouissance.

Cela supposé, il s'ensuit nécessairement qu'aussitôt que quelqu'un s'est emparé d'une chose qui n'étoit à personne, dans l'intention de se l'approprier pour la faire servir à ses besoins, il acquiert par cela même un droit exclusif sur cette chose; et qu'aucun autre ne peut dans

la suite l'en déposséder, ou s'en servir malgré lui sans injustice. Bien entendu qu'on ne doit pas s'emparer d'une si grande quantité de biens, qu'il n'en reste pas suffisamment pour les autres.

En partant de ces principes, il est vraisemblable que dans les premiers temps, n'y ayant encore que peu d'hommes sur la terre, les hommes ne s'emparoient que des fruits, et seulement autant qu'il le falloit pour le besoin présent; en sorte que les fonds ou les terres mêmes demeuroient toujours en commun.

Mais le genre humain s'étant considérablement augmenté, il fut nécessaire, afin que chaque père de famille pourvût plus sûrement à ses besoins, qu'on s'emparât en propre des fonds même du terrein; en sorte qu'autant d'arpens de terre qu'un homme cultivoit, ou qu'il environnoit de haies, de murailles ou de fossés, lui appartenoient en propre.

C'est ainsi que la distinction des biens s'introduisit successivement et peu à peu, proportionnellement aux besoins et aux commodités de la vie.

Voyons à présent quel est l'objet de la propriété, c'est-à-dire, quelles sont les choses qui en sont susceptibles, et qui peuvent appartenir en propre à quelqu'un.

En général, afin qu'une chose soit susceptible de propriété, il faut qu'elle soit de nature à être possédée de manière ou d'autre; car le but et l'usage de la propriété consiste dans la possession.

Et au contraire, on met ordinairement au nombre des choses qui ne sont à personne, celles dont on ne sauroit se rendre maître; telles sont l'air, la lumière et la chaleur du soleil, les eaux courantes, etc. On peut encore y rapporter la mer qui environne les grands continens,

considérée à l'égard des endroits qui sont fort éloignés des rivages, parce que la garde en est moralement impossible à un seul peuple: or, quand une chose est de telle nature qu'on ne sauroit en aucune manière empêcher les autres d'en jouir aussi-bien que nous, il est inutile de vouloir se l'approprier.

Mais rien n'empêche qu'on ne s'approprie en quelque manière ces choses, du moins par rapport à une certaine étendue qui se trouve renfermée dans nos terres; comme, par exemple, les portions de la mer qui sont voisines des terres, sont censées appartenir au souverain du pays dont elles baignent les golfes et les côtes; les détroits de même appartiennent au peuple dans les terres duquel ils sont enclavés.

CHAPITRE IX.

Des différentes manières d'acquérir la propriété des biens.

Les manières d'acquérir la propriété ne sont autre chose que différens actes au moyen desquels on acquiert la propriété des choses en vertu de quelque loi naturelle ou civile.

On les distingue différemment; les unes sont *originaires* et primitives, les autres sont *dérivées*.

Les premières sont celles par lesquelles on acquiert la propriété d'une chose qui n'étoit encore à personne. Les autres sont celles qui font passer d'une personne à une autre la propriété déjà établie.

2°. Il y a des manières d'acquérir *principales*, par lesquelles on acquiert la propriété du fond et de la subs-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tance même des choses; et des manières *accessoires*, par lesquelles on acquiert un simple accroissement survenu à une chose qui nous appartenoit déjà.

3°. Enfin, il y a des manières d'acquérir *naturelles* et *civiles*.

L'acquisition *naturelle* est celle qui se fait en vertu du droit naturel, ou par la seule volonté de l'acquéreur, à l'égard des choses qui n'appartiennent à personne, ou par le seul consentement naturel de celui qui transfère la propriété, et de celui qui l'acquiert en matière de choses qui appartiennent déjà à quelqu'un.

L'acquisition *civile* est, au contraire, celle qui se fait en vertu de quelque loi civile, c'est-à-dire, qui transfère la propriété sans un consentement particulier du propriétaire, ou qui demande quelque chose de plus qu'un simple consentement des parties.

§ I. *De l'acquisition primitive et originaire.*

L'on acquiert la propriété des choses qui ne sont à personne en s'en emparant, ou par la prise de possession, comme nous l'avons déjà dit ci-dessus.

Le premier occupant, en s'emparant d'une chose qui n'est à personne, donne à connoître avant tout autre le dessein qu'il a d'acquérir cette chose. Il suit delà, que si l'on manifestoit l'intention de s'approprier une chose par quelque autre acte aussi significatif que la prise de possession, comme par des paroles, par des marques faites à certaines choses, on pourroit acquérir par-là la propriété, tout aussi-bien que par la prise de possession. Bien entendu qu'il faut être à portée de prendre ce dont on témoigne avoir intention de s'emparer. Car il seroit ridicule

de prétendre qu'une intention qui ne sauroit avoir son effet, privât les autres hommes de leurs droits. (*ut sup.*)

3°. On se rend maître par droit de premier occupant, ou des choses *mobiliaires* ou des *immeubles*.

Les immeubles sont toutes les choses que l'on ne sauroit transporter d'un lieu à un autre sans les détruire, comme les différentes parties de la surface de la terre, les places pour des bâtimens, les bois, prés, champs, vignes; tout ce qui est adhérent à la surface de la terre, ou par la nature, comme les arbres, les plantes, ou par la main des hommes, comme les bâtimens. Enfin tout ce qui tient aux bâtimens, au moyen du fer, du plomb, du plâtre, ou autrement à perpétuelle demeure, etc.

Pour les *meubles* ou choses *mobiliaires*, ce sont toutes celles qui peuvent être transportées en entier d'un lieu à un autre, et qui sont séparées de la terre; comme les arbres coupés ou tombés, les fruits cueillis, les pierres tirées des carrières, les animaux; ceux-ci sont appelés *meubles vifs* ou *animés*, et tous les autres sont des meubles morts.

4°. On se rend maître par la prise de possession des pays déserts que personne ne s'étoit encore appropriés; et cela dans toute l'étendue dont on est en possession.

Mais la sociabilité et l'égalité naturelle, veulent que l'on mette des bornes à ses prétentions, et que l'on ne les pousse pas à l'infini.

5°. Dans l'état de la société primitive et naturelle l'on acquiert aussi par droit de premier occupant, les bêtes sauvages, les oiseaux, les poissons; car par le droit naturel, la chasse et la pêche sont permises à tout le monde.

C'étoit aussi la disposition des lois romaines; mais aujourd'hui les droits de chasse et de pêche sont mis au nombre des droits de régale : ils appartiennent au souve-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

rain, et les particuliers ne peuvent les exercer qu'autant qu'il le leur permet.

Les bêtes sauvages sont donc censées appartenir au souverain, autant du moins qu'elles sont dans ses terres. Car celles qui sont dans les forêts d'un pays peuvent passer dans les forêts d'un autre, où l'on n'a pas droit de les réclamer.

Diverses raisons ont pu contribuer à faire réserver aux souverains le droit de chasse. La principale est, qu'il n'étoit pas à propos de laisser courir par les forêts les laboureurs, les paysans ou les ouvriers; non-seulement afin qu'ils ne négligeassent pas leur travail ou la culture des terres, mais encore afin qu'ils ne s'accoutumassent pas insensiblement à une vie vagabonde et au brigandage.

Mais quoi qu'il en soit, l'humanité et la justice doivent toujours servir de règle aux princes, par rapport à la chasse, comme en toute autre chose. Ils ne doivent pas fouler leurs peuples à cette occasion, ni permettre que personne en abuse. Sans quoi le plaisir de la chasse, innocent pris avec une sage modération, deviendroit une injustice criante, si on lui sacrifioit sans pitié les personnes et les biens des sujets. (*ut sup.*)

6°. On peut encore acquérir par droit de premier occupant, les choses qu'un propriétaire a abandonnées, avec le dessein de ne les tenir plus pour siennes.

Mais hors les cas dont nous venons de parler, quoiqu'on ne soit plus en possession d'une chose, on n'en perd pas plus pour cela la propriété malgré soi; au contraire, on conserve toujours le droit de recouvrer son bien tant qu'on n'y a pas renoncé, ou d'une manière expresse ou d'une manière tacite. Il paroît par là combien est injuste la coutume des pays où l'on confisque les biens de ceux

qui ont fait naufrage, les marchandises jettées à la mer pour alléger un vaisseau, et les choses dérobées, au lieu de les rendre au propriétaire.

Ce sont les principales remarques qu'il y avoit à faire sur l'acquisition primitive et originaire.

§ II. *Des acquisitions dérivées en général.*

Mais comme il étoit nécessaire que la propriété, une fois introduite, passât quelquefois des uns entre les mains des autres, c'est ce qui a donné lieu aux manières dérivées d'acquérir la propriété.

Toutes les acquisitions dérivées ont leur fondement dans le concours de la volonté du propriétaire qui transfère son droit, et de celui à qui on le transfère qui l'accepte.

Dans la société civile, le seul consentement des parties ne suffit pas toujours pour transférer la propriété, il faut outre cela quelques formalités, dont le défaut peut faire déclarer l'acte nul; quelquefois aussi la propriété passe de l'un à l'autre sans le consentement du propriétaire; et c'est ce qui donne lieu à la distinction que nous avons faite ci-dessus.

Comme donc tout transport de propriété se fait par la volonté réciproque des parties, il est nécessaire que l'un et l'autre témoignent leur intention par quelque signe convenable, auquel on puisse clairement la connoître comme sont les paroles, les écrits, la délivrance actuelle, etc.

Après ces principes généraux, il faut remarquer que les acquisitions dérivées se font, ou par des actes *entre-vifs*, ou qu'elles ont leur effet *en cas de mort*.

La première manière renferme toutes les *conventions*, tous les *contrats* où il entre quelque aliénation de propriété; et c'est de quoi nous traiterons plus particulière-

ment dans la suite ; l'autre comprend les testamens et les successions *ab intestat*.

Des Testamens.

Un *testament* est un acte par lequel un propriétaire déclare qui sont ceux à qui il destine ses biens, et à qui il veut qu'ils appartiennent après sa mort.

Le pouvoir de disposer de ses biens par un testament est une suite naturelle du droit de propriété et de l'ordre de la société.

Car, 1°. tout le monde tombe d'accord que chacun peut entre-vifs et comme de la main à le main transférer à autrui, ou absolument ou sous certaines conditions, le droit de propriété qu'il a sur ses biens ; et si cela est, pourquoi ne seroit-il pas permis de le transférer en cas de mort?

2°. La destination qu'un propriétaire fait de ses biens à son héritier, lui acquiert donc quelque droit du vivant même du testateur ; et si celui-ci persévère dans les mêmes intentions jusqu'à sa mort, et que l'héritier l'accepte, le transport de propriété devient parfait, et personne ne pourroit sans injustice s'emparer du bien du défunt au préjudice de l'héritier.

3°. Si les biens de chacun demeuroient après sa mort au premier occupant et pour ainsi dire au pillage, ce seroit une source de désordres, de querelles et d'inconvéniens. On verroit souvent des enfans ou d'autres personnes à la subsistance desquels le défunt étoit tenu de pourvoir par quelque obligation naturelle, privés de ce qu'il leur destinoit, après l'avoir acquis par son travail et conservé par ses soins.

C'est sur ces fondemens que la plupart des nations ont regardé la faculté de tester comme un droit naturel, et

par lequel on se dédommageoit en quelque sorte de la nécessité où l'on est d'abandonner ses biens par la mort ; on établit pour maxime dans le droit romain, qu'il n'y a rien que les hommes puissent exiger plus raisonnablement que d'avoir la liberté de disposer de leurs biens pour la dernière fois, et que les autres hommes doivent respecter cette destination.

On demande encore si un testament doit être un acte révocable ou irrévocable?

Je réponds, 1°. qu'il faut disposer de ses biens en homme sage, et que l'on ne doit pas changer de volonté, légèrement ou par un pur caprice.

2°. Cependant comme, quelque mûre délibération qu'on y apporte, on peut aisément se tromper dans le choix de ses héritiers, ou se laisser prévenir par quelque personne rusée, ou même changer d'inclination ; et que d'ailleurs il arrive quelquefois des cas imprévus, d'où il résulteroit de grands inconvéniens, si la disposition qu'on a une fois faite de ses biens devoit subsister invariablement ; il est très-naturel qu'on ne se lie pas les mains à soi-même, et que l'on établisse pour règle, que la mort seule fixe entièrement la volonté du testateur.

3°. Comme il y a des liaisons de parenté à entretenir entre les hommes, et que l'intérêt de l'Etat le demande, il faut que les testateurs modèrent et règlent leurs dernières dispositions suivant certaines bornes et certaines formalités que les lois civiles prescrivent aux testamens ; autrement s'ils contreviennent à ces réglemens, ils n'ont pas lieu de se plaindre qu'on n'ait pas suivi leur volonté en laissant parvenir leurs biens aux héritiers légitimes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Des successions ab intestat.

Mais si quelqu'un vient à mourir sans avoir disposé de ses biens, à qui doivent-ils appartenir ?

Réponse. On ne sauroit présumer que dans ces circonstances un propriétaire ait voulu abandonner ses biens au premier occupant, et les laisser pour ainsi dire au pillage ; cela seroit également contraire, et à l'inclination générale des hommes, et au bien des familles, et au repos du genre humain et même au devoir.

Il est donc plus raisonnable de penser que si quelqu'un vient à mourir *intestat*, son intention est que ses biens passent aux personnes qui lui étoient les plus chères, à en juger par les sentimens naturels des hommes, et même par leur devoir.

C'est en suivant ces principes qu'il est établi chez la plupart des nations pour règle de succession *ab intestat*, que les biens doivent passer aux plus proches parens du défunt.

La nature elle-même nous indique cette route ; c'est elle qui nous inspire l'inclination de pourvoir le plus avantageusement qu'il est possible aux besoins et aux intérêts de notre famille : nous souhaitons tous de la laisser dans un état florissant.

Ce devoir se joint à l'inclination à l'égard des enfans, dont la nourriture et l'éducation est fortement recommandée aux pères et mères par la nature elle-même, qui d'ailleurs leur inspire pour eux les sentimens de la plus grande tendresse. Les enfans sont donc les premiers, comme les plus proches héritiers d'une personne qui meurt *instestat*. Au défaut des descendans, il est juste que l'on défère la succession aux ascendans, et que les biens retournent au père et à la mère ou aux aïeux ; 1°. en reconnoissance des obligations que le défunt avoit à son père et à sa mère ; 2°. parce que pour l'ordinaire c'est des pères et mères que viennent ces biens, ou du moins le premier fonds ; 3°. enfin parce qu'il est tout-à-fait raisonnable qu'un père qui, contre le cours ordinaire de la nature, survit à ses enfans, ait du moins dans sa douleur la triste consolation d'hériter des biens qu'ils laissent.

Si le défunt ne laisse ni père, ni mère, ni enfans, les collatéraux sont naturellement appelés à la succession selon leur degré de proximité, suivant lequel on présume qu'ils étoient plus chers au défunt ; c'est aussi ce que demande le bien des familles ; tel est l'ordre naturel des successions *ab intestat*.

L'on pourroit ajouter ici qu'il arrive quelquefois que l'on aime mieux un ami à qui des bienfaits ou une inclination particulière nous lient que des parens, et que par conséquent les amis particuliers devroient l'emporter sur des parens dans les successions *ab intestat*.

Mais plusieurs raisons justifient la préférence que nous avons donnée aux parens.

Et 1°. quand il est question d'établir une règle générale dans les successions *ab intestat*, il faut avoir égard à ce qui arrive le plus communément. Or, il est certain que pour l'ordinaire on veut plus de bien à ses parens qu'à des amis étrangers.

2°. Il ne faut pas seulement considérer ici les sentimens favorables du défunt pour telle ou telle personne, mais il faut encore faire attention à ce que demande le bien des familles.

3°. S'il falloit préférer les amis aux parens, cela donneroit lieu à une infinité de contestations et de querelles, soit entre les parens et les amis, soit entre les amis eux-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

mêmes : rien n'est plus facile que de juger des degrés de parenté, mais il est impossible de marquer les degrés d'amitié d'une manière si expresse ; et une première attention qu'il faut faire dans l'établissement des règles générales, c'est d'avoir principalement en vue le bien de la paix.

Enfin, si l'intention du défunt avoit été de faire passer ses biens ou en tout ou en partie à quelque ami, il lui étoit aisé de s'expliquer là-dessus ; de sorte que ne l'ayant pas fait, on a tout lieu de croire que ce n'étoit pas son intention.

Au reste, quand nous rapportons au droit naturel les règles que nous venons d'établir sur les successions testamentaires ou *ab intestat*, nous voulons seulement dire, qu'à prendre les choses en général, ces règles n'ont rien que de conforme à la raison, à l'ordre de la nature et au bien des familles ; et qu'elles sont d'ailleurs très-propres à éviter les contestations et à conserver la paix. Rien n'empêche cependant que les lois civiles ne modifient les principes que nous avons établis, en différentes manières. Les lois naturelles, prises à la rigueur, ne déterminent pas toutes choses avec la dernière précision ; elles se contentent d'établir des principes généraux, et elles laissent ensuite à la prudence de l'homme à faire l'application de ces principes, et à les modifier de la manière la plus convenable au bien de la société. C'est en conséquence que dans la plupart des États on a fixé des règles qui décident l'ordre des successions *ab intestat*, dans les différentes circonstances que l'on a pu prévoir pour écarter les difficultés : le plus sûr alors pour les particuliers est de se conformer à ces règles, à moins qu'ils n'aient de fortes raisons pour s'en éloigner. (*ut sup.*)

De la prescription.

Il y a une autre sorte d'acquisition dérivée qu'il ne faut pas passer sous silence ; c'est celle qui se fait par la *prescription*.

La prescription est un acte par lequel, pour avoir joui long-temps sans opposition et sans interruption d'une chose appartenant à autrui, mais que l'on possède de bonne foi et à juste titre, on en acquiert enfin la pleine propriété, en sorte que l'ancien propriétaire perd son droit sur cette chose, et ne peut plus la réclamer.

Cette manière d'acquérir la propriété considérée en elle-même, a son fondement dans les lois naturelles ; elle est une suite du but même de la société, et nécessaire pour la sûreté du commerce.

Il est vrai que c'est une règle de justice que l'on ne doit pas priver quelqu'un malgré lui d'une chose qui lui appartient légitimement, et que le consentement du propriétaire est nécessaire pour transporter à un autre son droit de propriété.

Mais l'usage même et le but de la propriété demandent que l'on ne donne pas une étendue illimitée à ce principe, mais que l'on y apporte les modifications que la tranquillité de la société et la sûreté du commerce exigent nécessairement.

Or, le principal but que les hommes se sont proposés dans l'établissement de la propriété et du commerce, c'est de pourvoir aux besoins et aux commodités de la vie, en s'assurant la possession des choses qui leur étoient nécessaires pour cela.

Mais quelle sûreté y auroit-il dans tout cela, si un possesseur qui a acquis une chose de bonne foi et à juste

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

titre, d'une personne qu'il croyoit et qu'il avoit raison de croire le légitime propriétaire, quoiqu'il ne le fût pas, étoit éternellement exposé à se voir dépouillé de ce qu'il a acquis de cette manière par celui à qui cette chose appartenoit originairement ? On ne pourroit presque compter sur rien de ce que l'on possède ; et l'on se verroit tous les jours en péril d'être privé des choses qui nous sont le plus nécessaires. D'ailleurs un propriétaire qui a négligé de réclamer son bien, est présumé à juste titre l'avoir abandonné ; car il n'est pas naturel qu'on se laisse tranquillement dépouiller pendant long-temps d'une chose dont on fait cas.

Il falloit donc pour la paix du genre humain, pour la tranquillité des familles, et pour mettre fin aux querelles et aux procès, assurer après un certain temps aux possesseurs de bonne foi un droit incontestable sur ce qu'ils possèdent.

D'un autre côté, l'équité naturelle demande qu'en même temps que l'on pourvoit à la sûreté du possesseur de bonne foi, on pense aussi à l'intérêt de l'ancien propriétaire, et pour cela il faut que le terme de la prescription ne soit ni trop long, ni trop court. Il faut qu'il ne soit pas trop court, afin que le premier propriétaire ait un temps convenable pour chercher et pour recouvrer son bien ; mais aussi il ne doit pas être trop long, afin que les possesseurs de bonne foi soient une fois assurés de quelque chose. Dans ces circonstances, un propriétaire qui n'a pas réclamé, doit envisager sa privation comme la peine de sa négligence et un sacrifice fait à la paix.

De l'acquisition des accessoires.

Ce que nous venons d'expliquer regarde les acquisitions

principales ; ajoutons quelque chose des acquisitions accessoires.

L'on entend par les *accessoires* toute augmentation, amplification, accroissement, ou bonification, qui peut survenir à une chose qui nous appartient.

On peut les réduire à deux classes ; l'une, de ceux qui proviennent uniquement de la nature même, et sans que les hommes aient aucune part à leur production ; l'autre, de ceux qui doivent leur origine, ou en tout ou en partie, au fait des hommes, à leur industrie ou à leur travail.

La règle générale que l'on donne ici est, que les accessoires appartiennent au maître de la chose même à laquelle ils surviennent. Mais quelque simple que paroisse cette règle, elle demande quelques éclaircissemens.

1°. Lorsque l'accessoire ou l'accroissement qui survient à une chose n'étoit à personne, ou qu'il provient de la nature seule, ou enfin qu'il est produit par le fait de celui-là même à qui la chose principale appartient, alors sans contredit l'accessoire suit le principal.

C'est ainsi que le fruit des arbres ou d'une campagne appartiennent au propriétaire du fonds, soit que ces fruits soient produits par la nature seule, soit que l'industrie et la culture y aient contribué. Cela suit de la nature même et du but de la propriété.

C'est en conséquence du même principe que si quelqu'un possède un fonds au bord d'une rivière, qui chariant du sable ou des pierres augmente insensiblement le terrain, cet accroissement appartient au propriétaire du fonds. C'est ce que les jurisconsultes Romains appellent *alluvion*.

Mais lorsque l'accessoire est en tout ou en partie à

une autre personne, et qu'il survient ou par le travail et l'industrie d'autrui, ou par quelque accident naturel, alors il résulte de là, ou une espèce de communauté, ou une occasion d'acquérir le bien d'autrui, ou le produit de son industrie, soit en conséquence de quelques principes d'équité, soit par un accord des parties ou en vertu de quelque loi positive.

Éclaircissons cela par quelques exemples. Si l'on suppose qu'il se fasse un mélange de matières appartenant à différentes personnes, comme de liqueur, de grains ou de métaux, ce qui en résulte appartient en commun aux différens propriétaires à proportion de la part que chacun y a.

Mais si quelqu'un a mêlé son bien ou son travail avec le bien d'autrui et de mauvaise foi, il mérite à la rigueur de perdre sa peine ou son bien.

Ainsi si quelqu'un a planté des arbres ou semé des grains dans un fonds qu'il savait bien n'être pas à lui, le maître du fonds n'est point obligé de lui laisser reprendre les arbres ni de partager les grains avec lui; il est même en droit de se faire dédommager, s'il lui est revenu quelque préjudice de ce que la terre a été occupée et employée à d'autres usages que ceux auxquels il la destinoit.

Il peut cependant y avoir des circonstances, où, par un motif d'humanité, le propriétaire d'un fonds se porte à dédommager l'autre, comme s'il gagnoit réellement à ce qui a été fait.

Celui au bien duquel une chose a été jointe et incorporée, soit par le fait innocent de celui-là même à qui elle appartenoit, ou sans qu'il y ait aucune part, doit, toutes choses d'ailleurs égales, avoir l'ouvrage ou le composé qui en résulte, en telle sorte néanmoins que s'il y gagne quelque chose il est obligé de dédommager l'autre.

La raison en est qu'il y a pour l'ordinaire quelque imprudence dans celui qui s'est mépris, et quand même il n'auroit contribué en aucune manière au mélange, ce n'est pas la faute de l'autre.

Si par exemple quelqu'un a de bonne foi semé dans le champ d'autrui, le propriétaire du fonds aura la récolte, mais il doit rembourser la valeur de la semence et les frais parce qu'il en profite.

Enfin, il faut encore remarquer que si la peine de l'un des deux est aisément susceptible de remplacement, et que celle de l'autre ne le soit pas, (supposé qu'il n'y ait d'ailleurs aucune mauvaise foi ni de part ni d'autre) le premier doit se contenter d'un équivalent ou d'un dédommagement convenable, puisque dans ces circonstances il ne perd rien, au lieu que l'autre y perdroit beaucoup.

C'est en conséquence de ces principes que les écrits doivent demeurer à celui qui les a faits, et non au propriétaire du papier; le tableau au peintre, et non au maître de la toile, etc.

CHAPITRE X.

Des devoirs qui résultent de la propriété des biens.

Ces devoirs peuvent être considérés en deux manières; car il y en a qui regardent le propriétaire même, et d'autres qui regardent les autres hommes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

une autre personne, et qu'il survient ou par le travail et l'industrie d'autrui, ou par quelque accident naturel, alors il résulte de là, ou une espèce de communauté, ou une occasion d'acquérir le bien d'autrui, ou le produit de son industrie, soit en conséquence de quelques principes d'équité, soit par un accord des parties ou en vertu de quelque loi positive.

Éclaircissons cela par quelques exemples. Si l'on suppose qu'il se fasse un mélange de matières appartenant à différentes personnes, comme de liqueur, de grains ou de métaux, ce qui en résulte appartient en commun aux différens propriétaires à proportion de la part que chacun y a.

Mais si quelqu'un a mêlé son bien ou son travail avec le bien d'autrui et de mauvaise foi, il mérite à la rigueur de perdre sa peine ou son bien.

Ainsi si quelqu'un a planté des arbres ou semé des grains dans un fonds qu'il savait bien n'être pas à lui, le maître du fonds n'est point obligé de lui laisser reprendre les arbres ni de partager les grains avec lui; il est même en droit de se faire dédommager, s'il lui est revenu quelque préjudice de ce que la terre a été occupée et employée à d'autres usages que ceux auxquels il la destinoit.

Il peut cependant y avoir des circonstances, où, par un motif d'humanité, le propriétaire d'un fonds se porte à dédommager l'autre, comme s'il gagnoit réellement à ce qui a été fait.

Celui au bien duquel une chose a été jointe et incorporée, soit par le fait innocent de celui-là même à qui elle appartenoit, ou sans qu'il y ait aucune part, doit, toutes choses d'ailleurs égales, avoir l'ouvrage ou le composé qui en résulte, en telle sorte néanmoins que s'il y gagne quelque chose il est obligé de dédommager l'autre.

La raison en est qu'il y a pour l'ordinaire quelque imprudence dans celui qui s'est mépris, et quand même il n'auroit contribué en aucune manière au mélange, ce n'est pas la faute de l'autre.

Si par exemple quelqu'un a de bonne foi semé dans le champ d'autrui, le propriétaire du fonds aura la récolte, mais il doit rembourser la valeur de la semence et les frais parce qu'il en profite.

Enfin, il faut encore remarquer que si la peine de l'un des deux est aisément susceptible de remplacement, et que celle de l'autre ne le soit pas, (supposé qu'il n'y ait d'ailleurs aucune mauvaise foi ni de part ni d'autre) le premier doit se contenter d'un équivalent ou d'un dédommagement convenable, puisque dans ces circonstances il ne perd rien, au lieu que l'autre y perdroit beaucoup.

C'est en conséquence de ces principes que les écrits doivent demeurer à celui qui les a faits, et non au propriétaire du papier; le tableau au peintre, et non au maître de la toile, etc.

CHAPITRE X.

Des devoirs qui résultent de la propriété des biens.

Ces devoirs peuvent être considérés en deux manières; car il y en a qui regardent le propriétaire même, et d'autres qui regardent les autres hommes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Et 1°. à l'égard du propriétaire lui-même, il est obligé d'observer dans l'usage de son droit toute la loi naturelle, et ce seroit sans doute un abus criminel que de se servir de ses biens d'une manière qui tournât au mépris de la Divinité, au préjudice du prochain ou de nous-mêmes. Au contraire nous devons employer nos biens à procurer la gloire de Dieu bien entendue, ensuite à l'avantage des autres hommes suivant les règles de la justice, de l'humanité et de la prudence ; et enfin pour notre propre utilité, conformément aux règles de la sagesse et de la modération.

2°. Pour ce qui regarde les autres hommes, chacun est indispensablement tenu envers tout autre qui n'est pas son ennemi, de le laisser jouir paisiblement de ses biens, et de ne point les endommager, faire périr, prendre ou attirer à soi, ni par violence, ni par fraude, ni directement, ni indirectement. Par là sont défendus le larcin, le vol, les rapines, les extorsions, et autres crimes semblables qui donnent quelque atteinte au droit que chacun a sur ses biens.

C'est donc avec raison que les jurisconsultes Romains disent que le vol est contraire au droit naturel.

3°. Si le bien d'autrui est parvenu entre nos mains par un effet de la volonté du propriétaire, cette même volonté fait ici la loi ; et la convention qui est intervenue à ce sujet sert également de règle, et au propriétaire lui-même, et au possesseur sur ce qu'ils se doivent réciproquement.

4°. Mais si le bien d'autrui est entre nos mains, à l'insu du propriétaire, ou même malgré lui, dans ces circonstances un possesseur de mauvaise foi est indispensablement obligé, non-seulement à restituer la chose

à son véritable maître, mais encore à lui tenir compte de tous les fruits dont il a été privé, et à le dédommager à tous égards.

5°. A l'égard d'un possesseur de bonne foi, c'est-à-dire, qui a acquis une chose de quelqu'un, dans la pensée que celui-ci en étoit le vrai propriétaire, quoiqu'il ne le fût pas, les jurisconsultes ne sont pas bien d'accord entre eux sur ce que la loi naturelle exige de lui.

En général, à considérer la chose par le droit naturel, et indépendamment de la disposition des lois civiles, la bonne foi semble devoir produire en faveur du possesseur le même effet que la propriété, aussi long-temps que le véritable maître ne paroît pas.

Si le véritable maître réclame son bien dans le temps que la chose est encore entre les mains du possesseur de bonne foi, si celui-ci l'a acquise à titre gratuit, c'est-à-dire sans qu'il lui en ait rien coûté, comme s'il l'avoit trouvée, ou qu'on la lui eût donnée, il doit la rendre purement et simplement, sans rien demander pour cela au propriétaire.

Mais si le possesseur l'a acquise à titre onéreux, c'est-à-dire, qu'il ait donné un équivalent, il est juste à la vérité que le propriétaire puisse recouvrer son bien ; mais il doit rembourser au possesseur de bonne foi ce qu'il a donné pour l'acquérir, faute de quoi celui-ci peut retenir la chose, et si le propriétaire ne la retire pas avant le temps de la prescription, elle change alors tout-à-fait de maître, en sorte que le premier n'a plus rien à y prétendre.

Il semble qu'en suivant ces principes, on satisfait raisonnablement à l'intérêt du possesseur de bonne foi et à celui du propriétaire.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

D'un côté, on assure à celui-ci le droit de se faire rendre la chose en indemnisant le possesseur, et il conserve d'ailleurs son recours naturel contre celui qui lui a retenu son bien, ou qui l'en a privé malicieusement.

De l'autre côté, l'on pourvoit aussi à la sûreté du commerce, en ménageant les intérêts d'un possesseur, qui a pris toutes les précautions que la prudence exigeoit de lui, de manière qu'il ne souffre pas de perte considérable.

Si le possesseur de bonne foi a disposé de ce qu'il possédoit par un acte valide et irrévocable en faveur d'un tiers, il n'est tenu à autre chose envers le propriétaire qu'à l'aider, s'il le peut, à tirer raison de celui qui lui avoit malicieusement enlevé son bien.

A plus forte raison n'est-il obligé à aucune restitution, si la chose est venue à périr ou à se perdre.

Enfin, lorsque l'on a trouvé une chose qu'il y a lieu de croire avoir été perdue au grand regret de son maître, on doit s'en informer et être disposé à la rendre dès qu'il se présentera ; mais tant que le propriétaire ne se présente pas, on peut innocemment la garder pour soi.

CHAPITRE XI.

Du prix des choses et des actions qui entrent en commerce.

La propriété des biens établie, les hommes n'auroient pas parfaitement pourvu à leurs besoins, s'ils n'avoient pas établi entre eux le commerce, au moyen duquel, par des échanges réciproques, ils pussent se procurer ce dont ils manquoient, en donnant par contre des choses dont ils pouvoient se passer.

Afin que le commerce pût se faire à l'avantage des parties, il étoit nécessaire que l'on y observât l'égalité, en sorte que chacun reçût autant qu'il donnoit lui-même.

Mais comme les choses qui entrent dans le commerce sont, pour l'ordinaire, de différente nature et de différent usage, il étoit absolument nécessaire d'attacher aux choses une certaine idée ou qualité, au moyen de laquelle on pût les comparer ensemble et les réduire à une juste égalité.

C'est là l'origine du prix des choses. Le prix n'est donc qu'une certaine qualité ou quantité morale, une certaine valeur qu'on attribue aux choses et aux actions qui entrent en commerce, au moyen de laquelle on peut les comparer ensemble, et juger si elles sont égales ou inégales.

L'on dit que le prix est une qualité *morale*, parce qu'elle est d'institution humaine, et que l'on y considère moins quelle est la constitution physique et naturelle des choses que le rapport qu'elles ont à nos avantages et à nos plaisirs, et qu'ainsi elle sert de règle aux mœurs.

On peut d'abord distinguer le *prix*, en prix *propre* et *intrinsèque*, et en prix *virtuel* ou *éminent*.

Le premier est celui que l'on conçoit comme inhérent aux choses mêmes, ou aux actions qui entrent en commerce, selon qu'elles sont plus ou moins capables de servir à nos besoins, à nos commodités ou à nos plaisirs.

Le prix virtuel ou éminent, est celui qui est attaché à la monnoie, en tant qu'elle renferme virtuellement la valeur de toutes sortes de choses ou d'actions, et qu'elle sert comme de règle ou de mesure commune pour comparer et ajuster ensemble la variété infinie de degrés d'estimation dont elles sont susceptibles.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Il n'y a que les choses et les actions qui entrent en commerce qui soient susceptibles de prix et qui en puissent être l'objet. Ainsi la haute région de l'air, le ciel, les corps célestes, et le vaste Océan n'étant point susceptibles de propriété et ne pouvant entrer en commerce, ne sauroient être mis à prix.

Il y a aussi des actions qui doivent être faites sans intérêt, et dont les lois divines et humaines défendent de trafiquer : telle est l'administration des choses saintes ou de la justice, la collation des bénéfices et des emplois ecclésiastiques.

Il est donc défendu à un juge de vendre la justice. C'est un crime de *simonie*, lorsqu'un ministre de la religion vend les choses sacrées, par exemple, l'administration des sacremens, ou qu'il ne veut exercer les fonctions particulières de sa charge qu'en faveur de ceux qui ont de quoi le payer, comme aussi lorsqu'on confère des emplois ecclésiastiques, non au plus digne, mais pour de l'argent.

Cependant il faut bien remarquer ici que les ministres et les juges ne se rendent pas coupables, lorsqu'ils reçoivent un salaire proportionné à la peine qu'ils se donnent dans l'administration de leur charge.

Les fondemens du prix propre et intrinsèque sont, premièrement, l'aptitude qu'ont les choses à servir aux besoins, aux commodités, ou aux plaisirs de la vie ; en un mot, leur *utilité* et leur *rareté*.

Je dis premièrement leur utilité, par où j'entends non-seulement une utilité réelle, mais encore celle qui n'est qu'arbitraire ou de fantaisie, comme celle des pierres précieuses, et de là vient qu'on dit communément qu'une chose qui n'est d'aucun usage est dite de nul prix.

Mais l'utilité seule, quelque réelle qu'elle soit, ne suffit pas pour mettre un prix aux choses, il faut encore considérer leur *rareté*, c'est-à-dire, la difficulté que l'on a de se procurer ces choses, et qui fait que chacun ne peut pas s'en procurer aisément autant qu'il en veut.

Car bien loin que le besoin que l'on a d'une chose décide de son prix, l'on voit ordinairement que les choses les plus nécessaires à la vie humaine sont celles qui sont à meilleur marché, comme l'eau commune.

La rareté seule n'est pas non plus suffisante pour donner un prix aux choses, il faut qu'elles aient d'ailleurs quelque usage.

Comme ce sont là les vrais fondemens du prix des choses, ce sont aussi ces mêmes circonstances combinées différemment qui l'augmentent ou le diminuent.

Si la mode d'une chose passe, ou que peu de gens en fassent cas, dès-lors elle devient à bon marché, quelque chère qu'elle ait été auparavant. Qu'une chose commune au contraire, et qui ne coûte que peu ou rien, devienne un peu rare, aussitôt elle commence à avoir un prix et quelquefois même fort cher, comme cela paroît par l'exemple de l'eau dans les lieux arides, ou en certain temps, pendant un siége, ou une navigation, etc.

En un mot, toutes les circonstances particulières qui concourent à faire hausser le prix d'une chose, peuvent se rapporter à leur rareté. Telles sont la difficulté d'un ouvrage, sa délicatesse, la réputation de l'ouvrier.

On peut rapporter à la même raison ce que l'on appelle *prix d'inclination* ou d'*affection*, lorsque quelqu'un estime une chose qu'il possède au-delà du prix qu'on lui donne communément, et cela par quelque raison parti-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

culière ; par exemple, si elle lui a servi à le tirer d'un grand péril, si elle est un monument de quelque événement remarquable, si c'est une marque d'honneur, etc. Tels sont les fondemens généraux du prix des choses ; mais pour juger plus précisément du prix de chaque chose en particulier, il faut distinguer l'état de nature de l'état civil.

Dans l'état de nature, il est, à parler en général, libre à chacun de mettre le prix qu'il veut à ce qui lui appartient; mais cette liberté doit pourtant être réglée, parce que le bien du commerce et l'humanité l'exigent.

De sorte qu'il y auroit de la bizarrerie d'estimer, sans des raisons particulières des choses que l'on possède beaucoup au-dessus de leur prix commun. En particulier, par rapport aux choses absolument nécessaires aux besoins de la vie, et dont on a abondamment, il y auroit de l'inhumanité à se prévaloir de l'indigence et du besoin d'autrui, pour en exiger un prix excessif.

C'est pour cela que dans la société civile l'on a trouvé à propos de fixer un prix aux choses les plus utiles, et de borner par là la liberté des particuliers à cet égard.

Le prix se règle donc en deux manières, ou par la loi du souverain et les réglemens des magistrats, ou par le seul consentement des parties. Le premier s'appelle *prix légitime*, et le second *prix commun* ou *conventionnel*. Il étoit en effet d'une bonne police et du bien commun de fixer le prix des choses les plus nécessaires, comme les denrées, de peur que les riches n'opprimassent les pauvres, et que ceux-ci n'eussent trop de peine de pourvoir à leurs besoins.

Le prix légitime doit donc être déterminé par la justice et l'équité, conformément à ce que demande le bien

public, et non par des considérations particulières, pour favoriser les uns au préjudice des autres.

Lorsque le prix des choses est taxé, soit en faveur du vendeur, soit en faveur de l'acheteur uniquement, il est sans doute permis de se relâcher de son droit si l'on veut : mais si le prix est réglé, non pas tant pour l'intérêt des particuliers que pour le bien public, comme pour procurer à chacun un avantage égal, alors il n'est pas permis de donner au-delà, ni de se contenter de moins.

Mais s'il est convenable que la loi fixe le prix de certaines choses, il ne l'étoit pas moins que tout le reste fût laissé à la liberté des particuliers, afin que chacun tirant parti de son industrie et de son habileté, l'on entretînt par là l'émulation qui contribue à faire fleurir le commerce.

Le prix commun ou conventionnel a donc quelque étendue, de sorte que l'on peut exiger quelque chose de plus, ou donner quelque chose de moins, selon que l'on en est convenu ; bien entendu pourtant que l'on doit suivre en cela le cours du commerce. D'ailleurs, lorsqu'on n'a point déterminé le prix par une convention, l'on est censé s'en être rapporté au prix courant.

Il y a plusieurs circonstances qui contribuent à l'augmentation ou à la diminution du prix courant des choses. 1°. Les peines que se donnent les marchands, les dépenses qu'ils sont obligés de faire pour le transport des marchandises, pour les garder et les débiter. 2°. Comme le terme du paiement forme une partie du prix, il est permis de vendre plus cher ce que l'on vend à crédit que ce que l'on vend argent comptant. 3°. Les marchands en détail peuvent vendre plus cher que les marchands en gros ; car, outre que la vente en détail est plus pénible

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

et plus incommode, on gagne bien davantage à recevoir tout à la fois une grosse somme d'argent, qu'à en tirer peu à peu de petites. 4°. Enfin, le prix hausse ou baisse encore à proportion du nombre d'acheteurs et de vendeurs, et de l'abondance ou de la disette d'argent et de marchandises.

Voilà qui peut suffire pour le prix *propre* et *intrinsèque*. Passons au prix *virtuel* et *éminent*.

Depuis que la plupart des peuples se furent écartés de la simplicité des premiers siècles, et eurent introduit diverses sortes de métiers et de négoces, on s'aperçut bientôt que le prix propre et intrinsèque dont nous avons parlé, ne suffisoit pas pour toutes les affaires qu'on pouvoit avoir ensemble, et pour la facilité du commerce qui devenoit tous les jours plus étendu.

Car, dans ces circonstances, on ne pouvoit trafiquer autrement que par des échanges des choses ou du travail; or, il étoit très-difficile que chacun eût toujours des marchandises que les autres voulussent prendre en troc, et qui fussent précisément de même valeur, ou qu'il pût travailler pour eux d'une manière qui leur convînt.

Pour remédier à ces inconvéniens, et pour augmenter les douceurs et les commodités de la vie, la plupart des nations trouvèrent convenable d'attacher à certaines choses une valeur imaginaire, un prix virtuel ou éminent qui renfermât virtuellement la valeur de toutes celles qui entrent en commerce.

On peut donc considérer le prix de la *monnoie* comme une mesure commune du prix intrinsèque de chaque chose, comme un moyen universel par lequel on peut se pourvoir de toutes les choses nécessaires à la vie, et faire toutes sortes de commerce avec cette sûreté, qu'avec

la même quantité de cette *monnoie* pour laquelle nous nous sommes défaits de quelque chose, nous pouvons dans la suite nous en procurer d'autres qui vaudront tout autant.

Pour cet effet, il falloit que l'on se servît des métaux les moins communs et les plus estimés, tels que sont l'or, l'argent et le cuivre. Car, outre que leur substance est fort compacte et solide, ils peuvent être divisés en petites parties, sans qu'ils s'usent que très-peu, et à la longue: ils sont encore d'une matière propre à être gardée et maniée aisément, et qui, à cause de sa rareté, peut égaler et ajuster le prix de toutes les choses qui entrent en commerce. Cependant on a été contraint quelquefois, par nécessité, d'avoir recours à d'autres matières qui tinssent lieu de monnoie. Comme la monnoie a été établie pour être une mesure commune dans le commerce, et par conséquent égale pour tous les particuliers d'un même État, il suit de là que c'est au souverain à en fixer le prix. C'est aussi pourquoi les espèces sont marquées au coin de l'État, en sorte que cette marque en règle exactement la valeur, à laquelle les particuliers doivent se conformer.

Cependant les souverains ont quelque règle à suivre dans le pouvoir qu'ils ont de fixer cette valeur. 1°. Il faut qu'ils fassent attention à la valeur intrinsèque des métaux, et qu'ils suivent en cela la proportion que l'on met entre eux. 2°. Il faut qu'ils aient égard à l'estimation commune des peuples voisins, ou de ceux avec qui l'on négocie. 3°. Ils doivent empêcher la fraude des faux monnoyeurs. 4°. Les monnoies doivent être à un bon titre, d'un aloi et d'un poids convenable. 5°. Lorsqu'il s'est glissé de la fausse monnoie dans le commerce, le souverain doit en supporter la perte, et la décrier pour toujours. 6°. La

monnoie étant la mesure du prix de toutes les autres choses, le souverain ne doit rien y changer que dans un grand besoin de l'Etat, et quand la nécessité l'y oblige.

Une dernière remarque qu'il faut faire, c'est que la mesure du prix de l'argent, suivant laquelle il doit naturellement hausser et baisser, dépend de son abondance ou de sa rareté, par rapport aux terres, dont la valeur naturelle et intrinsèque est fort constante, et qui sont presque partout le principal fondement des patrimoines.

CHAPITRE XII.

Des contrats qui supposent la propriété des biens et le prix des choses, et des devoirs qui en résultent.

L'ordre naturel demande que nous traitions à présent des principaux contrats qui sont en usage dans le commerce, et qui supposent la propriété des biens et le prix des choses.

Nous ne répéterons point ici ce que nous avons dit ci-devant de la nature des conventions en général; mais, en supposant les règles que nous avons établies là-dessus, nous nous contenterons d'indiquer les principes généraux des différens contrats, sans entrer dans un détail qui est plutôt du *droit civil* que du *droit naturel*.

L'on peut distinguer les *contrats*, en contrats *bienfaisans* ou *gratuits*, et en *onéreux* ou *intéressés* de part et d'autre.

Les premiers procurent à l'un des contractans quelque avantage purement gratuit, les autres assujétissent chacun des contractans à une charge ou à une condition également onéreuse qu'ils s'imposent l'un à l'autre; car dans

les contrats l'on ne fait et l'on ne donne rien que pour recevoir autant.

DES CONTRATS BIENFAISANS.

§ I. *De la donation.*

Il y a quatre principales sortes de contrats gratuits, savoir la *donation*, la *commission*, ou le *mandement*, le *prêt à usage*, et le *dépôt*.

La *donation* est un contrat par lequel on se dépouille de son droit sur une chose qui nous appartient, pour le transférer gratuitement à une personne qui accepte le bienfait, soit qu'on lui remette la chose dès ce moment, ou qu'on la garde encore quelque temps.

Les donations sont des libéralités naturelles dans l'ordre de la société, où les liaisons de parenté, d'amitié et d'humanité, obligent différemment à faire du bien, ou par l'estime du mérite; ou par les motifs de secourir ceux qui en ont besoin, ou par principe de reconnoissance, ou par d'autres vues.

Il n'y a point de donation sans acceptation, c'est une suite de la nature de tout engagement; car tant que le donataire n'accepte pas, le donateur n'est point dépouillé, et son droit lui demeure.

Absenti, sive mittas qui ferat, sive quod ipse habeat, sive habere cùm jubeas, donari rectè potest. Sed si nescit rem, quæ apud se est, sibi esse donatam, vel missam sibi non acceperit, donatæ rei dominus non fit. Leg. X. de donatione.

La donation est une libéralité; par conséquent celui qui ne donne que ce qu'il est obligé de donner, ne fait pas proprement une donation. *Donari videtur quod nul-*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

monnoie étant la mesure du prix de toutes les autres choses, le souverain ne doit rien y changer que dans un grand besoin de l'Etat, et quand la nécessité l'y oblige.

Une dernière remarque qu'il faut faire, c'est que la mesure du prix de l'argent, suivant laquelle il doit naturellement hausser et baisser, dépend de son abondance ou de sa rareté, par rapport aux terres, dont la valeur naturelle et intrinsèque est fort constante, et qui sont presque partout le principal fondement des patrimoines.

CHAPITRE XII.

Des contrats qui supposent la propriété des biens et le prix des choses, et des devoirs qui en résultent.

L'ordre naturel demande que nous traitions à présent des principaux contrats qui sont en usage dans le commerce, et qui supposent la propriété des biens et le prix des choses.

Nous ne répéterons point ici ce que nous avons dit ci-devant de la nature des conventions en général; mais, en supposant les règles que nous avons établies là-dessus, nous nous contenterons d'indiquer les principes généraux des différens contrats, sans entrer dans un détail qui est plutôt du *droit civil* que du *droit naturel*.

L'on peut distinguer les *contrats*, en contrats *bienfaisans* ou *gratuits*, et en *onéreux* ou *intéressés* de part et d'autre.

Les premiers procurent à l'un des contractans quelque avantage purement gratuit, les autres assujétissent chacun des contractans à une charge ou à une condition également onéreuse qu'ils s'imposent l'un à l'autre; car dans

les contrats l'on ne fait et l'on ne donne rien que pour recevoir autant.

DES CONTRATS BIENFAISANS.

§ I. *De la donation.*

Il y a quatre principales sortes de contrats gratuits, savoir la *donation*, la *commission*, ou le *mandement*, le *prêt à usage*, et le *dépôt*.

La *donation* est un contrat par lequel on se dépouille de son droit sur une chose qui nous appartient, pour le transférer gratuitement à une personne qui accepte le bienfait, soit qu'on lui remette la chose dès ce moment, ou qu'on la garde encore quelque temps.

Les donations sont des libéralités naturelles dans l'ordre de la société, où les liaisons de parenté, d'amitié et d'humanité, obligent différemment à faire du bien, ou par l'estime du mérite; ou par les motifs de secourir ceux qui en ont besoin, ou par principe de reconnoissance, ou par d'autres vues.

Il n'y a point de donation sans acceptation, c'est une suite de la nature de tout engagement; car tant que le donataire n'accepte pas, le donateur n'est point dépouillé, et son droit lui demeure.

Absenti, sive mittas qui ferat, sive quod ipse habeat, sive habere cùm jubeas, donari rectè potest. Sed si nescit rem, quæ apud se est, sibi esse donatam, vel missam sibi non acceperit, donatæ rei dominus non fit. Leg. X. de donatione.

La donation est une libéralité; par conséquent celui qui ne donne que ce qu'il est obligé de donner, ne fait pas proprement une donation. *Donari videtur quod nul-*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

lo jure cogente conceditur. Leg. 82. d. de R. J. Ainsi les donations rémunératoires ne sont que des donations improprement dites. *Vid. leg.* XXVII. *d. de donat.*

La donation une fois faite, est irrévocable de sa nature comme les autres conventions ; mais cela n'empêche pas qu'elle ne puisse être révoquée pour de fortes raisons, que l'on peut raisonnablement regarder comme des conditions tacites.

L'engagement naturel du donataire est la reconnoissance du bienfait ; par conséquent si son ingratitude envers le donateur est extrême, celui-ci pourra révoquer la donation. Par exemple, si le donataire attente à la vie du donateur, ou à son honneur, s'il se porte contre lui à quelque violence, à quelque outrage en sa personne, ou s'il lui cause quelque perte considérable par de mauvaises voies.

C'est aussi la disposition du droit Romain : *Generaliter sancimus omnes donationes lege confectas, firmas illibatasque manere, si non donationis acceptor ingratus, circà donatorem inveniatur, ità ut injurias atroces in eum effundat, vel manus impias inferat vel jacturæ molem ex insidiis suis ingerat, vel vitæ periculum aliquod ei intulerit.* Leg. ult. c. d. de revocand. donat.

§ II. *Du mandement ou de la commission.*

La *commission* ou le *mandement* est un contrat par lequel on se charge sans intérêt et de pure bonne volonté des affaires de quelqu'un qui nous en prie. Les latins l'appelle *mandatum.*

La foiblesse et les besoins des hommes ont donné la naissance à ce contrat. Les absences, les indispositions, et plusieurs autres empêchemens font souvent qu'on ne

peut pas vaquer soi-même à ses affaires, et que par conséquent il faut avoir recours aux autres hommes.

Le pouvoir d'un procureur dépend de l'étendue de sa commission ; quelquefois la procuration est limitée et détermine expressément la manière dont il s'y faut prendre, quelquefois le tout est laissé à la prudence et à l'habileté du procureur.

Ceux qui se chargent de prendre soin des affaires d'autrui le font ordinairement par un principe d'humanité ou d'amitié, c'est pourquoi leur fonction est gratuite ; si l'on convenoit de quelque salaire, ce seroit une espèce de louage. *Mandatum nisi gratuitum nullum est, nam originem ex officio et amicitiâ trahit ; contrarium est ergo officio merces ; interveniente enim pecuniâ, res ad locationem conductionem respicit ;* § ult. inst. de mand. leg. I. § ult. d. eod.

Comme l'on ne confie guère ses affaires qu'à un ami ou à une personne en qui l'on a une pleine confiance, les procureurs sont obligés et par honneur et par devoir à exécuter fidèlement ce dont ils sont chargés.

La raison veut qu'ils apportent à ces affaires tout le soin dont ils sont capables ; c'est-à-dire, comme ils feroient pour eux-mêmes dans les choses qu'ils prennent le plus à cœur, et proportionellement au but et à la nature du contrat.

Les anciens Romains avoient un respect tout particulier pour ces sortes d'engagemens, et ils regardoient comme une chose indigne d'un honnête homme de s'en acquitter avec négligence.

Credo propterea quod quibus in rebus ipsi interesse non possumus, in his operæ nostræ vicaria fides aniicorum supponitur ; quum qui lædit oppugnat omnium

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

commune præsidium, et quantum in ipso est disturbat vitæ societatem. Non enim possumus omnia per nos agere, alius est in aliá re magis utilis. Idcircò amicitia comparatur ut mutuum commodum mutuis officiis gubernetur.

Perditissimi igitur est hominis simul et amicitiam dissolvere et fallere eum qui læsus non esset, si non credidisset. Cic. oratio pro Sexto Amer. cap. XXXVIII. XXXIX.

D'un autre côté, celui qui a donné la commission est obligé à rembourser toutes les dépenses qu'on a faites pour l'exécuter, et le procureur peut aussi exiger de lui un dédommagement des pertes qu'il a souffertes par une suite naturelle et directe des affaires dont il étoit chargé.

§ III. *Du prêt à usage.*

Le prêt à usage est une convention par laquelle l'on accorde à quelqu'un gratuitement et pour un certain temps l'usage d'une chose qui nous appartient. Je dis gratuitement, car s'il y avoit un prix ce seroit un louage. *Commodata tunc res propriè videtur, si nullá mercede accepta res tibi utenda data est, alioquin mercede interveniente locatus tibi rei usus videtur; gratuitum enim debet esse commodatum;* § II. inst. quib. mod. re contrah. obligat. lib. III., tit. XIII.

Le prêt à usage est une convention qui suit naturellement de la liaison que la société met entre les hommes; car, comme on ne peut pas toujours acheter ou louer toutes les choses dont on manque et dont on n'a besoin que pour peu de temps, il est de l'humanité qu'on s'en accommode l'un et l'autre gratuitement.

Voici en général quelles sont les règles de ce contrat.

1°. L'on est tenu de garder et d'entretenir la chose

empruntée avec le même soin que l'on apporteroit pour son propre intérêt en matière de choses qui nous tiennent le plus à cœur.

2°. Il ne faut pas s'en servir à d'autres usages, ni plus long-temps que le propriétaire ne l'a permis.

3°. Il faut rendre la chose en entier, et telle qu'on l'a reçue, ou du moins sans aucune détérioration que celle qui est un effet inévitable de l'usage ordinaire.

4°. Celui qui a prêté une chose ne peut la retirer qu'après l'usage fini. *Vide leg.* XXVII, § III, *d. commod.* Cependant si le propriétaire, par un accident qu'on n'avoit point prévu, vient à en avoir besoin lui-même, l'emprunteur doit la rendre sans différer, et à la première réquisition.

5°. Si la chose empruntée vient à périr par quelque accident, sans qu'il y ait de la faute de l'emprunteur, il paroît plus équitable d'en faire porter la perte à l'emprunteur que de la rejeter sur le propriétaire, surtout s'il y a lieu de penser que si elle étoit restée entre les mains de ce dernier, cet accident ne seroit pas arrivé; si l'on en décidoit autrement, il en coûteroit trop cher à celui qui s'est privé soi-même de son bien pour faire plaisir à quelqu'un. Cependant le droit Romain décide la chose au contraire.

6°. Enfin il est juste que le propriétaire tienne compte à l'emprunteur des dépenses utiles et nécessaires qu'il a faites pour l'entretien et la conservation de la chose au-delà de celles que demande absolument l'usage ordinaire *Vide leg.* VIII, § II, *d. commod.*

§ IV. *Du dépôt.*

Le dépôt est un contrat par lequel on donne en garde

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

à quelqu'un, qui s'en charge gratuitement, une chose qui nous appartient ou à laquelle nous avons quelque intérêt, à condition qu'il nous la rendra dès que nous la lui redemanderons.

L'origine de cette convention vient naturellement des besoins des hommes. Il arrive quelquefois que l'on se trouve dans de telles circonstances que nous ne pouvons pas garder nous-mêmes ce que nous possédons, et alors on ne peut pourvoir à la sûreté de ses biens qu'en les mettant entre les mains de quelques personnes fidèles, et qui veulent bien s'en charger. L'origine, la nature, et la fin de ce contrat font connoître quelles sont les règles que l'on y doit suivre.

1°. En général, comme le dépôt se fait souvent en secret, sans écrit, et que c'est une convention dont l'usage est très-nécessaire, et dont la sûreté dépend de la foi de celui qui s'en charge, il n'y a point aussi d'engagement qui demande plus particulièrement la fidélité que celui du dépositaire.

2°. Il est établi que le dépôt doit être gratuit, parce que c'est un office d'amitié et d'humanité ; autrement il dégénéreroit dans un contrat de louage.

3°. Le dépositaire ne doit point se servir du dépôt, car il ne l'a pas reçu dans cette intention ; il n'est pas même permis de le décacheter, dépaqueter, ou tirer d'un coffre ; s'il a été remis dans cet état, c'est une chose sacrée ; s'il s'en sert, il se rend par-là responsable de tous les accidens.

4°. L'on doit garder le dépôt avec tout le soin dont on est capable, et proportionnellement à la nature de la chose.

5°. Il faut rendre le dépôt aussitôt que celui qui nous l'a remis le demande, à moins qu'on ne pût le restituer

dans ce temps-là, sans causer du préjudice ou à lui-même ou à d'autres. Par exemple, si celui qui nous a remis en dépôt des armes nous les redemande dans un accès de frénésie, ou si l'on a découvert que le dépôt est une chose volée, ou si celui de qui on a reçu en dépôt une somme d'argent veut s'en servir pour faire la guerre à la patrie.

C'est ce que Cicéron exprime très-bien au troisième livre des Offices, chap. XXV. *Neque semper deposita reddenda. Si gladium quis apud te sanâ mente deposuerit, repetat insaniens, reddere peccatum sit, non reddere officium. Quid ? si is qui apud te pecuniam deposuerit, bellum inferat patriæ, reddasne depositum? non credo : facies enim contra Rempublicam quæ debet esse carissima.*

Latro spolia quæ mihi abstulit posuit apud Seium inscium de malitiâ deponentis, utrum latroni an mihi restituere Seius debeat? Si per se dantem, accipientemque intuemur, hæc est bona fides, ut commissam rem recipiat is qui dedit ; si totius rei æquitatem, quæ ex omnibus personis, quæ negotio isto continguntur, impletur, mihi reddenda sunt quæ facto scelestissimo adempta sunt : et probo hanc esse justitiam, quæ suum cuique ita tribuit, ut non distrahatur ab ullius personæ justiore repetitione. Leg. XXXI. d. depos. lib. XVI, tit. III.

6°. Mais hors ces cas-là c'est une grande infamie, et un crime encore plus énorme que le larcin proprement ainsi nommé, de nier un dépôt, surtout s'il s'agissoit d'un *dépôt misérable*, c'est-à-dire, qui avoit été confié dans le temps de quelque malheur, comme d'un incendie, d'un naufrage, d'une sédition, etc.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Aussi les lois romaines avoient sagement établi que ceux qui refuseroient malicieusement de restituer un tel dépôt seroient condamnés à rendre le double : *Prætor ait quod neque tumultus, neque incendii, neque ruinæ, neque naufragii causâ depositum sit in simplum. Ex earum autem rerum quæ supra comprehensæ sunt in ipsum in duplum; cum, exstante necessitate, deponat, crescit perfidiæ crimen.* Leg. I, § I et IV, d. depos.

7°. Enfin, le maître du dépôt doit de son côté rembourser au dépositaire les frais qu'il a été obligé de faire pour la garde de la chose déposée. *Officium suum nemini debet esse damnosum.* Leg. VII, de testam. quemadm. aperiant. lib. XXIX, tit. III.

DES CONTRATS ONÉREUX EN GÉNÉRAL.

Avant que d'expliquer en détail les principales espèces de contrats onéreux, il est nécessaire de faire quelques réflexions générales sur la nature de ces contrats.

1°. Tous les contrats purement onéreux ont ceci de commun, que l'on y doit garder une juste égalité, c'est-à-dire, qu'il faut que chacun des contractans reçoive autant qu'il donne, et que par conséquent si l'un d'eux se trouve avoir moins, il peut ou exiger un dédommagement, ou rompre le contrat.

Cela se déduit manifestement de la nature même de ces conventions, qui étant intéressées de part et d'autre, chacun des contractans traite dans l'intention de recevoir l'équivalent de ce qu'il donne lui-même. Bien entendu que l'estimation des choses doit se régler sur le prix courant qu'elles ont communément dans le commerce, et qu'elles ne consistent pas dans un point indivisible.

2°. Il suit de là que l'un et l'autre des contractans doit

avoir une égale connoissance de la chose au sujet de laquelle ils traitent, du moins à l'égard des qualités qui sont de quelque importance.

3°. C'est une conséquence de cette seconde règle, que chaque contractant est obligé de déclarer de bonne foi les défauts de la chose sur laquelle on traite, comme il déclare ce qui est capable de la faire valoir. *Vid. Cicer. de Off. lib.* III, *cap.* XVI.

Sans cela on donneroit atteinte à l'égalité qui est la base des contrats onéreux; car il est bien évident qu'un acheteur par exemple ne paieroit pas autant ce qu'il achète, s'il connoissoit des défauts essentiels qu'il ignore.

Quand nous disons que l'on doit déclarer de bonne foi les défauts d'une chose, nous entendons les défauts cachés dont on ne peut s'apercevoir, et qui d'ailleurs sont des défauts intérieurs, et qui regardent le fond même de la chose; car, pour ce qui est des circonstances extérieures qui ne concernent pas la chose en elle-même, mais qui contribuent néanmoins à en augmenter ou en diminuer le prix, il n'y a nulle nécessité de s'expliquer là-dessus.

On peut rapporter ici l'exemple que donne Cicéron au livre III de ses Offices, chap. XII et XIII, et voir ce que Puffendorf remarque sur cet exemple. *Droit de la Nature des Gens, liv.* V, *chap.* III, § IV.

4°. Un quatrième principe, et qui suit des précédens, c'est que si après la conclusion de l'affaire, on découvre qu'il y a une inégalité considérable dans la chose même sans qu'il y ait de la faute des contractans, il faut néanmoins la redresser.

Cela est sans difficulté à l'égard des choses dont le prix est réglé par les lois; mais on peut dire aussi à l'égard de celles qui n'ont qu'un prix conventionnel, et par consé-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

quent variable, qu'il y a pourtant un point au-delà duquel l'inégalité doit être redressée.

Pour éviter les difficultés qui pourroient naître là-dessus, les lois civiles déterminent d'une manière précise quelle est la lésion qui donne lieu à rompre les contrats, laissant d'ailleurs les contractans en liberté de traiter à leur plus grand avantage, pourvu que cela se fasse sans fraude.

§ I. *De l'échange.*

Le plus ancien des contrats intéressés de part et d'autre, et celui auquel se réduisoit tout le commerce avant l'invention de la monnoie publique, c'est *l'échange*.

L'*échange* est une convention par laquelle les contractans se donnent l'un à l'autre une chose de même valeur, quelle qu'elle soit, hors l'argent monnoyé, car alors ce seroit une *vente*.

Il ne faut pas confondre avec l'échange une donation réciproque dans laquelle il n'est nullement nécessaire que chacun donne quelque chose d'égale valeur à ce qu'il reçoit.

§ II. *De la vente.*

Depuis l'invention de la monnoie, le contrat le plus en usage est la *vente*, par lequel, moyennant une certaine somme d'argent que l'on donne au vendeur, on acquiert la propriété d'une chose, ou quelque droit équivalent.

Ce contrat est censé parfait aussitôt que l'on est convenu du prix de la chose à vendre, et dès-lors les contractans sont obligés d'exécuter chacun de leur côté, et ils ont action l'un contre l'autre pour cela.

Mais si le contrat renferme une condition, ou expresse ou tacite, qui en suspende l'effet, la vente n'est parfaite

que lorsque cette condition a eu son exécution de la manière dont les parties en étoient convenues : *Conditionales autem venditiones tunc perficiuntur cum impleta fuerit conditio.* Leg. VII. pr. d. de contrah. empt. vendit.

L'obligation naturelle qui résulte du contrat de vente, c'est que le vendeur est obligé de délivrer les marchandises au temps et de la manière dont on est convenu, et que l'acheteur, de son côté, doit payer le prix dont on est demeuré d'accord.

Mais si depuis qu'on est convenu du prix, jusqu'à la délivrance de la marchandise, il arrive quelque diminution à la chose vendue, ou même qu'elle vienne à périr par quelque accident, on demande sur qui, du vendeur ou de l'acheteur, doit retomber cette perte?

Pour décider cette question, il ne faut que savoir qui est le vrai propriétaire de la chose dans le temps qu'elle souffre quelque diminution ou qu'elle vient à périr. Car c'est un principe naturel que, comme les accroissemens et les améliorations d'une chose tournent au profit du propriétaire, de même aussi les diminutions et les pertes le regardent.

Ainsi s'il est impossible au vendeur de remettre d'abord à l'acheteur la chose vendue, ou si elle doit être délivrée dans un certain temps, ou dans un certain lieu, il est naturel de penser que les parties sont convenues que la propriété demeureroit au vendeur jusqu'au temps de la délivrance, et que l'acheteur n'a pas voulu s'en charger auparavant; par conséquent les profits ou les pertes survenues sont alors pour le compte du vendeur.

Mais si la chose vendue est présente et qu'il ne tienne qu'à l'acheteur de la recevoir, il n'y a aucune raison de

croire que le vendeur en conserve la propriété, et par conséquent les accidens retombent sur l'acheteur.

Les lois romaines décident en général là-dessus, que tous les changemens ou en bien ou en mal, qui arrivent après que la vente est parfaite, regardent l'acheteur, et que si la chose périt avant la délivrance, il en souffre la perte, et ne laisse pas d'être obligé à en payer le prix.

Quum autem emptio et venditio contracta sit, periculum rei venditæ statim ad emptorem pertinet, tametsi adhuc ea res emptori tradita non sit : itaque si homo mortuus sit, vel aliquâ parte corporis læsus fuerit, aut ædes totæ vel aliquâ ex parte incendio consumptæ fuerint ; aut fundus vi fluminis totus vel aliquâ ex parte ablatus sit, sive etiam inundatione aquæ aut arboribus turbine dejectis, longè minor aut deterior esse cœperit : emptoris damnum est cui necesse est, licet rem non fuerit nactus, pretium solvere : § III. inst. de empt. vendit. lib. III. tit. XXIV. *Post perfectam venditionem omne commodum et incommodum quod rei venditæ contingit ad emptorem pertinet.* l. 89. 1. c. de per. et commod. rei vend.

Le contrat de vente, comme tous les autres, forme deux sortes d'engagemens ; la première, de ceux qui sont une suite du contrat même, quoiqu'on ne se soit point expliqué là-dessus ; la seconde, de ceux qui y sont formellement exprimés.

Il faut rapporter à la première sorte l'obligation du vendeur à la délivrance, à la garantie, et le devoir où est l'acheteur de payer le prix et de dédommager le vendeur de ce qu'il lui fait souffrir par sa faute.

Pour les engagemens de la seconde sorte, comme il dépend de la liberté des contractans de modifier différemment leurs conventions, le droit naturel ordonne de

tenir fidèlement ce dont on est convenu, et de se conformer aux lois de l'État dans lequel on vit, si l'on veut que le contrat soit valide en justice.

Les conditions que l'on ajoute le plus communément au contrat de vente sont de plusieurs sortes.

1°. On achète argent comptant ou à crédit, c'est-à-dire à condition que la marchandise ne sera payée qu'un certain temps après la délivrance.

2°. Quelquefois l'on vend une chose à la charge, que si dans un certain temps on en trouve davantage, il nous sera permis de la vendre à un autre. C'est ce que les jurisconsultes appellent *addictio in diem. Vid. leg.* I. *de in diem addic. lib.* XXVIII. *tit.* II.

3°. Il y a souvent dans la vente une *clause commissoire*, par laquelle on convient que si l'acheteur ne paie pas dans le temps marqué, la vente sera nulle, c'est-à-dire si le vendeur le trouve à propos ; car c'est en sa faveur que la clause est ajoutée. *Vide leg.* II, III, V. *d. de leg. commiss. lib.* XVIII. *tit.* III.

4°. Il y a aussi une clause de retrait conventionnel, ou de faculté de réachat qui peut être apposée différemment ; *retractûs pactum de retrò vendendo.* Ainsi 1°. un homme qui vend par nécessité pressante une chose dont il ne voudroit pas se dépouiller pour toujours, peut stipuler qu'il pourra recouvrer la chose vendue, en rendant à l'acheteur le prix, ou pendant un certain temps, ou toutes les fois que bon lui semblera. *Vid. leg.* II. *c. de pact. inter. empt. et vindict. lib.* IV. *tit.* LIV.

2°. Quelquefois lorsqu'on n'achète que pour faire plaisir au vendeur, l'acheteur stipule qu'il pourra ou dans un certain temps, ou quand il le voudra, rendre la chose au vendeur et redemander le prix qu'il a donné.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

3°. Il y a une autre sorte de *retrait* que l'on appelle *droit de préférence*, c'est lorsque l'on convient qu'au cas que l'acheteur, de son pur mouvement, veuille revendre la chose, celui qui la lui a vendue sera préféré en la payant sur le pied de ce qu'un autre en donneroit.

4°. Enfin il y a une autre sorte de *retrait*, que l'on appelle *lignager*, établie par les lois de certains pays, et en vertu duquel les parens d'un homme qui vend quelque fonds peuvent le reprendre ou le racheter, pendant un certain espace de temps.

§ III. *Du contrat de louage.*

Il n'est pas possible que tous les hommes aient en propre tout ce dont ils ont besoin, ni qu'ils fassent tout par eux-mêmes. D'un autre côté, il ne seroit pas juste que l'usage des choses d'autrui, ou de leur industrie et de leur travail, fût toujours gratuit; il a donc été nécessaire que l'on en fît commerce, et c'est ce qui a donné lieu au contrat de louage.

Le louage en général est un contrat par lequel l'un donne à l'autre, moyennant un certain loyer ou un salaire, l'usage et la jouissance d'une chose, ou de son travail et de son industrie pour un certain temps.

L'on appelle le *bailleur* celui qui fournit son travail, son industrie, ou une chose qui lui appartient; l'autre s'appelle le *preneur*.

Voici les principales règles de ce contrat. 1°. On détermine ordinairement d'avance le loyer ou le salaire. Si on ne l'a point fait, on présume que les parties s'en tiennent à ce qui est en usage.

2°. Celui qui loue son bien doit fournir la chose en état de servir au but pour lequel on la prend à louage

dans le temps marqué, de la manière et sur le pied dont on est convenu.

3°. Il doit l'entretenir dans cet état-là et faire à cet égard les dépenses nécessaires, ou les rembourser au preneur, à moins que celui-ci ne se soit engagé par le contrat à les faire lui-même. *Leg.* 15, *d. lib.* 19, *tit.* 2.

4°. Il doit laisser jouir le locataire jusqu'au temps du bail expiré, à moins qu'il ne survienne quelque cas qui est censé excepté; comme si le locataire ne payoit pas le loyer, s'il se comportoit mal, qu'il ruinât la chose, ou qu'il s'en servît d'une manière illicite et contraire aux bonnes mœurs, ou que le maître en eût besoin lui-même par des circonstances imprévues, ou qu'il fallût y faire des réparations indispensables pour la conserver. Mais, dans ces deux derniers cas, le propriétaire est obligé de dédommager le locataire. *Cod. lib.* 4, *tit.* 65, *leg.* 3, *de locat. et cond.*

5°. C'est encore un devoir du maître de dédommager le locataire de ce que celui-ci souffre par un effet des vices de la chose que le maître connoissoit, ou qu'il devoit connoître.

Celui qui loue sa peine doit, 1°. vaquer fidèlement au travail et à l'ouvrage dont il s'est chargé; 2°. le fournir autant qu'il lui est possible dans le temps convenu; 3°. ne pas l'abandonner sans quelque grande raison; 4°. enfin, il doit répondre du dommage qu'il peut avoir causé par sa négligence, ou même par son ignorance, à moins que celui pour qui il travailloit connoissant son peu d'habileté n'ait passé par-dessus cette considération.

Le preneur, de son côté, est tenu de jouir de ce qu'il tient à louage en bon père de famille, de payer exactement le loyer ou le salaire promis, et enfin de dédom-

mager le propriétaire du tort qu'il peut lui avoir causé par sa négligence.

Si la chose vient à périr, sans qu'il y ait de la faute du preneur, non-seulement il n'est point tenu de la payer, mais dès ce moment le loyer ne court plus.

S'il arrive quelque accident qui diminue les fruits d'un fonds qu'on a donné à ferme, le propriétaire n'est pas obligé à la rigueur de relâcher du prix du bail; car, comme le fermier n'est pas tenu de payer une plus grosse rente lorsqu'il fait une abondante récolte, de même aussi il ne peut pas demander de diminution pour quelque perte; l'un compense l'autre.

Mais à l'égard des accidens très-considérables et fort rares, comme seroit une grande gelée, une grêle, une sécheresse extraordinaire, un débordement de rivière, qui font qu'on ne recueille aucun fruit, l'équité veut que l'on diminue, ou même que l'on quitte entièrement le loyer. C'est aussi la disposition des lois Romaines. *Vis major non debet conductori damnosa esse, si plusquàm tolerabile est, læsi fuerint fructus; alioquin modicum damnum, æquo animo ferre debet colonus, cui immodicum lucrum non aufertur.* Leg. 25, § 6, d. de locat. cond. lib. 19, tit. 2, add. leg. 15, § 2, ibidem.

Lorsque l'on a affaire avec quelqu'un pour une chose qui ne l'attache pas continuellement à notre service, on n'est point tenu de le payer lorsqu'il lui arrive quelque accident qui l'empêche de nous fournir l'ouvrage ou le travail auquel il s'étoit engagé.

Mais si une personne qui est à nos gages devient par quelque maladie hors d'état de faire ses fonctions pour un peu de temps, il y auroit de l'inhumanité à lui ôter pour cela son emploi, ou à lui retrancher de ses gages.

§ IV. *Du prêt à consomption.*

Le *prêt à consomption* (*mutuum*) est une convention par laquelle on donne à quelqu'un une chose susceptible de remplacement, à la charge qu'il nous rende dans un certain temps autant qu'il a reçu de la même espèce et de la même qualité.

Les choses que l'on prête à consomption, sont appelées susceptibles de *remplacement* ou d'*équivalent*, parce que chacune tient lieu de toute autre semblable; de sorte que quiconque reçoit autant qu'il a donné de la même espèce et de pareille qualité est censé recevoir la même chose précisément.

Tel est l'argent monnoyé, l'or massif et les autres métaux non travaillés, le blé, le vin, le sel, l'huile, en un mot, tout ce qui se donne au nombre, au poids, ou à la mesure.

Ainsi, toutes les pistoles, tous les écus, etc., ont le même aloi, le même poids, le même coin, la même valeur, et chacune de ces pièces tient lieu de toute autre de la même espèce; on peut aussi faire la même somme en d'autres espèces. Ainsi l'on a grains pour grains, liqueurs pour liqueurs, de la même qualité et de la même mesure ou même poids.

On désigne ces sortes de choses par le nom de *quantités*, au lieu que les autres sont appelées des *choses en espèces*.

Les jurisconsultes les appellent encore *res fungibiles*. *Mutui datio consistit in his rebus quæ pondere, numero, mensurâ constant..... quæ in genere suo functionem recipiunt.* Leg. 2, § 1, d. de reb. cred. lib. 12, tit. 1.

Pour mieux comprendre cela, il faut remarquer qu'on

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ne sauroit user de l'argent, des grains, des liqueurs, et des autres choses semblables, qu'en les consumant, ou cessant de les avoir.

C'est un effet de l'ordre de Dieu, qui destinant l'homme au travail lui a rendu ces sortes de choses si nécessaires et les a faites telles qu'on ne les a que par le travail, et qu'on cesse de les avoir lorsqu'on en use, afin que ce besoin qui revient toujours oblige à un travail qui dure autant que la vie.

Il se fait donc dans le prêt à consomption une aliénation de la chose prêtée, et celui qui l'emprunte en devient propriétaire, car autrement il n'auroit pas le droit de la consumer.

Inde mutuum appellatum est, quia ità à me tibi datur, ut ex meo tuum fiat. Inst. quib. mod. contr. oblig. pr.

Celui qui prête s'appelle *créancier*, à cause de la créance qu'il a sur la foi de celui à qui il prête ; et celui qui emprunte s'appelle *débiteur*, parce qu'il doit rendre la même somme ou la même quantité qu'il a empruntée; il est nécessaire que celui qui prête soit maître de la chose prêtée, pour donner le même droit à celui qui emprunte.

Le devoir du débiteur est de rendre la même somme ou la même quantité qu'il a empruntée au temps dont on est convenu.

Les accidens, les cas fortuits, tombent sur celui qui a emprunté, et quoiqu'il n'ait pas profité de l'emprunt, il ne laisse pas d'être obligé de rendre autant qu'il a reçu, parce que par le prêt il est devenu le maître.

Au reste l'on prête ou gratuitement et sans prétendre rien au-delà de ce qu'on a donné, ou en stipulant du débiteur un certain profit qui se nomme *usure* ou *intérêt*.

Le prêt à usure considéré en lui-même n'a rien de contraire au droit naturel ; il faut supposer avant toutes choses que ceux qui empruntent ne soient pas des gens pauvres envers lesquels le prêt doit tenir lieu d'aumône.

Ensuite l'intérêt que l'on exige doit être modique et ne pas excéder la perte qu'on fait en se privant de son argent, le profit que le débiteur en retire et celui que l'on auroit pu en retirer soi-même. Avec ces modifications l'*usure* ou l'*intérêt* n'a rien d'illégitime.

Il est vrai que la loi de Moïse défendoit le prêt à usure de Juif à Juif. *Exod. chap.* 22, ý. 25. *Lév.* 25, ý. 27. *Deut. chap.* 28, ý. 19 *et* 20. Mais c'étoit pour des raisons particulières qui avoient leur fondement dans la constitution de l'état du peuple juif ; et cette même loi fait voir que l'usure en elle-même n'a rien de criminel, puisqu'elle le permettoit aux Juifs à l'égard des étrangers : on peut consulter sur cette matière *Puffendorf, droit de la nature et des gens, liv.* 5, *chap.* 7, § 8 *et suivans, avec les notes de M. Barbeyrac.*

§ V. *Du contrat de société.*

La *société* est une convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun leur argent, leurs biens, ou leur travail, dans la vue de partager entre eux le gain et de supporter la perte qui arrivera, chacun à proportion de ce qu'il contribue du sien, ou selon la manière dont ils en sont convenus.

Les associés doivent se regarder comme des frères, et travailler aux affaires communes avec toute la fidélité et le soin dont ils sont capables.

Ils ne doivent pas rompre la société à contre-temps ou

d'une manière qui tourne au préjudice des autres associés.

La part que chacun des associés doit avoir aux profits et aux pertes se règle, ou suivant la proportion de leur part aux fonds, ou selon qu'il a été convenu entre eux. Si les associés n'avoient déterminé que les portions du gain, celles de la perte seront réglées sur le même pied.

D'ailleurs, comme chacun des associés peut contribuer différemment, les uns plus, les autres moins, de travail, d'argent, ou d'autres choses, il leur est libre de régler différemment leurs portions au gain ou à la perte, à proportion de la différence de ce qu'ils contribuent.

Mais il est contre la nature des sociétés que toute la perte soit d'une part sans aucun profit, et tout le profit de l'autre sans aucune perte; car toute la société doit être faite pour l'avantage commun des sociétés.

Aristo refert, Cassium respondisse, societatem talem coiri non posse, ut alter lucrum tantum, alter damnum sentiret: et hanc societatem LEONINAM *solitum appellare.*

Iniquissimum enim genus societatis est, ex quâ quis damnum, non etiam lucrum spectet. Leg. 29, § 2, d. pro socio, lib. 17, tit. 2.

On a appelé cette espèce de société, la *société du Lion*, à cause de la fable 5 de Phèdre, *liv.* I.

Nunquam est fidelis cum potente societas.
Testatur hæc fabella propositum meum.
Vacca et capella et patiens ovis injuriæ,
Socii fuére cum leone in saltibus.
Hi cum cepissent cervum vasti corporis,
Sic est locutus, partibus factis, leo:
Ego primam tollo, nominor quia leo.
Secundam quia sum fortis, tribuetis mihi;
Tum quia plus valeo, me sequetur tertia.
Malo afficietur si quis quartam tetigerit.
Sic totam prædam sola improbitas abstulit.

On contracte quelquefois une société de tous biens généralement, et alors comme chacun des associés doit faire entrer fidèlement dans le fond commun tout ce qu'il gagne, de quelque manière que ce soit, il peut aussi prendre de là de quoi subsister honnêtement suivant sa condition.

Nous finirons ce qui regarde la société par un beau passage de Cicéron, sur la fidélité que des associés se doivent réciproquement.

In rebus minoribus socium fallere turpissimum est, propterea quod auxilium sibi se putat adjunxisse, qui cum altero rem communicavit. Ad cujus igitur fidem confugiet, cum per ejus fidem lædatur, cui se commiserit? atqui ea sunt animadvertenda peccata maximè quæ difficillimè præcaventur. Tecti esse ad alienos possumus; intimi multa apertiora videant, necesse est. Socium verò cavere qui possumus? quem etiam si metuimus, jus officii lædimus. Recte igitur majores eum qui socium fefellisset, in virorum bonorum numero non putárunt haberi oportere. Orat. pro Sext. Rosc. Amer. cap. 11.

« C'est une des plus grandes infamies que de tromper » en la moindre chose une personne qui s'est associée » avec nous dans l'espérance qu'on lui aideroit à faire » valoir ses biens. A qui se fiera-t-on, si l'on est trompé » par ceux-là même sur la bonne foi de qui on se repose » entièrement? les crimes qui méritent d'être punis » avec le plus de rigueur, sont, sans contredit, ceux » contre lesquels il est plus difficile de se précautioner. Or, » on peut se garder des étrangers; il est impossible que » ceux qui nous fréquentent familièrement, ne voient » bien des choses; ce ne sont pourtant pas toujours les plus

» secrètes. Mais le moyen d'éviter les friponneries d'un » associé duquel il n'est pas même permis de se défier, » jusqu'à ce qu'on les ait découvertes, puisqu'un simple » soupçon de mauvaise foi blesse ce qu'on doit à une » personne avec qui l'on a contracté un liaison de cette » nature. C'est donc avec raison que nos ancêtres regar- » doient comme un très-malhonnête homme celui qui » avoit trompé ses associés. »

§ VI. *Des contrats où il entre du hasard.*

Outre les différens contrats dont nous avons parlé, il y en a d'autres qui ont ceci de particulier, c'est qu'il y entre du *hasard*; c'est-à-dire, que le succès de la convention en faveur de l'un ou de l'autre des contractans dépend ou en tout, ou en partie, d'un événement incertain.

Telles sont les *gageures*, la plupart des *jeux*, la *loterie*, le *contrat d'assurance*, etc. Il est de la nature de ces conventions que les contractans donnent un consentement indéfini et d'avance à tout événement, et par conséquent celui à qui il n'est pas favorable, ne sauroit raisonnablement se plaindre de la perte qui lui arrive, à laquelle il s'est soumis volontairement et avec connoissance.

Si donc les contractans sont dans la bonne foi, quel que soit l'événement, et quoique l'un ait tout le profit et l'autre toute la perte, on ne doit faire aucune attention à cette inégalité, et on ne sauroit en exiger aucun redressement; c'est la loi générale de ces sortes de contrats.

Les *gageures* (*sponsiones*) sont des conventions par lesquelles deux personnes dont l'une affirme et l'autre

nie un événement, ou à venir ou déjà passé, ou bien quelque chose, déposent ou promettent de part et d'autre une certaine somme que doit gagner celui dont l'affirmation se trouvera conforme à la vérité.

Ces sortes de conventions sont en elles-mêmes permises, pourvu qu'elles ne roulent pas sur des choses déshonnêtes et illicites, comme si on avoit parié pour des joueurs qui jouoient à un jeu défendu.

In quibus rebus ex Leg. Titiâ Publiciâ et Corneliâ, etiam sponsionem facere licet. Sed ex aliis, ubi pro virtute certamem non fit, non licet. Leg. 3, d. de aleat. lib. 11, tit. 5.

D'ailleurs il est de la prudence des souverains et des magistrats, de ne permettre et de n'autoriser les gageures que lorsqu'elles sont modiques et proportionnées à la fortune de ceux qui les font. Ce seroit sans doute un mal pour les familles et pour la société, si l'on permettoit aux particuliers de mettre ainsi toute leur fortune au hasard.

A l'égard des jeux, on en distingue de trois sortes, des *jeux d'adresse*, des *jeux de hasard*, et des *jeux mixtes*, qui sont mêlés de hasard et d'adresse.

Il y a plusieurs réflexions importantes à faire sur le jeu. La première, c'est que le jeu ne doit point être considéré comme un commerce ou une occupation, mais plutôt comme un délassement, une espèce de récréation.

2°. Cette récréation n'a rien que d'honnête en elle-même, pourvu que l'on demeure dans les termes d'une sage modération, et que l'on n'y emploie ni trop de temps, ni de trop grosses sommes.

3°. Ceux qui font du jeu leur occupation ordinaire et

pour ainsi dire leur profession, pèchent manifestement contre la loi naturelle ; car, sans parler des passions qui accompagnent pour l'ordinaire le jeu quand on s'y livre entièrement, et des injustices qui en sont souvent les suites, cette espèce de profession et de commerce étant fondée sur la finesse, c'est-à-dire, allant à enrichir les les uns au préjudice des autres, elle doit être regardée comme tout-à-fait anti-sociale.

4°. L'expérience fait voir que les jeux de hasard sont beaucoup plus dangereux que les jeux d'adresse. Comme ce n'est pour l'ordinaire qu'un vil intérêt qui est l'âme de ces jeux, ils sont aussi accompagnés le plus souvent de toutes les suites que peut produire une passion aussi basse et aussi indigne de l'homme.

5°. Ces réflexions font assez sentir combien les souverains sont intéressés à empêcher que les particuliers ne fassent un mauvais usage de leur temps et de leur bien, et à mettre des bornes à la permission de jouer.

Les lois Romaines avoient pris de grandes précautions contre les jeux de hasard. La maison où l'on avoit joué étoit confisquée. *Leg. ult. c. de aleat lib.* 11, *tit.* 5. On pouvoit maltraiter et injurier impunément celui qui avoit donné à jouer ; la loi lui refusoit toute action à cet égard. *Leg.* 1, *princ.* § 3, *de aleat.* Et enfin on avoit cinquante ans pour redemander l'argent qu'on avoit perdu. *Leg.* 1, *c. de aleator.*

6°. Quelque jeu que l'on joue, il faut le faire avec un noble désintéressement, qui fasse connoître que c'est bien moins dans la vue de gagner que l'on joue que par manière de récréation et de délassement. C'est à quoi tout le monde doit faire attention, mais surtout les personnes d'une naissance distinguée.

7°. Enfin il faut inviolablement observer dans le jeu la sage maxime d'un ancien philosophe : « Quand on » court dans la lice, disoit-il, il faut faire de son mieux » pour remporter le prix ; mais il n'est pas permis de » tendre la jambe à son concurrent, ni de le repousser » de la main. »

Scitè Chrisippus, ut multa : qui stadium, inquit, currit, eniti et contendere debet, quàm maximè possit, ut vincat : supplantare eum, quicum certet, aut manu depellere, nullo modo debet. Cic. de Off. lib. 3, cap. 10.

Nous ne saurions mieux finir ces réflexions sur le jeu, que par ce qu'en a dit madame Deshoulières, qui est également juste et délicat.

Il est bon de jouer un peu,
Mais il faut seulement que le jeu nous amuse.
Un joueur, d'un commun aveu,
N'a rien d'humain que l'apparence.
Et d'ailleurs il n'est pas si facile qu'on pense
D'être fort honnête homme et de jouer gros jeu.
Le désir de gagner qui nuit et jour occupe
Est un dangereux aiguillon.
Souvent, quoique l'esprit, quoique le cœur soit bon,
On commence par être dupe,
On finit par être fripon.

Le *contrat d'assurance* est une convention par laquelle moyennant une certaine somme, on assure des marchandises qui doivent être transportées, surtout par mer, en sorte que si elles viennent à périr, on est obligé d'en payer la valeur.

L'*assureur* peut exiger plus ou moins, selon qu'il y a plus ou moins de péril ; mais le contrat seroit nul, si l'assureur savoit que les marchandises étoient déjà arrivées à bon port, ou si le propriétaire des marchandises avoit reçu avis de leur perte.

L'on peut encore rapporter ici l'achat d'une espérance incertaine, comme quand on achète la chasse que fera un chasseur, ou la pêche d'un pêcheur. Car quoique la chasse ou la pêche se trouvent valoir beaucoup plus que ce que l'on avoit promis ou qu'elles ne produisent rien, le contrat doit avoir son exécution.

§ VII. *Des contrats accessoires.*

Les *conventions accessoires* sont celles qui ne se font pas pour elles-mêmes, mais qui en supposent d'autres dont elles font la sûreté.

Il y en a deux principales; le *cautionnement*, et le *gage* ou *l'hypothèque*.

Le cautionnement est une convention par laquelle, pour une plus grande sûreté d'un créancier, quelqu'un prend subsidiairement sur soi l'obligation d'autrui, en sorte que si le débiteur principal ne satisfait pas le créancier, la caution est tenue de payer pour lui, sauf à elle à avoir son recours contre le débiteur pour se faire rendre ce qu'elle a donné en son nom et de sa part.

Le cautionnement n'étant qu'un accessoire d'un autre contrat, il est clair que la caution ne peut point être obligée au-delà de ce à quoi est tenu le débiteur principal. Il est aussi naturel que le créancier demande son paiement au débiteur principal avant que de s'adresser à la caution; car la caution ne s'oblige que subsidiairement, et au cas que le débiteur principal ne puisse pas payer.

L'autre sorte de convention accessoire qui sert de sûreté aux contrats, c'est le *gage* ou l'*hypothèque*, par lequel le débiteur met entre les mains du créancier, ou lui affecte pour sûreté de la dette une chose dont le créancier ne se dessaisit point qu'il n'ait été satisfait.

Quelquefois l'on convient que le créancier retirera les revenus de la chose qu'il a en gage, pour lui tenir lieu de l'intérêt de son argent. C'est ce que l'on appelle un *pacte d'antichrèse*.

Si le débiteur ne paie pas au temps marqué, le créancier peut vendre le gage ou l'hypothèque pour être payé, ou le garder pour lui à un juste prix.

Aussi long-temps que le créancier tient le gage entre ses mains, il doit en prendre autant de soin que de ses biens propres, et aussitôt qu'il est satisfait il doit le restituer au débiteur.

L'hypothèque ne diffère du gage proprement ainsi nommé, qu'en ce que le gage regarde des choses mobiliaires qu'on délivre actuellement au créancier, au lieu que l'hypothèque consiste à lui assigner et lui affecter seulement une certaine chose, surtout un immeuble, au moyen duquel il puisse se dédommager, au cas que le débiteur ne le paie pas.

CHAPITRE XIII.

Comment finissent les engagemens où l'on est entré par quelque convention.

On est dégagé en différentes manières des engagemens où l'on est entré par quelque convention, et par conséquent des devoirs qui en résultent.

1°. La manière la plus naturelle est d'effectuer ce dont on étoit convenu; il n'importe que ce soit la personne même qui s'étoit engagée qui s'acquitte de son engagement, ou quelque autre qui le fasse pour elle et en son

L'on peut encore rapporter ici l'achat d'une espérance incertaine, comme quand on achète la chasse que fera un chasseur, ou la pêche d'un pêcheur. Car quoique la chasse ou la pêche se trouvent valoir beaucoup plus que ce que l'on avoit promis ou qu'elles ne produisent rien, le contrat doit avoir son exécution.

§ VII. *Des contrats accessoires.*

Les *conventions accessoires* sont celles qui ne se font pas pour elles-mêmes, mais qui en supposent d'autres dont elles font la sûreté.

Il y en a deux principales; le *cautionnement*, et le *gage* ou *l'hypothèque*.

Le cautionnement est une convention par laquelle, pour une plus grande sûreté d'un créancier, quelqu'un prend subsidiairement sur soi l'obligation d'autrui, en sorte que si le débiteur principal ne satisfait pas le créancier, la caution est tenue de payer pour lui, sauf à elle à avoir son recours contre le débiteur pour se faire rendre ce qu'elle a donné en son nom et de sa part.

Le cautionnement n'étant qu'un accessoire d'un autre contrat, il est clair que la caution ne peut point être obligée au-delà de ce à quoi est tenu le débiteur principal. Il est aussi naturel que le créancier demande son paiement au débiteur principal avant que de s'adresser à la caution; car la caution ne s'oblige que subsidiairement, et au cas que le débiteur principal ne puisse pas payer.

L'autre sorte de convention accessoire qui sert de sûreté aux contrats, c'est le *gage* ou l'*hypothèque*, par lequel le débiteur met entre les mains du créancier, ou lui affecte pour sûreté de la dette une chose dont le créancier ne se dessaisit point qu'il n'ait été satisfait.

Quelquefois l'on convient que le créancier retirera les revenus de la chose qu'il a en gage, pour lui tenir lieu de l'intérêt de son argent. C'est ce que l'on appelle un *pacte d'antichrèse*.

Si le débiteur ne paie pas au temps marqué, le créancier peut vendre le gage ou l'hypothèque pour être payé, ou le garder pour lui à un juste prix.

Aussi long-temps que le créancier tient le gage entre ses mains, il doit en prendre autant de soin que de ses biens propres, et aussitôt qu'il est satisfait il doit le restituer au débiteur.

L'hypothèque ne diffère du gage proprement ainsi nommé, qu'en ce que le gage regarde des choses mobiliaires qu'on délivre actuellement au créancier, au lieu que l'hypothèque consiste à lui assigner et lui affecter seulement une certaine chose, surtout un immeuble, au moyen duquel il puisse se dédommager, au cas que le débiteur ne le paie pas.

CHAPITRE XIII.

Comment finissent les engagemens où l'on est entré par quelque convention.

On est dégagé en différentes manières des engagemens où l'on est entré par quelque convention, et par conséquent des devoirs qui en résultent.

1°. La manière la plus naturelle est d'effectuer ce dont on étoit convenu; il n'importe que ce soit la personne même qui s'étoit engagée qui s'acquitte de son engagement, ou quelque autre qui le fasse pour elle et en son

nom ; car pourvu que le créancier soit satisfait, le débiteur se trouve libéré. Il faut satisfaire celui envers qui l'on s'est engagé, ou ceux qui ont charge de recevoir en son nom la chose promise.

Enfin, il faut exécuter précisément ce dont on est convenu, et non pas quelque autre chose d'équivalent; il faut faire ou donner le tout, et non pas une partie seulement, et cela au lieu et au terme réglés par la convention. L'humanité néanmoins exige qu'un créancier relâche quelque chose de son droit, et qu'il ait quelques égards pour un débiteur pauvre, en se contentant de ce que celui-ci peut faire.

2°. La *compensation* est un autre moyen de se libérer d'un engagement. C'est l'acquit réciproque de deux personnes qui se trouvent débiteur, l'un de l'autre, d'une chose de même espèce et de même valeur, bien entendu que la dette soit liquide de part et d'autre.

Par là on évite le circuit inutile de plusieurs paiemens; car les débiteurs mutuels seroient obligés de rendre d'abord ce qu'ils auroient reçu l'un de l'autre; le plus court est donc que chacun retienne ce qu'il doit en compensation de ce qui lui est dû.

3°. On est encore libéré d'une obligation, lorsque celui envers qui l'on étoit engagé, veut bien nous en tenir *quittes*.

4°. Les engagemens réciproques se résolvent par un dédit mutuel des parties, à moins que quelque raison particulière, ou quelque loi positive, ne défende de rompre le marché une fois fait.

5°. L'infidélité de l'un des contractans qui ne tient pas sa parole, dégage l'autre de la sienne, anéantit, ou plutôt rompt l'engagement de celui-ci.

La raison en est, que les engagemens respectifs des parties sont renfermés l'un dans l'autre en forme de conditions tacites.

6°. Les engagemens qui étoient uniquement fondés sur un certain état des personnes, s'évanouissent dès le moment que cet état ne subsiste plus. Ainsi un citoyen n'est pas obligé d'obéir aux magistrats d'une république, du moment qu'il passe dans un autre État, ou lorsque ceux qui étoient magistrats ne le sont plus.

7°. Le *temps* seul anéantit les engagemens dont la durée dépendoit d'un certain terme fixe.

8°. Un débiteur se libère quelquefois par une *délégation*, qui est un acte par lequel on substitue un tiers, qui, étant notre débiteur, s'oblige pour nous envers un créancier, promettant de lui payer en notre nom ce qu'il nous devoit lui-même. Le consentement du créancier est ici absolument nécessaire, mais non pas celui du tiers débiteur. Car, quand on doit, il n'importe à qui l'on paie; mais un créancier a grand intérêt à ne pas recevoir toute sorte de débiteurs qu'on voudroit substituer.

9°. Enfin, la mort anéantit les engagemens purement personnels dont elle rend l'exécution impossible. Mais si les engagemens du défunt étoient *réels*, les héritiers qui succèdent aux biens sont obligés de les remplir.

DU MARIAGE.

Outre les différens établissemens humains que nous avons parcourus jusques ici, il y en a encore quelques autres qui ne sont pas moins considérables, et qu'il faut examiner avec soin, comme étant d'une grande conséquence pour le bonheur de la société humaine, je veux parler du *mariage* et de la *famille*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

La matière du mariage est également importante et délicate ; l'on sent assez de quelle importance il est que cette société, qui est pour ainsi dire le principe et le fondement de toutes les autres, soit dirigée par de sages lois, et l'expérience n'a que trop fait voir qu'un abandon inconsidéré de l'homme aux plaisirs de l'amour entraîne après lui les suites les plus funestes.

Pour traiter cette matière avec quelque précision, nous ferons d'abord quelques remarques préliminaires, ensuite nous en établirons les premiers principes ; enfin, nous verrons en détail quelles sont les règles que la raison présente à l'homme pour diriger cette société, qui est la pépinière de toutes les autres.

§ I. *Remarques préliminaires.*

1°. Comme nous nous proposons de rechercher ici ce que la raison naturelle prescrit à l'homme par rapport au *mariage*, il faut d'abord prendre garde de ne pas confondre les lois positives, soit divines, soit humaines, avec les lois naturelles. Cette confusion a souvent jeté de l'embarras sur cette matière.

Ce seroit, par exemple, mal raisonner que de prétendre que toutes les lois que Dieu donna autrefois aux Juifs sur le mariage soient tout autant de lois naturelles ; car à moins que ces lois ne soient une suite naturelle de la nature de cette société, et qu'elles n'y aient un rapport essentiel, on doit les regarder comme des lois positives et arbitraires.

2°. Il faut remarquer ensuite qu'en matière de droit naturel, les preuves que l'on tire du consentement et des mœurs des nations, ou des sentimens des philosophes, n'est pas suffisante pour établir que telles ou telles

choses sont du droit naturel ; on sait assez combien les nations même les plus sages et les plus éclairées se sont égarées sur les choses les plus importantes.

3°. Une troisième remarque, c'est qu'une des choses qui a le plus contribué à obscurcir cette matière du mariage, ce sont les principes et les hypothèses des ecclésiastiques, surtout de ceux de la communion Romaine. C'est à quoi il est nécessaire de faire attention.

Le mariage considéré en lui-même est un *acte civil* ; il n'a pas un rapport direct à la religion. C'est donc par des principes tirés de la nature même de ce contrat, et du rapport qu'il a à la société humaine, qu'il faut décider les questions particulières qui le concernent ; et tout cela n'est point du ressort des ecclésiastiques.

4°. Pour connoître les vrais principes de cette matière, il faut principalement faire attention à la nature de la société conjugale, et aux différentes relations qu'elle renferme ; et on ne peut bien connoître la nature d'une société qu'en examinant quelle en est la destination et la fin, j'entends la fin naturelle et légitime, c'est-à-dire, celle que Dieu lui-même s'est proposée.

5°. Enfin, il faut encore remarquer qu'en établissant les principes naturels sur le mariage, il ne faut pas le faire d'une manière trop abstraite et métaphysique, en les rapportant uniquement à l'*état primitif naturel* ; mais il faut aussi avoir égard à l'*état civil*, dans lequel les hommes vivent actuellement.

Et, en effet, ce que la droite raison veut que l'on suive dans la société civile à l'égard du mariage, n'est pas moins du droit naturel que ce qu'elle peut ordonner là-dessus dans l'état de nature et d'indépendance ; et par conséquent, si l'état présent de la société exige que l'on res-

serre un peu plus la liberté de l'homme à cet égard, qu'elle ne le seroit peut-être dans l'état de nature, cela même n'a rien que de conforme au droit naturel.

§ II. *Principes généraux sur le mariage.*

La première chose qui se présente quand on examine la nature de l'homme à l'égard des plaisirs de l'amour, est cette inclination naturelle qui l'y porte.

Que cette inclination soit naturelle à l'homme, c'est ce qui paroît évidemment par la différence des sexes, comme encore parce que les mêmes causes naturelles qui contribuent à l'entretien de la vie et des forces, concourent aussi nécessairement à faire naître chez les hommes ces mouvemens qui le portent à l'amour et au plaisir.

D'ailleurs ce penchant de l'homme au plaisir est par lui-même si violent, et il a un si grand degré de vivacité, qu'il est capable de porter les hommes aux plus grandes extrémités, et qu'il n'y a rien de si difficile ou de si périlleux qu'il n'ose tenter pour le satisfaire.

Mais quelque naturelle que soit cette inclination, quelque vivacité qu'elle ait par elle-même, il ne faut pourtant pas conclure de là qu'elle ne doive être assujétie à aucune règle, ou que l'homme puisse s'y livrer sans réserve, et satisfaire de quelque manière que ce soit ses désirs; au contraire l'homme se trouve d'autant plus intéressé à suivre en cela les ménagemens les plus sages, que l'expérience de tous les jours nous fait voir, que les plus grands désordres et les plus grands malheurs sont les suites inévitables d'un abandon inconsidéré de l'homme aux voluptés et aux plaisirs.

Je conclus donc que quelque vivacité qu'ait l'instinct naturel de l'homme pour le plaisir, il doit cependant toujours être subordonné à la raison, comme à la règle universelle de tous les mouvemens de l'homme, et qu'il ne peut jamais abandonner sans courir risque de se perdre. J'ajoute même que plus les aiguillons de l'amour sont vifs, et plus la raison doit aller au-devant des désordres qu'ils pourroient causer.

Et en effet, si l'instinct qui porte l'homme à sa conservation, et qui sans doute est de tous les instincts le plus fort, doit pourtant être assujéti à la raison et le céder au devoir, pourquoi excepterions-nous de cette règle le penchant de l'homme au plaisir?

En un mot, si l'homme étoit un pur animal et qui n'eût d'autre principe de direction que l'instinct, l'instinct seroit alors la seule règle qu'il devroit suivre; mais puisque nous trouvons en lui un principe supérieur et plus noble que l'instinct, certainement ce principe doit être la règle universelle de ses mouvemens et de ses actions.

Mais enfin, quelles sont les règles que la raison présente à l'homme sur cette matière?

Je réponds que, pour les connoître, il n'y a qu'à faire attention au but que Dieu s'est proposé en formant l'homme susceptible des plaisirs de l'amour.

La fin principale que la Providence s'est proposée, c'est sans doute la conservation du genre humain; l'homme étant par sa nature assujéti à la mort, il auroit fallu nécessairement, ou que Dieu créât tous les jours de nouveaux hommes, ou que le genre humain périt avec la première génération, s'il n'avoit pas établi un moyen de réparer les pertes de la société.

Ce n'est pas tout encore, et le but de Dieu n'est pas

seulement que l'homme travaille à la multiplication du genre humain, mais il veut encore qu'il s'applique à cet ouvrage important d'une manière qui soit digne d'un être raisonnable et sociable, et qui pourvoie surtout à l'intérêt des enfans.

Cela emporte plusieurs choses ; le soin du corps et de la santé, l'entretien et le perfectionnement des facultés de l'âme, une attention constante aux intérêts de la société humaine, la nourriture et l'éducation des enfans ; tout cela est renfermé sous ces idées.

Seroit-ce effectivement une chose convenable à un être raisonnable et intelligent, de s'abandonner si aveuglément aux premiers mouvemens de la nature, que les plaisirs qu'il cherche devinssent pour lui une source féconde de douleurs et d'amertumes ; que son corps affoibli et son esprit tombé dans la mollesse et dans la langueur le réduisissent à un état pire que la mort même ?

Conviendroit-il d'ailleurs à l'homme qui fait partie de la société, et qui est né pour elle, de se livrer aux plaisirs au préjudice de cette même société, et d'une manière qui en troublât l'ordre et la douceur ?

Enfin, il faut surtout avoir égard à ce que demande l'avantage des enfans, dont la nourriture et l'éducation sont le but principal de la Providence. La société se trouve même si particulièrement intéressée en cela, que l'on peut dire que l'attention ou la négligence des hommes là-dessus est la cause prochaine du bonheur ou du malheur de la société en général, de celui des familles et des particuliers qui les composent.

Je conclus de ces réflexions que l'on ne doit pas considérer le mariage, simplement comme une société qui se termine uniquement à l'union de deux personnes de

différent sexe, pour leur avantage particulier ou pour leur plaisir ; mais qu'il faut au contraire l'envisager comme une société relative, et pour ainsi dire préparatoire à la société paternelle et à la famille ; c'est ce que l'on ne doit jamais perdre de vue.

Cela étant, il faut dire que le *mariage* est la société d'un homme et d'une femme qui s'engagent à s'aimer, à se secourir, et qui se promettent réciproquement leurs faveurs dans la vue d'avoir des enfans, et de les élever d'une manière convenable à la nature de l'homme, à l'avantage de la famille et au bien de la société.

Et comme toute société renferme l'union de plusieurs personnes pour leur avantage commun, la raison veut que l'on pourvoie ici autant qu'il est possible au bien de tous en général, et de chacun en particulier ; c'est la loi de l'équité qui le veut ainsi.

Voici donc la règle générale que la nature et la raison veulent que l'homme suive par rapport au mariage ; c'est qu'il faut avoir égard à ce que demande l'avantage du père, de la mère et des enfans ; et que c'est l'utilité combinée de ces trois personnes sagement ménagée entre elles, et rapportée en dernier ressort au bien de la société, qui doit servir ici de premier principe et de règle fondamentale.

Ajoutons encore deux remarques importantes aux principes que nous venons d'établir.

La première est que, dans le mariage, il ne suffit pas de prendre pour règle ce qui, considéré en soi-même et à toute rigueur, nous seroit permis, mais qu'il faut encore consulter l'honnêteté et la modération.

Et, en effet, il y a plusieurs choses qui, considérées en elles-mêmes, paroissent n'avoir rien de mauvais, et qui

cependant auroient des conséquences très-fâcheuses si on les regardoit en général comme permises.

Et certainement, si la modération est avantageuse à l'homme dans toutes les circonstances de la vie, on peut dire qu'elle est ici d'une absolue nécessité ; car plus les mouvemens qui portent l'homme aux plaisirs ont de vivacité et de force, plus aussi la raison et la loi naturelle doivent-elles être attentives à les réduire dans de justes bornes, et à tempérer ce qu'ils pourroient avoir de dangereux dans leurs transports.

Ma seconde remarque, c'est qu'en examinant quelles sont les lois que l'on doit établir par rapport au mariage, il faut principalement avoir égard à ce que demande l'utilité commune, et cela au préjudice de l'utilité particulière, s'il y avoit entre elles quelque opposition. Car, quoique les lois doivent avoir pour but l'utilité de chacun en particulier, cependant le bien public et commun est leur premier et principal objet.

Il y auroit donc de l'absurdité à préférer la partie au *tout ;* et les lois qui font des règles générales et universelles, ne doivent point être restreintes à ce que pourroit demander l'intérêt de tel homme en particulier. Tels sont les principes généraux que la raison nous présente sur le mariage : nous devons à présent en faire l'application aux questions particulières.

§ III. *Détail des lois naturelles concernant le mariage.*

La première question qui se présente est de savoir si les hommes sont dans quelque obligation de se marier?

Je réponds, qu'à considérer la chose en général, il est certain que l'intention de Dieu est que le genre humain se conserve au moyen de la propagation de l'espèce ; mais j'ajoute que l'on ne sauroit cependant conclure de là que chaque homme en particulier soit dans l'obligation de se marier, en sorte qu'il manque à son devoir s'il néglige de le faire.

Et, en effet, les vues de la Providence ne sont pas seulement que les hommes se multiplient, il faut de plus que cette multiplicaion se fasse d'une manière qui tourne à l'avantage du père et de la mère, au bien des enfans et à celui de la société ; et pour cela il est nécessaire que les hommes fassent attention à plusieurs choses ; comme s'ils ont quelque inclination pour le mariage, s'ils sont en état de remplir les fonctions de père de famille, de nourrir et d'élever les enfans, etc. En un mot, c'est ici une affaire de prudence.

Le célibat n'a donc rien en lui-même d'illégitime, pourvu que ceux qui vivent dans cet état n'en prennent pas occasion de vivre dans le libertinage et dans la débauche.

Cependant, si l'on fait bien attention à ce qui convient à l'homme et au bien de la société, on reconnoîtra qu'il est avantageux à tous égards que tous ceux qui peuvent se marier convenablement le fassent.

Car, non-seulement la principale force d'un État consiste dans le nombre de ses habitans, mais d'ailleurs on a toujours remarqué que, toutes choses d'ailleurs égales, un homme marié, et qui est père de plusieurs enfans, est beaucoup meilleur citoyen, et beaucoup plus attaché au bien public que ceux qui demeurent dans le célibat; c'est que les premiers tiennent à la société par beaucoup plus de liens ; les enfans sont d'autres nous-mêmes ; ce sont pour ainsi dire des branches d'un même tronc qui ne font qu'un bout avec lui ; c'est proprement ici une extension d'amour-propre.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

La bonne politique veut donc que les souverains fassent tout ce qui dépend d'eux pour encourager les mariages : aussi l'histoire nous apprend que chez les nations les plus sages, il y avoit des récompenses et des priviléges pour ceux qui devenoient pères de plusieurs enfans, et même des peines établies contre le célibat.

Enfin, si l'on réfléchit attentivement sur la constitution de la nature humaine et sur les principes que nous avons établis ci-devant, l'on sentira qu'il n'est nullement convenable que la propagation de l'espèce se fasse par des conjonctions vagues et licencieuses.

Cela seroit directement opposé à la multiplication du genre humain, à l'avantage du père et de la mère, et surtout à celui des enfans, ce qui suffit pour faire envisager cette licence comme contraire au droit de la nature : il est donc nécessaire d'assujétir le mariage à de certaines lois.

Pour parvenir à connoître quelles sont ces lois, il faut d'abord remarquer qu'on peut considérer le mariage sous deux vues différentes ; savoir, ou simplement comme un contrat, une société ; ou bien comme une société qui a pour but le bonheur commun des conjoints, la propagation de l'espèce et l'éducation des enfans.

Le mariage, considéré sous la première vue, exige, comme toute autre convention, que tous ceux qui le contractent aient l'usage de la raison, et qu'ils y donnent leur consentement avec connoissance de cause dans une entière liberté ; et par conséquent que ce consentement soit exempt d'erreur, de surprise et de violence.

C'est ce que reconnoissent les jurisconsultes Romains, *furor contrahi matrimonium non sinit, quia consensu opus est.* Leg. 16, § 2, d. de re. n. lib. 23, tit. 3. *Non*

cogitur filius familias uxorem ducere ; patronus non potest. Leg. 28, d. cod. *neque ab initio matrimonium contrahere quisquam cogi potest, unde intelligis liberam facultatem contrahendi matrimonii transferri ad necessitatem non oportere.* Leg. 14, cod. de nept. lib. 5, tit. 4.

Mais, si l'on envisage le mariage comme une société qui a pour but principal la propagation de l'espèce, cette société exige alors plusieurs choses, qui sont une suite de la fin pour laquelle elle est établie.

Et 1°. il est nécessaire que les parties contractantes soient en âge de puberté, c'est-à-dire, capables d'avoir des enfans.

2°. Un homme qui se marie veut avoir des enfans qui soient à lui, et non des enfans supposés ou bâtards ; c'est donc une condition essentiellement nécessaire au mariage, que la femme promette à l'homme qui l'épouse une entière fidélité, et qu'elle n'accordera qu'à lui seul l'usage de son corps.

C'est l'intérêt du mari, de la femme même et des enfans, qui le veut ainsi. Où est l'homme qui voulût s'embarrasser d'une femme, s'il ne la croyoit pas grosse de son fait ? qui est celui qui voudroit se charger de l'éducation des enfans qu'il sauroit ne pas lui appartenir ? et comment reconnoîtroit-on ses enfans, si les femmes ne s'engageoient pas à une exacte fidélité ?

Ajoutez à cela, que si l'on accordoit une plus grande liberté aux femmes, à cet égard, cela anéantiroit les liens les plus forts et les plus doux du mariage, et qui résultent de leurs enfans communs, tendres gages de leur amour.

En un mot, cette licence ne sauroit avoir d'autre but que celui de satisfaire une passion désordonnée, et dès là on ne sauroit lui donner des bornes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Mais quelle confusion, quel désordre cela ne produiroit-il pas ? Concluons donc que rien n'est plus contraire aux lois naturelles, et aux principes qui doivent nous servir de règle, que cette espèce de polygamie par laquelle une femme auroit en même temps plusieurs maris.

3°. C'est une conséquence de ce que l'on vient de dire, qu'une femme s'engage à être toujours avec son mari, à vivre avec lui dans une société très-étroite, et à ne faire qu'une même famille. C'est le meilleur moyen pour bien élever les enfans ; le père et la mère doivent unir leurs soins pour cela ; par là le mari est plus assuré de la chasteté de son épouse, et ils sont l'un et l'autre plus à portée de se rendre la vie douce et agréable.

Ce sont là les vrais fondemens de l'autorité du mari sur la femme ; cela fait voir encore pourquoi c'est au mari à régler le domicile ; c'est là enfin la raison de la maxime commune que chacun passe pour fils du mari de sa mère, à moins qu'il n'y ait de fortes preuves qui détruisent cette présomption.

Ille pater est quem justæ demonstrant nuptiæ. Leg. V. d. de in jus vocando.

4°. Mais que doit-on penser de la *polygamie* proprement ainsi nommée, et qui consiste à avoir plusieurs femmes en même temps ; est-elle absolument contraire au droit naturel ?

Je réponds que cette espèce de polygamie n'a pas tous les inconvéniens de la première, et que même il ne paroît pas, à parler à la rigueur, que ce soit une chose absolument mauvaise de sa nature, ni que l'on puisse prouver qu'elle soit absolument contraire au droit naturel.

J'ajoute cependant que tout bien considéré, la *monogamie* est sans contredit l'espèce de mariage la meilleure, et la plus parfaite ; celle qui convient le mieux au mari, à la femme et aux enfans, au bien des familles et à celui de la société.

En effet, la *polygamie* entraîne après elle plusieurs inconvéniens ; elle réduit les femmes à une condition beaucoup moins avantageuse et presque servile ; elle donne lieu à des dissensions domestiques, à des jalousies, et à des haines qui se perpétuent souvent entre les enfans eux-mêmes ; elle produit des préférences toujours dangereuses ; l'éducation des enfans ne peut pas s'exécuter d'une manière aussi convenable.

Tout cela est plus que suffisant pour justifier que le mariage d'un seul homme avec une seule femme mérite la préférence.

5°. Une autre question, c'est si, par le droit naturel tout seul, le mariage est une société indissoluble, et qui doive durer autant que la vie, ou bien si le divorce est permis ?

En suivant les principes que nous avons posés ci-devant, je dis que la nature et la fin du mariage font voir que cette société doit être de quelque durée ; car puisque le mariage a pour but, non-seulement de mettre au monde des enfans, mais aussi leur éducation, et que la loi naturelle impose au père et à la mère l'obligation d'y travailler de concert et avec soin, la raison veut que le mari et la femme demeurent unis, du moins aussi long-temps qu'il est nécessaire, pour qu'ils puissent élever leurs enfans, et jusqu'à ce qu'étant parvenus à l'âge de maturité, ils soient en état de se conduire par eux-mêmes et de s'acquitter de leurs devoirs.

Cela étant, peu s'en faut que l'on ne puisse dire que, par le droit naturel, le mariage est de sa nature une société

indissoluble ; car il n'y a guère d'apparence qu'un homme et une femme qui auroient vécu ensemble jusqu'à ce que tous leurs enfans fussent élevés, voulussent se prévaloir de la liberté de se séparer, quand même on la leur accorderoit. D'ailleurs nous allons voir tout à l'heure que la facilité du divorce auroit des suites très-fâcheuses.

6°. Cependant, supposé que le mariage soit par lui-même une société perpétuelle, il peut survenir des cas qui autorisent le divorce.

Toutes les sociétés ont cela de commun, qu'elles sont fondées sur certaines conditions essentielles, et que l'obligation de l'une des parties est relative à celle de l'autre, tellement que si l'une manque aux engagemens essentiels du contrat, l'autre se trouve en liberté. Ces maximes ont aussi leur application dans le mariage.

Et premièrement, puisque le but du mariage est non-seulement de vivre ensemble, mais encore d'avoir des enfans, il s'ensuit que, par le droit naturel, la désertion malicieuse du mari ou de la femme, un refus opiniâtre du devoir conjugal, et l'impuissance, sont de légitimes causes du divorce.

Après cela, comme nous avons vu ci-dessus, que c'est une chose essentielle au mariage que la femme promette une entière fidélité à son mari, il suit de là que l'adultère est encore une juste cause du divorce.

Dans le mariage, la femme s'engage à se soumettre à la direction de son mari pour les affaires de la famille, et à le secourir autant qu'elle le peut par tous les soins dont elle est capable et par la douceur de son commerce ; le mari de son côté lui promet de l'aimer, de la protéger, de la bien traiter, etc.

Par conséquent, à prendre la chose à la rigueur du

droit naturel, une violation énorme de ses engagemens produite par une manière d'agir insupportable, ou par une incompatibilité d'humeur désespérée et que rien ne peut corriger, seroit encore un sujet suffisant de divorce.

Telles sont les principales causes du divorce autorisées par le droit de la nature, sur quoi il faut cependant faire les réflexions suivantes :

La première, qu'il est tout-à-fait de l'intérêt de la société que l'on mette des bornes étroites à la liberté du divorce, et qu'on ne le permette que pour un petit nombre de cas et pour des causes considérables.

C'est ce que demande l'avantage des enfans, la tranquillité et le bon ordre de la société ; l'on sent assez combien les enfans pourroient souffrir si l'on accordoit une trop grande liberté aux hommes là-dessus, et combien cela contribueroit à augmenter le désordre et la licence.

C'est aussi ce que l'expérience de tous les temps n'a que trop justifié chez les peuples qui permettoient aisément la dissolution du mariage, et en particulier chez les Romains ; on peut consulter là-dessus les historiens et les lois Romaines elles-mêmes ; *vid. dissert. nost. de matrim. thes. 5. et sequent.*

Une seconde réflexion, qui est une suite de la première, c'est que c'est avec raison que l'on a resserré aujourd'hui les causes du divorce, que l'on n'en reconnoît que deux, savoir l'adultère et la désertion malicieuse, et cela conformément à l'esprit de l'Evangile. Voyez *S. Matthieu, chap.* V, *ý.* 32 *et suiv. chap.* IX, *ý.* 19. *S. Marc, chap.* X, *ý.* 11. *St. Luc, chap.* XVI, *ý.* 18. Première Epître de *S. Paul aux Corinthiens, chap.* VII, *ý.* 15.

Ma troisième réflexion est, qu'il ne faut pas prendre ce que l'on vient de dire, comme s'il ne pouvoit y avoir

absolument que deux causes de divorce; j'estime, au contraire, qu'un magistrat chrétien pourroit, sans rien faire en cela de contraire à l'Évangile, en admettre quelques autres, comme seroit par exemple une condamnation à la mort, ou un bannissement perpétuel pour quelque crime capital; ce que l'on pourroit admettre d'autant mieux que cela ne seroit sujet à aucun des inconvéniens dont nous avons parlé ci-dessus.

Enfin, si l'on demande pourquoi les mariages entre ceux qui sont parens ou alliés à certains degrés, sont regardés non-seulement comme déshonnêtes et illicites, mais encore comme entièrement nuls; et si cela est de droit naturel ou seulement de droit positif?

Je réponds, que si l'on veut bien faire attention à ce que demande le bien des familles, l'avantage de la société et les règles de l'honnêteté et de la modération, on trouvera que l'on ne manque pas de raisons pour faire voir que le droit naturel défend ces sortes de mariages, du moins entre les pères et mères et leurs enfans, et entre les frères et les sœurs.

Car 1°. on ne sauroit donner aucune bonne raison pour autoriser ces mariages; et ils ne sont nullement nécessaires.

2°. Ils paroissent avoir en eux-mêmes quelque chose de contraire à l'honnêteté, soit parce que la familiarité que produit naturellement le mariage entre deux époux paroît tout-à-fait incompatible avec le respect que doivent les enfans à ceux de qui ils tiennent la vie, soit principalement parce que si ces mariages étoient permis, la grande familiarité qui règne entre les enfans d'une même famille ouvriroit la porte à mille désordres, et que l'on verroit bientôt disparoître la pudeur et la modestie qui servent, pour ainsi dire, de frein à la licence, et qui font la plus grande sûreté de la vertu.

3°. Enfin, il est sans contredit du bien de l'État que les hommes prennent des femmes hors de leur propre famille, afin que, par des alliances dans les familles étrangères, les liaisons et les amitiés s'étendent autant qu'il est possible, et que plusieurs familles n'en formant pour ainsi dire qu'une, il y ait plus d'union entre les citoyens, et qu'ils soient plus disposés à se secourir les uns les autres.

Voilà ce qu'on peut dire sur ces sortes de mariage, et qui suffit pour faire voir que ce n'est pas sans fondement qu'on les regarde aujourd'hui comme contraires à la raison, au bon ordre et à l'honnêteté.

CHAPITRE XIV.

De la famille, du pouvoir paternel, et des devoirs réciproques des pères, des mères, de leurs enfans et des domestiques.

Du *mariage* sortent les enfans, qui avec ceux de qui ils tiennent la naissance, forment cette société que l'on appelle *famille*. La loi naturelle ordonne aux parens de prendre soin de leurs enfans, de les nourrir, et de leur donner une éducation convenable : elle veut en même temps que les enfans reconnoissent leurs pères et leurs mères comme leurs supérieurs, et qu'ils se conforment avec respect à leur volonté; cette autorité est la plus ancienne et la plus sacrée qui se trouve parmi les hommes. Tâchons d'en bien développer la nature, les fondemens, quelle en est l'étendue, et quelles en sont les bornes.

absolument que deux causes de divorce; j'estime, au contraire, qu'un magistrat chrétien pourroit, sans rien faire en cela de contraire à l'Évangile, en admettre quelques autres, comme seroit par exemple une condamnation à la mort, ou un bannissement perpétuel pour quelque crime capital; ce que l'on pourroit admettre d'autant mieux que cela ne seroit sujet à aucun des inconvéniens dont nous avons parlé ci-dessus.

Enfin, si l'on demande pourquoi les mariages entre ceux qui sont parens ou alliés à certains degrés, sont regardés non-seulement comme déshonnêtes et illicites, mais encore comme entièrement nuls; et si cela est de droit naturel ou seulement de droit positif?

Je réponds, que si l'on veut bien faire attention à ce que demande le bien des familles, l'avantage de la société et les règles de l'honnêteté et de la modération, on trouvera que l'on ne manque pas de raisons pour faire voir que le droit naturel défend ces sortes de mariages, du moins entre les pères et mères et leurs enfans, et entre les frères et les sœurs.

Car 1°. on ne sauroit donner aucune bonne raison pour autoriser ces mariages; et ils ne sont nullement nécessaires.

2°. Ils paroissent avoir en eux-mêmes quelque chose de contraire à l'honnêteté, soit parce que la familiarité que produit naturellement le mariage entre deux époux paroît tout-à-fait incompatible avec le respect que doivent les enfans à ceux de qui ils tiennent la vie, soit principalement parce que si ces mariages étoient permis, la grande familiarité qui règne entre les enfans d'une même famille ouvriroit la porte à mille désordres, et que l'on verroit bientôt disparoître la pudeur et la modestie qui servent, pour ainsi dire, de frein à la licence, et qui font la plus grande sûreté de la vertu.

3°. Enfin, il est sans contredit du bien de l'État que les hommes prennent des femmes hors de leur propre famille, afin que, par des alliances dans les familles étrangères, les liaisons et les amitiés s'étendent autant qu'il est possible, et que plusieurs familles n'en formant pour ainsi dire qu'une, il y ait plus d'union entre les citoyens, et qu'ils soient plus disposés à se secourir les uns les autres.

Voilà ce qu'on peut dire sur ces sortes de mariage, et qui suffit pour faire voir que ce n'est pas sans fondement qu'on les regarde aujourd'hui comme contraires à la raison, au bon ordre et à l'honnêteté.

CHAPITRE XIV.

De la famille, du pouvoir paternel, et des devoirs réciproques des pères, des mères, de leurs enfans et des domestiques.

Du *mariage* sortent les enfans, qui avec ceux de qui ils tiennent la naissance, forment cette société que l'on appelle *famille*. La loi naturelle ordonne aux parens de prendre soin de leurs enfans, de les nourrir, et de leur donner une éducation convenable : elle veut en même temps que les enfans reconnoissent leurs pères et leurs mères comme leurs supérieurs, et qu'ils se conforment avec respect à leur volonté; cette autorité est la plus ancienne et la plus sacrée qui se trouve parmi les hommes. Tâchons d'en bien développer la nature, les fondemens, quelle en est l'étendue, et quelles en sont les bornes.

Le *pouvoir paternel*, ou plutôt le pouvoir des *parens*, n'est autre chose que le droit ou l'autorité que la loi naturelle accorde au père et à la mère de diriger les actions de leurs enfans et même de les châtier, afin qu'au moyen d'une bonne éducation ils se forment à la sagesse et à la vertu, et qu'ainsi ils puissent se rendre heureux, et devenir un jour utiles à leur famille et à la société humaine dont ils sont membres.

Il y a diverses opinions touchant l'origine et le fondement du pouvoir paternel.

Pour se déterminer là-dessus, il n'y a qu'à faire attention à la nature de la société paternelle et de la famille, et au but que Dieu s'est proposé en l'établissant. Cela posé, il n'y a nul doute que l'acte de la génération ne donne lieu au père et à la mère d'acquérir sur leurs enfans un droit valable, et par rapport aux enfans eux-mêmes, et par rapport aux autres hommes. Mais ce n'est là que l'occasion, et non la vraie cause ou le fondement du pouvoir paternel; car toute autorité entre les hommes ne peut être fondée, ou que sur le consentement réciproque et volontaire, ou que sur quelque loi divine, qui ordonne que l'un soit assujéti à l'autre.

On ne sauroit établir le fondement de l'autorité paternelle sur le consentement des enfans; il faut donc avoir recours pour cela à l'ordre de Dieu et aux lois naturelles.

Il est incontestable que la loi naturelle ordonne aux pères et aux mères d'avoir soin de leurs enfans, puisque les enfans seroient très-misérables sans cela, et que la société ne sauroit subsister.

On peut même dire qu'un homme et une femme qui

s'unissent ensemble, s'engagent par cela même à élever les enfans qu'ils mettront au monde.

C'est aussi pour les porter plus fortement à la pratique d'un devoir si nécessaire, que la nature leur inspire une tendresse extrême pour ces fruits de leur union.

Mais comment seroit-il possible que des parens travaillassent avec succès à la conservation, à l'éducation et au bien de leurs enfans, s'ils n'avoient pas sur eux quelque autorité, et s'ils ne pouvoient diriger leurs actions avec empire dans un âge où ils ne se connoissent pas eux-mêmes, où ils ne sauroient pourvoir à leurs besoins, ni seulement connoître leurs véritables intérêts?

Puis donc que quiconque oblige à une *fin*, accorde par cela même le pouvoir d'employer les moyens nécessaires pour y parvenir, il s'ensuit que la nature, en ordonnant aux pères et aux mères d'avoir soin de leurs enfans, leur confère sur eux toute l'*autorité* qui leur est nécessaire pour cela, et par conséquent qu'elle impose aussi aux enfans l'obligation de se soumettre à la direction de leurs parens, sans quoi le droit de ceux-ci seroit inutile.

Ce que l'on vient de dire, conduit naturellement à une remarque qui confirme les principes que nous avons établis dans les commencemens, sur les fondemens de l'autorité et de la dépendance.

Nous avons dit que le droit de commander étoit fondé de la part du supérieur sur une puissance bienfaisante, et qu'il supposoit dans les inférieurs la foiblesse et les besoins.

Or, toutes ces circonstances conviennent parfaitement aux pères et aux mères à l'égard de leurs enfans, et elles produisent la *subordination* naturelle qui est entre eux.

Toutes les questions qui ont du rapport à cette matière,

peuvent se décider par le principe que nous avons établi, pour fondement de l'autorité paternelle.

On demande d'abord si le pouvoir paternel appartient à la mère aussi-bien qu'au père ?

Je réponds que comme la mère concourt et contribue autant que le père à la naissance des enfans, et que la loi naturelle lui impose aussi-bien qu'au père l'obligation de les élever, on peut dire, en général, que la mère a un droit égal à celui du père sur les enfans qui naissent de leur mariage; de sorte que, pour parler exactement, il faudroit appeler cette autorité *le pouvoir des parens*, et non pas *le pouvoir paternel*.

Il faut pourtant ajouter à cela, que, comme il est de l'essence d'un mariage régulier que le mari ait quelque autorité sur sa femme, le droit de la mère sur ses enfans doit être subordonné à celui d'un père, qui ayant la mère même sous sa puissance, est à tous égards le chef de la famille.

Mais cela ne prive point une mère de l'autorité qu'elle a sur ses enfans, en telle sorte que si un père, oubliant ses devoirs, négligeoit entièrement l'éducation de sa famille, la mère seroit obligée d'y suppléer autant qu'il pourroit dépendre d'elle, et par conséquent elle exerceroit alors le pouvoir paternel dans toute son étendue. Que si le père vient à mourir, la mère hérite alors de tout le pouvoir paternel, du moins par rapport aux enfans qui sont encore en bas âge.

A l'égard des enfans qui sont nés hors du mariage, comme il est pour l'ordinaire très-difficile de connoître avec quelque certitude qui en est le père, c'est avec raison que le droit Romain adjugeoit ces sortes d'enfans à la mère : *Lex naturæ est, qui nascitur sine legitimo matrimonio matrem sequatur.* Leg. XXIV. d. de stat. homin. lib. tit. V.

Mais si le père de ces enfans est connu, il est sans contredit obligé de les élever, et par conséquent il peut exercer sur eux le pouvoir paternel.

C'est toujours en suivant les mêmes principes que l'on peut juger de l'étendue et des bornes que la loi naturelle met à la puissance paternelle.

En général, un père considéré comme tel, étant dans une obligation indispensable de bien élever ses enfans et de leur donner tous ses soins, jusqu'à ce qu'ils soient en état de se conduire eux-mêmes, son pouvoir doit être aussi étendu qu'il est nécessaire pour cette fin et pas davantage.

Par conséquent, les parens sont en droit de diriger la conduite et les actions de leurs enfans de la manière qu'ils jugent être la plus avantageuse à une bonne éducation; ils peuvent les châtier avec modération pour les ramener à leur devoir, et si un enfant est tout-à-fait rebelle et incorrigible, la plus grande peine qu'un père, comme tel, puisse lui infliger, est de le chasser de sa famille ou de le déshériter.

Mais la puissance paternelle ne va pas jusqu'à pouvoir exposer ou tuer un enfant lorsqu'il est venu au monde; car un enfant dès sa naissance jouit, en tant que créature humaine, de tous les droits de l'humanité aussi-bien que toute autre personne. Cependant, cette coutume détestable et inhumaine d'exposer les enfans, ou de les tuer même, étoit très-commune autrefois dans la Grèce et dans l'empire Romain; mais elle s'abolit peu à peu par l'usage, et enfin la chose fut défendue expressément. Il y a une belle loi du jurisconsulte Paul là-dessus.

Necare videtur non tantum is qui partum perfocat sed et is qui abjicit, et qui alimenta denegat, et is qui publicis locis, misericordiæ causâ exponit, quam ipse non habet. Leg. XXV, d. de Agnoscendis et Alendis Liberis, lib. XXV, tit. III.

L'on tue son enfant, dit-il, *non-seulement lorsqu'on l'étouffe, mais encore lorsqu'on l'abandonne, lorsqu'on lui refuse la nourriture, et lorsqu'on l'expose dans un lieu public, afin qu'il trouve chez les autres une compassion dont on n'a point été touché soi-même envers lui.*

On peut consulter sur cette matière le beau traité de M. Nood, intitulé *Julius Paulus.*

Le pouvoir paternel ne renferme pas non plus en lui-même le droit de vie et de mort sur les enfans qui ont commis quelque crime ; tout ce qu'un père, comme tel, peut faire, c'est de le chasser de sa famille.

Comme c'est la foiblesse de la raison, et l'impossibilité où sont les enfans de se conserver, de se conduire et de pourvoir à leurs besoins, qui les soumet nécessairement à la direction et au pouvoir de leurs parens, il s'ensuit qu'à mesure que la raison se développe et se perfectionne dans un enfant, à mesure qu'il approche d'un âge mûr, l'autorité paternelle diminue pour ainsi dire insensiblement, et certainement on ne doit pas traiter un homme fait comme un jeune homme en bas-âge.

Si un enfant, pendant qu'il est sous la puissance et la direction paternelle, acquiert quelque chose, soit par donation ou autrement, le père doit l'accepter pour lui ; mais cela appartient en propre à l'enfant. Le père peut seulement en jouir et en entretenir son enfant, jusqu'à ce que celui-ci soit capable d'en prendre lui-même l'administration.

Pour ce qui est des profits que peut faire un enfant déjà grand, par son travail et son industrie, ils doivent lui appartenir ; mais si ces profits provenoient du bien même du père, il seroit raisonnable que le père se les appropriât, en dédommagement des dépenses qu'il est obligé de faire pour sa nourriture et pour son éducation.

En général, il est tout-à-fait convenable que l'on donne quelque droit aux pères sur les biens de leurs enfans, pour tenir d'autant plus les enfans dans la soumission et le respect de l'autorité paternelle.

Ces principes sont aussi les fondemens généraux des sages lois du droit Romain sur le pécule des fils de famille. *Vid. Inst., lib. 2, tit. 19. Per quas personas cuique acquiritur.*

Au reste, quoique la puissance paternelle soit principalement fondée sur l'obligation où sont un père et une mère de bien élever leurs enfans, cela n'empêche pas que des parens ne puissent, pour le plus grand avantage de leurs enfans, confier, à quelque personne capable, le soin de cette éducation.

Ils peuvent même donner leurs enfans à quelque honnête homme qui souhaite de les adopter, si c'est pour le bien de leurs enfans. Enfin, la nature permet encore à un père qui manque des moyens nécessaires pour subsister et entretenir ses enfans, de les mettre pour ainsi dire en gage, et de les vendre même ; car il vaut mieux les exposer à un esclavage supportable, que de les laisser mourir de faim.

Lorsque les enfans sont parvenus à l'âge d'hommes faits, sans être pourtant encore hors de la famille paternelle, quoiqu'à parler exactement ils ne soient plus sous la puissance de leur père, ils ne laissent pas d'être encore

dans sa dépendance à l'égard des choses qui sont de quelque conséquence pour le bien de la famille, surtout si l'on suppose qu'ils sont encore entretenus des biens de leur père, et qu'ils veuillent en hériter un jour; car, dans cet état des choses, il est juste que la *partie* se conforme aux intérêts du *tout*, et par conséquent que les enfans s'accommodent à ce que demande le bien et la constitution de la famille, dont le père a sans contredit la direction.

Il faut donc remarquer là-dessus qu'outre le pouvoir paternel proprement ainsi nommé, les pères ont aussi quelque autorité en tant que *chefs de famille*. Cette autorité n'est pas tant fondée sur la paternité même que sur une convention entre le père et les enfans. En effet, plusieurs personnes ne sauroient vivre ensemble sans quelque ordre, et quelque sorte de gouvernement.

On conçoit donc que dans les premiers siècles du monde, un père de famille devenoit comme le prince de ses enfans, déjà en âge de discrétion, en vertu du consentement de ses enfans mêmes, qui, pendant le temps qu'ils vouloient demeurer dans la maison paternelle, et jouir des avantages de la société domestique, ne pouvoient rien faire de plus convenable à leurs intérêts, que de se soumettre à la direction et à l'autorité de celui de qui ils tenoient la naissance, qui avoit pris soin de les nourrir et de les élever, et dont ils avoient jusque-là éprouvé la tendresse et les bienfaits de la manière la plus avantageuse.

Enfin, si l'on suppose qu'un enfant sorte de la famille de son père, il devient alors maître absolu de lui-même à tous égards, et n'est plus soumis à l'autorité paternelle; mais il n'est pas moins obligé d'avoir tout le reste de sa vie, pour son père et pour sa mère, des sentimens

d'affection, de respect et de reconnoissance, non-seulement parce que c'est d'eux qu'il tient la naissance, mais surtout parce qu'il leur est redevable de son éducation, qu'il leur a coûté bien des soins et de la dépense, et qu'ils ont été formés à une vie raisonnable et sociable.

C'est en conséquence de ce respect et des égards que les enfans doivent à leurs pères et à leurs mères, qu'ils ne doivent pas sortir de la famille sans leur consentement, surtout quand ils veulent se marier, et devenir eux-mêmes chefs de famille.

Le mariage d'un enfant est non-seulement une affaire très-importante en elle-même, mais encore c'est une chose qui, par ses conséquences, intéresse toute la famille. Il est donc du devoir d'un enfant de ne se marier qu'avec l'approbation de ses parens, principalement s'il exige d'eux, dans cette occasion, qu'ils lui fassent part de leurs biens; mais d'un autre côté un père ne doit pas, par l'effet d'une humeur bourrue ou capricieuse, refuser son consentement à un enfant qui a de bonnes raisons de sortir de la famille, soit pour se marier convenablement, soit pour quelque autre sujet.

On ne doit pourtant pas conclure de ce que l'on vient de dire, que, par le droit naturel, les mariages des enfans qui n'ont point d'autres défauts que d'être contractés sans l'approbation de leurs parens, ou même malgré eux, soient nuls. Car, comme l'on doit supposer que les enfans ne se marient que dans un âge où ils sont censés en état de se conduire, l'obligation où ils sont d'écouter et de respecter là-dessus les conseils paternels ne leur ôte pas absolument la liberté de disposer de leurs personnes.

Enfin, la puissance paternelle peut finir en différentes manières.

Et, 1°. si un enfant déjà grand est chassé de la famille à cause de ses mauvaises actions et de son incorrigibilité, c'est ce que l'on appelle *abdication*; mais assurément un père n'en peut venir là qu'à la dernière extrémité, et après avoir mis en œuvre tous les moyens possibles pour tâcher de ramener un enfant à son devoir.

2°. Un père qui, pour l'avantage de son fils, le donne à quelqu'un pour qu'il l'adopte, lui transfère le droit qu'il avoit sur lui, et s'en prive ainsi lui-même.

3°. Un père assez dénaturé pour exposer son enfant, en même temps qu'il renonce à la tendresse paternelle, se dépouille aussi du pouvoir qu'il avoit sur lui et s'en prive ainsi lui-même, et ce pouvoir passe tout entier au père nourricier de l'enfant exposé, qui, touché de compassion, le retire pour l'élever et en prendre soin.

4°. Le pouvoir paternel, proprement ainsi nommé, finit dès qu'un enfant est parvenu à un âge parfait de raison et de maturité, et qu'il peut se conduire par lui-même.

5°. Enfin, si un fils sort de la famille de son père pour se marier, ou pour quelque autre raison, alors il devient son maître à tous égards.

Tels sont les principes naturels sur la puissance paternelle. Il est de la dernière importance, pour le bonheur du genre humain et des familles, que, dans les sociétés civiles, les lois maintiennent dans toute sa force cette autorité des pères sur leurs enfans, et qu'elles la fassent respecter comme un droit sacré et inviolable que Dieu lui-même a établi. C'est de là que dépend le bonheur des familles et le bien de l'État, qui ne seront jamais établis sur des fondemens plus solides que lorsque les pères de famille auront toute l'autorité nécessaire pour

donner à leurs enfans une bonne éducation, proportionnellement à leur condition et à leur état.

Cependant, le pouvoir d'un père de famille, considéré comme tel, aussi-bien que celui qu'il a comme chef de famille, peuvent souffrir quelques modifications par les lois de l'État, et être ou restreint, ou augmenté à certains égards, suivant que le bien même et l'avantage de la famille et des enfans le demandent.

En général, les enfans ont, sans contredit, droit à la protection de l'État, et par conséquent les lois doivent borner l'autorité paternelle autant qu'il est nécessaire pour ôter aux pères le pouvoir d'en abuser au préjudice de l'État et à l'oppression de leurs enfans.

Elles peuvent, dans le même esprit, donner au pouvoir paternel plus d'étendue qu'il n'en a par lui-même sur certaines choses; c'est ainsi, par exemple, que les lois de la plupart des pays ne permettent pas aux enfans de se marier contre le gré de leurs parens, et qu'en conséquence ces sortes de mariages sont réputés civilement nuls, et les enfans qui en naissent bâtards.

Rassemblons en peu de mots les devoirs mutuels des pères, des mères, et de leurs enfans: 1°. un père et une mère doivent nourrir et entretenir leurs enfans aussi commodément qu'il leur est possible, conformément aux règles de la modération et de la sobriété.

2°. Ils doivent former l'esprit et le cœur de ces jeunes créatures par une bonne éducation qui les rende sages et prudens, gens de bien et de bonnes mœurs, utiles à l'État et à leur famille.

3°. Ils doivent leur faire embrasser de bonne heure une profession honnête et convenable, et leur fournir pour cela les secours qui peuvent dépendre d'eux; mais

il seroit injuste et tout-à-fait déraisonnable de forcer les enfans à prendre un parti contraire à leur inclination, en tant du moins que cette inclination n'a rien que d'honnête et de légitime.

4°. Enfin, quand les enfans sont élevés, et qu'ils peuvent se tirer d'affaire par eux-mêmes, les parens doivent toujours les aimer, les protéger, et les aider de leurs conseils; mais, à parler à la rigueur, ils ne leur doivent rien au-delà, et ils ne sont point obligés de les nourrir et de les entretenir s'ils veulent vivre dans la mollesse et dans l'oisiveté.

Les enfans, de leur côté, doivent aimer et honorer leurs pères et mères, leur obéir en toutes choses, leur rendre tous les services dont ils sont capables, surtou lorsqu'ils sont dans la disette ou avancés en âge, n'entreprendre rien de considérable sans les consulter, et supporter patiemment leur mauvaise humeur et les défauts auxquels ils peuvent être sujets.

Mais, au reste, quelque grande que doive être la soumission des enfans pour leurs parens, elle ne sauroit aller jusqu'à leur faire exécuter des crimes.

On rapporte à ce sujet une belle réponse d'Alexandre-le-Grand à sa mère, qui le pressoit de faire mourir un innocent.

Je vous ai porté neuf mois dans mon sein, dit-elle; *je le sais*, lui répondit-il; *mais demandez-moi quelque autre marque de ma reconnoissance; car il n'y a point de bienfait assez grand pour sacrifier la vie d'un homme.*

Après avoir ainsi expliqué ce qui regarde la société qui est entre le père, la mère et les enfans, il faut ajouter quelque chose sur celle qui est entre les enfans mêmes,

considérés comme sortis du même sang, comme frères et sœurs, ou comme parens plus éloignés, mais qui sont tous membres d'une même famille.

Le mariage est le fondement de toute sorte de parenté; et la parenté introduisant entre les hommes des relations plus étroites que celles qui ne sont établies que sur une communauté de nature, la loi naturelle impose aux parens une obligation particulière de s'aimer et de se secourir mutuellement à proportion du degré de parenté qui est entre eux.

Si l'on fait bien attention à l'ordre de la naissance, tel que Dieu l'a établi, on reconnoîtra d'abord que les vues que Dieu s'est proposées étoient que les liaisons du sang et de parenté qu'il forme entre les enfans d'une même famille, contribuassent à serrer plus fortement les nœuds de la société humaine.

Tous les enfans d'un même homme et d'une même femme, étant nourris et élevés ensemble par les soins de leurs parens communs, contractent, les uns avec les autres, une habitude d'amitié, qui, dans ses commencemens, est presque toute physique et machinale, mais qui est pourtant une suite de l'ordre de la Providence, et qui conduit insensiblement les hommes, sans qu'ils s'en aperçoivent, à avoir les uns pour les autres des sentimens d'amour et de bienveillance.

La raison reconnoît sans peine la nécessité de cette amitié et les avantages qui en reviennent aux familles, soit pour les nécessités et les besoins, soit pour l'agrément et les commodités de la vie. Les enfans d'un même homme ne sont pas plutôt parvenus à un âge de raison et de force, que les sentimens d'amitié qu'ils ont les uns pour les autres les réunissent dans une société qui se trouve ainsi formée beaucoup plus promptement, et établie sur

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

des fondemens beaucoup plus solides que celle que des hommes faits, et qui n'auroient aucune liaison particulière, pourroient établir entre eux.

Concluons donc que rien n'est plus conforme aux vues de la Providence et aux lois naturelles, que les enfans d'une même famille cultivent et entretiennent entre eux cette amitié dont la nature elle-même a jeté les premiers fondemens; et que comme ils sont tous unis par les liens du sang et de la naissance, ils aient les uns pour les autres une bienveillance commune qui les porte à se communiquer tous les secours, et à se procurer toutes les douceurs qui peuvent dépendre d'eux.

Des Domestiques. (Par l'éditeur.)

L'usage des domestiques est si fréquent dans les familles, que l'on ne peut se dispenser de dire quelque chose des devoirs de cet état.

Comme ils ont remplacé les esclaves parmi nous, les auteurs ont accoutumé de traiter ici de l'esclavage, de son origine, de sa légitimité, de ses modifications. Quoique toutes ces questions aient été fort controversées, on convient maintenant assez généralement, dans les principes de la philosophie moderne, que l'esclavage est opposé au droit naturel, et que les hommes ne peuvent pas plus renoncer à la liberté qu'à la vie. Mais on voit trop peu de traces aujourd'hui en Europe de ces différens avilissemens de la nature humaine pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter.

Le but que se proposent les maîtres et les domestiques, nous fournira les règles de leurs devoirs réciproques.

Quoique les hommes naissent égaux, ils se trouvent cependant tous dans une situation différente, par une

suite de conjectures où ils n'ont souvent aucune part. Un grand nombre ne peuvent point vaquer par eux-mêmes à toutes leurs affaires domestiques; soit qu'ils aient plus de fonds qu'ils n'en peuvent cultiver; soit que des vocations d'un genre différent leur ôtent leur temps, ou cette espèce de capacité; soit que leur santé ne le leur permette pas.

D'un autre côté, un plus grand nombre de personnes n'ont pour subsister que leurs bras et leur industrie. Par là elles sont nécessitées de les offrir à ceux qui, en récompense, voudront leur fournir un entretien dont elles sont privées. C'est ainsi que, par des circonstances différentes, les hommes sont dans la dépendance les uns des autres. Les riches et les pauvres, les forts et les foibles, tous ont besoin de secours étrangers.

Les personnes qui désirent pour leur avantage le secours continuel des forces et de la capacité d'une autre personne, contractent une société dans laquelle celle-ci s'engage de n'employer que pour elles seules son travail et son industrie, à condition d'en recevoir la subsistance ou l'équivalent convenu. Ce dévouement mercenaire à une seule personne, met celle qui s'y engage dans une sorte de servitude; car par là elle ne peut disposer ni de son temps, ni de ses actions. C'est en conséquence de cette dépendance que ceux qui y sont sujets sont appelés *serviteurs*, et *maîtres*, relativement à eux, ceux à qui ils se sont ainsi soumis.

Cette relation des maîtres avec les domestiques a tant d'influence sur le bonheur, qu'il seroit à désirer qu'on en connût et qu'on en pratiquât mieux les devoirs.

On ne peut être trop circonspect dans le choix des domestiques, surtout dans les maisons où il y a des enfans,

sur lesquels le mauvais exemple peut produire des effets funestes pour le reste de leur vie. La plus grande capacité ne peut jamais dédommager du défaut de bonnes mœurs.

Il n'est pas raisonnable de prendre plus de domestiques que l'on ne peut en occuper ; car par là on nuit à l'État en ce qu'il perd un ouvrier ; à soi-même, en ce que l'on dépense inutilement ; et au domestique, en ce qu'il se corrompt.

Il y a plusieurs sortes de domestiques. Les uns s'engagent à tout ce en quoi ils peuvent être utiles, sans blesser les devoirs supérieurs ; les autres ne s'engagent qu'à une espèce d'occupation. En général cette servitude étant susceptible d'extension et de restriction, soit pour les choses, soit pour le temps, il convient d'en fixer les bornes dans le contrat ; et la première règle consistera à s'y conformer exactement.

Ce besoin mutuel des maîtres et des domestiques, doit les engager les uns et les autres à se conduire dans cette relation d'une manière qui leur permette de se procurer ce secours nécessaire le plus facilement et le plus avantageusement. Pour cela, un maître sera *juste* et *humain*, un domestique *fidèle* et *soumis*.

La justice veut qu'un maître n'exige d'un domestique que les œuvres auxquelles il est tenu, et qu'autant qu'il en peut faire en travaillant modérément. 2°. Qu'il lui fournisse exactement ce qu'il lui a promis pour son entretien et pour son salaire.

Si l'on n'a rien convenu pour l'espèce de la nourriture et de l'habillement, le maître ne les doit qu'assortis à la condition du domestique, mais sains et suffisans. Il seroit à désirer même que les domestiques fussent toujours entretenus d'une manière analogue à leur état. Ils

se trouveroient moins malheureux quand ils sont obligés d'y rentrer, et ils auroient moins de répugnance à le faire. En les traitant avec trop de mollesse, on les prive de la ressource de leur force, et l'agriculture perd pour toujours des instrumens nécessaires. Un maître juste permet à son domestique de s'acquitter de tous ses devoirs envers la religion et envers sa famille. Il doit l'y exhorter même s'il les négligeoit ; car quelle confiance pourroit-il avoir en un domestique qui ne craindroit pas Dieu et n'aimeroit pas ses parens ?

Un maître *humain*, sans se compromettre, commande avec affabilité ; les paroles dures indisposent et repoussent l'affection. Il dirige avec douceur, il corrige avec indulgence, il ne se choque pas aisément. L'éducation des domestiques a été trop grossière pour qu'ils puissent avoir toutes ces délicatesses de soins, de paroles et de prévenances que la vanité voudroit trouver dans tous ceux qui nous approchent. Le maître humain distinguera ce qui part d'une mauvaise intention d'avec ce qui ne vient que de l'ignorance ; sévère pour l'une, il excusera l'autre.

L'humanité exige encore qu'un maître assiste son domestique dans ses maladies, dans ses besoins, autant que ses facultés, combinées avec ses autres devoirs, peuvent le lui permettre. Il n'a de ressource qu'en lui, puisqu'il s'est dévoué à lui.

De son côté, un domestique doit mériter les bons traitemens de son maître par une observation exacte de ses devoirs : ils sont tous renfermés dans la *fidélité* et la *soumission*.

En introduisant un domestique dans sa maison, on est nécessité à lui donner sa confiance ; s'il en abuse, il est ainsi infiniment plus coupable qu'un étranger : mais la

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

fidélité ne consiste pas uniquement à ne rien soustraire ; elle emporte de plus le vœu d'être utile à son maître autant qu'il est possible, soit en procurant son gain, soit en évitant sa perte. Ainsi négliger son bien, en abuser, garder le silence quand les avis seroient avantageux, sont autant d'infidélités. Ce devoir demande encore que le domestique s'acquitte exactement et avec assiduité de ce qui lui est prescrit. Il ne doit employer son temps qu'au profit de son maître.

La *soumission* renferme l'obéissance aux ordres raisonnables, la docilité aux répréhensions, et la patience dans les procédés durs.

C'est en s'acquittant réciproquement de leurs devoirs que les maîtres et les domestiques deviendront sensibles, reconnoissans, s'attacheront les uns aux autres, et se procureront par là des douceurs qui contribueront infiniment à leur bien-être. S'ils ne sont pas contens de tout point, c'est en vain qu'ils changeront souvent. Partout ils trouveront des défauts. Se connoître, est une facilité de plus pour bien vivre. Mais enfin si le maître ou le domestique manque essentiellement à ses engagemens, ils peuvent se quitter avant le terme convenu, et celui qui est coupable doit dédommager l'autre de ce qu'il peut souffrir par cette rupture.

CHAPITRE XV.

De la manière d'interpréter les conventions et les lois.

Après avoir expliqué le détail des lois de la société, il faudroit passer aux matières du gouvernement : mais avant que d'en venir là, il est nécessaire, après avoir traité des

conventions en général et de leurs principales espèces, d'indiquer ici quelles sont les règles que l'on doit suivre pour interpréter les conventions, lorsqu'elles ont quelque chose d'obscur ou d'équivoque. Et ce que nous dirons sur cette matière, se rapportera aussi à l'interprétation des lois.

Cette matière est par elle-même très-importante ; les lois n'obligent à rien au-delà de ce que le supérieur veut et entend, et de même, dans tout engagement volontaire, l'on n'est tenu qu'à ce quoi l'on a prétendu s'engager.

Aussi, pour bien entendre les lois et les conventions, et pour s'acquitter exactement des devoirs qui en résultent, il est nécessaire de connoître les règles d'une bonne interprétation dans le cas où elles peuvent avoir quelque chose d'obscur ou de douteux.

Quand on veut donc expliquer quelque loi, quelque convention ou quelque autre acte, on cherche à connoître quelle a été l'intention de l'auteur ; et comme l'on ne peut connoître cette intention qu'au moyen des signes dont il s'est servi pour la manifester, ou des circonstances dans lesquelles il se trouvoit, il s'ensuit que toute interprétation est fondée sur des conjectures, puisque l'on ne peut juger de l'intention de l'auteur que par les signes ou les indices les plus vraisemblables qui accompagnent la déclaration de sa volonté.

Il ne faut pas croire pour cela que les règles de l'interprétation n'aient rien de certain : les conjectures sur lesquelles elles sont établies ont leur fondement dans la nature même des choses, et elles sont quelquefois poussées à un tel degré d'évidence qu'elles forment une démonstration morale ; c'est ce que l'on va reconnoître par le détail des règles mêmes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

fidélité ne consiste pas uniquement à ne rien soustraire ; elle emporte de plus le vœu d'être utile à son maître autant qu'il est possible, soit en procurant son gain, soit en évitant sa perte. Ainsi négliger son bien, en abuser, garder le silence quand les avis seroient avantageux, sont autant d'infidélités. Ce devoir demande encore que le domestique s'acquitte exactement et avec assiduité de ce qui lui est prescrit. Il ne doit employer son temps qu'au profit de son maître.

La *soumission* renferme l'obéissance aux ordres raisonnables, la docilité aux répréhensions, et la patience dans les procédés durs.

C'est en s'acquittant réciproquement de leurs devoirs que les maîtres et les domestiques deviendront sensibles, reconnoissans, s'attacheront les uns aux autres, et se procureront par là des douceurs qui contribueront infiniment à leur bien-être. S'ils ne sont pas contens de tout point, c'est en vain qu'ils changeront souvent. Partout ils trouveront des défauts. Se connoître, est une facilité de plus pour bien vivre. Mais enfin si le maître ou le domestique manque essentiellement à ses engagemens, ils peuvent se quitter avant le terme convenu, et celui qui est coupable doit dédommager l'autre de ce qu'il peut souffrir par cette rupture.

CHAPITRE XV.

De la manière d'interpréter les conventions et les lois.

Après avoir expliqué le détail des lois de la société, il faudroit passer aux matières du gouvernement : mais avant que d'en venir là, il est nécessaire, après avoir traité des

conventions en général et de leurs principales espèces, d'indiquer ici quelles sont les règles que l'on doit suivre pour interpréter les conventions, lorsqu'elles ont quelque chose d'obscur ou d'équivoque. Et ce que nous dirons sur cette matière, se rapportera aussi à l'interprétation des lois.

Cette matière est par elle-même très-importante ; les lois n'obligent à rien au-delà de ce que le supérieur veut et entend, et de même, dans tout engagement volontaire, l'on n'est tenu qu'à ce quoi l'on a prétendu s'engager.

Aussi, pour bien entendre les lois et les conventions, et pour s'acquitter exactement des devoirs qui en résultent, il est nécessaire de connoître les règles d'une bonne interprétation dans le cas où elles peuvent avoir quelque chose d'obscur ou de douteux.

Quand on veut donc expliquer quelque loi, quelque convention ou quelque autre acte, on cherche à connoître quelle a été l'intention de l'auteur ; et comme l'on ne peut connoître cette intention qu'au moyen des signes dont il s'est servi pour la manifester, ou des circonstances dans lesquelles il se trouvoit, il s'ensuit que toute interprétation est fondée sur des conjectures, puisque l'on ne peut juger de l'intention de l'auteur que par les signes ou les indices les plus vraisemblables qui accompagnent la déclaration de sa volonté.

Il ne faut pas croire pour cela que les règles de l'interprétation n'aient rien de certain : les conjectures sur lesquelles elles sont établies ont leur fondement dans la nature même des choses, et elles sont quelquefois poussées à un tel degré d'évidence qu'elles forment une démonstration morale ; c'est ce que l'on va reconnoître par le détail des règles mêmes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Ces conjectures qui nous fournissent les règles d'une droite interprétation, se déduisent de plusieurs sources.

Les principales sont, 1°. la nature même de l'affaire dont il sagit. (*substracta materia.*) 2°. Le sens ordinaire des termes, et tel qu'ils l'ont dans l'usage commun et populaire. 3°. La liaison qu'ont des termes obscurs avec d'autres paroles de la même personne qui sont assez claires. 4°. Les effets ou les suites qui résultent d'un certain sens, d'une certaine interprétation. 5°. On tire aussi quelquefois des conjectures de l'état et de la qualité des personnes, et des relations qui sont entre elles. 6°. Enfin la raison de la loi ou de la convention, c'est-à-dire, les vues et les motifs du législateur ou des contractans, est encore ici d'un grand usage.

Développons plus particulièrement ces principes.

Première règle. C'est donc une première règle et une maxime commune des jurisconsultes, que les termes qui ont quelque chose d'obscur, doivent toujours être expliqués conformément à la nature du sujet dont il s'agit. *Quoties idem sermo duas sententias exprimit, ea potissimum excipiatur, quæ rei gerendæ aptior est.* R. J. LXVII.

La raison de cette règle est que l'on doit présumer que celui qui parle a toujours eu devant les yeux l'affaire dont il étoit question, et qu'ainsi tout ce qu'il dit s'y rapporte.

Ainsi quand deux généraux d'armée conviennent d'une trève pour quinze jours, la nature même de la trève fait assez voir qu'ils entendent par le mot de jour l'espace de vingt-quatre heures, qui renferme le temps de la nuit aussi-bien que celui pendant lequel le soleil nous éclaire: ce seroit donc une chicane grossière si l'un des deux ennemis prétendoit, nonobstant la convention, surprendre

l'autre, et exercer contre lui de nuit des actes d'hostilité.

On peut appliquer la même règle au vœu de Jephté et d'Agamemnon; car quiconque parle de faire un sacrifice est censé supposer tacitement une chose qui soit de nature à pouvoir être sacrifiée. *Vid. liv. des Juges, chap.* 11, *ỳ.* 31 *et suivans, et Cicer. de Offic. lib.* 3, *cap.* 25.

Le mot *d'armes* peut signifier ou les instrumens dont on se sert à la guerre, ou les soldats mêmes qui en sont pourvus, et il faut le prendre dans l'une ou dans l'autre de ces significations, selon que le sujet dont il s'agit le demande. Si l'on convient que l'on ne prendra point les armes contre quelqu'un, on entend par là lever des soldats: mais s'il est dit, dans une capitulation, que la garnison livrera les armes, ou les laissera dans la place, cela s'entend des instrumens dont on se sert à la guerre.

Seconde règle. Tant qu'il n'y a point d'ailleurs de conjectures suffisantes qui obligent de donner aux termes un sens particulier, on doit les prendre dans celui qui leur est propre, suivant l'usage commun et populaire.

Et en effet, comme toute personne qui est dans l'intention ou dans l'obligation de faire connoître ses pensées, doit employer les termes dans le sens qu'ils ont communément, on doit par conséquent, pour expliquer une loi ou une convention, supposer que le législateur ou les contractans ne se sont point écartés de l'usage reçu.

Exemple. C'étoit donc une supercherie que celle des Locriens, qui, ayant juré aux Siciliens qu'ils vivroient en paix avec eux aussi long-temps qu'ils fouleroient aux pieds la terre sur laquelle ils étoient, et qu'ils porteroient des têtes sur leurs épaules, ne laissèrent pas de les chasser du pays à la première occasion, se croyant quittes

de leur serment, sous prétexte qu'en jurant ils avoient mis des têtes d'ail sur leurs épaules, et de la terre dans leurs souliers, qu'ils jetèrent bientôt après. *Polybe, lib.* 12, *cap.* 4.

Il faut porter le même jugement de ce que fit Q. Fabius Labes, qui après avoir vaincu le roi Antiochus, et stipulé qu'il lui donneroit la moitié de ses vaisseaux, les fit tous scier par le milieu, et de cette manière le dépouilla de toute sa flotte. *Valer. Maxim. lib.* 7, *cap.* 3, *n°.* 4.

Les Platéens ayant promis aux Thébains de leur rendre leurs prisonniers, les leur renvoyèrent morts. C'étoit une supercherie directement contraire au sens naturel et commun des termes du traité.

Troisième règle. Pour les termes de l'art, il faut les expliquer selon la définition qu'en donnent les maîtres ou ceux qui entendent l'art ou la science dont il s'agit, à moins que celui qui parle n'entende ni l'art, ni les termes ; car alors il faut juger par la suite du discours ou par d'autres circonstances du sens qu'il peut avoir eu dans l'esprit. Ainsi les noms des pays dont il peut être fait mention dans un traité, doivent être entendus selon l'usage des personnes intelligentes, plutôt que selon celui du vulgaire ; car ces sortes de négociations se font ordinairement par des gens habiles.

Quatrième règle. Les expressions obscures doivent être expliquées par les autres endroits du même acte, où le sens est clair et net. Il faut bien considérer la liaison du discours, et n'admettre aucun sens qui ne soit conforme à ce qui suit ou à ce qui précède.

Par conséquent, quand une personne s'est expliquée une fois clairement, il faut expliquer par là ce qu'elle

peut avoir dit d'obscur dans un autre endroit en parlant de la même chose, à moins qu'il ne paroisse manifestement qu'elle a changé de volonté. Cette règle est fondée sur ce principe, que dans le doute on doit oujours présumer qu'une personne est d'accord avec elle-même.

C'est donc une maxime judicieuse du droit Romain, que chaque partie d'une loi doit être interprétée par la teneur de la loi toute entière, comme encore que les lois s'expliquent les unes par les autres.

Incivile est, nisi totâ lege perspectâ, unâ aliquâ ejus, particulâ propositâ judicare, vel respondere. Leg. 24, d. de loq. lib. 1, tit. 3, adde leg. 26, 28, eod. leg. 134, § 1, d. de verbor. obligat. lib. 45, tit. 1.

Cinquième règle. Les effets et les suites qui résultent d'un certain sens servent aussi souvent à découvrir le véritable. C'est donc une cinquième règle que lorsque les termes pris absolument et à la lettre, rendroient un acte nul et sans effet, ou meneroient à quelque chose d'absurde ou d'injuste, il faut alors s'écarter de la signification propre et ordinaire autant qu'il est nécessaire pour éviter de tels inconvéniens.

C'est aussi la maxime du droit Romain à l'égard des lois : *In ambiguâ voce legis, ea potius accipienda est vocis significatio, quæ vitio caret, præsertim cum etiam voluntas legis ex hoc colligi potest.* Leg. 19, d. de legibus, lib. 1, tit. 3. Et certainement on ne sauroit prétendre avec raison que le législateur ou les contractans aient voulu qu'un acte se détruisît lui-même, ou qu'il renfermât des choses absurdes ou injustes.

Voici quelques exemples. Un jeune homme s'étant adressé à un rhéteur pour apprendre les règles de l'art oratoire, convint avec lui qu'il lui paieroit une certaine

somme pour récompense, supposé qu'il gagnât la première cause qu'il plaideroit. Sorti de chez son maître, et ne voulant point le satisfaire, le maître l'appelle en justice : le jeune homme prétendit se tirer d'affaire par ce raisonnement : Si je gagne mon procès, disoit-il, la sentence du juge me dispense de vous payer ; si je le perds, je ne vous donnerai rien aux termes de notre convention ; car c'est ici la première cause que je plaide.

Mais l'on voit bien que la manière dont l'écolier interprétoit la convention étoit manifestement absurde, puisqu'elle tendoit à rendre nulle cette convention, et à en éluder l'effet. On peut encore rapporter ici le cas d'un chirurgien qui fut accusé en justice pour avoir saigné une personne dans la rue, parce qu'il y avoit une loi qui défendoit sous de rigoureuses peines de répandre le sang de qui que ce fût dans les rues, car il y auroit eu une absurdité manifeste à renfermer dans ces mots, *répandre du sang*, l'opération salutaire d'un chirurgien.

Cicéron a bien expliqué la règle dont nous parlons. « Toutes les lois, dit-il, doivent être rapportées à l'a-
» vantage de l'État, et par conséquent il faut les ex-
» pliquer par les vues de l'utilité publique, plutôt que
» par le sens propre et littéral des termes. »

Le but des législateurs n'étoit pas d'établir des choses préjudiciables à l'Etat, et quand ils auroient voulu le faire, ils savoient bien qu'on rejeteroit de telles lois aussitôt qu'on en auroit aperçu les inconvéniens. Et en effet, si l'on souhaite de maintenir les lois, ce n'est pas à cause d'elles-mêmes, mais pour le bien de la république, que l'on croit ne pouvoir être mieux gouvernée que par de bonnes lois.

« Omnes leges ad commodum Reipublicæ referre

» oportet ; et eas ex utilitate communi, non ex scrip-
» tione, quæ in litteris est, interpretari..... Neque enim
» ipsi (qui legem scripserunt) quod obesset scribere vo-
» lebant, et si scripsissent, cùm esset intellectum, repu-
» diatum iri legem intelligebant ; nemo enim leges le-
» gum causâ salvas esse vult ; sed Reipublicæ, quòd ex
» legibus omnes Rempublicam optimè putant adminis-
» trari. *De invent. lib.* 1, *cap.* 38. »

L'état et la qualité des personnes, les relations qui sont entre elles, peuvent quelquefois fournir des conjectures pour expliquer quelque chose d'obscur ou d'indécis.

Sixième règle. Il faut donc toujours expliquer ce qu'il y a d'obscur relativement à l'état et à la condition des personnes, et aux relations qui sont entre elles : la raison en est, que chacun est toujours censé parler conformément à son état, et aux circonstances dans lesquelles il se trouve.

Ainsi, si quelqu'un promet une dot à une fille sans spécifier la somme, cette somme doit être déterminée conformément à la qualité de la fille, aux biens du promettant, et aux sentimens qu'il avoit pour elle. Si quelqu'un institue Titius pour son héritier, et qu'il y ait deux ou trois personnes du même nom, l'héritage doit appartenir à celui avec qui le défunt avoit les liaisons les plus particulières.

Enfin, une autre chose qui est d'un grand usage en matière d'interprétation, c'est ce que l'on appelle *la raison de la loi* ou *de la convention* : l'on entend par là les motifs et les vues qui ont porté le législateur à faire un certaine loi, ou les contractans à faire le contrat. Les conjectures que l'on tire de là sont d'une très-grande

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

force, pourvu que l'on connoisse certainement les motifs qui ont déterminé le législateur ou les contractans, et les vues qu'ils se sont proposées.

Septième règle. C'est donc une maxime constante, et qui fait ici une septième règle, qu'il faut expliquer une loi ou une convention, conformément à son but, et que toute interprétation contraire à ce but doit être rejetée.

La raison de ce principe se fait sentir d'elle-même. Ce qui détermine le vrai sens d'une convention ou d'une loi, c'est l'intention du législateur ou des contractans, et cette intention consiste dans les vues et le but qu'ils se sont proposés.

Si la raison de la loi ou de la convention y est exprimée, alors il n'y a nulle difficulté; si, au contraire, elle ne l'est pas, il faut, pour la connoître, recourir à quelqu'une des conjectures dont nous avons parlé ci-devant, comme à la nature même de la chose, ou à l'occasion et aux circonstances particulières dans lesquelles la loi ou la convention a été faite.

Cette règle qui ordonne d'expliquer les lois et les conventions conformément à leur but, est d'un usage universel; mais elle sert principalement à nous faire connoître les occasions où l'on doit étendre une loi ou une convention à des cas non exprimés, ou, au contraire, les restreindre à certains cas, quoique les termes en soient généraux.

Huitième règle. Il faut donc étendre la disposition d'une loi à des cas qui n'y sont pas exprimés dans les termes, toutes les fois que la même raison qui a efficacement porté le législateur à faire cette loi, convient au cas dont il s'agit. Par exemple, si une loi décerne une certaine peine contre celui qui auroit tué son père, il est

de la dernière évidence que le législateur a voulu que cela s'entendît également de celui qui auroit tué sa mère, quoiqu'il ne s'en soit pas expliqué formellement. Si la loi défend de transporter des laines hors du pays, cela doit aussi s'entendre du transport des brebis. Si, dans la crainte d'une disette, on défend la sortie des blés, cela doit aussi s'appliquer aux farines, etc.

On comprend aisément la justice de cette règle. On doit toujours présumer que le législateur est d'accord avec lui-même, et par conséquent lorsque la même fin qu'il s'est proposée en faisant une loi, convient parfaitement à un certain cas, quoiqu'il n'y soit pas exprimé, on doit étendre la loi à ce cas-là; et, en effet, comme on ne sauroit exprimer dans les lois tous les cas possibles, elles doivent être appliquées aux cas parfaitement semblables, et où la même raison a lieu manifestement.

Non possunt omnes articuli singillatim aut legibus, aut senatus-consultis comprehendi, sed cum in aliquâ causâ sententia eorum manifesta est, is qui jurisdictioni præest ad similia procedere, atque ità jus dicere debet. Quotiens lege aliquid unum vel alterum introductum est, bona occasio est, cætera quæ tendunt ad eamdem utilitatem, vel interpretatione, vel certe jurisdictione suppleri. Leg. XII, XIII, d. de Legib. lib. I, tit. III, Leg. XXVII, eod.

Cette extension des lois est d'un grand usage pour réprimer les fraudes et les chicanes par lesquelles des gens malheureusement subtils tâchent d'éluder la loi ou les conventions, sous prétexte qu'ils n'ont rien fait de contraire aux termes de la loi ou de leur engagement, quoiqu'ils aient manifestement agi en fraude de l'un ou de l'autre.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Exemple. L'île du Phare d'Alexandrie étoit tributaire des Rhodiens; ceux-ci ayant envoyé des gens pour lever l'impôt, la reine Cléopâtre les arrêta quelque temps à sa cour sous prétexte de certaines fêtes. Pendant ce temps-là elle fit promptement jeter des digues pour joindre le Phare au continent. Après quoi elle se moqua des Rhodiens, prétendant qu'ils avoient mauvaise grâce de vouloir lever sur la terre ferme un impôt qu'ils ne pouvoient exiger que des îles.

Les jurisconsultes Romains expliquent fort bien cela : *Contra legem facit, qui id facit quod lex prohibet, in fraudem vero qui salvis verbis legis, sententiam ejus circumvenit. Id fit, et quod distat dictum a sententiâ, hoc distat fraus ab eo quod contra legem fit.* Leg. XXIX, XXX, n. de Legib. lib. tit. III.

Voilà pour l'extension des conventions et des lois, au-delà de ce qui est renfermé dans les termes mêmes; mais on les borne aussi quelquefois à une partie de ce qu'emportent les termes pris dans toute leur étendue.

Neuvième règle. Ainsi, c'est encore une règle de bonne interprétation, que là où la raison principale d'une loi ou d'une convention vient à cesser, et qu'elle ne sauroit s'appliquer à certains cas, il faut excepter ces cas de la disposition de la loi ou du contrat, quelque généraux qu'en soient les termes; car dans ces circonstances on ne sauroit prétendre, sans absurdité, que le législateur ou les contractans aient voulu renfermer ces cas dans les expressions générales dont ils se sont servis.

Voici quelques exemples.

Il est défendu par une loi d'ouvrir de nuit les portes d'une ville. Un officier le fit en temps de guerre pour recevoir des troupes qui venoient au secours, et qui auroient

été taillées en pièces si elles fussent restées dehors, l'ennemi étant campé près des murailles. Il est clair qu'en ce cas-là, bien loin de violer la loi, on auroit agi contre l'esprit et l'intention du législateur, si l'on eût suivi la rigueur des termes.

Dans le traité de paix qui mit fin à la seconde guerre punique, il y avoit cette clause, que les Carthaginois ne feroient point la guerre ni au dehors ni au dedans de l'Afrique, sans la permission du peuple Romain.

On demande si l'on doit entendre ces mots, *faire la guerre*, tant d'une guerre défensive que d'une guerre offensive?

Le but de ce traité, qui étoit de tenir les Carthaginois en bride, et d'empêcher qu'ils ne pussent s'agrandir par des conquêtes, fait voir qu'il falloit le restreindre aux guerres offensives, autrement il auroit renfermé une injustice manifeste.

Ajoutons encore ici quelques éclaircissemens sur la restriction des lois, et qui doivent servir de modification aux principes que nous venons d'établir.

1°. Quand même la raison de la loi cesse en certains cas extraordinaires, on ne doit pas pour cela restreindre la généralité de sa disposition, lorsque, d'ailleurs, il y a lieu de croire que le législateur n'a voulu avoir aucun égard à ces cas particuliers, soit parce qu'ils sont rares, soit pour éviter l'embarras d'une discussion difficile.

Ainsi le testament d'un enfant fait avant l'âge de puberté ne laisse pas d'être nul, quoiqu'il se trouve que cet enfant a assez de jugement pour tester avec délibération et avec sagesse, et que ce soit à cause du défaut de cette disposition que la loi déclare nuls les testamens d'un jeune homme de cet âge.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

2°. A plus forte raison, ne doit-on point donner de restriction à la loi, sous prétexte qu'il y auroit quelque dureté à l'appliquer à un certain cas, si le législateur a formellement déclaré qu'il vouloit qu'on l'observât exactement dans toute son étendue, et à la lettre.

Il faut dire alors avec les jurisconsultes Romains : *quod quidem perquam durum est, sed lex ita scripta est :* au reste, les principes que nous venons d'établir sur l'interprétation étendue ou resserrée des lois, se rapportent à la maxime commune, qu'il faut interpréter les lois suivant l'*équité*. L'équité n'est autre chose que l'*égalité*.

Or, l'égalité veut que l'on juge également d'un cas semblable à celui dont parle la loi ; si la raison de la loi y trouve une juste application, alors il faut étendre la loi. Ce seroit au contraire blesser cette même égalité que de juger d'un cas particulier par les termes généraux d'une loi, lorsque la raison de cette loi ne le permet pas ; il faut donc alors restreindre la généralité des termes.

Cela étant, on peut définir l'*équité* une juste explication fondée sur la raison de la loi et par laquelle on redresse ce qui s'y trouve de défectueux, à cause qu'elle est conçue dans des termes trop généraux ou trop particuliers.

CHAPITRE XVI.

Des moyens de terminer en paix les contestations.
(Par l'éditeur.)

Quoique l'on ait tâché jusqu'ici de donner les règles générales que les hommes doivent suivre pour se rendre justice, on ne peut cependant pas se flatter qu'elles puissent suffire pour éviter toutes les difficultés auxquelles ils sont exposés. La science la plus profonde, la sagacité la plus pénétrante, ne pourroient pas toujours y réussir.

Le tourbillon de circonstances dans lequel les hommes sont entraînés, est trop grand pour que l'esprit humain puisse apercevoir tous les rapports qui en résultent.

Les détails sont souvent si éloignés des principes, qu'il n'est pas facile de trouver les chaînons qui les unissent. Il n'est donc point surprenant qu'il naisse tous les jours tant de disputes.

Il est très-peu de personnes qui volontairement prétendent une chose injuste : le plus grand nombre se fait illusion. Le cœur désire, l'esprit est bientôt persuadé ; tantôt c'est l'intérêt qui nous subjugue, il nous fâche de perdre ; tantôt c'est la vanité qui nous maîtrise, il nous coûte de céder, d'avoir tort ; souvent l'ambition nous défend des démarches qu'elle prend pour des actes d'infériorité.

Les hommes sont sans doute bien malheureux d'avoir tant d'obstacles à vaincre pour maintenir leur tranquillité ; mais s'ils réfléchissoient qu'ils se rencontrent à cet égard presque tous dans les mêmes circonstances, ils auroient réciproquement plus d'indulgence.

Pour le sage, la paix est le plus grand des biens. Rien ne peut dédommager de cet état heureux dont jouit une personne qui n'a pour tous les autres hommes que des sentimens de bienveillance : guidé par des motifs si raisonnables, si l'on éprouve des difficultés imprévues et inévitables, on doit essayer toutes sortes de moyens pour les terminer amiablement avant que de se résoudre à se faire justice par la force.

Si l'on nous demande ou l'on nous refuse quelque chose, injustement à notre avis, la première règle que

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

2°. A plus forte raison, ne doit-on point donner de restriction à la loi, sous prétexte qu'il y auroit quelque dureté à l'appliquer à un certain cas, si le législateur a formellement déclaré qu'il vouloit qu'on l'observât exactement dans toute son étendue, et à la lettre.

Il faut dire alors avec les jurisconsultes Romains : *quod quidem perquam durum est, sed lex ita scripta est :* au reste, les principes que nous venons d'établir sur l'interprétation étendue ou resserrée des lois, se rapportent à la maxime commune, qu'il faut interpréter les lois suivant l'*équité*. L'équité n'est autre chose que l'*égalité*.

Or, l'égalité veut que l'on juge également d'un cas semblable à celui dont parle la loi ; si la raison de la loi y trouve une juste application, alors il faut étendre la loi. Ce seroit au contraire blesser cette même égalité que de juger d'un cas particulier par les termes généraux d'une loi, lorsque la raison de cette loi ne le permet pas ; il faut donc alors restreindre la généralité des termes.

Cela étant, on peut définir l'*équité* une juste explication fondée sur la raison de la loi et par laquelle on redresse ce qui s'y trouve de défectueux, à cause qu'elle est conçue dans des termes trop généraux ou trop particuliers.

CHAPITRE XVI.

Des moyens de terminer en paix les contestations.
(Par l'éditeur.)

Quoique l'on ait tâché jusqu'ici de donner les règles générales que les hommes doivent suivre pour se rendre justice, on ne peut cependant pas se flatter qu'elles puissent suffire pour éviter toutes les difficultés auxquelles ils sont exposés. La science la plus profonde, la sagacité la plus pénétrante, ne pourroient pas toujours y réussir.

Le tourbillon de circonstances dans lequel les hommes sont entraînés, est trop grand pour que l'esprit humain puisse apercevoir tous les rapports qui en résultent.

Les détails sont souvent si éloignés des principes, qu'il n'est pas facile de trouver les chaînons qui les unissent. Il n'est donc point surprenant qu'il naisse tous les jours tant de disputes.

Il est très-peu de personnes qui volontairement prétendent une chose injuste : le plus grand nombre se fait illusion. Le cœur désire, l'esprit est bientôt persuadé ; tantôt c'est l'intérêt qui nous subjugue, il nous fâche de perdre ; tantôt c'est la vanité qui nous maîtrise, il nous coûte de céder, d'avoir tort ; souvent l'ambition nous défend des démarches qu'elle prend pour des actes d'infériorité.

Les hommes sont sans doute bien malheureux d'avoir tant d'obstacles à vaincre pour maintenir leur tranquillité ; mais s'ils réfléchissoient qu'ils se rencontrent à cet égard presque tous dans les mêmes circonstances, ils auroient réciproquement plus d'indulgence.

Pour le sage, la paix est le plus grand des biens. Rien ne peut dédommager de cet état heureux dont jouit une personne qui n'a pour tous les autres hommes que des sentimens de bienveillance : guidé par des motifs si raisonnables, si l'on éprouve des difficultés imprévues et inévitables, on doit essayer toutes sortes de moyens pour les terminer amiablement avant que de se résoudre à se faire justice par la force.

Si l'on nous demande ou l'on nous refuse quelque chose, injustement à notre avis, la première règle que

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

nous devons suivre, c'est d'examiner l'importance de l'objet relativement à notre situation. Toute affaire d'intérêt est un calcul, où il faut choisir le résultat qui nous fait le moins perdre : si, par la comparaison de la privation de ce dont il est question, avec les embarras et la dépense qu'entraînera nécessairement sa poursuite, on voit que la perte sera plus grande en suivant le second parti, il est conforme à la raison de consentir à la privation ; tout ce qu'on peut opposer n'est fondé que sur des prétextes de l'orgueil : nous sommes à tous les instans sa dupe, car il y a bien plus de gloire à savoir se procurer la paix par un prudent désistement, qu'à poursuivre à grands frais et avec tourment un objet indifférent à notre bonheur réel. La plus grande partie des contestations ne s'élèvent que pour des choses peu considérables, il faut donc alors savoir y renoncer.

Mais s'il s'agit d'un objet qui influe sur notre situation, d'une manière que nous ne puissions pas nous relâcher sans nuire trop à notre véritable intérêt, voici la route que nous devons tenir pour n'avoir rien à nous reprocher.

Le point essentiel, c'est que nous soyons fondés ; mais nous sommes trop sujets à l'erreur, lorsque les choses nous touchent de près, pour que nous devions nous en rapporter à notre seul jugement. Avant que d'entrer en contestation, il faut donc premièrement consulter des gens éclairés, et qui n'aient aucun intérêt à la chose ; s'ils se déclarent en notre faveur, nous pouvons persister dans notre prétention.

Mais il ne seroit ni juste, ni prudent, de procéder d'abord à la rigueur : il faut tenter d'obtenir son droit par quelque médiation. On doit choisir dans ce but les personnes les mieux intentionnées, et les plus capables

à ramener les esprits. L'art si utile du médiateur est peu commun : il exige, avec la science, une grande connoissance des hommes. Malheureusement ceux en qui ces qualités se trouvent, sont souvent peu portés à s'en charger, ils connoissent trop combien il est malaisé de vaincre l'orgueil et l'avarice réunis, combien les parties sont peu disposées à rabattre de leurs prétentions, et combien elles sont inclinées à envisager comme ennemis ceux qui ne les favorisent pas dans toutes les préventions que leur suggèrent leurs passions.

Cependant ces personnes trop sages devroient penser qu'il n'est point de satisfaction plus douce que celle de ramener la paix ; point de moyen plus propre à leur concilier l'estime générale ; et que les hommes sont obligés de s'entr'aider par toutes les voies qu'ils ont en main. On ne doit donc pas refuser l'office de médiateur quand les circonstances permettent d'en faire les fonctions.

D'un autre côté, ceux qui le requièrent, doivent être toujours prêts à accepter les conditions honnêtes qui pourront leur être offertes. Si les deux parties sont également bien disposées, elles ne tarderont pas à tomber d'accord et à finir leur difficulté par une transaction.

La *transaction* est un acte par lequel des contendans se donnent, se retiennent, ou se promettent quelque chose pour éteindre leur prétention.

Il ne faut pas la confondre avec le désistement ou la donation ; chacun de ces actes a un motif différent qui doit guider dans l'interprétation de ses effets.

Le désistement est le sacrifice que nous faisons à notre tranquillité d'une chose que *nous croyons nous appartenir.*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

La donation est un acte de bienfaisance d'une chose qui nous appartient *certainement*.

Et la transaction est une compensation réciproque d'une chose dont la propriété est *douteuse*.

Il suit de ces distinctions, que si l'un des transigeans avoit ignoré, au moment de la transaction, une cause de propriété non équivoque, comme si l'objet en conteste lui avoit été donné par testament, par le propriétaire, la transaction seroit nulle, parce qu'il n'a pas eu intention de donner, mais seulement de s'arranger sur une matière qu'il croyoit douteuse.

La transaction est générale ou particulière; la première renferme toutes les difficultés que l'on peut avoir avec une personne: la seconde n'a lieu que pour un objet déterminé.

Quoique la transaction, par son but, soit un acte très-favorable, cependant il ne faut pas l'étendre au-delà de ce qu'on a eu dessein d'y faire; ainsi elle ne doit s'appliquer qu'aux personnes qui y ont eu part, et qu'aux affaires qu'on y a négociées; mais si elle avoit été extorquée par la violence, par la fraude, ou fondée sur une erreur manifeste, ou sur un faux titre, elle seroit nulle. Il est visible que tous ces cas sont opposés aux intentions des contractans; mais si l'un d'eux y étoit seulement lésé, ce ne seroit pas une cause suffisante de rescision, parce que la transaction se faisoit d'une chose douteuse; on n'est pas obligé d'y observer une parfaite égalité, attendu que les parties peuvent avoir considéré le plus ou le moins de doute et agi en conséquence.

Il n'est pas fréquent que les parties s'arrangent d'elles-mêmes; faudra-t-il donc renoncer à la paix? Il reste plusieurs moyens à employer pour la conserver. Les contendans peuvent faire un choix pour y parvenir dans un compromis; c'est un acte par lequel des personnes en différent conviennent des moyens qu'elles mettront en œuvre pour le décider.

1°. Quelquefois elles s'en rapportent au sort. Cette voie est la plus courte, et peut-être la moins sujette à inconvéniens. Quoiqu'elle paroisse d'abord peu judicieuse, cependant, quand on considère combien les jugemens des hommes dépendent des circonstances dans tous les cas un peu compliqués, on sera tenté de croire que ces jugemens ne sont aussi qu'une espèce de sort.

2°. D'autres fois les contestans veulent être jugés par l'adresse.

3°. Ou par le sort et l'adresse réunis.

4°. Ou par la supériorité de la force, sans dessein de se nuire.

5°. Si la contestation naît d'un fait connu de l'une des parties, l'autre peut s'en rapporter à son serment.

6°. Si le fait est su d'un étranger, elles peuvent s'en tenir à son témoignage.

7°. Mais le moyen le plus souvent choisi dans les compromis, ce sont des arbitres.

Les arbitres sont des personnes nommées par des contendans, pour connoître et décider de leurs différens.

On peut en élire un, ou deux, ou plusieurs; mais il est prudent qu'ils soient impairs, afin que s'il y a discordance entre eux, la pluralité puisse faire une décision, ou du moins de déterminer comment on s'y prendra pour nommer un sur-arbitre en cas de parité; ce qui peut se faire ou en se réservant ce pouvoir, ou en le donnant aux arbitres, ou en l'élisant par le sort entre un certain nombre.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

On peut soumettre à des arbitres toutes les difficultés que l'on a, ou seulement une seule ; mais pour que les compromis aient quelque valeur, il faut que les arbitres l'aient accepté. Leur consentement une fois intervenu, ils sont obligés de vaquer à leur office, à moins qu'il ne survienne quelque circonstance qui leur en fournisse une excuse légitime ; comme, par exemple, si les parties les avoient injuriés, si elles avoient recours à d'autres arbitres ou à d'autres moyens ; s'il s'élevoit de violentes inimitiés entre eux et les contendans, ou si des infirmités graves, ou quelque autre puissant empêchement leur survenoit.

Si plusieurs arbitres sont nommés, l'un d'eux n'est pas obligé de vaquer seul, il n'en a pas même le droit ; il faut que les arbitres opèrent ensemble, parce que c'est à leurs lumières réunies qu'on s'en est rapporté.

Les arbitres doivent se borner au pouvoir qui leur est donné dans le compromis, et ne prononcer qu'entre les personnes et que sur les seuls objets qui leur ont été soumis.

Une fois en office, ils peuvent exiger des parties tout ce qui est nécessaire pour les mettre en état de juger sainement. Fixer des jours pour les entendre ; les appeler à cet effet ; les obliger de dire et de produire tout ce qui peut servir à éclaircir la question : mais ils ne peuvent déférer le serment aux parties qu'autant que leur pouvoir le porte, parce qu'elles ne sont pas obligées de s'en rapporter à la conscience l'une de l'autre.

Si la controverse dépend d'un fait, ils doivent mettre en œuvres toutes les voies que la prudence dicte pour découvrir la vérité. Les circonstances connues peuvent souvent servir d'indices et faire des présomptions.

Si le fait est connu de personnes étrangères, les arbitres peuvent les entendre. Mais il faut employer bien des précautions pour que leur témoignage puisse faire preuve. Ce mot de *preuve* ne se prend pas ici dans un sens rigoureux ; car le témoignage des hommes n'est que dans l'ordre des probabilités ; en droit il signifie seulement un degré de probabilité suffisant pour que l'on puisse y acquiescer.

Si les témoins étoient enfans, imbéciles, malhonnêtes gens, subornés, intéressés au fait, amis ou ennemis, ou dépendans des parties ; dans tous ces cas la probabilité de leur dire seroit trop petite pour que l'on pût y avoir égard.

Quoique le langage d'un seul témoin droit et éclairé doive naturellement faire plus d'impression que celui de plusieurs ignorans et malintentionnés, cependant, comme il n'est moralement pas possible d'assigner des bornes précises à la suffisance des lumières et de la probité pour faire foi, on est obligé de convenir qu'en général le témoignage de plusieurs a plus de poids que celui d'un seul.

Il faut cependant observer que la force du témoignage de plusieurs ne consiste précisément pas dans leur nombre, mais dans la réunion en un point de leur suffrage séparé. C'est pourquoi il faut avoir soin de les interroger en l'absence les uns des autres. S'ils concertoient leur déclaration, fussent-ils en grand nombre, elle vaudroit souvent moins que celle d'un seul, parce que ce concert montreroit un dessein intéressé.

La probabilité d'un témoignage dépend surtout de la qualité et du nombre des témoins, de la nature des choses et de la manière dont on les rapporte.

Il n'est pas facile de bien discuter la valeur d'un bon témoignage. Cette opération exige beaucoup de sagacité

et de philosophie ; c'est pourquoi dans le droit civil on s'est contenté, après quelques exceptions, de s'en rapporter au plus grand nombre. Enfin, quand les arbitres ont fait tous leurs efforts pour s'éclairer, ils peuvent rendre leur sentence.

Elle doit être relative au compromis, décisive sur tous les objets controversés, et rendue dans le temps et le lieu convenus.

Les parties doivent alors s'y conformer, à moins qu'il n'y eût de légitimes raisons de croire qu'elle a été dictée par la passion, ou par l'intérêt ; comme si les arbitres avoient reçu quelque chose de l'une d'elles pour juger en sa faveur.

La sentence une fois portée, ne peut plus être changée.

L'arbitrage se dissout par la mort de l'un des arbitres, par celle de l'un des contendans ; par l'écoulement du temps prescrit, ou par la volonté des parties.

Ce n'est qu'après avoir épuisé tous les moyens d'obtenir justice dans la paix que l'on peut enfin recourir à la force, si malheureusement ils ont été inutiles. Alors dans l'état de nature on est en guerre, et dans l'état de société on est en procès ; deux extrémités si fâcheuses, qu'elles sont pour l'ordinaire très-funestes à l'une et à l'autre des parties.

FIN.

TABLE

DES CHAPITRES ET PARAGRAPHES

CONTENUS

DANS LES ÉLÉMENS DU DROIT NATUREL.

PREMIÈRE PARTIE,

Dans laquelle on traite de la nature de l'homme par rapport au droit ; de ses différens états ; de la règle primitive de ses actions ; de la loi en général ; de la loi naturelle et de ses fondemens ; du droit des gens et de la sanction des lois naturelles.

CHAP. I. De la nature de l'homme considéré par rapport au droit..... pag. 1
CHAP. II. Des différens états de l'homme..... 6
CHAP. III. De la règle primitive des actions humaines, ou du droit en général..... 9
CHAP. IV. Du droit pris pour faculté, de la loi, etc.. 12
De la moralité des actions humaines..... 16
De la conscience..... 17
De la division de la loi..... 18
CHAP. V. De la loi naturelle en général, et de ses fondemens..... *ibid.*
CHAP. VI. De la sanction des lois naturelles..... 25

SECONDE PARTIE.

Qui renferme un examen plus particulier des états primitifs de l'homme, considéré comme sujet à la loi naturelle ; des différens droits de l'homme dans ces

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

et de philosophie ; c'est pourquoi dans le droit civil on s'est contenté, après quelques exceptions, de s'en rapporter au plus grand nombre. Enfin, quand les arbitres ont fait tous leurs efforts pour s'éclairer, ils peuvent rendre leur sentence.

Elle doit être relative au compromis, décisive sur tous les objets controversés, et rendue dans le temps et le lieu convenus.

Les parties doivent alors s'y conformer, à moins qu'il n'y eût de légitimes raisons de croire qu'elle a été dictée par la passion, ou par l'intérêt ; comme si les arbitres avoient reçu quelque chose de l'une d'elles pour juger en sa faveur.

La sentence une fois portée, ne peut plus être changée.

L'arbitrage se dissout par la mort de l'un des arbitres, par celle de l'un des contendans ; par l'écoulement du temps prescrit, ou par la volonté des parties.

Ce n'est qu'après avoir épuisé tous les moyens d'obtenir justice dans la paix que l'on peut enfin recourir à la force, si malheureusement ils ont été inutiles. Alors dans l'état de nature on est en guerre, et dans l'état de société on est en procès ; deux extrémités si fâcheuses, qu'elles sont pour l'ordinaire très-funestes à l'une et à l'autre des parties.

FIN.

TABLE

DES CHAPITRES ET PARAGRAPHES

CONTENUS

DANS LES ÉLÉMENS DU DROIT NATUREL.

PREMIÈRE PARTIE,

Dans laquelle on traite de la nature de l'homme par rapport au droit ; de ses différens états ; de la règle primitive de ses actions ; de la loi en général ; de la loi naturelle et de ses fondemens ; du droit des gens et de la sanction des lois naturelles.

CHAP. I. De la nature de l'homme considéré par rapport au droit..... pag. 1
CHAP. II. Des différens états de l'homme..... 6
CHAP. III. De la règle primitive des actions humaines, ou du droit en général..... 9
CHAP. IV. Du droit pris pour faculté, de la loi, etc.. 12
De la moralité des actions humaines..... 16
De la conscience..... 17
De la division de la loi..... 18
CHAP. V. De la loi naturelle en général, et de ses fondemens..... *ibid.*
CHAP. VI. De la sanction des lois naturelles..... 25

SECONDE PARTIE.

Qui renferme un examen plus particulier des états primitifs de l'homme, considéré comme sujet à la loi naturelle ; des différens droits de l'homme dans ces

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

différens états ; et des obligations que la loi naturelle lui impose.

CHAP. I. De l'état de l'homme par rapport à Dieu, et de la religion naturelle..... pag. 31
CHAP. II. De la religion considérée comme un droit naturel à l'homme, ou de la liberté de conscience..... 40
CHAP. III. Influence de la religion sur le bonheur de la société..... 43
CHAP. IV. De l'état de l'homme par rapport à lui-même, et des devoirs que la loi lui impose à cet égard..... 47
CHAP. V. De la liberté naturelle..... 56
CHAP. VI. Du droit de l'homme sur sa vie..... 61
CHAP. VII. De la juste défense de soi-même..... 63
CHAP. VIII. De l'état de l'homme par rapport aux autres hommes, et de la sociabilité en général.. 71

TROISIÈME PARTIE.

Détail des principales lois de la sociabilité, et des devoirs qui en résultent.

PREMIÈRE LOI DE LA SOCIABILITÉ.

CHAP. I. De l'égalité naturelle, ou de l'obligation où sont tous les hommes de se regarder comme naturellement égaux, et de se traiter comme tels..... 77

SECONDE LOI GÉNÉRALE DE LA SOCIABILITÉ.

CHAP. II. Obligation de réparer le dommage qu'on a causé..... 82

TROISIÈME LOI GÉNÉRALE DE LA SOCIABILITÉ.

CHAP. III. Des devoirs communs de l'humanité ou de la bénéficence..... 88

AUTRE LOI DE LA SOCIABILITÉ.

CHAP. IV. Des engagemens où l'on entre par des promesses ou des conventions. Fidélité à tenir sa parole..... 97

AUTRE LOI DE LA SOCIABILITÉ.

De l'usage de la parole.

CHAP. V. Observer la vérité dans ses discours..... 109
CHAP. VI. Du serment..... 120
CHAP. VII. Du droit que les hommes ont naturellement sur les biens ou les choses de ce monde.. 130
CHAP. VIII. De l'origine et de la nature de la propriété. 133
CHAP. IX. Des différentes manières d'acquérir la propriété des biens..... 137
§ I. De l'acquisition primitive et originaire..... 138
§ II. Des acquisitions dérivées en général..... 141
Des testamens..... 142
Des successions *ab intestat*..... 144
De la prescription..... 147
De l'acquisition des accessoires..... 149
CHAP. X. Des devoirs qui résultent de la propriété des biens..... 151
CHAP. XI. Du prix des choses et des actions qui entrent en commerce..... 154
CHAP. XII. Des contrats qui supposent la propriété des biens et le prix des choses, et des devoirs qui en résultent..... 162

DES CONTRATS BIENFAISANS.

§ I. De la donation..... 163
§ II. Du mandement ou de la commission..... 164
§ III. Du prêt à usage..... 166
§ IV. Du dépôt..... 167

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

DES CONTRATS ONÉREUX EN GÉNÉRAL.

§ I. De l'échange..... 172
§ II. De la vente..... *ibid.*
§ III. Du contrat de louage..... 176
§ IV. Du prêt à consomption..... 179
§ V. Du contrat de société..... 181
§ VI. Des contrats où il entre du hasard..... 184
§ VII. Des contrats accessoires..... 188
CHAP. XIII. Comment finissent les engagemens où l'on est entré par quelque convention..... 189

DU MARIAGE.

§ I. Remarques préliminaires..... 192
§ II. Principes généraux sur le mariage..... 194
§ III. Détail des lois naturelles concernant le mariage..... 198
CHAP. XIV. De la famille, du pouvoir paternel, et des devoirs réciproques des pères, des mères, de leurs enfans, et des domestiques..... 207
Des domestiques (Par l'éditeur)..... 220
CHAP. XV. De la manière d'interpréter les conventions et les lois..... 224
CHAP. XVI. Des moyens de terminer en paix les contestations (Par l'éditeur)..... 235

FIN DE LA TABLE.

LES DEVOIRS DE L'HOMME ET DU CITOYEN,

PAR PUFENDORF.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

PRÉFACE.

Si ce n'étoit une chose pratiquée de la plupart des savans, et qui a presque passé en loi dans la république des lettres, qu'un auteur rende raison, dans une préface, du dessein de son ouvrage, j'aurois pu me passer de suivre la coutume dans le livre (1) que je donne présentement au public. Tout le monde peut voir du premier coup-d'œil, que je ne me suis proposé autre chose que de donner à la jeunesse un abrégé court, et, si je ne me trompe, clair et méthodique, des principales matières du droit naturel. Il est de la dernière importance que les jeunes gens, qui viennent dans les académies, soient instruits de bonne heure des principes de cette science morale, qui sont d'un usage manifeste dans la vie civile, et dont la connoissance, de l'aveu de toutes les personnes raisonnables, est d'un plus grand secours pour faciliter l'étude de la jurisprudence en général, que tous les *élémens du droit civil* de quelque pays que ce soit. Mais si ceux qui commencent à étudier le droit naturel, se jettent d'abord dans la lecture d'un système fort étendu, il est à craindre que la difficulté et le grand nombre des matières ne les rebutent bientôt. Il falloit donc prévenir cet inconvénient : et quoiqu'il m'ait toujours semblé qu'un simple abréviateur des ouvrages d'autrui ne s'acquiert pas beaucoup de gloire, moins encore celui qui abrège lui-même ses écrits; je n'ai point

(1) L'auteur le publia au commencement de l'année 1673, à *Lunden*, en Suède, un an après avoir fait imprimer le gros ouvrage, dont celui-ci est l'abrégé.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

fait difficulté de travailler à remettre ici en petit aux yeux du lecteur ce qu'il peut avoir déjà vu en grand dans mon Traité *du Droit de la nature et des gens*. J'espère que comme j'y ai été d'ailleurs engagé par ordre de mes supérieurs, les personnes raisonnables ne me blâmeront pas d'avoir employé quelque temps à composer cet abrégé de mes propres productions, uniquement en faveur de la jeunesse, dont la considération mérite bien qu'on ne juge indigne de qui que ce soit tout travail qui tend à son utilité, quelque peu capable qu'il soit en lui-même de faire honneur.

Ce petit avertissement pourroit suffire, si quelques personnes ne m'avoient témoigné qu'il seroit à-propos de donner ici une idée nette du caractère propre et distinctif du droit naturel, et de fixer un peu exactement les limites de cette science. Je m'y suis engagé d'autant plus volontiers, que j'ôterai par-là à certains fâcheux qui aiment à se mêler de ce qui ne les regarde point, tout prétexte d'étendre leurs critiques malignes et emportées sur des choses qui se trouvent hors du ressort de la science qu'ils ont pris à tâche de cultiver.

§ I. Les devoirs des hommes, et les règles de ce qu'ils sont tenus ici-bas de faire ou de ne pas faire, comme étant honnête ou déshonnête, découlent manifestement de trois grandes sources, savoir : des *lumières de la raison toute seule*; des *lois civiles*; et de la *révélation*. Le premier de ces principes renferme les devoirs les plus généraux de l'*homme*, surtout ceux qui tendent à le rendre sociable. Le second est le fondement des devoirs auxquels on est tenu autant que *sujet* de tel ou tel Etat. Le dernier est celui d'où résultent les devoirs du *chrétien*, considéré comme tel.

De là naissent trois sciences distinctes, savoir : le *droit naturel*, commun à tous les hommes; *le droit civil*, qui est ou peut être différent dans chaque état; et la *théologie morale*, ainsi nommée par opposition à cette partie de la théologie où l'on enseigne les dogmes.

§ II. Chacune de ces sciences prouve ses maximes d'une manière qui répond à son principe fondamental. Le *droit naturel* prescrit telle ou telle chose, parce que la droite raison nous la fait juger nécessaire pour l'entretien de la société humaine en général. La raison propre et immédiate de ce qui est enjoint par les *lois civiles*, c'est que la puissance législative l'a ainsi établi et ordonné. Les préceptes de la *théologie morale* sont obligatoires directement et précisément à cause que Dieu les a donnés aux hommes dans l'Ecriture.

§ III. Le *droit civil* et la *théologie morale* supposent l'un et l'autre le *droit naturel* (1), comme une science plus générale. Si donc on trouve dans les lois civiles quelque chose sur quoi la loi naturelle ne décide rien, il ne faut pas s'imaginer pour cela que le droit civil soit opposé au droit naturel. De même, si dans la théologie morale on enseigne des vérités auxquelles la raison toute seule ne peut atteindre, et qui par conséquent sont hors de la sphère du droit naturel, ce seroit une marque de grande ignorance que de commettre ces deux sciences l'une avec l'autre sous ce prétexte, ou de se figurer quelque opposition entre elles. Lors, au contraire, que dans l'explication du droit naturel on suppose certaines choses fondées sur ce que l'on peut découvrir par la raison toute seule, il n'y a là rien qui choque les lumières plus distinctes et plus étendues que la révélation nous fournit sur le même sujet; ce sont seulement des hypothèses, sur lesquelles on raisonne en mettant à part la révélation. Par exemple, pour représenter la constitution originaire de l'homme, d'où se déduit le fondement du droit naturel, on fait abstraction de la *création* que l'histoire sainte nous

(1) Voyez ce que dit l'auteur, sous le nom de *Julius Rondinus*, à la tête de l'*Eris Scandica* dans le *postscriptum*.

enseigne, et l'on se figure le premier homme tombé, pour ainsi dire, des nues, et avec les mêmes inclinations que les hommes ont aujourd'hui en venant au monde; le raisonnement tout seul ne pouvant pas nous mener plus loin. Se déchaîner contre une telle supposition, comme si ceux qui la font contredisoient l'auteur du livre de la *Genèse*, c'est empoisonner manifestement les choses, c'est la plus grossière calomnie qui fut jamais.

On tombe aisément d'accord de la convenance du droit naturel avec le droit civil, malgré ce qu'il y a de particulier qui les distingue. Mais il paroît plus difficile de régler les limites du *droit naturel* et de la *théologie morale*, et de faire voir, par une considération exacte de ce en quoi ces deux sciences diffèrent, qu'elles ne laissent pas de pouvoir être conciliées l'une avec l'autre. Je dirai là-dessus en peu de mots mon sentiment, non pas avec une autorité papale, comme si je me flattois sottement du privilége d'infaillibilité, ni avec une présomption de fanatique, qui prend pour des inspirations toutes les rêveries de son cerveau; mais en homme qui s'applique de son mieux à éclaircir une science qu'il est chargé d'enseigner. Bien entendu que, comme je suis tout prêt à écouter avec plaisir les avis des personnes raisonnables et éclairées, et à ne point persister opiniâtrément dans mes opinions, dès qu'on m'aura découvert quelque chose de meilleur; il doit m'être permis aussi de me moquer de certains censeurs également fiers et ignorans, qui s'ingèrent de prononcer décisivement sur des matières qui ne sont pas de leur compétence. Chacun peut regarder avec un souverain mépris cette race de gens qui se mêlent de tout, et dont voici le caractère tel que le dépeint agréablement un ancien poëte (1). *Ils courent toujours*, dit-il,

(1) *Est Ardelionum quædam Romæ natio,*
Trepidè concursans, occupata in otio,

de côté et d'autre, sans savoir pourquoi : ils sont fort occupés, quoiqu'ils n'aient aucune affaire : ils se trémoussent pour rien : en faisant beaucoup de choses, ils ne font rien : ils sont à charge à eux-mêmes, et insupportables aux autres.

§ IV. 1. Le *droit naturel* et la *théologie morale* diffèrent, comme je l'ai déjà remarqué, *à l'égard du principe fondamental* d'où découlent les maximes de chacune de ces sciences. D'où il s'ensuit, que si l'Ecriture sainte nous ordonne ou nous défend certaines choses que la raison toute seule ne nous fait pas regarder comme absolument honnêtes ou déshonnêtes, elles sont hors de la sphère du droit naturel, et appartiennent proprement à la théologie morale.

§ V. 2. De plus, dans la *théologie morale*, on considère la loi en tant qu'elle est accompagnée des *promesses divines*, et d'une espèce d'*alliance entre Dieu et les hommes*, fondée sur une révélation particulière, et par conséquent inconnue au droit naturel, dont les bornes sont les mêmes que celles des lumières de la raison toute seule.

§ VI. 3. Mais la plus grande différence consiste en ce que l'usage du *droit naturel* considéré en lui-même est renfermé dans les bornes de (1) *cette vie*, puisqu'il tend

Gratis anhelans, multa agendo nihil agens,
Sibi molesta, et aliis odiosissima.
PHÆDR. lib. II. fab. V, vers. 1, *et seq.*

(1) Il est vrai que la révélation a mis hors de doute, et dans une pleine évidence, l'immortalité de l'âme, avec les peines et les récompenses d'une autre vie; et que le grand et distinctif encouragement que la théologie morale fournit, est l'espérance d'une éternité bienheureuse, proposée à tous ceux qui pratiqueront les préceptes de l'Evangile. Mais il ne faut pas pour cela exclure du droit naturel tout motif tiré de la vue d'une vie à venir. Car on peut du moins, par les lumières de la raison toute seule, parvenir jusqu'à reconnoître qu'il y a beaucoup d'apparence que Dieu punira dans une autre vie ceux qui auront violé la loi naturelle, et qui au-

uniquement à rendre l'*homme sociable*. Au lieu que la *théologie morale* a pour but de former le *chrétien*, c'est-à-dire, un homme qui doit à la vérité travailler à vivre ici-bas d'une manière honnête et paisible, mais qui attend néanmoins le principal fruit de sa piété après cette vie; et qui sachant qu'il est *citoyen de la république céleste*, se regarde en ce monde comme voyageur ou comme étranger. En effet, quoique l'homme soupire (1) ardemment après l'immortalité, et ne puisse envisager sans horreur la destruction de son être; d'où vient que la plupart des payens mêmes ont cru que l'âme subsiste après sa séparation d'avec le corps, et qu'alors les gens de bien sont récompensés, et les méchans punis, selon leur mérite? Il n'y a pourtant que la parole de Dieu qui nous fournisse sur cet important article des lumières et des assurances capables de produire une pleine et entière persuasion. C'est pourquoi aussi l'application des maximes du droit naturel se fait (2) uniquement aux choses dont on peut connoître dans le tribunal humain, qui ne s'étend pas au-delà de cette vie; et ainsi on les applique souvent mal à propos au tribunal divin, dont les règles sont prin-

ront échappé en ce monde à la vengeance humaine et divine; et que même l'opinion contraire est beaucoup moins vraisemblable. Or cela étant, toutes les règles du bon sens et de la prudence veulent qu'on ne risque pas, pour une courte et passagère satisfaction, de s'exposer à une éternité possible de malheur. De sorte que la crainte des peines d'une autre vie peut fort bien entrer dans la *sanction* de la loi naturelle. Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la nat. et des gens*, liv. II, chap. III, § 21, et sur *le Jugement de l'Anonyme*, ajouté à cette cinquième édition, § 6.

(1) Il y a ici dans l'original un *non solum*, et on ne voit point ensuite de *sed etiam* qui y réponde. Je soupçonne que l'auteur avoit voulu ajouter la raison dont je parle dans la note précédente; et que les imprimeurs ayant sauté les mots où elle étoit contenue, il ne s'en aperçut point, ou il n'eut pas occasion de la faire corriger, les autres éditions qui parurent de son vivant, depuis la première, n'ayant pas été faites sous ses yeux ni par son ordre.

(2) Voyez ce que j'ai dit sur le *Jugement d'un Anonyme*, § 7 et suiv.

cipalement du ressort de la théologie, ou de la révélation.

§ VII. 4. De là il s'ensuit, qu'une grande partie du *droit naturel* s'occupe à former les *actions extérieures* de l'homme, qui sont les seules auxquelles on ait égard dans le tribunal humain; les actes internes, que les hommes ne sauroient pénétrer, ne pouvant y être considérés qu'en tant qu'ils se manifestent par quelque effet ou quelque signe extérieur. Au lieu que la *théologie morale* ne se contente pas de régler en quelque façon les mœurs de l'homme, autant que le demande l'honnêteté extérieure: elle travaille surtout à régler le *cœur*, et à faire en sorte que tous ses mouvemens soient exactement conformes à la volonté de Dieu. Elle condamne même les actions qui paroissant au dehors les plus régulières et les plus belles, partent d'un mauvais principe ou d'une conscience impure. Et c'est pour cela, à mon avis, que les écrivains sacrés ne recommandent pas si souvent les choses dont les tribunaux humains punissent la violation, ou pour lesquelles on peut être poursuivi en justice, que celles sur quoi, pour m'exprimer avec un ancien philosophe (1), *les lois civiles ne disent rien*; comme il paroîtra manifestement, si on lit avec soin l'Ecriture sainte. Cependant, comme les vertus chrétiennes, dont elle presse le plus la pratique, sont très-propres à produire dans les hommes des sentimens qui les portent à la sociabilité, il faut avouer aussi que la théologie morale a une très-grande efficace pour rendre les hommes plus propres au commerce de la vie civile, et plus exacts à en remplir les devoirs. Que si on voit des gens, qui faisant profession du christianisme, ne laissent pas d'être turbulens, séditieux, insociables, ou

(1) *Quàm angusta innocentia est ad legem bonum esse! quantò latius officiorum patet, quàm juris regula! quàm multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides, exigunt, quæ omnia extra publicas tabulas sunt!* Senec. de Irâ, lib. II, cap. XXVII.

peut dire à coup sûr, que les vérités et les maximes de la religion chrétienne ne sont que sur le bout de leurs lèvres, et que leur cœur n'en est point touché.

§ VIII. Voilà, si je ne me trompe, les véritables limites de la théologie morale, et du droit naturel, tel que nous le concevons. D'où il paroît aussi que le droit naturel ne renferme rien de contraire à la bonne théologie, et que l'on fait seulement abstraction, dans la première de ces sciences, de certaines vérités que l'autre nous enseigne, et qui ne sauroient être découvertes par la raison toute seule. Mais, pour mettre la chose dans une plus grande évidence, faisons-en application à quelque exemple particulier.

Je dis donc que, dans l'explication du droit naturel, on doit considérer *l'homme tel qu'il est depuis le péché*, c'est-à-dire, comme un animal sujet à un grand nombre de mauvais désirs. Car, quoiqu'il n'y ait point d'esprit assez stupide pour ne pas s'apercevoir qu'il est sujet à des passions vicieuses et déréglées, néanmoins, sans la révélation, personne ne pourroit savoir aujourd'hui que ce désordre est une suite de la chute du premier homme. Puis donc que le droit naturel ne s'étend pas au-delà de ce que les lumières de la raison toute seule nous apprennent, ce seroit mal à propos qu'on voudroit le fonder sur la nature de l'homme considérée dans l'état d'intégrité. Cela est si vrai, que la manière même dont la plupart des préceptes du *décalogue* sont conçus, c'est-à-dire, en termes négatifs, suppose manifestement la nature corrompue. Il est dit, par exemple, dans le premier commandement : *Vous n'aurez point d'autre dieu devant moi.* Et dans le second : *Vous ne ferez point d'image taillée, ni de représentation des choses qui sont au ciel, ni sur la terre, ni dans les eaux, ni sous la terre; vous ne vous prosternerez point devant elles, et vous ne les servirez point, etc.* Or, comment est-ce qu'un homme, qui seroit encore dans l'état d'innocence, qui auroit une droite

et claire connoissance de la Divinité, et à qui Dieu se communiqueroit lui-même de temps en temps par quelque révélation particulière; comment, dis-je, un tel homme pourroit-il se mettre dans l'esprit d'adorer quelque autre chose que le vrai Dieu, ou de lui associer d'autres objets d'un culte religieux, ou de se figurer quelque Divinité dans une chose inanimée qui est l'ouvrage de ses propres mains? Il n'auroit donc pas été nécessaire de lui défendre l'*Idolâtrie* ou le *Polythéïsme*, comme s'il y eût eu du penchant : mais il suffisait de s'exprimer en termes affirmatifs, de cette manière : *Vous aimerez, vous honorerez, et vous servirez Dieu, que vous connoissez comme votre créateur et celui de l'univers.* La même chose a lieu à l'égard du troisième commandement. Car à quoi bon défendre le blasphème à un homme qui, plein de respect pour la majesté divine, et pénétré d'un vif sentiment des bienfaits de son créateur, ne seroit d'ailleurs agité d'aucun mauvais désir, et vivroit dans une douce tranquillité, content de la condition où il a été mis par la Providence? Une personne ainsi disposée, seroit-elle capable d'une si grande folie? Et ne suffiroit-il pas de l'exhorter à continuer de glorifier le nom de Dieu? Le quatrième et le cinquième commandemens, qui sont conçus en termes affirmatifs, peuvent convenir à l'état d'innocence aussi-bien qu'à l'état de la nature corrompue. Mais tous les autres de la seconde table supposent manifestement l'homme pécheur. Car, dans l'état d'innocence où l'homme avoit été créé, on pouvoit bien lui recommander d'aimer son prochain, quoiqu'il y fût déjà porté de lui-même : mais quelle nécessité y avoit-il de lui défendre le meurtre, puisque les hommes n'étoient pas encore sujets à la mort, qui n'est entrée dans le monde qu'avec le péché? Cela est bon aujourd'hui qu'il règne parmi les hommes, au lieu de l'amour du prochain, des haines si furieuses, qu'il se trouve bien des gens qui, ou par pure envie, ou pour s'établir sur les ruines d'autrui, ne font pas scrupule de travailler à

perdre des personnes non-seulement innocentes, mais encore leurs propres amis, à qui ils ont mille obligations; et cela en couvrant leur rage abominable du prétexte spécieux de suivre les mouvemens de leur conscience. Qu'étoit-il besoin encore de défendre expressément l'*adultère* à des mariés qui s'aimoient si tendrement, et avec une fidélité si inviolable? ou le larcin, dans un temps auquel l'avarice et la disette étoient entièrement inconnues, et où personne ne regardoit comme sien tout ce en quoi il pouvoit rendre service à autrui? A quoi bon défendre le *faux témoignage*, lorsqu'il n'y avoit point de gens capables de penser à s'acquérir de la réputation par des calomnies noires et mal agencées? En un mot, on peut assez bien appliquer ici ces paroles d'un historien romain (1) : *Les premiers hommes n'étant agités d'aucun mauvais désir, vivoient dans l'innocence, sans commettre aucun crime ni aucune action déshonnête : ainsi on n'avait que faire de les retenir dans leur devoir par la crainte des peines. Ils n'avoient pas non plus besoin d'être incités à bien faire par des récompenses, puisqu'ils y étoient déjà portés d'eux-mêmes. Comme ils ne désiroient rien qui ne fût permis, rien aussi ne leur étoit défendu.*

§ IX. Ces réflexions bien entendues nous fourniront de quoi résoudre aisément une question que l'on propose, savoir, *si dans l'état d'innocence, la loi naturelle auroit été différente de ce qu'elle est depuis le péché?* Je dis donc, que les principaux chefs du droit naturel sont au fond les mêmes, et dans l'état d'innocence, et dans l'état de la nature corrompue : mais qu'il y a quelque diversité dans plusieurs maximes particulières, à cause de la différence de ces deux conditions; ou plutôt que la loi naturelle étant toujours

(1) *Vetustissimi mortalium, nullâ adhuc malâ libidine, sine probro, scelere, eoque sine pœnâ aut coërcitionibus agebant : neque præmiis opus erat, cùm honesta suopte ingenio peterentur; et ubi nihil contra morem cuperent, nihil per metum vetabantur.* Tacit, Annal., lib. III, cap. XXVI, num. 1 et 2.

essentiellement la même, renferme des maximes différentes mais non pas opposées, selon les divers états de l'homme qui doit l'observer.

Jésus-Christ, notre sauveur, réduit le sommaire de toute la loi morale à ces deux règles : *aimer Dieu*, et, *aimer son prochain*. On peut rapporter aussi à ces deux chefs toute la loi naturelle, et dans l'état de péché, et dans l'état d'innocence; car l'amour du prochain et la sociabilité que nous établissons pour fondement du droit naturel reviennent à la même chose. A l'égard des maximes particulières, qui découlent de ces grands principes, dans l'état d'intégrité, il n'y auroit eu que peu ou point de différence entre le droit naturel et la théologie morale : mais, depuis le péché, la différence est assez considérable, tant à l'égard des maximes affirmatives qu'à l'égard des négatives.

Il y a bien des maximes affirmatives qui vraisemblablement n'auroient point eu de lieu dans l'état d'innocence, soit parce qu'elles supposent certains établissemens qui sont de telle nature, qu'on ne sait pas bien s'ils pouvoient convenir à cet heureux état, soit à cause qu'on ne conçoit pas qu'elles soient d'aucun usage pour des gens exempts de la misère et de la mort, à laquelle les hommes n'ont été sujets que par le péché. Par exemple, ce sont maintenant des règles absolument nécessaires du droit naturel, qu'*il ne faut tromper personne dans un contrat de vente;* qu'*on ne doit point avoir de faux poids, de fausse aune, ni de fausse mesure;* qu'*un débiteur est tenu de rendre au terme convenu l'argent qu'on lui a prêté*, etc. Mais je ne vois point encore de raison convaincante qui nous persuade que si le genre humain fût demeuré dans l'innocence, on eût fait les mêmes commerces qu'aujourd'hui, et qu'on se fût avisé de l'usage de la monnoie. Je ne sais pas non plus si l'on auroit formé des sociétés civiles, comme celles qui sont établies depuis longtemps; et supposé qu'il n'y eût eu rien de tel, comme cela peut être, les devoirs qui sont fondés sur la constitution

du gouvernement civil n'auroient eu non plus aucun lieu. La loi naturelle nous ordonne présentement *d'assister les pauvres, de secourir les malheureux, d'avoir soin des orphelins et des veuves*, tous commandemens superflus par rapport à ceux qui sont hors des atteintes de la pauvreté, de la misère, et de la mort. Elle nous prescrit encore *de pardonner les injures, et d'entretenir la paix;* or il n'est pas besoin de telles exhortations à des gens qui n'ont aucun penchant à violer les lois de la sociabilité.

Cela paroît encore mieux à l'égard des maximes négatives du droit purement naturel. J'avoue que tout commandement emporte par lui-même une défense tacite du contraire, et que la loi, par exemple, qui prescrit l'amour du prochain, défend par cela seul tout ce qui pourroit donner la moindre atteinte à cet amour. Mais il semble fort inutile de faire expressément de telles défenses à ceux qui ne sont poussés par aucun mauvais désir à violer le commandement positif. C'est ainsi que *Solon* (1) ne voulut point établir de loi contre le parricide, parce, disoit-il, qu'il ne croyoit pas qu'il y eût aucun enfant capable d'un si grand crime. On rapporte (2) que, chez les *Américains* du *Nicaragua*, il n'y avoit, pour la même raison, aucune peine établie contre celui qui tueroit le *Cacique* (c'est ainsi qu'ils appellent leurs roitelets).

Je crains d'ennuyer le lecteur en m'étendant si fort sur une chose si claire. J'ajouterai pourtant un exemple, pour la rendre plus sensible à ceux qui ne sont pas encore versés dans les matières de raisonnement. Supposons qu'on ait à diriger deux enfans de différent naturel, dont l'un, sage, modeste, retenu, prend beaucoup de plaisir à l'étude: l'autre, libertin, effronté, insolent, aime mieux la débauche que les livres. En ce cas-là, le devoir général que l'on doit prescrire à l'un et à l'autre, c'est à la vérité qu'ils s'attachent à l'étude; mais il faut ensuite faire à chacun des leçons particulières. Au premier, il suffit de marquer ce qu'il doit étudier, quel temps il doit donner à l'étude, comment il doit s'y prendre; à l'autre, il faut de plus défendre, sous des peines très-rigoureuses, d'aller courir, de jouer, de vendre ses livres, de se faire composer ses thêmes par quelque autre, de fréquenter le cabaret, de voir des filles de joie, etc. Si l'on s'avisoit d'inculquer fortement au premier de telles défenses, il répondroit qu'il n'en a que faire, et qu'on le prend pour un autre.

(1) *Diogen. Laërt.*, lib. I, § 59. *Ed. Amstel.*

(2) *Franc. Lopez de Gomara*, Hist. gener. Ind. Occid., *cap.* CCVII.

Après avoir réglé si distinctement les limites du droit naturel et de la théologie morale, et fait voir, si je ne me trompe, avec assez d'évidence, qu'en supposant l'état d'intégrité, il faudroit former le système du droit naturel d'une manière fort différente de celle qu'on doit suivre dans l'état où les choses sont aujourd'hui; je puis appliquer maintenant à cette science ce que tout le monde reconnoît à l'égard de la jurisprudence civile, de la médecine, de la physique, des mathématiques, etc. C'est que si quelqu'un, sans être initié à ses mystères, s'ingère de censurer de sa pure autorité ce qu'il n'entend point, et de raisonner sur des choses qui ne sont pas de sa compétence, on lui répondra comme le fameux *Apelle* fit en pareil cas à (1) *Mégabyse: Taisez-vous, je vous prie, autrement ces garçons qui broient des couleurs se moqueront de vous.* Mais je suis assuré que les personnes raisonnables et éclairées ne me feront point de procès là-dessus. Pour ce qui est des critiques malins et ignorans, il vaut mieux les abandonner à leur propre envie, qui est un supplice assez fâcheux: aussi-bien seroit-ce perdre son temps et sa peine que de laver la tête à de telles gens.

(1) *Plutarq. de Adulat. et Amici discrimine.* D'autres attribuent cela avec plus de raison à *Zeuxis.* Voyez *Elien*, V. H., lib. II, cap. II.

LES DEVOIRS
DE L'HOMME ET DU CITOYEN,
TELS QU'ILS LUI SONT PRESCRITS
PAR LA LOI NATURELLE.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE PREMIER.

Des Actions humaines en général, de leurs principes, et de leur imputation.

§ I. Ce que j'appelle ici devoir, c'est *une* (1) *action humaine, exactement conforme aux lois qui nous en imposent l'obligation.* Pour bien entendre cette définition, il faut traiter d'abord de la nature des *actions humaines*, et des *lois* en général.

§ II. Dans l'idée d'une action humaine je ne renferme pas ici toute sorte de (2) mouvemens des facultés de

(1) Les anciens *stoïciens* exprimoient aussi les actions par le mot grec καθῆκον, et le latin *officium*, auxquels répond notre mot françois. Mais la définition que ces philosophes donnoient, est trop vague et trop générale, puisqu'ils n'entendoient par là autre chose qu'une *action conforme à la raison.* C'est ce qui paroît par cet endroit de Cicéron (*De Fin. Bon. et Mal.*, lib. III, cap. XVII). *Quod autem ratione actum sit, id* officium *appellamus.* Voyez aussi *De Offic.*, lib. I, cap. III; et *Diog. Laërt.* lib. VII, § 107, 108.

(2) L'auteur exclut ici non-seulement les opérations des facultés purement corporelles, et absolument nécessaires, comme la *digestion* des

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

l'homme, mais seulement (1) ceux qui sont produits et dirigés par ces nobles facultés dont le Créateur a enrichi l'homme d'une manière qui le met fort au-dessus des bêtes, je veux dire *ceux qui ont pour principe les lumières de l'entendement, et la détermination de la volonté.*

§ III. En effet (2), l'homme est naturellement capable, non-seulement de connoître les différens objets qui se présentent à lui dans ce vaste univers, de les comparer ensemble, et de se former, à leur occasion, de nouvelles idées, qui lui donnent le moyen d'étendre ses connoissances ; mais encore de délibérer sur ce qu'il doit faire ou ne pas faire, de se porter librement à l'exécution de ce qu'il a résolu, de conformer ses actions à une certaine règle et de les rapporter à un certain but, d'en prévoir les suites, et de juger s'il a bien ou mal suivi la règle. De plus, les facultés de l'homme n'agissent pas toutes nécessairement et sans interruption, ou d'une manière uniforme et invariable : mais il y en a qu'il met en mouvement quand il lui plaît, et dont il règle et dirige ensuite les opérations comme il le trouve à propos. Enfin, il ne se porte pas indifféremment vers toutes sortes d'objets ; il en recherche quelques-uns, et il en fuit d'autres. Souvent aussi, malgré la présence

viandes, la *circulation du sang*, le mouvement des *esprits animaux*, etc., mais encore les opérations des facultés qui, quoiqu'elles se rapportent uniquement à l'âme, ou bien au corps et à l'âme tout ensemble, agissent néanmoins nécessairement, comme l'*entendement pur*, la *faculté sensitive*, l'*imagination*, la *mémoire*. Il exclut aussi les mouvemens de nos facultés, lesquels, quoiqu'ils dépendent ordinairement de nous, s'excitent quelquefois sans notre participation ; comme cela se voit dans les *somnambules* et dans les personnes qui tombent en *délire* ou en *frénésie*.

(1) Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. I, ch. V, § 1 et 2.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. I, ch. I, § 2 ; et ch. III, § 1.

d'un objet capable de faire sur lui quelques impressions, il a la force de suspendre ses mouvemens ; et de plusieurs objets qui se présentent en même temps, il en choisit un, et rejette tous les autres.

§ IV. La faculté (1) de comprendre les choses et (2) d'en juger, est ce que l'on appelle *entendement*. Sur quoi il faut d'abord poser comme une chose incontestable (3), qu'il n'y a personne en âge de discrétion et dans son bon sens, qui n'ait naturellement assez de lumières pour être en état, moyennant les soins requis et l'attention nécessaire, de bien comprendre du moins les principes et les préceptes généraux qui forment les hommes à une vie honnête et tranquille ; et d'apercevoir en même temps leur conformité avec la constitution de notre nature. Si l'on ne supposoit cela du moins dans la

(1) Voyez, sur ce paragraphe et les quatre suivans, le *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. III.

(2) L'auteur confond ici les actes des deux facultés. Car l'acquiescement de l'âme aux rapports qu'elle croit voir entre deux ou plusieurs idées, est un acte de la volonté : or, c'est en cela que consiste, à proprement parler, le *jugement*. Cette remarque des philosophes modernes ne sert pas seulement à mieux distinguer les propriétés et les actes de nos facultés ; elle fournit aussi, si l'on y prend bien garde, de quoi mieux établir le fondement de l'imputation des actions humaines, et le caractère de l'erreur ou de l'ignorance surmontable. Voyez ci-dessous, § 9, *note* 1.

(3) Cela paroît manifestement par l'exemple des *païens* ; et l'Ecriture sainte même est formelle là-dessus, car voici ce qu'elle nous dit : *Lorsque les nations qui n'ont point de loi* (écrite ou révélée, comme celle de *Moïse*) *font* naturellement *ce que la loi ordonne, ces gens-là, qui n'ont point la loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de loi ; puisqu'ils montrent que les commandemens de la loi sont écrits dans leurs cœurs, leur conscience leur rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour* (c'est-à-dire, que quand ils ont mal fait, ils se condamnent eux-mêmes dans leur conscience, et qu'au contraire, quand ils ont bien fait, ils en ressentent une satisfaction intérieure : d'où il paroît qu'ils ont les idées du bien et du mal). *Romains*, chap. II, § 15. Voyez aussi l'*Apologie* de l'auteur, § 21.

sphère du tribunal humain, il n'y auroit point de crime à l'égard duquel les hommes ne trouvassent de quoi prétexter une ignorance invincible ; personne ne pouvant être condamné devant les hommes, pour avoir violé une règle dont l'intelligence étoit au-dessus de sa portée.

§ V. Lorsque l'entendement humain est bien instruit de ce qu'il faut faire ou ne pas faire (1), en sorte que l'on puisse rendre raison des sentimens où l'on est par des principes certains et indubitables, cette dispo-

(1) L'auteur devoit définir la *conscience*. C'est une omission considérable. Disons, pour y suppléer, que la *conscience* est *le jugement que chacun porte de ses propres actions, comparées avec les idées qu'il a d'une certaine règle, nommée* loi ; *en sorte qu'il conclut en lui-même que les premières sont ou ne sont pas conformes aux dernières.* Je dis, *comparées avec les idées qu'il a de la loi*, et non pas *avec la loi* même, parce que la loi ne sauroit être la règle de nos actions, qu'autant qu'on la connoît. Il ne s'ensuit pourtant pas de là que chacun puisse se déterminer à faire une chose, du moment qu'il s'imagine qu'elle est permise ou prescrite par la loi, de quelque manière qu'il se le soit mis dans l'esprit : mais voici deux règles très-faciles, et que les plus simples peuvent et doivent suivre dans chaque occasion particulière. I. *Avant que de se déterminer à suivre les mouvemens de la conscience, il faut bien examiner si l'on a les lumières et les secours nécessaires pour juger de la chose dont il s'agit.* Car si l'on manque de ces lumières et de ces secours (et en ce cas-là il ne faut que le sens commun pour s'en convaincre), on ne sauroit rien décider, moins encore rien entreprendre, sans une témérité inexcusable et très-dangereuse. J'applique cela à tant de gens qui prennent parti sur des disputes de la religion, ou sur des questions difficiles de morale et de politique, ou sur des procès fort embrouillés, etc. II. *Supposé qu'en général on ait les lumières et les secours nécessaires pour juger de la chose dont il s'agit, il faut voir si l'on en a fait usage actuellement, en sorte qu'on puisse se porter sans autre examen à ce que la conscience suggère.* Dans le négoce, par exemple, et dans les autres affaires de la vie civile, on se laisse aller tranquillement à bien des obliquités et des injustices, dont on verroit aisément la turpitude, si l'on faisoit attention à des principes très-clairs, que l'on reconnoît d'ailleurs en général.

sition s'appelle une (1) *conscience droite*. Mais si étant au fond dans des sentimens véritables sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire, et ne voyant d'ailleurs aucune bonne raison de donner la préférence aux sentimens opposés, on ne sait pas néanmoins démontrer méthodiquement et d'une manière incontestable les idées que l'on s'est faites là-dessus par l'expérience et par la coutume, par la vue du train ordinaire de la vie civile, ou par l'autorité de ses supérieurs ; cela se nomme une *conscience probable*. Et il faut avouer, que c'est par cette dernière sorte de conscience que se conduisent la plupart des hommes ; y en ayant peu qui soient en état de connoître les choses par règles et par principes (2).

(1) Selon la définition que l'auteur donne de cette sorte de conscience, il faudroit l'appeler *conscience démonstrative ;* car l'idée la plus naturelle de l'épithète *droite*, emporte une simple conformité de la conscience avec la règle, et la *conscience probable*, selon lui, est aussi conforme par elle-même à la règle. En quoi néanmoins il suppose faux : car, quand on se repose sur de simples probabilités, surtout aussi légères que celles dont la plupart des gens se contentent en matière de morale, comme ce n'est guère que par hasard qu'on entre dans des sentimens véritables, il est naturel qu'on se trompe plus souvent, qu'on ne rencontre bien. Aussi voyons-nous que, hors les principes généraux, qui sont en petit nombre, le commun des hommes est imbu d'une infinité de fausses maximes, qui surpassent de beaucoup le nombre des véritables. Voyez, au reste, la note suivante, où je donne une définition plus exacte des différentes sortes de conscience.

(2) Comme les divisions de la conscience, que l'auteur fait ici, sont assez imparfaites et peu exactes, et que la matière est néanmoins très-importante, je vais tâcher de donner une division générale, plus juste et plus complète, non-seulement que celles de l'auteur, mais encore que celles que j'avois moi-même proposées dans les deux éditions de mes notes sur le grand ouvrage *du Droit et de la Nat. et des Gens*, liv. I, chap. III, § 5. Je dis donc I. Qu'il faut distinguer entre le jugement que l'âme porte avant l'action, et celui qu'elle porte après l'action. C'est ce que l'on appelle, en des termes assez commodes, *conscience antécédente*, et *conscience subséquente*. Il n'y a quelquefois que le dernier de ces jugemens; lorsque,

§ VI. Quelques-uns néanmoins se trouvent souvent dans l'embarras, par le conflit des raisons qu'ils voient de part et d'autre, surtout à l'égard des cas particuliers,

comme il arrive assez souvent, on se détermine à agir sans examiner ni penser seulement si l'on fera bien ou mal. Quand les *deux jugemens* ont été produits par rapport à une seule et même action, ils sont quelquefois *conformes*, ce qui arrive lorsque l'on a agi contre ses lumières : car alors on se condamne encore plus fortement après l'action ; il y a peu de gens qui, ou acquièrent en si peu de temps des lumières capables de leur persuader que ce qu'ils croyoient mauvais est légitime, ou révoquent sitôt leur propre sentence en matière d'une chose effectivement contraire à la loi. Quelquefois aussi il y a de la *diversité* dans ces jugemens ; ce qui a lieu ou lorsque l'on s'est déterminé à quelque chose sans une pleine et entière délibération, soit par passion ou par précipitation, de manière qu'on n'a pas eu la liberté d'envisager suffisamment la nature et les suites de l'action ; ou lorsque, quoiqu'on ait agi avec une pleine délibération, on s'est déterminé sur un examen très-léger : car l'idée de la chose faite frappe plus vivement que l'idée de la chose à faire, et les réflexions viennent commencer ou achever après coup l'examen. II. L'auteur ne dit rien ici du jugement qui suit l'action ; toutes ses divisions roulent sur celui qui la précède. Voici, selon moi, les divers actes, ou les différentes modifications de ce jugement anticipé, selon les différens états ou l'âme se trouve alors. La *conscience* est ou *décisive*, ou *douteuse*, selon le degré de persuasion où l'on est au sujet de la qualité de l'action à faire. Lorsque l'on prononce décisivement et sans aucune difficulté, que telle ou telle chose est conforme ou contraire à la loi, c'est une *conscience décisive*, qui doit être divisée en *démonstrative*, ou *probable*. La *conscience démonstrative*, c'est celle qui est fondée sur des raisons démonstratives, autant que le permet la nature des choses morales ; et par conséquent elle est *toujours droite*, ou conforme à la loi. La *conscience probable*, c'est celle qui n'est fondée que sur des raisons vraisemblables : et qui par conséquent est ou *droite*, ou *erronée*, selon qu'il se trouve que l'opinion en elle-même est ou n'est pas conforme à la loi. Lorsque l'on agit contre les mouvemens d'une *conscience décisive*, ou l'on se détermine sans aucune répugnance et sans balancer, et alors c'est une *conscience mauvaise*, qui marque un grand fonds de *malice*, quand même on se tromperoit dans son jugement, comme il peut arriver en matière des choses dont on n'est fermement persuadé que sur des raisons vraisemblables : ou bien on succombe à la violence de quelque passion qui flatte agréablement, ou à la crainte d'un grand mal, et alors c'est un *péché de foiblesse* ou d'*infirmité*. Que si l'on suit les mou-

sans avoir assez de lumières et assez de pénétration pour bien discerner quelles de ces raisons sont les plus solides. Cet état de l'âme s'appelle une *conscience douteuse* ; et on donne là-dessus pour règle : Qu'il faut s'empêcher d'agir, tant que l'on ne sait pas si l'on fera bien ou mal. En effet, lorsque l'on se détermine à agir, avant que les doutes qu'on avoit soient entièrement dissipés, cela emporte ou un dessein formel de pécher, ou du moins un mépris indirect de la loi, à

vemens d'une *conscience décisive*, ou l'on se détermine sans hésiter et avec plaisir, et alors c'est une *bonne conscience*, quand même on se tromperoit, comme il paroît par l'exemple de *S. Paul*, *Actes*, chap. XXIII, 1, ou bien on agit avec quelque répugnance, et en sorte qu'on voudroit pouvoir s'en dispenser, et alors, quoique l'action en elle-même soit bonne, elle n'est point réputée telle, à cause de la disposition peu convenable qui l'accompagne. III. Les fondemens de la *conscience probable*, véritablement telle, sont l'*autorité* et l'*exemple*, soutenus par un certain sentiment confus de la *convenance naturelle* qu'il y a dans les choses qui font la matière de nos devoirs, et quelquefois aussi par des *raisons populaires*, qui semblent tirées de la nature des choses. Comme tous ces fondemens ne sont pas si solides, qu'on ait lieu de s'y reposer absolument, *il ne faut s'en contenter que quand on ne peut faire mieux ; et ceux qui se conduisent par une telle conscience doivent faire tous leurs efforts pour augmenter le degré de vraisemblance de leurs opinions, et pour approcher autant qu'il est possible de la conscience démonstrative.* IV. La *conscience douteuse*, que nous avons opposée à la *décisive*, est ou *irrésolue*, ou *scrupuleuse*. La *conscience irrésolue*, c'est lorsqu'on ne sait quel parti prendre, à cause des raisons qui se présentent de part et d'autre, sinon parfaitement égales, du moins telles qu'il n'y a rien, ni d'un ni d'autre côté, qui paroisse assez fort pour que l'on fonde là-dessus un jugement sûr. Ici a lieu la règle que donne notre auteur, dans le paragraphe 6, sur la *conscience douteuse*, qui est celle que j'appelle *irrésolue*, pour la distinguer de la *conscience scrupuleuse*, dont il ne dit rien. Cette *conscience scrupuleuse* est produite par des difficultés très-légères ou frivoles qui s'élèvent dans l'esprit, pendant qu'on ne voit de l'autre côté aucune bonne raison de douter. Comme le scrupule ne vient d'ordinaire que d'une fausse délicatesse de conscience, ou d'une grossière superstition, on en sera bientôt délivré, si l'on veut examiner la chose sérieusement.

laquelle il peut se faire que l'action se trouve effectivement contraire.

§ VII. Souvent aussi l'entendement humain prend le faux pour le vrai ; et alors on dit qu'il est dans l'erreur.

Il y a une *erreur vincible* ou surmontable, qui est celle où l'on pouvoit s'empêcher de tomber, si l'on eût pris tous les soins et apporté toute l'attention que l'on devoit avoir : et il y a aussi une *erreur invincible*, c'est-à-dire de laquelle on ne sauroit se garantir, avec tous les soins moralement possibles selon la constitution des choses humaines et de la vie commune. Cette dernière sorte d'erreur, du moins parmi ceux qui s'attachent un peu à cultiver leur raison et à se conduire suivant les règles de l'honnête, n'a pas lieu ordinairement en matière des préceptes généraux de la vie humaine (1), mais seulement par rapport aux

(1) L'auteur semble borner ici l'*erreur vincible* aux choses de fait ; mais elle a lieu aussi par rapport au *droit*, en matière de certaines choses, et à l'égard de certaines personnes, du moins en certains temps. Les maximes les plus générales du droit naturel, et celles qui en découlent manifestement par les conséquences immédiates ou peu éloignées, sont à la vérité telles, qu'une personne qui a le sens commun ne sauroit être là-dessus dans une erreur invincible, du moins parmi les nations tant soit peu civilisées : car, s'il y a des peuples sauvages, assez abrutis par le défaut d'éducation, pour être hors d'état de se former ou de comprendre des principes si évidens, ils tiennent plus de la bête que de l'homme, et c'est à *Dieu* à voir en quel rang il doit les mettre. Mais quand il s'agit de questions qui ne peuvent être décidées que par une longue suite de raisonnemens et de conséquences, ceux qui ne savent pas l'art de raisonner, et qui ne se sont pas fait une habitude de considérer en même temps plusieurs idées abstraites, avec les rapports qu'il y a entre elles, et de pousser un principe dans toutes ses conséquences ; ceux-là, dis-je, lorsqu'ils veulent juger de telles questions, tombent sans doute dans l'erreur invinciblement, et s'ils rencontrent la vérité, ce n'est que par hasard. Tels sont une infinité de gens qui, n'ayant point eu d'éducation, se trouvent engagés de bonne heure dans certains genres de vie, qui les rendent incapables de s'attacher avec succès à cultiver leur esprit, sans qu'ils aient d'ailleurs personne qui les instruise comme il faut des choses qui ne seroient pas au-dessus de leur portée, mais pour lesquelles ils ont besoin de guide et de maître. Tels sont encore ceux qui ayant et les talens et les secours nécessaires pour se mettre en état de prononcer sur les questions les plus difficiles, n'ont pas encore assez exercé leurs facultés, ni acquis assez de lumières pour se déterminer après un examen suffisant. Mais quoique les erreurs, où les uns et les autres tombent, soient invincibles, pendant qu'ils se trouvent dans cet état-là, elles ne sont pas pour cela tout-à-fait inexcusables ; et c'est ce qu'il faut bien remarquer. Car leur incapacité, qu'ils peuvent aisément sentir, devoit les engager à suspendre leur jugement ; en quoi on ne court aucun risque, tant qu'il n'y a rien qui arrache le consentement : au lieu que si l'on se hasarde à décider, on s'expose visiblement au péril de l'erreur et de ses suites. Ainsi, à moins qu'il n'y ait quelque raison pressante et indispensable, qui demande que l'on forme pour l'heure un jugement tel quel, et, pour ainsi dire, provisionnel ; ceux dont il s'agit se rendent coupables d'une témérité inexcusable, surtout s'ils se déterminent à quelque action en conséquence de leur jugement. Au reste, il y a quatre questions de grande importance au sujet de la *conscience errante*, sur lesquelles il est bon de dire un mot. I. On demande, *si celui qui se trompe est obligé de suivre les mouvemens de sa conscience ?* Je réponds qu'oui ; soit que l'erreur soit invincible, ou vincible : car dès là qu'on est fermement persuadé, comme nous le supposons, qu'une chose est prescrite ou défendue par la loi, on viole directement le respect dû au législateur, si l'on agit contre cette persuasion, quoique mal fondée. II. Mais il ne s'ensuit pas de là que l'on soit toujours *excusable* en suivant les mouvemens d'une conscience erronée : cela n'a lieu que *quand l'erreur est invincible*. III. *Un homme peut-il juger du principe des erreurs d'un autre homme en matière de conscience ?* C'est la troisième question ; sur quoi je dis, qu'il n'est pas absolument impossible aux hommes de savoir si quelqu'un est dans l'erreur *de mauvaise foi*, c'est-à-dire, s'il a ou s'il peut avoir de violens soupçons de la fausseté de ce qu'il croit, ou bien s'il se fait illusion à lui même ; en sorte qu'il ne soit pas au fond fort persuadé de ce qu'il semble croire : mais pour porter un tel jugement, il ne faut pas moins que des preuves de la dernière évidence, et il arrive rarement que l'on ait de si fortes preuves. Voici, à mon avis, le cas le plus fréquent où cela

affaires et aux cas particuliers. En effet, les maximes générales du droit naturel sont évidentes par elles-mêmes ; et les auteurs des lois positives, doivent les

notifier et les notifient même d'ordinaire avant toutes choses, à ceux qui doivent les observer : ainsi il n'y a qu'une profonde négligence qui puisse faire tomber

a lieu : c'est lorsque des gens, qui persécutent les autres pour cause de religion, et qui déclarent qu'ils croient y être obligés par un principe de conscience, font voir d'ailleurs par leur conduite qu'ils n'ont guère à cœur ni la vertu, ni la religion. On peut rapporter ici l'erreur autrefois si commune parmi les *Grecs* et les *Romains*, de ceux qui croyoient qu'il étoit permis à un père ou une mère d'exposer leurs enfans : et une autre erreur, presque aussi grossière, des *Juifs* du temps de *Jésus-Christ*, qui la leur reproche fortement, *Matthieu*, chap. XV, 4, 5; car j'ai de la peine à concevoir que des gens qui avoient la loi de *Moïse*, si claire et si expresse sur la nécessité d'honorer et d'assister un père et une mère, pussent de bonne foi être persuadés qu'on étoit dispensé de ce devoir par un vœu téméraire, ou plutôt impie. Pour ce qui est de savoir, *si l'erreur d'un homme qui se trompe de bonne foi, est vincible ou invincible*, je soutiens que, mis à part les principes les plus généraux du droit naturel, et les vérités dont les *chrétiens*, quoique divisés en différentes sectes, sont convenus de tout temps, tout le reste est tel, qu'un homme ou ne peut sans témérité juger en aucune manière du principe de l'ignorance ou ou des erreurs d'autrui, ou, s'il peut dire en général qu'il y a des circonstances qui rendent vincible telle ou telle erreur, il lui est bien difficile de rien déterminer là-dessus par rapport à telle ou telle personne en particulier, et il n'est jamais nécessaire qu'il le fasse. IV. La dernière question est, *si en conséquence du jugement que l'on fait de l'ignorance ou des erreurs d'autrui en matière de conscience, on peut se porter à quelque action contre ceux que l'on croit être dans cette ignorance ou dans ces erreurs ?* Et ici je dis que, de quelque nature que soit l'erreur, tant qu'elle ne porte point à faire ou à enseigner des choses manifestement contraires aux lois de la société humaine en général, et à celles de la société civile en particulier, il n'y a d'autre action légitime par rapport aux errans, que le soin charitable de les ramener à la vérité par des instructions paisibles et solides. Si l'on peut punir ceux qui font ou qui enseignent des choses nuisibles à la société, ce n'est pas à cause qu'ils sont dans l'erreur, quand même ils y seraient de mauvaise foi, mais parce qu'on a droit de réprimer de telles gens, par quelque principe qu'ils agissent. Il n'appartient qu'à *Dieu* de punir proprement et directement l'erreur ou l'ignorance vincible, comme il n'y a que lui qui puisse la bien connoître. Voyez ce que l'on a dit sur le grand ouvrage du *Droit de la Nat. et des Gens*, liv. I, chap. III, § 11. *Note* 1 de la 2^e^. édition.

dans l'erreur à cet égard. Au lieu que, dans les affaires et les cas particuliers, il est aisé de se méprendre malgré soi et sans qu'il y ait de notre faute, à l'égard de l'objet et des autres (1) circonstances de l'action à laquelle on se détermine.

§ VIII. Lorsque l'on manque simplement de certaines connoissances qui ont du rapport à l'action que l'on a faite ou omise, cela s'appelle *ignorance*.

On considère l'*ignorance* en deux manières, ou par rapport à son *origine*, ou par rapport à l'*influence qu'elle a sur l'action*. Au dernier égard, on la divise en *ignorance efficace*, et *ignorance* (2) *qui accompagne simplement l'action*. Celle-là consiste dans le défaut d'une (3) connoissance qui auroit empêché d'agir, si on

(1) Telles sont la *manière*, le *but*, l'*instrument*, *la qualité* de la chose que l'on fait, etc. Ainsi, par exemple, on peut tuer quelqu'un sans y penser, ou le prenant pour un ennemi, ou en lui donnant du poison, que l'on croit être un breuvage salutaire. Mais on ne sauroit être innocemment persuadé que le meurtre ou l'empoisonnement soient permis.

(2) *Concomitans*.

(3) Pour rendre l'ignorance véritablement *efficace* et capable de mettre à couvert des effets de toute juste imputation, il faut que cette connoissance dont on manque, ait une liaison nécessaire avec la nature de la chose ou avec l'intention de l'agent, formée dans le temps qu'il falloit, et notifiée par des indices convenables. Autrement, quelque involontaire que soit l'ignorance, comme elle n'influe point sur l'affaire dont il est question, et qu'elle n'empêche pas qu'on donne un véritable consentement, on demeure toujours responsable de ce que l'on a fait. Voyez le *Droit de la Nat. et des Gens*, liv. I, chap. III, § 10, *note* 2, et ce que l'on dira ci-dessous, chap. IX, § 12, où l'on donne un exemple de l'*ignorance essentielle* ou *accidentelle* (car il vaut mieux l'appeller ainsi que de dire *efficace* ou *concomitante*) en matière de choses licites ou indifférentes. En voici un autre, qui se rapporte à quelque chose d'illicite. Un homme épouse la femme d'autrui, la croyant fille, ou ne sachant pas que le mari est encore en vie : voilà une ignorance qui regarde la nature même de la chose, et qui est par conséquent essentielle. Si cet homme n'a eu aucune raison de soupçonner que la femme qu'il épousoit fût à autrui,

l'avoit eue : l'autre suppose l'entendement destitué d'une connoissance qui n'auroit point empêché d'agir, quand même on auroit su ce que l'on ignore.

Par rapport à l'*origine*, l'*ignorance* est ou *volontaire* ou *involontaire*. L'*ignorance volontaire* est ou *contractée par pure négligence*, ou *affectée*, c'est-à-dire, produite par un mépris direct et formel des moyens que l'on avoit de connoître ce dont on pouvoit et dont on devoit s'instruire. L'*ignorance involontaire* consiste à n'être pas instruit des choses que l'on ne pouvoit ni ne devoit savoir. Celle-ci encore est de deux sortes : car ou dans le temps même de l'action celui qui agit ne sauroit se délivrer de l'ignorance d'où elle procède, quoiqu'il y ait d'ailleurs de sa faute de ce qu'il se trouve dans cette ignorance ; ou bien (1) il n'est pas même responsable de ce qu'il est réduit à un tel état.

§ IX. L'autre (2) faculté, qui distingue l'homme

et qu'il ait fait là-dessus les perquisitions nécessaires, il est entièrement excusable, quand même sa passion auroit été si forte, qu'il eût voulu épouser cette femme à quelque prix que ce fût : car cette disposition, quoique vicieuse, n'a rien contribué ni à l'action ni à l'ignorance que nous supposons invincible. Mais s'il a eu le moindre soupçon que la femme qu'il alloit épouser avoit actuellement un mari, ou s'il ne s'est pas embarrassé de s'en informer, par où il lui auroit été facile de connoître ou de soupçonner ce qu'il ignoroit; il ne laisse pas d'être responsable de son ignorance et de ses suites, quand même il auroit eu la conscience assez délicate pour renoncer à un tel mariage s'il eût su que la femme appartenoit à autrui. D'où il paroît que la définition de notre auteur, quelque commune qu'elle soit, n'est point exacte.

(1) Il n'y a proprement que cette dernière sorte d'ignorance qui soit involontaire et capable d'excuser entièrement, puisqu'il ne tenoit qu'à nous de ne pas tomber dans l'autre.

(2) Voyez sur ce paragr. et les sept suiv. le *Droit de la Nature et des Gens*, liv. I, chap. IV.

d'avec les bêtes, c'est la volonté, qui fait qu'il se détermine de lui-même à agir par un mouvement propre et interne, et qu'il choisit ce qui lui plaît le plus, et s'éloigne au contraire de ce qu'il juge ne lui être pas convenable. Ainsi l'idée de la volonté renferme deux choses, la *spontanéité* et la *liberté*. Par la première, l'homme est l'auteur propre de ses actions, auxquelles il se détermine de son bon gré, sans aucune nécessité interne et physique. Par l'autre il agit *librement*, c'est-à-dire qu'un objet se présentant à lui, il peut l'embrasser ou le rejeter, agir ou ne point agir ; ou, s'il y en a plusieurs, en choisir un, et laisser là tous les autres (1).

Il y a des actions humaines que l'on fait pour elles-mêmes, et il y en a aussi que l'on n'entreprend qu'en

(1) Il y a deux déterminations de la *volonté*, dont l'auteur omet la première, à laquelle néanmoins il est très-important de faire attention. L'une est une *détermination à penser ou à juger simplement* : l'autre, une *détermination à agir ou ne pas agir en conséquence de ses pensées et de ses jugemens*. La première est cet acte de l'âme par lequel elle se détermine à considérer ou ne pas considérer certaines idées qui la frappent ; et, si elle les a un peu contemplées, à acquiescer, ou non, aux rapports qu'il y a entre elles ; à tenir enfin ces idées présentes, ou à les éloigner autant qu'il lui est possible. Pourquoi est-ce qu'un *Caffre*, par exemple, est coupable de ne pas reconnoître une divinité dont il n'a jamais entendu parler, si ce n'est parce qu'ayant l'idée de lui-même et les idées d'une infinité d'objets qui se présentent à lui tous les jours, il n'a pas *voulu* envisager ces idées avec une attention qui l'auroit conduit à la connoissance d'un Être tout-puissant, auteur de son existence et de celle de toutes les choses qui l'environnent? Quand les *Grecs* et les *Romains* se mettoient dans l'esprit *qu'il étoit permis à un père d'exposer ou de tuer lui-même ses propres enfans*, ils abusoient de la liberté de leur jugement, en ce qu'ils acquiescoient sans raison à un faux rapport entre l'idée du *pouvoir paternel* et l'idée de *tuer* ou d'*exposer*. Toutes les fautes que l'on commet pour ne pas penser aux devoirs dont on est convaincu, viennent de ce que l'on *veut* écarter, autant qu'on peut, les idées importunes de ces devoirs.

vue de quelque autre chose, pour l'acquisition de laquelle on les croit utiles ; c'est-à-dire, que les premières tiennent lieu de *fin*, et les autres de *moyens*. La volonté agit différemment et en diverses manières, selon que les objets se présentent à l'esprit sous l'une ou l'autre de ces idées. Elle approuve d'abord simplement ce qui est regardé comme une *fin* ; ensuite elle se meut efficacement pour tâcher de l'acquérir, et elle s'y porte avec plus ou moins de force, selon l'ardeur du désir : enfin, lorsqu'elle a obtenu ce qu'elle se proposoit, elle en jouit avec un acquiescement tranquille et une douce satisfaction. Pour ce qui est des *moyens*, on les *approuve* d'abord, puis on *choisit* ceux qui paroissent les plus propres ; et enfin on les *met actuellement en usage*.

§ X. Comme la principale raison pourquoi l'on est réputé l'*auteur de ses propres actions*, c'est qu'on les a faites *volontairement* ; il faut aussi toujours supposer dans la volonté un degré de *spontanéité*, du moins à l'égard des actions dont on est (1) responsable devant le tribunal humain : car si un homme fait quelque chose absolument contre son gré et sans que le consentement de sa volonté y entre pour rien, ce n'est point à lui alors, mais uniquement à l'auteur de la

(1) L'auteur entend parler des *actions extérieures* ; car les simples pensées et les mouvemens de l'âme qui ne se manifestent point par quelque effet extérieur, ne sont pas par eux-mêmes sujets aux peines des lois humaines, comme on le dira ailleurs, *liv.* II, *chap.* XIII, § 12. Mais la *liberté*, ou la puissance d'agir ou de ne point agir, n'est pas moins nécessaire dans les actions extérieures que dans les actes purement internes. Ainsi je ne vois pas trop bien à quoi tend la remarque de notre auteur, d'autant plus qu'il traitera plus bas des *actions forcées*, § 24 ; de sorte que c'est du moins ici une réflexion assez superflue.

contrainte, que l'on doit attribuer l'action qui en provient, et à laquelle l'agent immédiat ne fait que prêter, malgré soi, ses membres et ses forces.

§ XI. Quoique la volonté soit toujours invinciblement déterminée à rechercher le bien (1) en général, et à fuir au contraire le mal en général, on remarque néanmoins parmi les hommes une prodigieuse *diversité de désirs et de conduite*. Cela vient non-seulement de ce que l'idée des biens et des maux particuliers n'est pas toujours pure et simple, les biens se présentant d'ordinaire à nous mêlés avec les maux (2), et les

(1) Le *bien* en général, comme le définit M. Locke, n'est autre chose que *ce qui est propre à produire et à augmenter en nous le plaisir, ou à diminuer et abréger quelque douleur*. On appelle *mal*, au contraire, *tout ce qui est propre à produire ou à augmenter en nous la douleur, ou à diminuer quelque plaisir*. L'un et l'autre est ou *corporel*, ou *spirituel*, selon que le *plaisir* ou la *douleur* viennent ou de nos pensées toutes seules, ou des impressions que les choses extérieures font sur nos sens. Les sentimens agréables que cause, par exemple, la découverte d'une vérité, et en général l'étude des sciences, sont des *plaisirs purement spirituels*. Mais quand un géomètre ne trouve pas une démonstration qu'il cherche depuis long-temps, ou lorsque l'on se reproche de n'avoir pas fait ce que l'on croyoit devoir faire, il naît de là une *douleur purement spirituelle*. Pour ce qui est des *plaisirs corporels* ou des *douleurs corporelles*, on ne les connoît que trop.

(2) Si un avare, par exemple, est en même temps vain et ambitieux, lorsqu'il s'agira de faire de la dépense pour se distinguer dans le monde, cette dépense lui paroîtra un bien par rapport à son ambition, et un mal par rapport à son avarice. Ce mélange de bien et de mal vient encore de l'opposition qu'il y a quelquefois entre les idées du devoir et celles de la passion, comme il paroît par l'exemple de la *Médée* des poëtes. Quelquefois aussi une chose paroît bonne pour le présent, mais mauvaise dans ses suites, comme quand on mange d'un fruit agréable, qui peut donner la colique : ou au contraire une chose est mauvaise pour le présent, mais bonne dans ses suites, comme quand on prend une potion désagréable, que l'on croit propre à rétablir la santé. Enfin, un bien devient un mal lorsqu'on le compare avec un plus grand bien ; et au contraire un moindre mal est regardé comme un bien.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

maux avec les biens ; mais encore de ce que les objets font des impressions différentes selon qu'ils agissent sur l'homme par divers endroits. En effet, les uns le touchent, par exemple, du côté de l'*estime* ou de l'idée avantageuse qu'il a de lui-même : les autres frappent ses sens extérieurs d'une manière qui lui cause du *plaisir* : les autres l'intéressent par l'*amour de soi-même*, qui l'affectionne à sa propre conservation. Il envisage les premiers comme *honnêtes* ou bienséans ; les seconds, comme *agréables* ; et les derniers, comme *utiles*. Chacun de ces biens en particulier l'entraîne vers lui avec plus ou moins de force, selon que les impressions qu'il fait sur son cœur sont plus ou moins grandes. Ajoutez à cela, que la plupart des hommes ont un *penchant* particulier pour certaines choses, et je ne sais quelle *aversion* pour d'autres. Ainsi il n'y a presque point d'action humaine dans laquelle on ne découvre un mélange de *biens* et de *maux*, *réels* ou *apparens*, dont tout le monde n'est pas également capable de faire un juste (1) discernement ; de sorte

(1) Voici en quoi consiste ce juste discernement. I. Il est contre la raison de rechercher un bien qui nous causera un mal plus considérable. II. Mais rien n'est plus raisonnable que de se résoudre à souffrir un mal d'où il doit revenir un bien plus considérable. III. Il faut préférer un plus grand bien à un moindre, quand même celui-ci n'entraîneroit aucun mal après soi. IV. Il faut toujours aspirer aux biens les plus excellens qui peuvent nous convenir, et proportionner notre attachement à la nature de chaque bien. V. Il n'est pas nécessaire d'avoir une certitude démonstrative à l'égard des biens ou des maux considérables : la vraisemblance et la possibilité suffisent pour engager une personne raisonnable à se priver de quelques petits biens, et à souffrir même quelques petits maux en vue d'acquérir des biens beaucoup plus grands, et afin d'éviter des maux beaucoup plus fâcheux. De ces maximes du sens commun il est facile d'inférer, par de justes conséquences, combien on doit donner la préférence à la vertu par-dessus toute autre chose.

qu'il ne faut pas s'étonner si l'un recherche des choses, pour lesquelles l'autre a beaucoup d'éloignement.

§ XII. La volonté humaine n'est pas non plus toujours dans un parfait équilibre, en sorte que dans chaque action elle se détermine d'un ou d'autre côté uniquement par un mouvement interne, produit en conséquence d'un mûr examen de tout ce qu'il y avoit à considérer : mais il arrive très-souvent qu'elle est entraînée vers l'un des deux côtés par divers poids extérieurs. En effet, pour ne rien dire ici de l'inclination générale que tous les hommes ont au mal, et dont l'origine et la nature doit être recherchée dans une autre science, on peut compter d'abord parmi les choses qui font pencher la volonté vers l'un ou l'autre des deux côtés opposés 1. Les *dispositions particulières du naturel*, qui rendent quelques personnes fort enclines à certaines sortes d'actions : dispositions que l'on remarque même quelquefois en des peuples entiers, et qui viennent non-seulement du *tempérament*, lequel varie à l'infini selon la naissance, l'âge, les alimens, la santé ou la maladie, le genre d'occupation ; mais encore de la *conformation des organes* dont l'âme se sert pour exercer ses fonctions, de l'*air* que l'on respire, du *climat* où l'on vit, et d'autres pareilles causes. Sur quoi néanmoins il faut tenir pour constant, qu'outre que l'on peut, avec un peu de soin et d'assiduité, dompter et corriger considérablement ces dispositions naturelles, quelque force qu'on leur attribue, elles n'en ont jamais assez pour porter invinciblement les hommes à violer la loi naturelle par des crimes punissables devant le tribunal humain, où l'on ne fait point d'attention aux désirs

vicieux qui ne sont accompagnés d'aucun effet extérieur. Et la difficulté qu'on trouve à surmonter de telles inclinations, est abondamment récompensée par la gloire qui suit une si belle victoire. Que si l'on se trouve sujet à des désirs violens, auxquels il n'y ait pas moyen de résister, on peut toujours d'une manière ou d'autre les satisfaire sans crime (1).

§ XIII. 2. Une autre chose qui donne à la volonté beaucoup de penchant pour certaines actions, c'est l'*habitude*, contractée par des actes réitérés, ou par une fréquente pratique des mêmes choses, qui fait qu'on s'y porte promptement et avec plaisir, en sorte que l'âme semble être entraînée vers l'objet, aussitôt qu'il se présente, ou que, s'il est absent, elle le souhaite avec une ardeur extrême. Il n'y a pourtant point d'habi-

(1) Cela n'est pas vrai, à parler généralement. Une personne d'un tempérament amoureux, par exemple, peut être dans un tel état, qu'elle ne trouvera pas à se marier de long-temps. Un mari peut être long-temps absent de sa femme, ou une femme long-temps malade. L'expédient dont parle notre auteur est donc quelquefois impraticable; mais il est aussi pour l'ordinaire très-dangereux. Le désir d'avoir, et le désir de s'élever au-dessus des autres, ne disent jamais, C'est assez; et il arrive très-souvent qu'on n'a pas occasion de les satisfaire par des voies légitimes : de sorte qu'alors on succombe aisément à la tentation de se contenter à quelque prix que ce soit. Il faut donc dire, au contraire, que le plus sûr, ou plutôt l'unique parti, c'est celui de faire diversion aux désirs dominans qu'on veut réprimer. Tout moyen de gagner doit être suspect à une personne excessivement avare : elle fera bien de ne chercher à amasser des richesses, qu'autant qu'il lui en faut pour s'entretenir honnêtement elle et les siens, et de choisir du reste des occupations plus honorables que lucratives. Qu'un ambitieux au contraire fuie les marques de distinction, et qu'il cherche plutôt l'utile que l'honorable. Qu'un homme qui a du penchant à la sensualité, se fasse un genre de vie laborieux, appliqué; qu'il tâche d'exciter dans son cœur un désir de gloire capable de surmonter les charmes de la mollesse et les appas de la volupté. C'est ainsi qu'on viendra à bout de vaincre ses inclinations, qui, quoi qu'en dise notre auteur, ne sont jamais *si violentes, qu'il n'y ait pas moyen d'y résister.*

tude tellement enracinée, qu'on ne puisse s'en défaire, si l'on veut s'en donner la peine; et aucune non plus n'a jamais tant de pouvoir sur l'esprit, qu'elle le mette absolument hors d'état de réprimer du moins les mouvemens extérieurs auxquels elle le pousse en telle occasion. D'ailleurs, comme il est au pouvoir de chacun de ne pas contracter une habitude, quelque grande facilité qu'elle donne à agir, lorsqu'elle est une fois formée, cela ne diminue rien du prix des bonnes actions, ni de l'énormité des mauvaises. Au contraire, comme une bonne action en est plus louable et plus glorieuse, lorsqu'elle a pour principe une habitude de vertu, une mauvaise action en est aussi plus honteuse et plus criminelle, lorsqu'elle part d'une habitude de vice.

§ XIV. 3. Il y a encore une grande différence entre ce que l'on fait de sang-froid, et ce à quoi l'on est poussé par un mouvement de *passion*. Mais si l'on travaille sérieusement à faire un bon usage de sa raison, on peut réprimer et surmonter les passions les plus violentes (1), en sorte du moins qu'on s'empêche d'en venir à l'exécution des mauvais desseins qu'elles inspirent.

Au reste, les passions sont excitées, ou par la vue du *bien*, ou par la vue du *mal*; mais elles sollicitent, les unes à acquérir quelque chose d'agréable, les autres à éviter quelque chose de fâcheux : ce qui met entre elles de la différence par rapport à l'imputation des actes qu'elles produisent. Car la constitution de la nature humaine demande sans contredit qu'on traite avec plus d'in-

(1) C'est ce que tous les législateurs supposent. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. V, § 13, *note* 6 de la seconde édition.

dulgence ceux qui tombent dans quelque faute par un effet des dernières, que ceux qui se laissent séduire par les premières, et cela d'autant plus que le mal, dont on a voulu se garantir, étoit plus affreux et plus insupportable. En effet, il est beaucoup plus facile de se passer d'un bien qui n'est point nécessaire pour notre conservation, que de s'exposer à un mal qui tend à la destruction de notre nature.

§ XV. 4. Enfin, outre les (1) maladies naturelles qui ôtent l'usage de la raison, ou pour un temps, ou pour tout le reste de la vie, on voit souvent, parmi plusieurs nations, des gens qui s'attirent eux-mêmes une espèce de maladie volontaire, de courte durée à la vérité, mais qui trouble beaucoup l'usage de la raison. On comprend bien que je veux parler de l'*ivresse*, causée par quelques boissons et par certaines fumées, qui, mettant dans une agitation extraordinaire le sang et les esprits animaux, portent les hommes à divers excès, surtout à l'impureté, à la colère, à la témérité, à l'audace, et à une gaieté extraordinaire; en sorte que plusieurs personnes semblent être hors d'elles-mêmes, et paroissent tout autres qu'elles ne sont hors du vin. Cet accident néanmoins n'ôte pas toujours absolument l'usage de la raison : et l'ivresse même la plus achevée étant volontaire, lorsqu'on se trouve dans cet état-là par sa propre faute, les actions qu'elle fait commettre sont plutôt dignes de rigueur que d'indulgence.

§ XVI. Comme les *actions involontaires* se nomment

(1) A parler exactement, l'effet de ces sortes de *maladies*, aussi-bien que de l'*ivresse*, n'est pas tant de donner à la volonté du penchant pour certaines choses, que de détruire entièrement les principes des actions humaines, puisque, dans cet état-là, on ne sait ce que l'on fait.

ainsi, parce qu'elles sont produites et dirigées par la volonté, celles que l'on fait malgré soi ou contre le consentement de la volonté, le sachant et le voyant, sont proprement appelées involontaires : car, à prendre ce terme dans un sens plus étendu, il comprend aussi ce que l'on fait par ignorance. *Involontaire* est donc ici la même chose que *forcé*; et j'entends par là ce à quoi un principe extérieur, plus fort qu'une personne, la contraint de prêter ses membres, en sorte qu'elle témoigne sa répugnance par quelque signe extérieur, et surtout par la résistance de son corps. On appelle encore *involontaires*, dans un sens moins propre, les choses auxquelles on est réduit par la crainte prochaine d'un grand mal, qui fait qu'on s'y résout comme au moindre de deux maux inévitables (1), quoiqu'on en ait d'ailleurs beaucoup d'aversion, et qu'on n'y eût jamais consenti sans une nécessité si pressante. C'est ce que l'on appelle ordinairement des *actions mixtes*, parce qu'elles tiennent du volontaire, et de l'involontaire. Car elles ont ceci de commun avec les actions volontaires, que la volonté s'y détermine pour l'heure, comme au moindre de deux maux. Et elles conviennent avec les involontaires, en ce que l'agent ou n'en est point du tout responsable, ou l'est moins, que s'il avoit agi avec une pleine et entière liberté.

§ XVII. Au reste, la principale propriété des actions humaines, qui sont produites et dirigées par l'entendement et par la volonté, c'est qu'elles sont susceptibles d'*imputation*, c'est-à-dire, que l'agent en peut être légitimement regardé comme l'auteur, qu'il est tenu d'en rendre compte, et que les effets, qui en pro-

(1) *Voyez* ci-dessous, § 24.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

viennent, retombent sur lui (1). Car la raison la plus forte et la plus prochaine pourquoi un homme ne sauroit se plaindre qu'on le rende responsable d'une action, c'est qu'il l'a produite lui-même le sachant et le voulant, d'une manière ou médiate ou immédiate. Il faut donc tenir pour principe constant et fondamental dans les sciences morales, du moins par rapport aux règles du tribunal humain, *qu'on est responsable de toute action dont l'existence ou la non-existence a été en notre pouvoir* : ou, pour dire la même chose en d'autres termes, que *toute action soumise à la direction des hommes, peut être mise sur le compte de* (2) *celui*

(1) Voyez sur ce paragraphe et sur le reste du chapitre, *le Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. V.

(2) C'est bien là la véritable raison pourquoi une action ou une omission *est de nature à pouvoir être imputée* : mais de cela seul il ne s'ensuit point qu'elle *mérite d'être imputée actuellement* ; deux choses que l'auteur devoit distinguer. La dernière suppose de plus quelque nécessité morale, ou quelque *obligation*, qui demande qu'on fasse ou qu'on ne fasse pas ce que l'on peut faire ou ne pas faire. Un exemple fera comprendre ma pensée. De deux hommes qui ont les mêmes talens, les mêmes facultés, les mêmes commodités, mais que rien n'oblige à savoir l'*algèbre*, l'un étudie cette science, l'autre ne veut point l'apprendre. Le dernier est véritablement l'auteur de l'omission, autant que le premier est l'auteur de l'action : et cependant ni l'une ni l'autre ne peut être, en ce cas-là, imputée ni en bien ni en mal. Mais posons deux hommes, qui se destinent à un même emploi, comme à être théologiens ou médecins ; si l'un travaille à se rendre fort habile dans la théologie ou dans la médecine, et que l'autre au contraire ne s'attache à l'une de ces sciences que superficiellement, et autant qu'il en a besoin pour passer docteur, le premier alors est louable, et le dernier blâmable. Pourquoi ? parce que l'un et l'autre étoit indispensablement *obligé* d'acquérir la capacité nécessaire pour se bien acquitter de l'emploi qu'il embrassoit. D'où il paroît que, comme l'*imputabilité* suppose un simple pouvoir d'agir ou de ne pas agir ; l'*imputation actuelle* demande outre cela qu'il y ait une *obligation* d'agir ou de ne pas agir. Cela est si vrai, que l'auteur lui-même, en parlant des choses dont on est responsable, joint souvent ces deux idées : *autant qu'on pouvoit et qu'on devoit*.

à qui il a tenu qu'elle se fît ou ne se fît pas ; et qu'au contraire personne ne sauroit être réputé l'auteur d'une action qui n'a dépendu de lui, ni par elle-même, ni dans sa cause.

§ XVIII. Cette maxime générale ainsi posée, nous allons en tirer quelques conséquences, que nous réduirons à certaines propositions, d'où il paroîtra un peu en détail de quelles actions, et de quels événemens on est responsable, ou non.

1. *Les actions d'autrui, les effets de toutes les autres causes extérieures, et les événemens quels qu'ils soient, ne peuvent être imputés à personne, qu'autant qu'on pouvoit et qu'on devoit les diriger.* Rien n'est plus ordinaire, parmi les hommes, que de voir des gens qui en ont d'autres sous leur conduite. Si donc quelqu'un n'a pas fait ce qu'il pouvoit pour empêcher qu'une autre personne, qu'il gouverne, ne commît quelque chose d'irrégulier ; l'action sera imputée non-seulement à celui qui en est l'auteur immédiat, mais encore à celui qui a négligé d'apporter tous les soins possibles qu'exigeoit la direction dont il est chargé. En quoi il y a ordinairement des bornes ; cette possibilité d'empêcher les fautes d'autrui devant s'entendre moralement et avec quelque tempérament d'équité. Car la plus étroite sujétion ne détruit jamais la liberté naturelle, jusqu'à dépouiller celui qui est sous la puissance d'autrui du pouvoir physique de désobéir actuellement ; et d'ailleurs la constitution de la vie humaine ne permet pas d'avoir quelqu'un toujours sous ses yeux, et de le tenir comme pendu à sa ceinture, pour observer toutes ses démarches. Lors donc que l'on a fait tout ce que demandoit la nature de la direction dont on

est chargé, si celui qui y est soumis vient après cela à commettre quelque faute, il en sera lui seul responsable (1).

On impute aussi au propriétaire d'une bête le dommage (2) qu'elle a causé, lorsqu'il ne l'a pas bien gardée, et qu'il n'a pas usé de toutes les précautions qu'il devoit prendre pour empêcher qu'elle ne fît du mal à personne.

En général, on est responsable de tout fâcheux accident (3), dont on a été la cause ou l'occasion, si l'on pou-

(1) On n'est pas seulement responsable des actions de ceux sur qui l'on a quelque inspection : il y a encore une obligation générale d'empêcher, autant qu'on le peut, que toute autre personne ne commette quelque chose de mauvais, et à plus forte raison de ne pas y contribuer soi-même positivement, en faisant ou ne faisant pas de propos délibéré ce qui est propre à y porter l'agent immédiat, ou à l'en détourner. Voyez ce que l'on dira dans le dernier paragraphe de ce chapitre, qui aurait dû être joint avec celui-ci.

(2) Voyez ci-dessous, chap. VI, § 12.

(3) Il y a ici trois conditions absolument nécessaires, pour rendre l'imputation juste. I. *Qu'il y ait quelque liaison ou nécessaire, ou accidentelle, entre ce que l'on a fait ou omis, et le fâcheux accident auquel on a donné occasion.* II. *Que l'on ait eu connaissance de cette liaison; et que l'on ait pu prévoir l'effet avec quelque vraisemblance.* III. *Que l'on ait été dans quelque obligation de ne pas faire ce qui a donné lieu à la production de l'effet.* Du moment qu'une de ces conditions manque, l'imputation cesse aussi. Elles se rencontrent toutes dans l'exemple d'une personne, qui ayant éteint de la chaux sur un grand chemin ou au milieu d'une rue, néglige de couvrir le creux de planches, ou de l'environner d'une barrière, afin que personne ne vienne à y tomber de nuit, ou qu'un enfant ne s'y jette pendant le jour. Le défaut de la première condition se voit dans un jugement rendu par *Cnéus Pison*, et rapporté par Sénèque, *De irâ*, lib. I, cap. XVI. On peut se souvenir là-dessus de la fable du *Loup* et de l'*Agneau*, buvant à un même ruisseau. La seconde condition manqueroit dans le cas d'un homme qui se seroit pendu de chagrin, pour avoir été refusé d'une fille qu'il recherchoit en mariage; ou pour n'avoir pu obtenir une somme qu'il avait prié quelqu'un de lui prêter. La troisième condition manque, toutes les fois qu'on ne fait qu'user de son droit; et que d'ailleurs

voit et l'on ne devoit pas la fournir. Comme il est au pouvoir des hommes d'exciter ou d'arrêter les opérations de plusieurs choses physiques ; on leur attribue avec raison le bien ou le mal qui en provient, selon qu'ils ont contribué, par leurs soins ou par leur négligence (1), à la production ou à la suspension de ses effets naturels.

Il y a même des cas extraordinaires, où certains événemens, élevés d'ailleurs par eux-mêmes au-dessus de toute direction humaine, sont imputés à quelqu'un (2),

on ne voit point de mauvaise suite prochaine qui puisse en résulter par rapport à telle ou telle personne, ou que, si l'on en a quelque soupçon, il ne serviroit de rien pour l'empêcher, de s'abstenir de l'usage de son droit. Si le maître d'une maison, par exemple, a éteint de la chaux dans sa cour, et que quelqu'un, qui n'a que faire là, y vienne de nuit et se jette dans le creux, c'est tant pis pour lui. Ceux qui ont du vin à vendre, ne doivent pas s'en empêcher par cette seule raison qu'il est comme assuré que plusieurs de ceux qui en achètent s'enivreront, et commettront bien des désordres. Car outre qu'on ne connoît pas tels ou tels qui apparemment en prendront trop, quand on les connoîtroit distinctement, il ne serviroit de rien de leur refuser du vin pendant qu'il y a plusieurs caves ouvertes dans chaque rue.

(1) C'est ainsi qu'une bonne ou mauvaise récolte est attribuée à un laboureur ou à un vigneron, selon qu'il a travaillé avec soin en son temps, ou qu'il s'y est pris négligemment. On est responsable du dommage causé par un incendie, non-seulement lorsqu'on a mis soi-même le feu à la maison, mais encore lorsqu'on s'est diverti imprudemment à jeter des fusées près d'un magasin à poudre ou d'un grenier à foin, ou qu'on y est entré la pipe à la bouche, etc., comme aussi lorsqu'ayant vu quelqu'un qui mettoit le feu à une maison, on n'en a pas averti.

(2) C'est ainsi qu'à la prière du prophète *Elie*, Dieu empêcha qu'il ne plût pendant trois ans et demi, et renvoya de la pluie après cela. I. *Rois*, chap. XVII, 1. XVIII, 42. *Jacques*, chap. V, 17, 18. Voyez aussi *Genèse*, chap. XVIII, 32. XIX, 21. II. *Samuel*, chap. XXIV, 13, 17. *Jonas*, chap. I, 12, *et suiv.* Mais il faut bien remarquer que, sans une révélation claire et certaine, on ne sauroit être assuré que la Providence ait procuré extraordinairement un événement en faveur ou en haine de quelqu'un, et qu'ainsi on doit être fort réservé à entrer même là-dessus dans quelque soupçon, surtout quand il s'agit de regarder certaines per-

parce que c'est à son occasion que la divinité s'est déterminée à les procurer.

Hors ces cas-là, et autres semblables, personne n'est responsable que de ses propres actions.

§ XIX. 2. *Toutes les qualités, et autres choses qui se trouvent ou ne se trouvent pas en la personne de quelqu'un sans qu'il ait été en son pouvoir de les acquérir, ou non ; ne peuvent raisonnablement lui être imputées, qu'autant qu'il a négligé de suppléer, par ses soins et par son industrie, à un défaut naturel, ou d'aider ses dispositions et ses forces naturelles.* Comme il ne dépend pas de nous, par exemple, d'avoir un esprit pénétrant ou stupide, et un corps foible ou robuste, personne n'est louable ou blâmable à cet égard, qu'autant qu'il a pris soin ou négligé d'entretenir les talens et les facultés qu'il tenoit de la nature. On pardonne à un paysan sa grossièreté et son impolitesse ; mais on ne l'excuse pas dans un homme de la cour ou de la ville. Ainsi c'est une chose fort déraisonnable et fort ridicule, que de reprocher à quelqu'un des imperfections ou des infirmités qu'il ne s'est point attirées par sa faute, comme, par exemple, une petite taille, un grande laideur, une difformité naturelle de quelque membre, et autres choses semblables.

§ XX. 3. *On n'est point responsable de ce que l'on a*

sonnes comme la cause de quelque malheur qui a rejailli sur d'autres. C'est ainsi que les habitans de l'île de *Malte* formèrent un jugement téméraire de l'apôtre *S. Paul*, à cause d'une vipère qui s'étoit prise à sa main. *Actes*, chap. XXVIII. C'est ainsi encore que les *païens* regardoient mal-à-propos les *premiers chrétiens* comme la cause des calamités publiques, qui arrivoient alors, comme on l'a vu de tout temps, et, comme on le verra, par une suite des lois générales de la nature : Voyez *Tertullien, apolog.*, cap. XL. *Arnobe, adversus gentes*, init. *ibique* Not. *Elmenhorstii* : en quoi les *chrétiens* eux-mêmes ont depuis imité et imitent souvent aujourd'hui les *païens*, les plus aveugles.

fait par une ignorance invincible (1). Car le moyen de bien diriger une action, lorsqu'on n'est point éclairé des lumières de l'entendement ? et l'on suppose ici que l'agent ni n'a pu pour l'heure acquérir les connoissances qui lui étoient nécessaires, ni n'est pas lui-même la cause de l'ignorance insurmontable où il se trouve. La possibilité même de s'instruire, par rapport au commerce de la vie, s'entend ici, à parler moralement, pour les secours que chacun peut avoir, s'il veut faire médiocrement usage de ses facultés naturelles, s'il apporte tous les soins, toute l'application, toutes les précautions que l'on croit suffire ordinairement, et s'il prend toutes les mesures qui paroissent nécessaires à en juger par des raisons apparentes.

§ XXI. 4. *L'ignorance, aussi-bien que l'erreur, en matière des lois et des devoirs imposés à chacun, ne mettent point à couvert de l'imputation des actions qui en proviennent.* Car quiconque prescrit des lois et des devoirs à ceux qui dépendent de lui, doit les leur notifier, et les leur notifie aussi ordinairement, en sorte que la teneur de ces lois et les règles de ces devoirs soient accommodées à la portée de leur esprit. Ceux-ci, de leur côté, sont tenus de s'en instruire avec soin, et de les bien retenir. Que si quelqu'un est cause qu'ils se trouvent là-dessus dans l'ignorance, il sera responsable de toutes les actions que cette ignorance aura produites.

§ XXII. 5. *L'omission d'une chose prescrite ne doit point être imputée, lorsque l'occasion d'agir a manqué, sans qu'il y eût de la faute de celui qui n'a pas fait ce à quoi il étoit tenu d'ailleurs.* Or, à mon avis, l'idée de l'*occasion* renferme ces quatre choses. 1°. Que l'*objet* de

(1) Sur ce paragraphe et le suivant, il faut voir ci-dessus les paragraphes 7 et 8, dont ceux-ci ne sont qu'une répétition.

l'action (1) soit présent. 2°. Que l'on se trouve en *lieu* commode, où l'on ne puisse ni être empêché par autrui, ni (2) courir risque de souffrir quelque mal, si l'on agit. 3°. Que le *temps* soit convenable, c'est-à-dire, qu'il ne faille point alors vaquer (3) à des choses plus nécessaires, et que les autres personnes, qui doivent concourir à l'action (4), ne trouvent aucun obstacle à nous prêter leur secours. 4°. Enfin, que l'on y ait les *forces naturelles* nécessaires pour agir. Laquelle de ces quatres choses qui manque, il seroit également injuste et déraisonnable d'imputer l'omission d'un devoir, dont la pratique est regardée en ce cas-là comme impossible ; à moins que le défaut d'occasion n'arrive par la faute de celui à qui elle manque. Un médecin, par exemple, ne mérite pas d'être accusé de paresse, lorsqu'il n'y a personne de malade, en faveur de qui il puisse exercer son art. On ne sauroit faire des libéralités, pendant que l'on est soi-même dans l'indi-

(1) C'est-à-dire, que l'on ait matière à agir, et qu'il y ait quelqu'un par rapport auquel on puisse agir. C'est à quoi se rapportent presque tous les exemples, que l'auteur allègue ici.

(2) Il faut ajouter ici cette restriction : *à moins que l'on ne soit d'ailleurs obligé de s'exposer au péril.* On se moqueroit, par exemple, d'un soldat qui, ayant reçu ordre d'aller dans un poste, ne le feroit pas sous prétexte qu'il y avoit à craindre pour lui.

(3) Ainsi un magistrat ne peut pas se trouver dans l'assemblée dont il est membre, si à cette même heure le prince le fait appeler auprès de lui. Voyez le dernier paragraphe du chap. dernier de ce livre.

(4) En ce cas-là, on n'a pas matière à agir ; et ainsi cela se rapporte au premier chef. Pour exprimer toutes ces quatre conditions d'une manière plus courte et plus nette, on peut dire, à mon avis, que l'on est responsable d'une omission ; 1. lorsque l'on a eu les moyens nécessaires pour agir ; 2. et que l'on a pu faire usage de ces moyens sans préjudice de quelque autre devoir plus indispensable, ou sans s'attirer quelque mal considérable, auquel rien ne nous obligeoit d'ailleurs de nous exposer. De cette manière, la règle de ce paragraphe et celle du suivant se réduiront à une seule.

gence. Il est impossible de souffler (1) et d'avaler en même temps. On ne doit pas blâmer un homme comme s'il avoit enfoui ses taleus, lorsqu'après avoir recherché, par des voies légitimes, quelque poste où il pût les faire valoir, il a échoué dans sa poursuite. Celui, au contraire, à qui l'on a beaucoup (2) donné, aura un grand compte à rendre.

§ XXIII. 6. *Il ne faut imputer à personne l'omission des choses qui sont au-dessus de nos forces, et que l'on ne pouvoit ni faire ni empêcher avec tous ses soins et toute son industrie.* C'est le fondement de la maxime commune, *que nul n'est tenu à l'impossible.* Sur quoi il y a néanmoins cette restriction à ajouter : *bien entendu que l'on ne se soit pas mis dans l'impuissance par sa propre faute.* Car, en ce cas-là, on peut légitimement être traité tout de même (3), que si l'on étoit en état d'agir. Autrement, dès qu'une obligation seroit tant soit peu pénible et incommode, il y auroit bon moyen de l'éluder, en se mettant soi-même, de gaieté de cœur, hors d'état de la remplir.

§ XXIV. 7. *Nul n'est responsable de ce qu'il souffre ou qu'il fait par force* : car alors on est censé dans l'impossibilité de résister, ou de ne pas agir. Or, il y a deux sortes de *contrainte* : l'une, qui a lieu lorsque, malgré la répugnance et la résistance de quelqu'un, ses membres

(1) Notre auteur, qui aimoit assez à faire usage de son *Plaute*, fait sans doute allusion ici à ces deux vers de la *Mostellaria* :

Simul flare sorbereque haud facile
Est : ego hîc esse et illic simul haud potui.
Act. III. Sc. II. *v.* 104, 105.

(2) C'est ce que *Jésus-Christ* dit en propres termes, *Luc*, XII, 48.

(3) C'est-à-dire, non pas que le législateur puisse exiger que l'on fasse ce qui est impossible, pendant que l'impossibilité subsiste : mais qu'il peut punir ceux qui se sont mis dans l'impuissance, tout de même que si étant en état d'agir, ils refusaient de le faire.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sont employés à faire ou à souffrir quelque chose, par un effet de la violence d'un autre plus fort que lui : l'autre, lorsqu'on est menacé de quelque grand mal, par une personne plus puissante, qui est en état de le faire souffrir sur-le-champ, si l'on ne se détermine à faire ou à ne pas faire une certaine chose : car en ce dernier (1) cas, aussi-bien que dans le premier, celui d'où provient la nécessité, doit être regardé comme l'auteur de l'action, qui ne peut pas plus être imputée à l'agent immédiat, qu'à l'épée ou à la hache dont il se sert pour frapper; à moins qu'il ne

(1) L'auteur étend trop loin, ce me semble, l'effet de cette dernière sorte de *contrainte*. J'avoue qu'elle diminue beaucoup la faute, surtout devant le tribunal humain : mais elle ne met pas entièrement à couvert de toute imputation devant le tribunal divin. L'exemple de l'*épée* ou de la *hache*, ne fait rien ici : ce sont des instrumens purement passifs; au lieu que la personne, qui n'est forcée que par la vue des menaces de quelque grand mal, sans aucune violence physique et irrésistible, agit avec une espèce de volonté, et concourt en quelque manière à l'action visiblement mauvaise, qu'elle exécute. D'ailleurs, ce n'est pas une chose qui soit absolument au-dessus de la fermeté de l'esprit humain, de se résoudre à souffrir la mort, lors même que l'on trouve moyen de l'éviter ; et notre auteur lui-même l'avoue dans son grand ouvrage, liv. III, chap. VII, § 5. On voit des gens, qui ont ce courage, pour des sujets assez légers, dont ils sont vivement frappés. Je pourrois faire voir, que les principes de l'auteur ne sont ni fondés ni bien liés : mais ce n'en est pas le lieu. En voilà assez pour conclure, qu'il n'y a qu'un seul cas où l'on puisse en conscience obéir aux ordres manifestement injustes d'un supérieur, pour éviter le mal dont il nous menace; c'est lorsque la personne intéressée à l'action illicite qu'il nous commande, nous dispense elle-même de nous exposer en sa faveur aux fâcheuses suites d'un refus : bien entendu qu'il s'agisse d'une chose, à l'égard de laquelle il soit en son pouvoir de consentir au mal qu'on veut lui faire; ou de la violation d'un droit auquel il lui soit permis de renoncer ; car si quelqu'un me laissoit, par exemple, la liberté de le tuer, je ne pourrois par pour cela innocemment me rendre le ministre de la fureur de celui qui me fait de terribles menaces pour me porter à tuer cette personne innocente. Voyez sur *le Droit de la nat. et des gens*, liv. I, chap. V, § 9, *note* 3 de la seconde édition, et liv. VIII, chap. I, § 6, *note* 4, comme aussi ce que je dirai ci-dessous, sur le chap. V de ce livre, § 25.

se trouve d'ailleurs dans une obligation claire et expresse de souffrir lui-même pour la personne à qui on veut le contraindre de faire quelque grand mal, qu'elle n'a point mérité.

§ XXV. 8. *Les actions de ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, ne leur doivent point être imputées*, parce qu'ils ne sont pas en état de savoir ce qu'ils font, et de le comparer avec une certaine règle. Telles sont les actions des *enfans*, avant qu'ils soient parvenus à l'âge de discrétion : car si on les gronde et on les bat même quelquefois, ce n'est pas en forme de peine proprement dite qu'ils aient méritée devant le tribunal humain, mais ce sont de simples corrections, par lesquelles on se propose d'empêcher que les enfans n'incommodent personne, et qu'ils ne contractent quelque mauvaise habitude. On ne regarde pas non-plus comme des actions humaines, dignes d'être imputées, ce que font les *furieux*, les *insensés*, et qui sont en *délire*; pourvu qu'ils ne soient pas tombés dans ce triste état par leur propre faute (1).

§ XXVI. *Enfin, on n'est point responsable de ce que l'on croit faire en songe;* si ce n'est en tant que l'on a

(1) Ce cas ne peut arriver que très-rarement. Les causes de toute sorte d'aliénation d'esprit sont fort cachées pour l'ordinaire, et telles qu'il n'est guère possible de les prévoir pendant qu'on est dans son bon sens. Les naturalistes parlent de certaines herbes peu connues, dont le suc pris en une certaine quantité trouble la raison; et de quelques rivières ou fontaines, ou de quelques exhalaisons sorties de certains endroits, lesquelles produisent le même effet. On sait aussi qu'autrefois on composoit des breuvages nommés *philtres*, qui en excitant l'amour rendoient furieux ceux qui les prenoient. Voyez *Juvénal*, Sat. VI, 610, *et seq.* Si une personne, connoissant bien la vertu de quelque plante, de quelque eau, ou de quelque boisson semblable, en faisoit usage de propos délibéré, ce que dit notre auteur, auroit lieu alors, et il en seroit de même que d'un ivrogne.

pris plaisir pendant le jour à tenir présentes certaines idées (1), et que par là on les a profondément gravées dans son esprit : circonstance néanmoins à laquelle on ne fait presque jamais attention dans les tribunaux humains. Et en effet, pendant le sommeil, l'imagination est comme un vaisseau sans pilote, et qui flotte au gré des vents : il ne dépend de nous en aucune sorte de faire qu'elle nous présente tels ou tels objets, plutôt que d'autres.

§ XXVII. Nous avons dit, que l'on impute quelquefois les *actions d'autrui*. Pour ajouter là-dessus quelque chose de plus particulier, il faut remarquer qu'il y a des cas où *l'action est toute mise sur le compte de celui qui l'a commandée;* l'auteur immédiat n'en étant regardé que comme un simple instrument. Mais il est plus ordinaire de voir que *l'action est imputée en même temps et à celui qui l'a commise, et à quelque autre qui y a concouru* ou en faisant, ou en ne faisant pas certaines choses. Cette imputation se fait en trois manières : car ou celui qui concourt à l'action en est regardé comme la *cause principale*, l'autre, qui l'exécute, ne tenant lieu, pour ainsi dire, que de *cause subalterne;* ou ils marchent de pas égal; ou enfin celui qui exécute l'action passe

(1) Quelque criminel que soit ce plaisir, le songe en lui-même est toujours songe, c'est-à-dire, une chose à la production de laquelle l'esprit ni le cœur n'ont jamais part, de telle manière qu'il y ait lieu de croire que sans la disposition où l'on est, on n'auroit pas songé de pareilles choses. Quand même on souhaiteroit, comme la *Biblis* d'*Ovide*, qu'un songe impur revînt souvent, on n'auroit en main aucun moyen sûr pour le faire revenir; et supposé que l'on en trouvât enfin le secret, ce ne seroit pas tant du songe qu'on seroit responsable, que de ce que l'on auroit pensé ou fait en veillant. Voyez, au reste, ce que j'ai dit au sujet des *somnambules*, dans mes Remarques sur le grand ouvrage du *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. V, § 11, *note* 3.

pour la cause principale, et l'autre pour la cause subalterne (1).

On rapporte à la première classe, ceux qui par leur

(1) L'auteur ne définit ni ici, ni dans son grand ouvrage, ces trois sortes de causes d'une action d'autrui : d'où il arrive, ce qui ne peut guère manquer, qu'ayant une idée peu distincte de son sujet, il rapporte quelquefois à une classe ce qui doit être rapporté à l'autre. Tâchons de suppléer à cela, d'autant mieux que la matière, quoique très-importante, n'a pas été encore bien développée. Je remarque d'abord qu'il s'agit uniquement du *degré d'influence sur l'action*, et non par du *degré de malice*, qui se déduit de plusieurs autres circonstances, et qui peut être plus grand dans la cause subalterne que dans la cause principale : comme il paroît par l'exemple d'un homme qui en assassine un autre de sang-froid, y étant engagé par un tiers qui étoit transporté de colère contre celui qu'il a fait assassiner, pour se venger d'une grande injure qu'il croyoit en avoir reçue. Il faut distinguer encore ici entre les *effets* ou les *suites* d'une action commise immédiatement par autrui, et la *production de l'action* en elle-même. Car il peut arriver que l'on ait plus de part aux effets et aux suites de l'action, que l'agent même immédiat, sans que pour cela on devienne la cause principale de cette action : comme si quelqu'un ayant vu mettre le feu à une maison par un incendiaire qui s'est aussitôt enfui, n'en avertissoit pas incessamment. Il est bon aussi de considérer que, pour être raisonnablement censé avoir concouru à une action d'autrui en ne faisant pas certaines choses, il n'est pas nécessaire que l'on pût certainement et infailliblement empêcher cette action; il suffit que l'on eût été vraisemblablement en état de contribuer à l'empêcher, et qu'il y eût d'ailleurs quelque obligation, ou générale ou particulière, qui nous y engageât. Cela posé, je dis que par *cause principale* il faut entendre ici *celui qui en faisant ou ne faisant pas certaines choses, influe de telle manière sur une action ou une omission d'autrui, que sans lui cette autre personne se seroit abstenue de ce qu'elle a fait, ou auroit fait ce qu'elle a omis.* La cause du second ordre, que j'appelle *cause collatérale*, c'est *celui qui en faisant ou ne faisant pas certaines choses, concourt, autant qu'il dépend de lui, à une action ou une omission d'autrui, mais non pas si efficacement qu'il y ait lieu de présumer que sans lui l'autre se seroit abstenu de ce qu'il a fait, ou auroit fait ce qu'il a omis.* J'entends enfin par *cause subalterne*, celui *qui n'influe que peu sur une action ou une omission d'autrui, ou qui n'y fournit qu'une légère occasion, de manière que l'agent, déjà tout porté ou déterminé de lui-même à agir ou ne point agir, est seulement encouragé ou aidé par la*

autorité (1), ont porté quelqu'un à faire une chose ; ceux qui ont donné leur consentement, sans quoi l'auteur immédiat de l'action n'auroit pu la faire ; ceux qui ne l'ont point empêchée en la défendant, lorsqu'ils le pouvoient et qu'ils le devoient.

Il faut mettre au second rang, ceux qui chargent quelqu'un de commettre une mauvaise action (2), ou qui le

en quelque manière à exécuter plus facilement et plus promptement sa mauvaise résolution. L'application de ces définitions se verra dans les *notes* suivantes.

(1) La raison pourquoi un homme est la *cause principale* de ce qu'a fait par son ordre une personne qui dépend de lui, ce n'est pas précisément parce que cette personne est sous sa dépendance ; autrement il faudroit imputer à un supérieur tout ce que font ceux qui dépendent de lui : mais c'est qu'on suppose, comme il arrive aussi souvent, que l'inférieur n'auroit pas pensé de lui-même à la chose dont il s'agit, ou ne s'y seroit pas déterminé actuellement sans l'ordre de son supérieur. Tout autre donc qui aura la même influence sur quelque action de ses égaux ou même de ses supérieurs, en pourra être regardé par cette raison comme la cause principale, de quelque moyen qu'il se soit servi, et soit que l'agent immédiat se porte avec plaisir ou avec répugnance à ce dont il ne se seroit point avisé, ou qu'il n'auroit pas osé entreprendre de lui-même. Ainsi *Pilate* fut seulement la *cause subalterne* de la mort de *N. S. Jésus-Christ* (V. *Matth.*, chap. XXVII, 23 et suiv. ; *Jean*, chap. XIX, 11.), les *Juifs* n'en furent pas moins la *cause principale* que *David*, de la mort d'*Urie* (II. *Sam.*, chap. XI), et *Jézabel* de celle de *Naboth* (I. *Rois*, chap. XXI). Les ecclésiastiques, qui, par l'ascendant qu'ils ont sur l'esprit des princes, les portent à persécuter ceux qui ne sont pas de même religion qu'eux, sont la cause principale de ces persécutions, aussi-bien que de la fureur où la populace entre aveuglément contre des gens dont elle n'est pas capable d'examiner les opinions, pour juger si elles sont bien ou mal fondées.

(2) Ceux-ci n'auroient pas commis la mauvaise action, sans celui qui les en a chargés, ou qui leur a donné ou promis une récompense : ils sont donc causes principales, et non pas causes simplement collatérales. Pour faire connoître en deux mots quels exemples se rapportent à cette seconde classe, il faut dire, que tous ceux qui agissent de concert avec l'auteur immédiat d'une action, de quelque manière qu'ils y contribuent; et tous ceux qui, sans un complot formel, fournissent quelque moyen ou quel-

payent pour l'entreprendre; ceux qui fournissent quelque (1) secours à l'agent immédiat; ceux qui lui donnent retraite et qui le protégent; ceux qui pouvant et devant secourir une personne exposée à quelque insulte ou à quelque injure, (2) la laissent dans le danger.

La dernière classe renferme ceux qui donnent quelque conseil particulier et (3) déterminé; ceux qui louent ou qui flattent une personne (4) qu'ils voient disposée à commettre

que secours à l'auteur immédiat de l'action, qui n'auroit pas laissé d'en trouver d'ailleurs; que tous ceux-là, dis-je, doivent être regardés comme causes collatérales, soit qu'ils retirent ou non quelque profit du crime auquel ils concourent. Le complot seul rend cause collatérale, quand même on ne contribueroit positivement que peu ou point à l'action d'autrui. La raison en est, que, si l'on ne fait rien soi-même, ou seulement peu de chose, c'est qu'il n'en faut pas davantage : on est tout disposé à faire beaucoup, en cas de besoin : on garde le silence et on n'empêche pas l'action, en tant qu'en soi est : cela suffit pour qu'on doive être censé coopérer avec celui à qui l'on est uni d'intérêt et de volonté. C'est ainsi que *Saül* étoit coupable de la mort de *S. Etienne*, quoiqu'il ne fît que garder les habits de ceux qui le lapidoient.

(1) Oui bien si sans cela l'agent n'auroit pas laissé d'en trouver d'ailleurs, comme quand le maître d'un lieu public donne à jouer dans une ville où il y a plusieurs brelans. Mais si quelqu'un prêtoit de l'argent à un jeune homme, qui n'en trouve point ailleurs à emprunter pour avoir de quoi payer les faveurs d'une courtisane fière et avare, de laquelle il n'en auroit point obtenu sans cela ; ce créancier seroit alors cause principale de la débauche du jeune homme. Il est aisé d'appliquer cette distinction à un grand nombre d'exemples que chacun peut imaginer.

(2) Cet exemple se rapporte à la première classe. La chose est claire, par les principes établis ci-dessus.

(3) C'est-à-dire, lorsque l'on conseille par exemple d'aller voler telle ou telle chose, indiquant en même temps la manière de s'y prendre, le moment favorable pour se glisser dans la maison, l'endroit où est serrée la chose dont il s'agit, les moyens de s'évader, etc. ; et non pas si l'on conseilloit simplement et en général à une personne de voler ou de tromper : pour avoir de quoi vivre. *Droit de la nat. et des gens*, liv. I, chap. V, § 14.

(4) Bien entendu que les conseils, les louanges et les flatteries contribuent en quelque chose à encourager l'auteur de l'action criminelle ; autre-

quelque crime ; ceux qui engagent les autres à pécher par leur exemple ; et autres qui font de pareilles choses.

CHAPITRE II.

De la règle des actions humaines, ou de la loi en général ; et des différentes qualités de ces actions.

§ I. Les actions humaines dépendant de la volonté, comme nous venons de le faire voir ; et presque chaque personne ayant non-seulement des désirs particuliers, mais étant encore souvent différente d'elle-même à cet égard, l'ordre et la beauté de la société humaine demandoient nécessairement (1) qu'il y eût quelque règle à laquelle on fût tenu de se conformer. En effet, si dans cette variété infinie de sentimens et d'inclination, chacun se conduisoit à sa fantaisie, sans consulter autre chose que son caprice, il ne pourroit que naître de là, parmi le genre humain, une horrible confusion.

§ II. La règle des mouvemens et de la conduite des hommes est ce qu'on appelle *loi* ; (2) et je la définis une

ment on n'est coupable que de la mauvaise intention qu'on a eue. *Ibid.* Voyez aussi liv. III, chap. I, § 4, *note* 2. Il faut remarquer encore que les conseils ont quelquefois tant de force, qu'ils portent quelqu'un à faire des choses auxquelles il n'auroit point pensé sans cela, ou auxquelles il n'auroit pas osé se déterminer absolument, et, en ce cas-là, le donneur de conseils est la cause principale. Je mets en ce rang *Achitophel*, par rapport à *Absalon*. *Voy.* II, *Samuel*, chap. XVI et XVII. Il faut dire la même chose de l'*exemple* et des *recommandations* en certaines circonstances.

(1) *Droit de la nat. et des gens*, liv. II, chap. I.

(2) Voyez sur ce paragr. et les suiv., jusqu'au 11e., *le Droit de la nat. et des gens*, liv. I, chap. VI.

volonté d'un supérieur, par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui, l'obligation d'agir d'une certaine manière qu'il leur prescrit (1).

§ III. Pour mieux entendre cette définition, il faut rechercher ici la nature et l'origine de l'*obligation* ; quels sujets en sont susceptibles ; à qui il appartient de l'imposer ; et en vertu de quoi il a ce pouvoir.

On entend ordinairement par le mot (2) d'*obligation, un lien de droit par lequel on est astreint à faire ou à ne pas faire certaines choses*. En effet, toute l'obligation met, pour ainsi dire, un frein à notre liberté, en sorte que, quoiqu'on puisse s'y soustraire actuellement, elle produit en nous un sentiment intérieur qui fait que quand on a négligé de se conformer à la règle prescrite, on est contraint de blâmer soi-même sa conduite ; (3) et

(1) Cette définition de la *loi*, prise dans son idée la plus générale, n'est pas assez pleine ni assez exacte. Il faut dire, à mon avis, que la *loi* est *une volonté d'un supérieur, suffisamment notifiée d'une manière ou d'autre, par laquelle volonté il dirige ou toutes les actions généralement de ceux qui dépendent de lui, ou du moins toutes celles d'un certain genre ; en sorte que, par rapport à ces actions, ou il leur impose la nécessité d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière, ou il leur laisse la liberté d'agir ou de ne point agir, comme ils le jugeront à propos.*

(2) Voyez sur les différentes sortes d'*obligations*, le *Droit de la nat. et des gens*, liv. III, chap. IV, § 3 et suiv.

(3) Le sentiment de l'*obligation* en renferme deux distincts, et dont l'un est une suite de l'autre. Le premier est un sentiment de la *convenance* ou de la *disconvenance* qu'il y a à agir ou ne pas agir de telle ou telle manière ; en sorte que, si l'on se conduit autrement, on se reproche de n'avoir pas suivi les lumières de la raison, et l'on se juge digne de blâme. L'autre est une *crainte*, ou distincte ou confuse, de quelque *mal* que l'on pourra s'attirer en agissant ou n'agissant pas de telle manière, et d'un mal que l'on aura bien mérité, soit qu'on l'éprouve actuellement, ou qu'on ait le bonheur de l'éviter. J'ai dit *une crainte ou distincte ou confuse*. Elle est *distincte*, en matière des choses sujettes aux peines des lois humaines. Elle est *confuse*, en matière de tout ce qui n'est sujet à aucune

quelque crime ; ceux qui engagent les autres à pécher par leur exemple ; et autres qui font de pareilles choses.

CHAPITRE II.

De la règle des actions humaines, ou de la loi en général ; et des différentes qualités de ces actions.

§ I. Les actions humaines dépendant de la volonté, comme nous venons de le faire voir ; et presque chaque personne ayant non-seulement des désirs particuliers, mais étant encore souvent différente d'elle-même à cet égard, l'ordre et la beauté de la société humaine demandoient nécessairement (1) qu'il y eût quelque règle à laquelle on fût tenu de se conformer. En effet, si dans cette variété infinie de sentimens et d'inclination, chacun se conduisoit à sa fantaisie, sans consulter autre chose que son caprice, il ne pourroit que naître de là, parmi le genre humain, une horrible confusion.

§ II. La règle des mouvemens et de la conduite des hommes est ce qu'on appelle *loi* ; (2) et je la définis une

ment on n'est coupable que de la mauvaise intention qu'on a eue. *Ibid.* Voyez aussi liv. III, chap. I, § 4, *note* 2. Il faut remarquer encore que les conseils ont quelquefois tant de force, qu'ils portent quelqu'un à faire des choses auxquelles il n'auroit point pensé sans cela, ou auxquelles il n'auroit pas osé se déterminer absolument, et, en ce cas-là, le donneur de conseils est la cause principale. Je mets en ce rang *Achitophel*, par rapport à *Absalon*. *Voy.* II, *Samuel*, chap. XVI et XVII. Il faut dire la même chose de l'*exemple* et des *recommandations* en certaines circonstances.

(1) *Droit de la nat. et des gens*, liv. II, chap. I.

(2) Voyez sur ce paragr. et les suiv., jusqu'au 11e., *le Droit de la nat. et des gens*, liv. I, chap. VI.

volonté d'un supérieur, par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui, l'obligation d'agir d'une certaine manière qu'il leur prescrit (1).

§ III. Pour mieux entendre cette définition, il faut rechercher ici la nature et l'origine de l'*obligation* ; quels sujets en sont susceptibles ; à qui il appartient de l'imposer ; et en vertu de quoi il a ce pouvoir.

On entend ordinairement par le mot (2) d'*obligation, un lien de droit par lequel on est astreint à faire ou à ne pas faire certaines choses*. En effet, toute l'obligation met, pour ainsi dire, un frein à notre liberté, en sorte que, quoiqu'on puisse s'y soustraire actuellement, elle produit en nous un sentiment intérieur qui fait que quand on a négligé de se conformer à la règle prescrite, on est contraint de blâmer soi-même sa conduite ; (3) et

(1) Cette définition de la *loi*, prise dans son idée la plus générale, n'est pas assez pleine ni assez exacte. Il faut dire, à mon avis, que la *loi* est *une volonté d'un supérieur, suffisamment notifiée d'une manière ou d'autre, par laquelle volonté il dirige ou toutes les actions généralement de ceux qui dépendent de lui, ou du moins toutes celles d'un certain genre ; en sorte que, par rapport à ces actions, ou il leur impose la nécessité d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière, ou il leur laisse la liberté d'agir ou de ne point agir, comme ils le jugeront à propos.*

(2) Voyez sur les différentes sortes d'*obligations*, le *Droit de la nat. et des gens*, liv. III, chap. IV, § 3 et suiv.

(3) Le sentiment de l'*obligation* en renferme deux distincts, et dont l'un est une suite de l'autre. Le premier est un sentiment de la *convenance* ou de la *disconvenance* qu'il y a à agir ou ne pas agir de telle ou telle manière ; en sorte que, si l'on se conduit autrement, on se reproche de n'avoir pas suivi les lumières de la raison, et l'on se juge digne de blâme. L'autre est une *crainte*, ou distincte ou confuse, de quelque *mal* que l'on pourra s'attirer en agissant ou n'agissant pas de telle manière, et d'un mal que l'on aura bien mérité, soit qu'on l'éprouve actuellement, ou qu'on ait le bonheur de l'éviter. J'ai dit *une crainte ou distincte ou confuse*. Elle est *distincte*, en matière des choses sujettes aux peines des lois humaines. Elle est *confuse*, en matière de tout ce qui n'est sujet à aucune

que, s'il nous en arrive du mal, on reconnoît qu'on se l'est justement attiré, puisqu'on pouvoit aisément l'éviter en suivant la règle, comme on y étoit tenu.

§ IV. Il y a deux choses qui rendent l'homme *susceptible d'obligation* : l'une est qu'*il a une volonté* capable de se tourner vers différens côtés, et par conséquent de se conformer à quelque règle : l'autre est qu'*il dépend d'un supérieur*. En effet, lorsque les facultés et les forces d'un agent sont naturellement déterminées à une certaine manière d'agir uniforme et invariable, il ne faut plus parler d'action libre ; et ce seroit en vain que l'on prescriroit des règles à un être qui ne peut ni les suivre, ni les comprendre. Que, s'il ne reconnoît aucun supérieur, personne n'a droit de lui imposer la nécessité d'agir d'une certaine manière, plutôt que d'une autre. De sorte que, si alors il observe quelques règles de conduite, et qu'il pratique ou qu'il évite constamment certaines sortes d'actions, il sera censé le faire de son pur bon plaisir, et non par aucun principe d'obligation. Concluons donc que, pour être susceptible d'obligation, il faut, d'un côté, relever d'un (1) supérieur ; de l'autre, avoir un

punition de la part des hommes ; et de là viennent ces frayeurs de la conscience que l'on a remarquées de tout temps dans ceux qui commettent de méchantes actions. Pour trouver un fondement solide de ces sentimens, il faut que la raison de *convenance* ou de *disconvenance* emporte une *nécessité morale indispensable* ; et cette nécessité ne peut être imposée que par un principe extérieur, par un être qui ait *droit* de nous assujétir à suivre certaines règles, et de nous faire souffrir quelque mal, si nous y manquons. Voyez ce que j'ai dit sur le *Jugement d'un anonyme*, ajouté à cette édition, § 15.

(1) C'est là la raison précise et immédiate : l'autre n'est qu'une condition nécessairement supposée, comme il paroît de ce que Dieu, quoiqu'intelligent et libre en un degré infini, n'est pourtant pas susceptible d'obligation.

entendement à la faveur duquel on soit capable de connoître la règle que le supérieur nous prescrit, et une volonté toujours en état de se tourner vers différens côtés, mais qui pourtant soit convaincue qu'elle feroit mal de s'écarter de cette règle : toutes choses qui conviennent manifestement à la nature de l'homme.

§ V. Celui qui impose l'obligation, et qui en imprime le sentiment dans le cœur de l'homme, c'est proprement un (1) *supérieur*, c'est-à-dire, un être qui a non-seulement des (2) *forces* suffisantes pour faire souffrir quelque mal aux contrevenans ; mais encore de *justes raisons* de prétendre gêner, comme il le juge à propos, la liberté de ceux qui dépendent de lui. Lorsque ces deux choses se trouvent réunies en la personne de quelqu'un, il n'a pas plutôt donné à connoître sa volonté, qu'il se forme nécessairement dans l'âme d'une créature raisonnable des sentimens de crainte, accompagnés de sentimens de respect : les premiers, à la vue de la puissance dont cet Être est revêtu ; les autres, à la vue des raisons sur lesquelles est fondée son autorité, et qui, indépendamment de tout motif de crainte, devroient suffire pour engager à lui obéir. En effet, quiconque n'a d'autre raison à m'alléguer, que la force qu'il a en main pour me contraindre à subir le joug qu'il veut m'imposer, peut bien me porter par là à aimer mieux fléchir pour un temps, que de m'exposer à un mal plus fâcheux, que ma résistance m'attireroit : mais, cette crainte éloignée, rien n'empêchera que je ne me conduise à ma fantaisie, plutôt qu'à la sienne.

(1) Voyez ce que j'ai dit sur le *jugement d'un anonyme*, § 19.

(2) La *force* n'entre pour rien dans ce qui constitue le droit d'imposer quelque *obligation* : elle sert seulement à mettre en état de faire valoir ce droit.

Que si, au contraire, ayant de bonnes raisons d'exiger mon obéissance, il est destitué des forces nécessaires pour me faire souffrir quelque mal en cas que je refuse d'obéir de bonne grâce ; je puis alors mépriser impunément ses ordres, à moins que quelque autre, plus puissant que lui, ne veuille bien maintenir son autorité, et en venger le mépris.

Or, il y a (1) deux raisons pourquoi quelqu'un peut

(1) Dès la première édition j'avois racommodé toute cette période, sur ce que dit l'auteur dans son grand ouvrage : car de la manière qu'elle est tournée dans l'original de l'abrégé, tous les chefs différens qu'elle renferme ou font autant de raisons séparées, ou doivent être réunis pour ne former qu'un seul fondement du droit d'imposer quelque obligation ; et il n'y a rien qui donne à connoître si l'auteur a entendu le premier ou le dernier. Mais dans son traité du *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VI, § 12, il exprime, comme j'ai fait ici, sa pensée. Cette variation et cette confusion est déjà un préjugé désavantageux pour la justesse de ses idées : mais si on examine toutes les raisons qu'il établit pour fondement du droit dont il est question, on verra aisément qu'il n'y en a aucune qui par elle-même ait assez de force. Un bienfait ne demande autre chose que de la reconnoissance ; et pour la témoigner, il n'est pas nécessaire de se soumettre à la direction du bienfaiteur. Un homme a sauvé la vie à un autre : voilà sans doute un des plus grands services ! peut-il dès-là exiger que celui à qui il l'a rendu le reconnoisse pour son maître ? De cela seul qu'on veut du bien à quelqu'un, et qu'on est même plus capable de ménager ses intérêts que lui-même, il ne s'ensuit pas qu'on ait droit de lui commander, de l'aveu même de notre auteur, qui le fait voir au long dans son grand ouvrage, liv. III. chap. II, § 8. Le consentement par lequel on se soumet à la direction de quelqu'un n'est pas non plus obligatoire par lui-même ; et notre auteur le reconnoît aussi dans le même ouvrage, liv. I, chap. VI, § 6 ; chap. VII, § 13 ; et liv. VIII, chap. I, § 5. Toutes ces raisons ne peuvent donc tout au plus que rendre l'obligation plus forte et plus étroite ; et il faut chercher ailleurs le fondement du droit d'imposer cette nécessité morale. Voici, à mon avis, celui auquel tous les autres se réduisent. C'est la dépendance naturelle où sont tous les hommes de l'empire de la divinité, en tant qu'ils tiennent d'elle *l'être, la vie et le mouvement*. Un ouvrier, comme tel, est maître de son ouvrage : il peut en disposer à son gré, quoiqu'il ne lui ait donné que la forme. Si un statuaire pouvoit, par sa vertu propre, faire des statues animées, et qu'il fût le véritable auteur de l'intelligence qu'il leur donneroit, cela seul le mettroit en droit et lui fourniroit une juste raison d'exiger que le marbre ou l'or façonné de ses mains et doué par lui de connoissance, se soumît à sa volonté. Il en seroit de même d'un père et d'une mère à l'égard de leurs enfans, s'ils étoient autre chose dans la génération que des instrumens aveugles et des causes, pour ainsi dire, occasionelles, faute de quoi leur autorité vient d'une autre source. Mais Dieu est l'auteur et de la matière et de la forme des parties dont notre être est composé ; il a créé nos corps et nos âmes, et il leur a donné toutes les facultés dont elles sont revêtues. Il peut donc prescrire telles bornes qu'il veut à ces facultés, et exiger que les hommes en fassent usage de telle ou telle manière. De plus, comme celui qui a droit de me commander, peut par cela même communiquer ce pouvoir à quelque autre, Dieu fait part de son autorité à quelques hommes, ou directement et immédiatement, comme quand il établissoit lui-même des magistrats parmi les *Juifs*, pendant que la *Théocratie* dura ; ou médiatement et indirectement, c'est-à-dire, par une suite de ce qu'il a témoigné vouloir, de quelque manière que ce soit. Ainsi toute autorité légitime entre les hommes est ordinairement fondée sur quelque maxime de la loi naturelle, et principalement sur le consentement même de ceux qui y sont soumis ; consentement qui tire toute sa force de ce que Dieu veut que l'on tienne ce à quoi l'on s'est engagé, et par conséquent que l'on obéisse à ceux auxquels on l'a promis, autant qu'on peut le faire sans contrevenir d'ailleurs aux lois de notre maître commun. Voilà le grand et premier fondement de tout devoir et de toute obligation. C'est pourquoi il n'y a rien que la révélation inculque plus souvent et plus fortement que le dogme de la création de l'univers en général, et des hommes en particulier. Les *Païens* même ont reconnu ce principe, quoique confusément, et ont dit des choses qui menoient naturellement à reconnoître la liaison de l'honnêteté et du devoir avec la volonté d'un Être suprême, auteur de notre existence ; comme il seroit aisé de le faire voir, si c'en étoit ici le lieu.

légitimement prétendre que je soumette ma volonté à la sienne : l'une est, parce qu'il m'a fait quelque bien considérable ; surtout si étant manifestement bien intentionné en ma faveur, et plus capable de ménager mes intérêts que moi-même, il veut actuellement prendre soin de ma conduite : l'autre, c'est parce que je me suis volontairement soumis à sa direction.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

§ VI. Mais afin que la loi puisse actuellement déployer sur le cœur de ceux à qui elle est imposée, la vertu qu'elle a d'en régler les mouvemens, il faut avoir connoissance et du *législateur*, et de la *loi* même. Car le moyen d'obéir, si l'on ne sait ni qui l'on doit reconnoître pour supérieur, ni ce que l'on est tenu de faire ou de ne pas faire.

A l'égard du *législateur*, il est très-facile de le connoître. Les lumières seules de la raison nous découvrent clairement l'auteur des *lois naturelles*, qui est le même que l'auteur de l'univers. Et un citoyen ne sauroit ignorer de bonne foi qui est celui en qui réside l'autorité souveraine dont il dépend, et d'où émanent les *lois civiles*.

Nous ferons voir un peu plus bas, de quelle manière on vient à connoître les maximes de la *loi naturelle*. Pour ce qui est des *lois civiles*, les sujets de l'État en sont instruits par la *publication* claire et distincte qui s'en fait solennellement. Sur quoi il y a deux choses dont on doit être assuré ; l'une, que les lois partent véritablement du souverain ; l'autre, quel est le vrai sens de chaque loi. Afin que personne ne puisse prétendre cause d'ignorance à l'égard de la première de ces choses, le souverain ou publie lui-même les lois, soit de vive voix, soit par écrit ; ou les fait publier par la bouche de ses ministres. Et l'on n'a pas lieu de douter que ceux-ci n'agissent au nom et de la part du souverain, lorsqu'on voit que ce sont ceux dont il se sert ordinairement pour signifier ses ordres, et que la commission est de leur ressort ; lorsque les lois, qu'ils publient, servent de règles aux juges ordinaires ; et enfin lorsque ces lois ne contiennent rien de contraire aux droits et à l'autorité du souverain. A l'égard du *sens de la loi*, ceux qui la publient doivent s'exprimer avec toute la clarté possible, afin que personne ne puisse s'y méprendre. Que, si l'on y trouve quelque chose d'obscur, il faut en demander l'éclaircissement ou au législateur même, ou à ceux qui sont établis pour juger selon les lois (1).

§ VII. Toute loi parfaite a deux *parties* ; l'une, qui détermine ce qu'il faut faire ou ne pas faire ; l'autre, qui déclare le mal qu'on s'attirera si l'on ne fait pas ce que la loi ordonne, ou si l'on fait ce qu'elle défend. Car, comme il ne serviroit de rien de dire *faites cela*, si l'on ne menaçoit de quelque mal ceux qui refuseront d'obéir ; le cœur de l'homme étant si corrompu, qu'il aime les choses défendues, par cela même qu'elles sont défendues : il seroit aussi injuste et déraisonnable de dire *vous subirez une telle peine*, si cette menace n'étoit précédée de la raison pourquoi on *mérite châtiment*.

La *vertu de la loi* consiste donc uniquement à faire connoître la volonté du supérieur, et la peine qui attend les contrevenans. Mais le *pouvoir d'obliger*, c'est-à-dire, d'astreindre en conscience à faire ou ne pas faire certaines choses, et la *force coactive*, ou le pouvoir de contraindre à l'observation des lois par les menaces et l'infliction actuelle de quelque peine ; ces deux effets, dis-je, appartiennent proprement au législateur, ou à ceux qui sont chargés de maintenir et de faire exécuter les lois.

§ VIII. *Les choses que l'on prescrit* par quelque loi, doivent être non-seulement *au pouvoir de ceux à qui la*

(1) Le législateur a droit non-seulement d'*interpréter* les lois, mais encore lorsque le sens de la loi est clair et déterminé, de l'*appliquer* à tel ou tel cas en particulier, en quoi il peut y avoir quelquefois de l'embarras.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

loi est imposée, mais encore *apporter quelque utilité* ou à eux-mêmes, ou à d'autres (1). En effet, comme il y auroit de la cruauté et de la folie à exiger de quelqu'un sous la moindre peine, une chose qui est et qui a toujours été au-dessus de ses forces, il seroit superflu, d'autre côté, de gêner la liberté naturelle de ceux à qui l'on prescrit des lois, sans qu'il en revînt aucun profit à personne.

§ IX. Chaque loi *oblige* ordinairement tous ceux d'entre les personnes dépendantes du législateur, *auxquels la matière de la loi convient*; à moins que le législateur ne les ait d'abord exceptés de la règle générale. Il arrive pourtant quelquefois, que certaines personnes sont déchargées dans la suite, par une grâce particulière (2), de l'obligation de se conformer à la loi; et c'est ce que l'on appelle dispenser. Or, il n'y a que celui qui est revêtu du pouvoir de faire les lois et de les abolir, qui puisse légitimement donner de telles *dispenses*; et il doit même les ménager avec beaucoup de sagesse, de peur qu'en les accordant à trop de gens, sans choix et discernement, et sans de très-fortes raisons, il n'énerve l'autorité des lois, ou qu'il ne donne lieu à la jalousie et à l'indignation des intéressés, par une préférence visiblement partiale qui exclue des mêmes faveurs des gens également dignes.

§ X. Il y a beaucoup de différence entre la *dispense*, dont nous venons de parler, et ce que l'on appelle (1) *équité*, qui n'est autre chose qu'*une explication, par laquelle on redresse ce qui se trouve de défectueux dans la loi à cause de la manière générale dont elle est conçue*. Ou, pour dire la même chose en d'autres termes, c'est une droite interprétation de la loi, qui consiste à faire voir par les principes du bon sens et du droit naturel, qu'un certain cas particulier n'est point compris sous une loi générale, parce qu'autrement il s'ensuivroit de là quelque absurdité. Car, comme à cause de la variété infinie des cas qui peuvent survenir, on ne sauroit les prévoir ni les spécifier tous; les juges, qui sont chargés du soin d'appliquer convenablement les expressions générales de la loi, ne doivent pas les étendre aux cas accompagnés de certaines circonstances particulières, qui les auroient fait indubitablement excepter au législateur lui-même, s'il les avoit prévus, ou qu'il eût été présent (1).

(1) Il faut ajouter une *troisième* condition, c'est que la loi soit *juste*, c'est-à-dire, conforme à l'ordre et à la nature des choses. Car quoique, dans un certain sens, tout ce qui est *juste* soit *utile*, on peut concevoir le *juste* en faisant abstraction de toute *utilité*. Et Dieu lui-même, qui n'a besoin de rien, est sujet à la glorieuse nécessité de ne pouvoir rien prescrire contre les règles inviolables de l'ordre, qui ne sont autre chose qu'une émanation de ses perfections infinies, une suite de la nature des choses, dont il est lui-même l'auteur; de sorte qu'il se démentiroit s'il agissoit autrement.

(2) Cette dispense n'a lieu qu'en matière de *lois positives*, et nullement en matière de *lois naturelles*, dont Dieu lui-même ne sauroit dispenser : car, dans les exemples qu'on allègue, il n'y a point de dispense proprement ainsi nommée.

(1) Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. XII, § 21, et ci-dessous, chap. dern. de ce liv. § 12.

(2) L'auteur devoit dire quelque chose de la *durée des lois* et de la *manière dont elles s'abolissent*. Il est clair que la *loi naturelle* est perpétuelle et irrévocable. Mais toutes les *lois positives*, tant humaines que divines, sont telles, que le législateur peut et doit même quelquefois les abolir; ce qu'il fait ou *expressément* ou *tacitement*. Car quand il néglige pendant un long espace de temps de faire observer une loi, qu'il permet que les affaires qui s'y rapportent se règlent d'une toute autre manière; ou lorsque l'état des choses change de telle manière que la loi devient inutile, ou qu'elle ne sauroit plus avoir lieu, la loi tombe d'elle-même,

§ XI. Au reste, les *actions humaines* se revêtent de certaines *qualités* et de certaines dénominations particulières (1), selon les divers rapports qu'elles ont à la règle morale, dont nous venons de traiter.

On appelle actions *licites* ou *permises*, celles qui ne se trouvent ni ordonnées ni défendues par la loi. Mais il faut bien remarquer, que dans la vie civile, où il n'est pas possible d'éplucher toutes choses à la dernière rigueur, on regarde aussi comme *permis*, ce qui demeure (2) impuni devant les tribunaux humains, quoiqu'il soit d'ailleurs par lui-même contre l'honnêteté naturelle.

Les *bonnes* actions sont celles qui se trouvent (3) conformes à la loi ; et les *mauvaises*, au contraire, celles qui n'y sont pas conformes. Mais afin qu'une action soit véritablement *bonne*, il faut qu'à tous égards elle convienne exactement avec la loi : au lieu que, pour la rendre *mauvaise*, il suffit qu'elle manque d'une seule des (4) conditions requises.

quoique le législateur ne l'ait pas expressément abrogée. C'est ainsi que les lois politiques et cérémonielles des *Juifs* furent abolies.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VII.

(2) Voyez mes deux discours sur *la Permission des Lois*, et sur *le Bénéfice des Lois*.

(3) C'est-à-dire positivement : car il y a des *actions indifférentes*, qui ne sont ni ordonnées ni défendues par la loi ; mais qu'elle laisse la liberté de faire ou de ne pas faire, comme on le juge à propos. Voyez sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VI, § 15, *note* 2, et chap. VII, § 5, *note* 5.

(4) Ces conditions regardent la *qualité* ou la *disposition de l'agent* ; l'*objet*, la *fin*, et les autres *circonstances* de l'action. Ainsi, quoiqu'une action remplisse exactement et dans toutes ses parties ce qui est porté par la loi, elle ne laisse pas de pouvoir être imputée comme mauvaise, du moins devant le tribunal divin, lorsqu'elle a pour principe une intention vicieuse. Que si on la fait par quelque motif innocent, mais différent de celui que la loi prescrit, ou par ignorance, c'est-à-dire, sans savoir que ce

§ XII. Il y a des *actions justes*, et des *actions injustes*. Sur quoi il faut remarquer, qu'on attribue la justice et l'injustice, ou aux *personnes*, ou aux *actions*. La *justice*, en tant qu'elle convient aux *personnes*, est ordinairement définie, *une volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun ce qui lui est dû*. On regarde en effet comme un *homme juste*, celui qui se plaît à agir justement, qui s'attache à la justice, ou qui tâche de faire en tout (1)

que l'on fait est conforme à la loi, le souverain législateur n'en tient alors aucun compte ; on agit, pour ainsi dire, à pure perte. Cela s'entend *devant le tribunal divin*, comme je l'ai dit : car la pratique extérieure des lois étant suffisante pour l'avantage de la société, qui est le but des législateurs politiques, ceux-ci ne se mettent guère en peine si l'intention de l'agent a été bien droite et bien légitime, pourvu que l'acte extérieur n'ait rien en lui-même que de conforme à la loi. Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VII, § 3, 4, et chap. VIII, § 2 et 3.

(1) L'auteur suppose, ce me semble, sans raison, que tous ceux qui n'ont pas une habitude de justice universelle, qui ne se plaisent pas à faire en tout et partout ce qui est juste, ne font jamais des actions justes en elles-mêmes, que pour éviter les peines portées par les lois humaines. Si l'on examine bien la manière dont les hommes sont faits, on trouvera que, comme il y a des degrés de vertu et de probité, il y a aussi des degrés de vice. Tous ceux qui ne sont pas vertueux à tous égards, ou véritablement gens de bien, ne sont pas également corrompus ; ils ne sont pas adonnés à tous les vices, ni esclaves au même point d'un même vice. Il y a des gens qui, comme on l'a dit de l'empereur *Galba*, sont plutôt sans vices que vertueux, *magis extra vitia, quàm cum virtutibus*, *Tacite*, hist. I, 49, *num.* 4. Et on n'arrive pas tout d'un coup au comble de la méchanceté, *nemo repente fuit turpissimus*, etc. Ainsi, comme on peut violer en diverses manières ce que l'on doit à autrui, il se trouvera que des gens sujets à certains vices, par un effet desquels ils donnent atteinte à certains droits d'autrui, ne seront pas sujets à d'autres vices, qui portent à violer d'autres sortes de droits du prochain ; et qu'à l'égard de ceux-ci, ils s'acquitteront de leur devoir, par un principe même de justice. Un homme, par exemple, qui aime le sexe, s'il a conçu une forte passion pour une femme mariée, ne respectera pas le droit qu'a le mari d'exiger qu'on ne débauche pas sa femme ; mais il peut arriver qu'il se fera d'ailleurs conscience de voler, de tuer, d'user d'aucune fraude dans le commerce de la vie, de trahir sa patrie ou son prince, etc. J'avoue que la violence d'une passion comme

et partout ce qui est juste. Un *homme injuste*, au contraire, c'est celui qui néglige de rendre à chacun le sien, ou qui prétend mesurer la justice non aux règles du devoir, mais uniquement à l'utilité présente qu'il en retire. Ainsi un homme juste peut commetre plusieurs actions injustes; et un homme injuste, faire plusieurs actions justes. Car l'homme juste fait des choses justes en vue d'obéir à la loi, et ne commet des injustices que par foiblesse. L'homme injuste, au contraire, ne fait des choses justes en elles-mêmes, que pour éviter la peine portée par les lois; mais il commet des choses injustes par malice.

celle-là pourra le porter, quand il ne trouvera pas moyen de se satisfaire autrement, à commettre un meurtre, une trahison, ou quelque autre semblable injustice : mais alors il ne le fera qu'à regret, après de grands combats, ou dans la surprise d'un transport de passion qui l'aveugle. Si un homme juste peut, comme le reconnoît notre auteur, commettre par foiblesse *plusieurs actions injustes*; si David, tout prophète qu'il étoit, et *homme selon le cœur de Dieu*, s'est laissé aller à un adultère honteux et un meurtre criant, pourquoi est-ce qu'un homme injuste, ou qui a contracté l'habitude de quelques vices, ne pourroit pas faire plusieurs actions justes, reconnues telles, et les faire comme telles; en sorte qu'à cet égard on ait lieu de lui attribuer quelque justice? Tout ce qu'il y a, c'est que ce n'est alors qu'une *probité imparfaite*; et qu'il est à craindre, comme cela arrive souvent, que de telles personnes ne tombent de vice en vice, et ne viennent enfin à étouffer presque tout sentiment de vertu. Mais il ne faut pas pour cela confondre des idées différentes, ni supposer les hommes plus méchans, qu'ils ne le sont. La beauté de la vertu est si sensible, surtout à l'égard de certains devoirs, elle a tant de force sur les esprits des hommes que tous ceux qui raisonnent un peu, et qui vivent parmi des nations civilisées, en sont frappés d'une manière ou d'autre. Et les gens adonnés à certains vices, qui leur font fouler aux pieds les règles de la justice en matière des devoirs incompatibles avec la satisfaction de leurs désirs, sont quelquefois d'autant plus prompts à agir justement en matière d'autres choses, que les reproches de leur conscience venant troubler de temps en temps la sécurité avec laquelle ils commettent les injustices qui ont du rapport à leurs vices favoris, ils s'imaginent les expier en quelque manière par une exacte observation des devoirs, qui ne trouvent point d'obstacle dans leurs passions.

§ XIII. La *justice* des *actions* n'est autre chose qu'*une application convenable des actions à la personne*. Ainsi une *action juste*, c'est celle que l'on applique convenablement, avec connoissance et avec dessein, à la personne qui en doit être l'objet. De sorte que la principale différence qu'il y a entre la *justice* et la *bonté* des actions, consiste en ce que la *bonté* marque simplement la conformité des actions avec la loi : au lieu que la *justice* renferme de plus un certain rapport à ceux qui sont (1) l'objet de l'action; d'où vient qu'on dit que la *justice* est une vertu qui se rapporte à autrui.

§ XIV. On divise la justice en différentes manières. La plus commune division c'est celle par laquelle on distingue entre *justice universelle*, et *justice particulière*. La première, c'est lorsque l'on s'acquitte envers autrui de toutes sortes de devoirs, sans en excepter ceux (3) qui ne peuvent

(1) Mais, selon la définition même de notre auteur, l'idée d'une *bonne action* ne renferme-t-elle pas aussi l'idée d'un objet convenable? Voyez ci-dessus, sur le § 11, note 2. D'ailleurs il paroît par la division qu'il fait de la justice, que, selon lui, la justice n'a pour objet que les *autres hommes*. Il auroit mieux valu distinguer les *bonnes actions*, par rapport aux trois objets qu'elles peuvent avoir, qui sont *Dieu*, les *autres hommes* et *nous-mêmes*. (*Voyez* le § 13 du chap. suivant.) Celles qui ont Dieu pour objet, sont comprises sous le nom général de *piété*. Celles qui se rapportent aux autres hommes, sont renfermées sous le terme de *justice*. Et celles qui nous regardent nous-mêmes directement, se peuvent réduire à la *modération* ou la *tempérance*. Cette division, qui est la plus simple et la plus naturelle, est aussi la plus commune et la plus ancienne. *Voyez* sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 24, note 1.

(2) Ce sont ceux qui ne sont pas absolument nécessaires pour la conservation du genre humain, et pour l'entretien de la société humaine en général, quoiqu'ils servent à la rendre plus belle et plus commode. Tels sont les devoirs de la compassion, de la libéralité, de la bénéficence, de la reconnnoissance, de l'hospitalité, en un mot, tout ce que l'on comprend d'ordinaire sous le nom d'*humanité* ou de *charité*, par opposition à la *justice* rigoureuse, proprement ainsi nommée, dont les devoirs sont le plus

pas être exigés par les voies de la force, c'est-à-dire, ou en prenant les armes, ou en recourant à la protection des magistrats et des tribunaux humains. La *justice particulière*, c'est lorsqu'on ne fait précisément que ce que les autres pouvoient nous demander de plein droit. Celle-ci se divise en (1) *distributive*, *et permutative*. La *justice distributive* est fondée sur les conventions faites entre une société et ses membres, pour mettre en commun les avantages et les charges, et partager la perte et le gain, en observant une égalité de proportion. La *justice permutative* est fondée sur les engagemens réciproques ou les les contrats des particuliers, surtout en matière des choses et des actions qui entrent en commerce.

souvent fondés sur quelque convention. Je dis *le plus souvent* : car, indépendamment de toute convention, on est dans une obligation indispensable de ne faire du mal à personne, et de réparer le dommage qu'on a causé; de se regarder les uns les autres comme naturellement égaux, etc. Mais il faut bien remarquer que, dans une nécessité extrême, le *droit imparfait* que donnent les lois de la *charité*, se change en *droit parfait*, de sorte qu'on peut alors se faire rendre par force ce qui, hors un tel cas, devroit être laissé à la conscience et à l'honneur de chacun. *Voyez* le *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VII, § 7, et liv. III, chap. IV, § 6.

(1) Comme la division de la *justice* en *universelle* et *particulière* est vicieuse, en ce que l'un des membres est renfermé dans l'autre : de même la subdivision de la *justice particulière* en *distributive* et *permutative*, est incomplète, puisqu'elle ne renferme que ce que l'on doit à autrui en vertu de quelque engagement où l'on est entré : or il y a des choses que le prochain peut exiger de nous à la rigueur, indépendamment de tout accord et de toute convention. *Voyez* la note précédente. J'aimerois mieux diviser la *justice* en *imparfaite*, ou non rigoureuse, et *parfaite*, ou rigoureuse; et subdiviser ensuite la dernière en *celle qui s'exerce d'égal à égal*, et *celle qui s'exerce entre un supérieur et un inférieur*. La première est d'autant de différentes sortes, qu'il y a de devoirs qu'un homme peut exiger à la rigueur de tout autre homme, considéré comme tel, et un citoyen de tout autre membre du même État. L'autre renferme autant d'espèces, qu'il y a de différentes sortes de sociétés, où les uns commandent, et les autres obéissent.

§ XV. De ce que nous avons dit sur la nature et les différentes espèces de la *justice*, on peut aisément conclure en quoi consiste l'injustice. Remarquons seulement ici, qu'une action injuste, commise de dessein prémédité, et qui blesse quelque droit parfait d'autrui, est proprement ce que l'on appelle *injure* ou *tort*. Or, on donne quelque atteinte aux droits parfaits d'autrui en trois manières : ou en refusant à quelqu'un ce qu'il (1) pouvoit exiger à la rigueur, et non pas simplement ce qu'on lui devoit par les lois de l'humanité, ou de quelque autre vertu de cette nature ; ou en lui ravissant ce qu'il (2) possédoit déjà à titre légitime, et (3) valable par rapport à celui qui l'en dépouille ; ou enfin en lui faisant quelque mal (4), que l'on n'avoit pas droit de lui faire. Il arrive pourtant quelquefois que l'on commet quelqu'une de ces choses sans aucune mauvaise intention, et sans ce dessein formé de nuire qui fait l'autre caractère distinctif de l'*injure* proprement dite; en ce cas-là le mal ou le préjudice qu'on cause à autrui s'appelle ou un *malheur*, ou une *simple faute*, laquelle est plus ou moins grande selon le degré d'imprudence et de négligence qui la produit.

§ XVI. On divise la loi, par rapport à son auteur, en

(1) Comme, par exemple, la réparation du dommage qu'on lui a causé, ou l'accomplissement d'un contrat qu'on a fait avec lui, etc.

(2) C'est-à-dire des biens et des droits, dont il est actuellement en possession.

(3) Cette exception regarde le droit qu'ont les souverains de confisquer les biens de ceux qui ont commis certains crimes, et de disposer même en certains cas des biens de ceux qui n'ont rien fait eux-mêmes pour s'en rendre dignes, jusqu'à ce qu'on puisse les en dédommager d'une manière ou d'autre.

(4) C'est encore une exception qui se rapporte à un droit du souverain, c'est-à-dire, au pouvoir d'infliger des peines à ceux qui les ont méritées.

loi (1) divine, et loi humaine (2). Mais, à la considérer selon la convenance qu'elle a avec l'état et les intérêts des hommes, on la divise en *naturelle*, et *positive*. La loi naturelle, c'est *celle qui convient si invariablement à la nature raisonnable et sociable de l'homme, que, sans l'observation de ses maximes, il ne sauroit y avoir parmi le genre humain de société honnête et paisible*. Aussi cette loi peut-elle être découverte par les seules lumières de la raison naturelle, et par une simple contemplation de la nature humaine considérée en général. La loi positive au contraire, c'est *celle qui n'est point fondée sur la constitution générale de la nature humaine, mais purement et simplement sur la volonté du législateur*; quoique d'ailleurs elle ne doive pas être établie sans de bonnes raisons, et sans qu'il en revienne quelque avantage à certaines personnes, ou à une société particulière.

Au reste, la division des lois en *naturelles*, et *positives*, n'a lieu que par rapport aux *lois divines* : car, à parler exactement, toute *loi humaine*, considérée précisément comme telle, est positive.

CHAPITRE III.

De la loi naturelle en général.

Pour découvrir pleinement et d'une manière très-évidente le *caractère distinctif de la loi naturelle*, sa nécessité, son usage, et les maximes qu'elle renferme dans

(1) C'est-à-dire, qui a Dieu immédiatement pour auteur ; car, du reste, la force même des lois humaines vient de la loi naturelle, qui est une loi véritablement divine.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VI, § 18.

l'état où est maintenant le genre humain (1), il ne faut qu'examiner avec soin *la nature et les inclinations des hommes en général*. Car, comme ceux qui veulent s'instruire exactement des lois civiles d'un pays, ne sauroient mieux faire que d'étudier à fond la constitution de l'État, la forme du gouvernement, les mœurs et le génie des peuples ; de même, si l'on envisage bien la condition humaine, et la manière dont tous les hommes sont faits, on parviendra aisément à connoître les lois qui sont nécessaires pour leur conservation et leur avantage commun.

§ II. Je remarque d'abord que l'homme, en cela semblable à tous les autres animaux qui ont quelque connoissance, s'aime extrêmement lui-même, tâche de se conserver par toutes sortes de voies, recherche ce qu'il croit bon, et fuit au contraire ce qui lui paroit mauvais. Cet *amour-propre* est si fort, qu'il l'emporte d'ordinaire sur toute autre inclination. Il nous fait même concevoir une aversion invincible pour quiconque ose attenter à notre vie de quelque manière que ce soit ; jusque-là que, le danger passé, on conserve le plus souvent de l'animosité contre l'offenseur, et un désir ardent de se venger de l'injure.

§ III. Mais il y a une chose en quoi la condition naturelle de l'homme est inférieure à celle des bêtes (2), c'est *qu'on ne voit guères d'autre animal qui se trouve, en venant au monde, dans une si grande foiblesse* ; car il est certain qu'un enfant, destitué de tout secours d'autrui, ne pourroit sans miracle parvenir à un âge raisonnable. Aujourd'hui même, parmi tant de choses qu'on a inventées pour subvenir aux nécessités de la vie humaine,

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III.

(2) Voyez *le Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. I, § 8.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

loi (1) divine, et loi humaine (2). Mais, à la considérer selon la convenance qu'elle a avec l'état et les intérêts des hommes, on la divise en *naturelle*, et *positive*. La loi naturelle, c'est *celle qui convient si invariablement à la nature raisonnable et sociable de l'homme, que, sans l'observation de ses maximes, il ne sauroit y avoir parmi le genre humain de société honnête et paisible*. Aussi cette loi peut-elle être découverte par les seules lumières de la raison naturelle, et par une simple contemplation de la nature humaine considérée en général. La loi positive au contraire, c'est *celle qui n'est point fondée sur la constitution générale de la nature humaine, mais purement et simplement sur la volonté du législateur*; quoique d'ailleurs elle ne doive pas être établie sans de bonnes raisons, et sans qu'il en revienne quelque avantage à certaines personnes, ou à une société particulière.

Au reste, la division des lois en *naturelles*, et *positives*, n'a lieu que par rapport aux *lois divines* : car, à parler exactement, toute *loi humaine*, considérée précisément comme telle, est positive.

CHAPITRE III.

De la loi naturelle en général.

Pour découvrir pleinement et d'une manière très-évidente le *caractère distinctif de la loi naturelle*, sa nécessité, son usage, et les maximes qu'elle renferme dans

(1) C'est-à-dire, qui a Dieu immédiatement pour auteur ; car, du reste, la force même des lois humaines vient de la loi naturelle, qui est une loi véritablement divine.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VI, § 18.

l'état où est maintenant le genre humain (1), il ne faut qu'examiner avec soin *la nature et les inclinations des hommes en général*. Car, comme ceux qui veulent s'instruire exactement des lois civiles d'un pays, ne sauroient mieux faire que d'étudier à fond la constitution de l'État, la forme du gouvernement, les mœurs et le génie des peuples ; de même, si l'on envisage bien la condition humaine, et la manière dont tous les hommes sont faits, on parviendra aisément à connoître les lois qui sont nécessaires pour leur conservation et leur avantage commun.

§ II. Je remarque d'abord que l'homme, en cela semblable à tous les autres animaux qui ont quelque connoissance, s'aime extrêmement lui-même, tâche de se conserver par toutes sortes de voies, recherche ce qu'il croit bon, et fuit au contraire ce qui lui paroit mauvais. Cet *amour-propre* est si fort, qu'il l'emporte d'ordinaire sur toute autre inclination. Il nous fait même concevoir une aversion invincible pour quiconque ose attenter à notre vie de quelque manière que ce soit ; jusque-là que, le danger passé, on conserve le plus souvent de l'animosité contre l'offenseur, et un désir ardent de se venger de l'injure.

§ III. Mais il y a une chose en quoi la condition naturelle de l'homme est inférieure à celle des bêtes (2), c'est *qu'on ne voit guères d'autre animal qui se trouve, en venant au monde, dans une si grande foiblesse* ; car il est certain qu'un enfant, destitué de tout secours d'autrui, ne pourroit sans miracle parvenir à un âge raisonnable. Aujourd'hui même, parmi tant de choses qu'on a inventées pour subvenir aux nécessités de la vie humaine,

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III.

(2) Voyez *le Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. I, § 8.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

combien d'années, combien de soins et d'instructions ne faut-il pas pour mettre un enfant en état d'acquérir, par son industrie propre, de quoi se vêtir et s'entretenir ? Figurons-nous un homme devenu grand sans avoir eu aucune éducation, ni aucun commerce avec ses semblables, abandonné tout seul dans quelque désert, et par conséquent sans autres connoissances que celles qu'il auroit acquises de lui-même : le misérable animal qu'il y auroit là ! Muet et nu, réduit à brouter l'herbe et à arracher quelques racines, ou à cueillir des fruits sauvages ; à boire de l'eau de la première fontaine, du premier ruisseau, ou du premier marais qu'il trouveroit ; à se retirer dans quelque caverne, pour être un peu à couvert des injures de l'air, et à se couvrir de mousse ou d'herbe ; à passer son temps dans une oisivèté ennuyeuse ; à trembler au moindre bruit, au premier aspect d'un autre animal ; à périr enfin ou de faim, ou de froid, ou par les dents de quelque bête féroce.

Au contraire, toutes les commodités dont les hommes jouissent depuis le commencement du genre humain sont le fruit de leur secours mutuel. De sorte qu'après Dieu, il n'y a rien au monde d'où l'homme puisse tirer plus d'utilité que de l'homme même.

§ IV. Cependant cet animal, si capable d'être utile à ses semblables, est d'ailleurs *sujet à bien des vices* (1) *et fort en état de nuire* ; ce qui fait qu'il n'est pas trop sûr d'avoir avec lui quelque commerce, et qu'on doit se tenir sur ses gardes, de peur d'en recevoir du mal, au lieu du bien qu'on en attendoit.

Déjà il est certain qu'il n'y a presque aucune sorte de

(1) Voyez *le Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. I, § 6, et liv. VII, chap. I, § 4.

bête qui paroisse avoir autant de penchant à nuire, qu'on en remarque dans l'homme. Les bêtes ne s'irritent guère que lorsqu'elles sont pressées de la faim et de la soif, ou piquées des aiguillons de l'amour. Elles peuvent d'ailleurs satisfaire fort aisément ces désirs, auxquels elles ne sont même sensibles qu'en certains temps : hors de là, elles ne se mettent pas facilement en colère, et ne font du mal à personne, à moins qu'on ne les agace. Mais dans l'homme les mouvemens de l'amour ne sont pas bornés à certaines saisons, et ils s'excitent même beaucoup plus fréquemment qu'il ne semble nécessaire pour la propagation de l'espèce. Son ventre demande non-seulement d'être rassasié, mais encore son palais veut être chatouillé agréablement ; et souvent même il désire plus de nourriture que son estomac n'en peut digérer. La nature a mis les bêtes en état de se passer d'habits : au lieu que l'homme venant au monde tout nu, fait servir la nécessité où il est de se couvrir, à étaler sa vanité et son orgueil. De plus il est sujet à bien des passions et des désirs inconnus aux bêtes. Tels sont, par exemple, l'empressement pour avoir des choses superflues, l'avarice, l'ambition, la vanité, l'envie, les jalousies, l'émulation, les disputes d'esprit, un vif et long ressentiment des injures, accompagné d'un ardent désir de vengeance, etc. Aussi voit-on que la plupart des querelles et des guerres qui s'élèvent parmi les hommes, doivent leur origine à quelque chose dont les bêtes ne sont nullement susceptibles. Toutes ces dispositions sont capables de produire et produisent en effet pour l'ordinaire dans le cœur des hommes une envie extrême de se nuire les uns aux autres. Ajoutez à cela l'humeur excessivement insolente et querelleuse de certaines gens, qui ne peut que choquer les autres, quelque

modestes et paisibles qu'ils soient de leur naturel, et les forcer à se mettre en état de défense, pour conserver leur vie, ou maintenir leur liberté contre les insultes et les entreprises de ces esprits audacieux. Quelquefois aussi les hommes sont portés à se nuire les uns aux autres, par la concurrence de plusieurs à rechercher en même temps des choses qui ne se trouvent pas en assez grande abondance pour satisfaire aux désirs ou aux besoins de chacun.

§ V. Mais, si l'homme a souvent la volonté de faire du mal à ses semblables, il a aussi toujours beaucoup de force et de moyens pour venir à bout de ses mauvais desseins. Car, quoiqu'il ne soit point armé de dents meurtrières, ni de griffes et de cornes, comme celles qui rendent plusieurs bêtes formidables, l'agilité de ses mains et l'adresse de son esprit y suppléent abondamment, et le mettent en état d'exécuter à la faveur des ruses et des embûches ce en quoi il n'auroit pu réussir de vive force, de sorte que l'homme le plus fort et le plus puissant d'ailleurs, peut très-aisément recevoir du plus foible un coup mortel, et par là le plus grand de tous les maux naturels.

§ VI. Enfin, il y a parmi les hommes une si grande diversité de naturels, qu'on ne remarque rien de semblable parmi les animaux d'aucune sorte. Toutes les bêtes de chaque espèce ont presque les mêmes inclinations, les mêmes passions, les mêmes désirs. Qui en voit une, les voit toutes. Mais, parmi les hommes, autant de têtes, autant de sentimens, autant de goûts particuliers : chacun trouve toujours quelque chose qui lui plaît plus qu'aux autres, et s'entête si fort de ce qui le flatte agréablement, qu'il regarde avec un souverain mépris tout autre attachement comme fort au-dessous du sien. On n'aperçoit pas dans tous les hommes un même désir, simple et uniforme : leur cœur, au contraire, est agité d'un grand nombre de désirs différens, et combinés ensemble avec une variété prodigieuse. Bien plus, la même personne paroît souvent différente d'elle-même, et ce que l'on a souhaité en un temps, on le déteste en un autre. Il n'y a pas moins de diversité dans les desseins, les occupations, les établissemens, les coutumes, les talens et l'industrie des hommes, d'où naît ce nombre presque infini de genres de vie que l'on remarque partout. Quelle horrible confusion ne seroit-ce pas, quels contrastes perpétuels, quelles divisions n'y auroit-il pas dans le monde, si tout cela n'étoit ramené, par de bonnes lois, à une juste harmonie.

§ VII. L'homme étant donc, comme nous venons de le faire voir, un animal très-affectionné à sa propre conservation, pauvre néanmoins et indigent de lui-même, hors d'état de se conserver sans le secours de ses semblables, très-capable de leur faire du bien et d'en recevoir ; mais, d'autre côté, malicieux, insolent, facile à irriter, prompt à nuire, et armé pour cet effet de forces suffisantes, il ne sauroit subsister, ni jouir des biens qui conviennent à l'état où il se trouve, s'il n'est *sociable*, c'est-à-dire, s'il ne veut vivre en bonne union avec ses semblables, et se conduire envers eux de telle manière, qu'il ne leur donne aucun sujet apparent de penser à lui faire du mal, mais plutôt qu'il les engage à maintenir ou à avancer même ses intérêts.

§ VIII. Les lois de cette *sociabilité*, ou les maximes qu'il faut suivre pour être un membre commode et utile de la société humaine, sont ceux que l'on appelle (1) *lois naturelles*.

(1) Voyez ce que je dirai ci-dessous sur le dernier § de ce chapitre.

§ IX. Voici donc la *loi fondamentale du droit naturel*; c'est que *chacun doit travailler, autant qu'il dépend de lui, à procurer et à maintenir le bien de la société humaine en général.* D'où il sensuit, que comme celui qui veut une certaine fin, doit vouloir en même temps les moyens sans quoi on ne sauroit l'obtenir : tout ce qui contribue nécessairement et en général à cette *sociabilité* universelle, doit être tenu pour prescrit par le droit naturel, et tout ce, au contraire, qui la trouble ou la détruit, doit être censé défendu par le même droit.

Toutes les autres maximes ne sont que des conséquences de cette loi générale, conséquences évidentes, que les seules lumières de la raison naturelle, commune à tous les hommes, nous découvrent aisément.

§ X. Mais quoique la pratique de ces maximes soit d'une utilité manifeste, cependant afin qu'elles aient *force de loi*, il faut (1) nécessairement supposer qu'il y a un Dieu qui gouverne toutes choses par sa providence, et qui a prescrit aux hommes, avec autorité, l'observation de ces règles, qu'il leur fait connoître par les lumières naturelles de la raison. Autrement, on pourroit bien s'y assujétir en vue de l'avantage qui en revient, de même qu'on exécute les ordonnances d'un médecin : mais on ne les pratiqueroit pas comme autant de lois, puisque toute loi suppose nécessairement un supérieur, et un supérieur à la direction duquel on est actuellement soumis.

§ XI. Or, que la loi naturelle ait Dieu pour auteur, c'est ce qu'on peut démontrer par la raison toute seule, à considérer les hommes tels qu'ils sont aujourd'hui, et

(1) Voyez sur *le Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 19, *note* 2, et ce que j'ai dit sur le *Jugement de l'Anonyme* ajouté à cette édition de l'Abrégé, § 15.

en faisant abstraction du changement qui peut être arrivé à leur condition primitive et originaire.

En effet, la constitution de notre nature est telle, comme nous l'avons dit ci-dessus, que le genre humain ne sauroit se conserver si les hommes ne vivent entre eux d'une manière sociable, et notre esprit est susceptible des idées nécessaires pour connoître les règles de cette sociabilité. Il est clair d'ailleurs, que les hommes, aussi-bien que toutes les autres créatures, doivent non-seulement leur origine à Dieu, mais sont encore aujourd'hui perpétuellement conduits par la sage providence de cet Être souverain. D'où il s'ensuit que Dieu veut qu'ils fassent usage, pour se conserver, des facultés dont ils se voient pourvus d'une manière qui les distingue si avantageusement du reste des autres animaux, et par conséquent qu'ils vivent tout autrement que les bêtes brutes. Ce qui ne pouvant se faire que par l'observation de la loi naturelle, il faut reconnoître, de toute nécessité, que le Créateur impose aux hommes une obligation indispensable de pratiquer cette loi, comme un moyen qu'ils n'ont pas inventé et qu'ils ne peuvent point changer à leur fantaisie, mais qu'il a lui-même expressément établi. Car, du moment qu'on prescrit la recherche d'une certaine fin, on est censé ordonner aussi l'usage des moyens absolument nécessaires pour y parvenir.

Une autre chose qui fait voir que Dieu exige des hommes la pratique des lois de la sociabilité, c'est qu'ils sont les seuls de tous les animaux qui aient quelque sentiment de religion, ou quelque crainte d'une Divinité, d'où naissent, dans les personnes qui ne sont pas entièrement corrompues, ces vifs sentimens de la conscience, qui les forcent à reconnoître qu'en violant la loi naturelle,

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

on offense celui qui a l'empire des cœurs, et dont chacun doit redouter la juste colère, lors même qu'on n'a rien à appréhender de la part des hommes.

§ XII. On dit ordinairement que cette loi est *naturellement connue* de tout le monde; ce qui ne doit pas s'entendre comme si elle étoit née, pour ainsi dire, avec nous et imprimée dans nos esprits, dès le premier moment de notre existence, en forme de propositions distinctes et actuellement présentes à l'entendement; mais elle est *connue de chacun naturellement*, ou, comme s'expriment les écrivains sacrés (1), *gravée dans les cœurs des hommes*, en tant qu'elle peut être découverte par les seules lumières de la raison. D'ailleurs, les maximes les plus générales et les plus importantes en sont si claires et si manifestes, que ceux à qui on les propose les approuvent aussitôt, et que quand on les a une fois conçues, elles ne sauroient plus être effacées de nos esprits; quoi qu'il y ait peut-être des scélérats qui, pour apaiser les remords de leur conscience, tachent d'étouffer dans leur âme tout sentiment de vertu. Comme donc dans le cours ordinaire de la vie civile, nous apprenons ces vérités dès l'enfance, en sorte que nous ne pouvons pas dans la suite nous souvenir du temps auquel elles ont commencé à entrer dans nos esprits, nous les regardons comme nées avec nous, ce qui arrive aussi à chacun, à l'égard de sa langue maternelle.

§ XIII. La meilleure division que l'on puisse faire des *devoirs* que la loi naturelle impose à l'homme, c'est de les distinguer selon les *objets* envers lesquels on est tenu de pratiquer ces devoirs. Sur ce pied-là, il faut les réduire à trois classes générales: la première, de ceux qui regardent

(1) *Romains*, II, 15.

Dieu; la seconde, de ceux qui se rapportent à *nous-mêmes*; et la troisième, de ceux qui concernent les *autres hommes*. Quoique les derniers émanent directement et principalement du principe de la *sociabilité*, que nous avons posé pour fondement du droit naturel, rien n'empêche qu'on n'en déduise (1) indirectement les devoirs de l'homme envers Dieu, considéré comme Créateur, en tant que la crainte d'une divinité est le puissant motif pour porter les hommes à s'acquitter de ce qu'ils se doivent les uns aux autres, en sorte que, sans un sentiment de quelque religion, l'homme ne seroit pas même sociable. Outre qu'en matière de religion, la raison toute seule ne sauroit nous apprendre autre chose, si ce n'est (2) que le culte de la Divinité sert au bonheur et à la tranquillité de la vie présente; car la vertu qu'a la religion de procurer le salut éternel des âmes, dépend d'une révélation particulière. Pour ce qui est des devoirs de

(1) Mais ces sortes de devoirs, aussi-bien que ceux qui nous regardent nous-mêmes, ont un autre fondement direct et immédiat, qui est indépendant de toute considération de la société; car un homme qui se trouveroit seul dans le monde, ou dans quelque île déserte, n'en seroit pas moins obligé de servir Dieu, de se conserver lui-même, de cultiver autant qu'il pourroit ses facultés, etc. Au fond, il n'est nullement nécessaire que tous les devoirs, dont on peut connoître la nécessité par les seules lumières de la raison, se déduisent d'une seule maxime fondamentale. Il faut donc dire qu'il y a trois grands principes du droit naturel, savoir: la religion, qui comprend tous les devoirs de l'homme envers Dieu; l'amour de soi-même, qui renferme tout ce que l'on est tenu de faire directement par rapport à *soi-même*; et la sociabilité, d'où résulte tout ce qu'on doit au *prochain*. Principes féconds qui, quoiqu'ils aient ensemble une grande liaison, et qu'ils concourent également aux vues du Créateur, diffèrent néanmoins dans le fond, et doivent être sagement ménagés, en sorte que l'on garde entre eux, autant qu'il est possible, un juste équilibre. Voyez sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 15, *note* 5.

(2) Voyez ce que je dis sur la *Préface* de l'auteur, § 6.

l'homme à l'égard de lui-même, ils découlent en partie de la religion, et en partie de la sociabilité. Car si l'homme ne peut pas agir à sa fantaisie en certaines choses qui le regardent lui-même directement, c'est ou pour ne pas violer le respect qu'il doit à la Divinité, ou pour être un membre utile et commode de la société humaine.

CHAPITRE IV.

Des devoirs de l'homme envers Dieu, ou de la religion naturelle.

§ I. Les devoirs de l'homme envers Dieu, autant qu'on peut les découvrir par les seules lumières de la raison, se réduisent en général à la *connoissance* et au *culte* de cet Être souverain; c'est-à-dire, qu'il faut avoir des idées droites de sa nature et de ses attributs, et se conformer à sa volonté dans toutes nos actions. Ainsi le système de la religion naturelle renferme des (1) *propositions spéculatives*, et des *propositions pratiques*.

§ II. Chacun doit donc avant toutes choses être bien persuadé, 1°. qu'il n'y a qu'un Dieu, c'est-à-dire, un premier Être, souverain, indépendant, et de qui tout l'univers dépend. C'est ce que les philosophes ont démontré avec beaucoup d'évidence, par la subordination des causes, qui demande nécessairement que l'on s'arrête à une première par la nécessité de reconnoître un premier moteur; par la structure et l'ordre admirable de la

(1) Voyez sur tout ceci la, section III de la *Pneumatologie* latine de M. Le Clerc; et la Dissertation de M. Buddeus, intitulée: *de Pietate Philosophicâ*, qui est la quatrième parmi ses *Selecta Jur. Nat. et Gentium*.

vaste machine de l'univers, et par d'autres raisons semblables. Quiconque nie l'existence d'un tel Être, se rend coupable d'*athéisme*; et il ne lui serviroit de rien d'alléguer pour excuse, qu'il n'est point en état de comprendre la force des raisons dont on se sert pour prouver qu'il y a un Dieu (1); car le genre humain étant de temps immémorial en possession perpétuelle de cette créance, si quelqu'un s'avise de la combattre, il faut non-seulement qu'il déduise d'une manière solide et convaincante toutes les preuves du sentiment commun, mais encore qu'il apporte des raisons plus plausibles en faveur du sentiment particulier qu'il veut établir. Et comme on a cru jusqu'ici, que la conservation et le bonheur du genre humain dépendent de la persuasion de cette vérité, il doit faire voir en même temps que l'athéisme est plus utile à la société humaine, que le véritable culte de la Divinité. Ce qui étant impossible, il faut regarder avec une souveraine horreur, et punir (2) des plus rigoureux supplices, l'impiété de ceux qui tâchent d'ébranler ou de détruire, de quelque manière que ce soit, l'opinion reçue de l'existence d'un Dieu.

§ III. On doit croire ensuite *que ce Dieu est créateur de l'univers*. Car la raison nous faisant voir clairement que tous les êtres dont le monde est composé n'existent point par eux-mêmes, il faut de toute nécessité qu'ils aient une première cause; et cette première cause est ce que nous appelons Dieu.

(1) Voyez *le Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. IV, § 4.

(2) Bien entendu qu'ils se mêlent de dogmatiser; autrement la nature et le but des peines infligées par les tribunaux humains ne demande pas qu'elles soient mises en usage contre un athée, par cela seul qu'il est athée. Voyez sur *le Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. IV, § 4, *note* 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

l'homme à l'égard de lui-même, ils découlent en partie de la religion, et en partie de la sociabilité. Car si l'homme ne peut pas agir à sa fantaisie en certaines choses qui le regardent lui-même directement, c'est ou pour ne pas violer le respect qu'il doit à la Divinité, ou pour être un membre utile et commode de la société humaine.

CHAPITRE IV.

Des devoirs de l'homme envers Dieu, ou de la religion naturelle.

§ I. Les devoirs de l'homme envers Dieu, autant qu'on peut les découvrir par les seules lumières de la raison, se réduisent en général à la *connoissance* et au *culte* de cet Être souverain; c'est-à-dire, qu'il faut avoir des idées droites de sa nature et de ses attributs, et se conformer à sa volonté dans toutes nos actions. Ainsi le système de la religion naturelle renferme des (1) *propositions spéculatives*, et des *propositions pratiques*.

§ II. Chacun doit donc avant toutes choses être bien persuadé, 1°. qu'il n'y a qu'un Dieu, c'est-à-dire, un premier Être, souverain, indépendant, et de qui tout l'univers dépend. C'est ce que les philosophes ont démontré avec beaucoup d'évidence, par la subordination des causes, qui demande nécessairement que l'on s'arrête à une première par la nécessité de reconnoître un premier moteur; par la structure et l'ordre admirable de la

(1) Voyez sur tout ceci la, section III de la *Pneumatologie* latine de M. Le Clerc; et la Dissertation de M. Buddeus, intitulée: *de Pietate Philosophicâ*, qui est la quatrième parmi ses *Selecta Jur. Nat. et Gentium*.

vaste machine de l'univers, et par d'autres raisons semblables. Quiconque nie l'existence d'un tel Être, se rend coupable d'*athéisme*; et il ne lui serviroit de rien d'alléguer pour excuse, qu'il n'est point en état de comprendre la force des raisons dont on se sert pour prouver qu'il y a un Dieu (1); car le genre humain étant de temps immémorial en possession perpétuelle de cette créance, si quelqu'un s'avise de la combattre, il faut non-seulement qu'il déduise d'une manière solide et convaincante toutes les preuves du sentiment commun, mais encore qu'il apporte des raisons plus plausibles en faveur du sentiment particulier qu'il veut établir. Et comme on a cru jusqu'ici, que la conservation et le bonheur du genre humain dépendent de la persuasion de cette vérité, il doit faire voir en même temps que l'athéisme est plus utile à la société humaine, que le véritable culte de la Divinité. Ce qui étant impossible, il faut regarder avec une souveraine horreur, et punir (2) des plus rigoureux supplices, l'impiété de ceux qui tâchent d'ébranler ou de détruire, de quelque manière que ce soit, l'opinion reçue de l'existence d'un Dieu.

§ III. On doit croire ensuite *que ce Dieu est créateur de l'univers*. Car la raison nous faisant voir clairement que tous les êtres dont le monde est composé n'existent point par eux-mêmes, il faut de toute nécessité qu'ils aient une première cause; et cette première cause est ce que nous appelons Dieu.

(1) Voyez *le Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. IV, § 4.

(2) Bien entendu qu'ils se mêlent de dogmatiser; autrement la nature et le but des peines infligées par les tribunaux humains ne demande pas qu'elles soient mises en usage contre un athée, par cela seul qu'il est athée. Voyez sur *le Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. IV, § 4, *note* 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

D'où il s'ensuit, que ceux-là se trompent, qui nous parlent incessamment de la *nature*, comme de la première cause de toutes les choses qui existent, et de tous les effets que nous admirons. Car, si par là on entend cette vertu et cette activité interne que l'on remarque dans chaque chose, bien loin qu'elle puisse faire nier raisonnablement qu'il y ait un Dieu, elle doit nous mener à le reconnoître comme celui de qui elle émane. Que, si par la *nature* on entend la première cause de toutes choses, c'est une affectation profane que de ne pas vouloir employer ici le terme clair et connu par lequel on désigne ordinairement cet Être souverain.

C'est aussi une idée bien fausse, de s'imaginer, comme faisoient les *païens*, que Dieu est quelqu'une des choses qui tombent sous nos sens, par exemple, un *astre*. Car la nature et la substance de toutes ces choses montre manifestement, qu'elles ne sont pas des êtres premiers et indépendans, mais de simples créatures.

Une autre opinion, qui n'est pas moins indigne de Dieu, c'est celle de ceux qui le prennent pour (1) l'*âme de l'univers*. Car, quelle que soit cette âme du monde, elle doit être toujours une partie du monde : or, une partie d'une chose en peut-elle être la cause, c'est-à-dire, exister avant elle-même ? Que, si par l'âme du monde on entend cet Être premier et invisible, qui est le principe de la force et du mouvement de toutes les choses du monde, on rejette mal à propos un terme clair et simple, pour y substituer une expression obscure et figurée.

De là il paroît encore, combien est grande l'erreur de ceux qui soutiennent que le *monde est éternel*. Car l'é-

(1) Voyez la *Continuation des Pensées diverses sur la Comète*, etc. par M. Bayle, p. 120 *et suiv.*

ternité est incompatible avec la nature de ce qui a une cause. Dire donc que le monde est éternel, c'est nier qu'il ait une cause à laquelle il doive son origine, et par conséquent nier en même temps la Divinité (1).

§ IV. 3. La troisième maxime spéculative de la religion naturelle, c'est que *Dieu conduit et gouverne tout le monde par une sage providence, qui prend soin particulièrement du genre humain* : vérité qui paroît manifestement par l'ordre merveilleux et constant que l'on remarque dans l'univers. Au reste, c'est tout un, par rapport à la morale, de nier l'existence de Dieu, ou de nier sa providence, puisque l'un et l'autre détruit toute religion. En effet, quelque excellent qu'un être soit de sa nature, en vain le craint-on, ou lui rend-on des hommages, s'il ne s'intéresse en aucune manière à ce qui

(1) Cette conséquence mérite quelque modification, et bien des gens aimeront peut-être mieux s'exprimer comme fait M. Cudworth, dans l'extrait de la *Bibliothèque choisie* de M. Le Clerc, tom. III, p. 21, 22. « Quoiqu'à parler à la rigueur, ceux-là seuls reconnoissent un Dieu, » qui le croient tout-puissant, et l'unique principe de tout; néanmoins » la foiblesse de l'esprit humain demande qu'on entende ces mots d'une » manière plus étendue, pour comprendre parmi ceux qui reconnoissent » une Divinité ceux qui disent qu'ils croient un Être éternel et indépen- » dant, quoiqu'ils ne croient pas qu'il ait créé la matière. *Epicure* et » *Démocrite* n'auroient jamais été attaqués d'athéisme, s'ils avoient seu- » lement soutenu que les atomes étoient éternels; non plus que d'autres » philosophes, qui soutenoient la même chose; et s'ils n'avoient pas nié » qu'il y eût aucun Être intelligent qui eût formé le monde de la matière. » Voyez aussi *Titii Observationes in Pufend. de Offic. Hom. et Civ.*, etc. Obs. 97 et 99. Il y a d'autres opinions au sujet de la Divinité, à l'égard desquelles il faut donner quelque chose à la foiblesse de l'esprit humain, aux impressions de l'éducation, au tour d'esprit particulier de chaque personne, aux temps, aux lieux et autres circonstances. Autrement on courroit risque d'accuser mal à propos d'athéisme des gens qui en sont très-éloignés ; et même plusieurs saints personnages, dont la piété est louée et proposée pour modèle dans l'Écriture, quoiqu'ils eussent des idées assez grossières de la Divinité sur certaines choses.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

nous regarde, et s'il ne veut ni ne peut nous faire aucun bien ni aucun mal.

§ V. 4. C'est encore un principe fondamental de la religion naturelle, *que la Divinité n'est susceptible d'aucun attribut qui renferme la* (1) *moindre imperfection*. Car, puisque Dieu est la première cause de toutes choses, on ne sauroit supposer, sans une absurdité manifeste, qu'il ait aucune imperfection, ni qu'il lui manque aucune des perfections dont nous, qui sommes ses créatures, pouvons nous former quelque idée. Ainsi il ne faut rien attribuer à Dieu, qui emporte quelque chose de *fini*, ou quelque *détermination de quantité* : car ce qui est fini peut toujours être augmenté ; et toute figure, toute détermination de quantité suppose des bornes. Il seroit

(1) Il est certain qu'on ne doit attribuer aucune imperfection à la Divinité ; mais il faut bien remarquer que l'observation de cette règle est relative aux lumières de chacun, parce que l'on peut attribuer à Dieu des imperfections que l'on ne regarde pas comme telles : auquel cas on ne manque pas de respect pour lui, du moins formellement. Pour savoir si alors on est responsable de l'erreur, il faut distinguer entre les *imperfections grossières* pour ainsi dire, qui sautent aux yeux en quelque façon ; et les *imperfections subtiles*, qui ne se découvrent que par une méditation et une pénétration au-dessus de la portée du commun des hommes. Les fausses idées de la superstition et de l'idôlatrie païenne étoient la plupart du premier genre ; car elles consistoient à attribuer à la Divinité non-seulement les besoins, mais encore les foiblesses et les vices mêmes des hommes. Telle est encore l'opinion de ceux qui font Dieu auteur du péché, ou directement, ou par des conséquences bien claires, ou de ceux qui le conçoivent comme voulant que les hommes fassent des choses qu'ils ne peuvent faire sans péché, tels que sont les partisans de la persécution pour cause de religion. Mais on peut aisément se faire des idées fausses sur la *toute science*, par exemple, ou la *toute présence* de Dieu, et sur d'autres choses semblables, qui regardent les profondeurs de la nature divine, en sorte que les esprits les plus pénétrans et les plus attentifs ne peuvent pas être assurés, en même temps qu'ils s'élèvent au-dessus des pensées du vulgaire, de tomber par eux-mêmes dans quelque erreur.

aussi absurde de s'imaginer, que cet Être souverain puisse être *pleinement et distinctement compris ou conçu par notre imagination*, ou par quelque autre faculté de notre âme ; puisque tout ce que l'on peut concevoir pleinement et distinctement est borné. Et quoiqu'on dise avec raison que *Dieu est infini*, cette idée que l'on se fait de lui n'est pas une conception pleine et entière : car l'*infini* ne marque pas proprement quelque qualité qui soit dans la chose même à laquelle on l'attribue, mais seulement la foiblesse de nos lumières et l'impuissance où est notre esprit de comprendre toute la grandeur de l'essence d'un tel Être. On ne doit pas non plus concevoir Dieu comme un *tout*, ou comme une chose qui a des *parties*, car ces attributs ne conviennent qu'à des choses finies ; ni comme *étant dans quelque lieu*, car cela suppose des bornes ; ni comme *se remuant ou se reposant*, car l'un et l'autre ne sauroient se faire que dans un *lieu*. Or, tout cela est contre la maxime dont il s'agit, qui veut que toute imperfection soit bannie avec soin de l'idée qu'on se forme de la nature divine.

De là il s'ensuit encore qu'on ne peut pas proprement attribuer à Dieu la moindre chose qui suppose quelque *douleur*, ou quelque *passion*, comme la colère, le repentir, la compassion. Je dis *proprement*, car les écrivains sacrés même attribuent quelquefois à Dieu ces sortes de choses, mais c'est seulement pour s'accommoder au langage ordinaire des hommes, et pour marquer, non que Dieu reçoive des objets extérieurs les mêmes impressions que les hommes en ressentent, mais seulement qu'il fait quelque chose d'approchant de ce qu'on remarque en eux, lorsqu'ils sont agités de tels mouvemens.

Par la même raison il faut s'abstenir d'attacher à l'idée

de Dieu quoi que ce soit qui emporte quelque *indigence*, ou l'*absence de quelque bien ;* comme le désir, l'espérance, l'amour de concupiscence : car tout cela suppose qu'on manque de quelque chose ; or, manquer de quelque chose, c'est sans contredit une imperfection.

Lorsque l'on conçoit en Dieu un *entendement*, une *volonté*, une *science*, des *sensations*, la vue et l'ouïe, par exemple, on doit s'en faire des idées fort relevées en comparaison de ce que nous sentons en nous-mêmes. Car notre *volonté*, par exemple, est un appétit raisonnable : or tout appétit suppose l'absence ou la privation d'un objet qui convient à l'être qui le recherche. De même, les opérations de l'*entendement* et les *sensations*, sont accompagnées en nous de la réception des impressions que les objets extérieurs font sur les organes de notre corps et sur les facultés de notre âme ; ce qui montre que nos facultés dépendent de quelque chose d'extérieur, et par conséquent qu'elles sont imparfaites.

Enfin, la souveraine perfection de la Divinité ne permet pas de croire, *qu'il y ait plus d'un Dieu.* Car, outre que l'harmonie merveilleuse de toutes les parties de l'univers fait voir manifestement qu'il est conduit par une seule et même intelligence, Dieu ne seroit pas un Être infini, s'il y avoit plusieurs autres êtres aussi puissans que lui, et indépendans de sa volonté. Ainsi la pluralité des dieux implique contradiction.

De tout ce que nous avons dit il s'ensuit, qu'en parlant des attributs de Dieu, qui surpassent infiniment la portée d'un entendement aussi borné que le nôtre, il faut se servir, pour les exprimer le mieux qu'il nous est possible, ou de *termes négatifs*, comme quand on dit qu'il est infini, incompréhensible, immense, éternel, c'est-

à-dire, sans commencement et sans fin ; ou de *termes superlatifs*, comme quand on le qualifie très-puissant, très-sage, etc. ; ou de *termes indéfinis*, comme quand on l'appelle le bon, le juste, le créateur, le roi, le seigneur, par excellence etc., en sorte que par là on ne veut pas tant désigner distinctement ce qu'il est en lui-même, que lui témoigner, autant qu'il nous est possible, une humble admiration, un profond respect, et une parfaite soumission à sa volonté.

§ VI. Voilà pour ce qui regarde les propositions spéculatives de la religion naturelle. Les *propositions pratiques* roulent sur le *culte de la Divinité*, qui est ou *intérieur*, ou *extérieur*.

Le *culte intérieur* consiste dans l'honneur qu'on rend à Dieu. Or, l'*honneur* n'étant autre chose que (1) la haute idée qu'on se fait de la puissance et de la bonté de quelqu'un, on *honore* Dieu, lorsqu'à la vue de sa

(1) Mais l'auteur lui-même, dans son grand ouvrage, liv. VIII, chap. IV, § 11, et dans cet abrégé, liv. II, chap. XIV, § 11, définit autrement l'*honneur*, et il entend par là les marques extérieures de l'opinion avantageuse qu'on a de quelqu'un. C'est là effectivement l'idée qu'emporte ce mot, de sorte qu'il pourroit plutôt être employé à caractériser le *culte extérieur*, que l'*intérieur*. Au reste, les sentimens de respect et de vénération, qui forment le *culte intérieur*, ne sont pas seulement fondés sur la vue de la *puissance* et de la *bonté* de Dieu. Toutes les autres perfections de la nature divine y entrent pour leur part, autant qu'elles nous sont connues ; surtout la *sagesse* et la *connoissance infinie*, dont la dernière est nécessaire pour savoir ce qui se passe dans nos cœurs, et pour recevoir nos hommages intérieurs. Notre auteur rapporte au *culte extérieur* des choses qui font aussi, et même principalement, partie du *culte intérieur*, comme il paroît par la note 1 du § suivant : entre autres l'*admiration*, qu'il falloit mettre la première, parce qu'elle est le premier sentiment qui doit naturellement s'exciter en nous, à la vue des perfections divines, et celui aussi qui répond à toutes ces perfections généralement, au lieu que les autres sentimens ne répondent qu'à quelqu'une ou quelques-unes d'elles en particulier.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

puissance et de sa bonté infinies, on conçoit pour lui tous les sentimens de respect et de vénération dont on est capable.

De là il s'ensuit, qu'il est juste d'*aimer* cet Être souverain, comme la source et l'auteur de toutes sortes de biens ; d'*espérer en lui*, comme en celui de qui dépend tout notre bonheur présent et à venir ; *de se reposer sur sa volonté*, persuadés qu'il fait tout notre bien, et qu'il sait mieux que nous-mêmes ce qui nous est nécessaire ; de le *craindre*, comme ayant une puissance infinie, par laquelle il est en état de faire souffrir les plus terribles maux à ceux qui l'offensent ; enfin d'*être* (1) *disposés à lui obéir en toutes choses avec une entière soumission*, comme à notre créateur et à notre maître, tout-puissant et tout bon.

§ VII. A l'égard du *culte extérieur*, voici les principaux devoirs auxquels il se réduit.

Il faut 1°. *rendre* (2) *grâces à Dieu de tous les biens* qu'on a reçus de sa main libérale.

2°. Régler, autant qu'il est possible, toutes nos actions sur sa volonté, c'est-à-dire, *lui obéir actuellement et sans réserve.*

3°. *Admirer* (3) *et célébrer sa grandeur infinie.*

4°. Lui adresser (4) des prières, pour obtenir de lui la jouissance des biens dont on a besoin, et l'éloignement

(1) L'auteur dit simplement *lui obéir*. Mais l'*obéissance actuelle* consiste dans quelque acte extérieur, comme il paroît par ce qu'il dit lui-même dans le paragraphe suivant.

(2) Mais ces *actions de grâces*, aussi-bien que l'*admiration* et les *prières*, peuvent et doivent se faire quelquefois sans aucun acte extérieur, quelques fausses idées que l'ignorance et la superstition se forgent là-dessus.

(3) Voyez la *note* précédente.

(4) Voyez la *note* 2, ci-dessus.

des maux que l'on a à craindre. En effet, la prière est une marque d'espérance ou de confiance, et l'espérance emporte un aveu tacite de la puissance et de la bonté de celui en qui l'on espère.

5°. Lorsqu'on est réduit à la nécessité de faire serment, *on ne doit jurer que par le nom de Dieu :* mais il faut (1) *tenir religieusement ce à quoi l'on s'est une fois engagé en prenant Dieu à témoin ;* c'est ce que demandent sa connoissance infinie, et sa toute-puissance.

6°. *Il ne faut parler de Dieu qu'avec la dernière circonspection* ; c'est une marque de crainte, et quand on craint quelqu'un, on reconnoît par là tacitement sa puissance. D'où il s'ensuit, *qu'on ne doit jamais faire entrer le nom de Dieu dans nos discours légèrement et sans nécessité*, car ce seroit un manque de circonspection ; *qu'il ne faut pas non plus jurer sans de fortes raisons*, car ce seroit abuser du saint nom de Dieu ; *qu'on doit éviter toute recherche curieuse et subtile sur la nature de Dieu, et sur les voies secrètes de sa providence*, car ce seroit vouloir renfermer la Divinité dans les bornes étroites de notre raison.

7°. *Tout ce que l'on fait par rapport à Dieu* (2), *doit être excellent en son genre, et propre à témoigner aux hommes les sentimens de respect dont on est pénétré pour cette majesté souveraine.*

8°. *Il faut le servir et l'honorer, non-seulement en particulier, mais encore* (3) *en public et à la vue de*

(1) Voyez ce que l'on dira ci-dessous, chap. X de ce livre, où l'on traite du *serment* en général.

(2) C'est ainsi que, sous la loi de *Moïse*, Dieu vouloit qu'on lui offrît des victimes sans tache, et les plus beaux fruits de la terre.

(3) C'est-à-dire, autant qu'on le peut sans exposer la majesté divine aux railleries ou aux insultes des profanes ; et sans s'attirer à soi-même quelque

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tout le monde, car c'est en quelque façon avoir honte d'une chose, que de la faire en cachette. Au lieu que le culte qu'on rend en public marque non-seulement l'ardeur de notre zèle, mais encore sert d'exemple aux autres, et les porte à entrer dans les mêmes sentimens.

9°. Enfin, on doit surtout *s'attacher de toutes ses forces à la pratique des devoirs que la loi naturelle nous prescrit*, et par rapport à nous-mêmes, et par rapport à autrui. Car, comme le mépris des commandemens de Dieu est le plus sanglant outrage qu'on puisse lui faire, il n'y a point au contraire de sacrifice qui lui soit plus agréable que l'obéissance à ses lois : or, nous avons fait voir ci-dessus que la loi naturelle est véritablement une loi divine.

§ VIII. Voilà en quoi consiste la *religion naturelle*. Mais quelque belles qu'en soient les maximes, il est certain qu'à la considérer précisément en elle-même, et par rapport à l'état présent du genre humain (1), ses effets ne s'étendent pas au-delà des bornes de cette vie. Car, sans le secours d'une révélation extraordinaire, la raison humaine ne sauroit parvenir à reconnoître que le désordre des facultés et des inclinations de l'homme est arrivé par la faute de l'homme même, et le rend digne de la colère de Dieu et de la mort éternelle. Ainsi elle ne peut qu'ignorer entièrement la nécessité d'un Rédempteur, son emploi et son mérite, les promesses que Dieu a faites au genre humain, et les autres choses qui

mal fâcheux en s'abstenant de certains actes extérieurs, dont l'omission n'emporte aucune marque de mépris. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. IV, § 3, note 2, et chap. VI, § 2, note 3 de la seconde Édition.

(1) Voyez ce que ce j'ai dit sur la Préface de l'auteur, § 6.

ont une liaison nécessaire avec celles-là, d'où dépend uniquement le salut éternel, comme l'Ecriture sainte nous l'enseigne.

§ IX. Au reste, il est bon de faire voir un peu en détail l'usage de la (1) *religion* dans la vie humaine, d'où il paroîtra *qu'elle est le principal et le plus ferme ciment de la société*. Pour cet effet, il faut la considérer, et par rapport à l'*état de nature*, et par rapport à l'*état civil*.

Dans l'indépendance de l'*état de nature*, sans la crainte de quelque Divinité, dès que chacun se sentiroit assez de forces pour opprimer les autres impunément, il n'y auroit rien qu'il n'entreprît contre eux, quand il lui en prendroit fantaisie. L'honnêté, la pudeur, la bonne foi, passeroient dans son esprit pour de pures chimères et de vains noms : il ne seroit jamais porté à bien faire, que par le sentiment de sa propre foiblesse, et de ses besoins.

Sans la religion, aucune *société civile* ne sauroit non plus se bien soutenir. La crainte des peines temporelles ; les promesses les plus solennelles par lesquelles on se seroit engagé d'être fidèle à ses supérieurs ; le point d'honneur qu'on pourroit se faire de tenir ses engagemens ; la reconnoissance des soins que prennent les souverains de nous mettre à couvert des incommodités de l'état naturel, tout cela ne suffiroit point pour retenir les citoyens dans leur devoir. Car la mort étant la chose du monde la plus à redouter pour ceux qui ne craignent point Dieu, on éprouveroit alors la vérité de cette maxime (2) : *Quiconque sait mourir, ne sauroit être*

(1) Voyez sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. IV, § 3, note 4.

(2) — *Cogi qui potest, nescit mori.*
SENEC. Hercul. fur. *vers.* 425.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

forcé. Dès qu'on auroit assez de résolution pour braver la mort, on seroit capable de tout entreprendre contre un souverain. Et il ne manqueroit guères de motifs ou de prétextes spécieux pour en faire concevoir le dessein ; l'envie, par exemple, d'éviter les maux que l'on croiroit avoir à appréhender du Gouvernement présent ; le désir de se procurer à soi-même les avantages de la souveraineté ; surtout la justice que l'on pourroit aisément se figurer dans de tels attentats, ou parce que l'on trouveroit que le souverain remplit mal ses fonctions, ou parce qu'on se flatteroit d'être beaucoup plus en état de s'en bien acquitter. Pour les occasions d'exécuter de semblables projets, elles se présenteroient aisément. Il ne faudroit sinon que le prince négligeât tant soit peu de prendre ses sûretés contre les entreprises d'un assassin, (et, dans cette supposition, qui est-ce (1) qui répondra des gardes même du Corps?) ou que plusieurs personnes conspirassent ensemble contre lui, ou que, pendant une guerre étrangère, un grand nombre de gens fussent d'intelligence avec l'ennemi. D'ailleurs, les citoyens seroient extrêmement portés à se faire du tort les uns aux autres. Car comme, dans les tribunaux humains, on ne prononce que sur les actes et les preuves qu'on a en main, tous les crimes d'où il y auroit lieu d'attendre quelque profit, passeroient alors pour des tours d'adresse, dont on devroit s'applaudir toutes les fois qu'on pourroit les commettre sans témoins. Il ne se trouveroit personne qui exerçât des actes de charité et de compassion, ou qui s'acquittât des devoirs de l'amitié, si ce n'est dans l'espérance certaine de quelque gloire ou de quelque avantage qui en devroit revenir. Comme toute appréhension des châtimens du Ciel étant alors bannie, personne ne pourroit compter sur la bonne foi d'autrui, chacun vivroit dans des inquiétudes perpétuelles, par la crainte et les soupçons de quelque tromperie ou de quelque insulte. Mais les souverains ne seroient pas plus disposés que leurs sujets à faire de belles actions ; car, n'ayant aucun principe de conscience qui les retînt, ils rendroient vénales toutes les charges, et la justice elle-même. Ils ne se proposeroient jamais que leur intérêt particulier, auquel ils sacrifieroient le bonheur de leurs sujets ; de sorte qu'appréhendant toujours quelque révolte, ils travailleroient autant qu'ils pourroient à les affoiblir, comme la seule voie qu'ils croiroient avoir de maintenir leur propre domination contre les efforts des opprimés. Les sujets, de leur côté, dans la crainte de l'oppression, chercheroient toutes les occasions de secouer le joug, pendant qu'eux-mêmes se défieroient aussi les uns des autres. Le mari et la femme, à la première brouillerie qui s'éleveroit entre eux, appréhenderoient le fer ou le poison de la part l'un de l'autre, et l'on en craindroit autant du côté des enfans, des domestiques, et de toute la famille. Car comme sans la religion il n'y a point de conscience, il seroit difficile de découvrir ces sortes de crimes commis en cachette, qui ne se manifestent d'ordinaire que par les inquiétudes, les frayeurs, l'épouvante, et autres indices extérieurs, que les remords du péché produisent.

De tout ce que nous venons de dire, il paroît combien il importe au genre humain que l'on ferme à l'athéisme toutes les voies par lesquelles il pourroit se glisser dans le monde, et en même temps combien est extravagante

(1) —— *Pone seram : cohibe, sed quis custodiet ipsos Custodes?*
JUVENAL. Satyr. VI, vers. 346, 347.

la conduite de ceux qui, pour se faire regarder comme de grands politiques, affectent d'avoir du penchant pour l'impiété.

CHAPITRE V.

Des devoirs de l'Homme, par rapport à lui-même.

§ I. L'AMOUR-PROPRE, qui est naturel à l'homme et profondément gravé dans son cœur, le porte invinciblement à prendre beaucoup de soin de lui-même, et à chercher son avantage par toutes sortes de voies. Il semble donc tout-à-fait superflu de supposer quelque obligation qui lui en impose la nécessité. Cependant, comme chacun n'est pas né pour lui seul (1), et n'a pas reçu du Ciel de si beaux talens pour les enfouir, mais, au contraire, pour célébrer la gloire infinie du Créateur, et pour être un digne membre de la société humaine; l'homme est tenu, à cet égard, de pratiquer certains (2) devoirs, par rapport à lui-même; car il doit, en cultivant avec soin ses dispositions naturelles, se montrer digne des nobles facultés qui le distinguent si avantageusement des animaux destitués de raison, et se mettre en état de contribuer au bien de la société autant qu'il lui est possible. Que s'il

(1) Les devoirs de l'homme par rapport à lui-même découlent directement et immédiatement de l'amour de soi-même, que nous avons posé ci-dessus pour un des trois grands principes du droit naturel, et qui oblige l'homme non-seulement à se conserver, autant qu'il le peut sans préjudice des lois de la *religion* et de la *sociabilité*; mais encore à se mettre dans le meilleur état qu'il lui est possible pour acquérir tout le bonheur dont il est capable. Voyez sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 15, note 5.

(2) Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. IV.

le néglige, il se fait par là non-seulement beaucoup de tort et de déshonneur, mais il peut encore en être justement puni par l'auteur de son existence, de même qu'un maître a droit de châtier ses disciples, lorsqu'ils ne veulent pas s'attacher aux choses qu'il leur prescrit, et pour lesquels ils ont assez de génie.

§ II. L'homme étant composé de deux parties, savoir d'une *âme*, et d'un *corps*, dont la première est destinée à commander, et l'autre à obéir, le soin de l'*âme* doit sans contredit précéder celui du *corps*.

Le soin de l'âme se réduit en général à *former l'esprit et le cœur*, c'est-à-dire, à se faire non-seulement des idées droites de ce qui concerne nos devoirs, et du juste prix des choses qui excitent ordinairement nos désirs; mais encore à bien régler les mouvemens de notre âme, et à les conformer aux maximes de la droite raison; en un mot, à acquérir toutes les qualités nécessaires pour mener une vie honnête et sociable.

§ III. La première chose que tous les hommes doivent graver profondément dans leur esprit, c'est l'idée d'un Dieu créateur et conducteur de l'univers, telle que nous l'avons représentée dans le chapitre précédent. La persuasion de cette grande vérité ne fait pas seulement le principal devoir de l'homme; elle est encore le plus ferme fondement de toutes les vertus qui se rapportent à autrui, et la véritable source de cette douce tranquillité d'âme qui est le bien le plus précieux de la vie.

Il faut donc bannir avec soin toutes les opinions qui ont quelque chose de contraire à un principe si important. Et par là je n'entends pas seulement l'*Athéisme*, ou l'*Epicuréisme*, mais encore plusieurs autres sentimens aussi préjudiciables à la société humaine et aux

bonnes mœurs, qu'incompatibles avec la vraie religion; et qui renversent de fond en comble la moralité des actions humaines. En voici quelques exemples.

Je mets au premier rang le *destin* des *Stoïciens*, et l'*astrologie judiciaire*, qui supposant que tout arrive par une nécessité interne et inévitable (1), rendent les hommes de simples instrumens de leurs propres actions, dont ils ne sont pas plus responsables sur ce pied-là, qu'une horloge ne l'est du mouvement de ses roues.

Un autre dogme fort approchant, c'est cette enchaînure nécessaire des causes et des effets, qui, selon quelques-uns, a été établie par le Créateur sous certaines règles si immuables, qu'il ne s'est réservé, à ce qu'ils prétendent, aucun pouvoir d'y faire le moindre changement, pas même dans les cas particuliers.

C'est encore une opinion pernicieuse, que de se figurer la Divinité comme faisant, pour ainsi dire, un infâme trafic des péchés des hommes, et permettant de les racheter avec de l'argent, et autres sortes d'offrandes, ou par de vaines cérémonies, ou par quelques formulaires de paroles prononcées en certains temps, sans que l'on travaille d'ailleurs à réformer sa vie, et à devenir gens de bien. Il faut joindre à cela la sotte imagination de ceux qui croient que la Divinité prend plaisir à des inven-

(1) Tout sentiment contraire à la liberté de l'homme, est l'éponge de la morale, du droit naturel, et de la religion même. Quand, par impossible, on pourroit supposer que toutes les actions humaines sont nécessaires, ce seroit là un mystère que les hommes ne devroient pas savoir. Il faudroit toujours qu'ils se crussent libres; autrement ils tomberoient dans l'inaction par une suite même de leur disposition naturelle: ils s'abandonneroient à la merci de cette nécessité inévitable. Aussi voit-on que ceux qui ont voulu détruire la liberté, n'ont pu en nier le sentiment, illusoire selon eux.

tions humaines, ou à des genres de vie qui ne s'accordent point avec la constitution de la société humaine, ou d'une société civile réglée sur les maximes de la droite raison et de la loi naturelle.

Toute *superstition* donnant des idées basses de la nature et du culte de la Divinité, est aussi contraire à la vraie religion.

Il faut dire la même chose du sentiment de ceux qui s'imaginent que la *dévotion* seule, comme ils l'appellent, suffit sans la probité, ou sans la pratique de ce qu'on doit au prochain, ou de ceux qui croient qu'ils peuvent non-seulement satisfaire pour eux-mêmes à leurs devoirs envers Dieu, mais avoir encore quelque chose de reste, et faire part à autrui de ces prétendues *œuvres de surérogation:* ou de ceux qui attribuent à la Divinité une lâche tolérance des crimes commis avec adresse, et une si grande indulgence pour certains péchés, tels que sont ceux qu'on appelle de *galanterie*, que de les regarder comme des bagatelles, et de s'en divertir même: ou de ceux qui se flattent que Dieu agrée les prières qu'on lui adresse pour le supplier d'envoyer quelque malheur à des gens qui ne l'ont point mérité (1), afin que par là on ait occasion de faire bien ses affaires: ou de ceux qui prétendent, que tout est permis et de bonne guerre contre des gens d'une religion différente de la nôtre et autres semblables opinions, qui tendent à détruire la religion et la morale, sous prétexte de piété.

§ IV. Après avoir éloigné toutes les fausses idées de la Divinité, chacun doit travailler principalement à *se faire une juste idée de lui-même et de sa propre nature.*

(1) Comme ceux qui prient Dieu qu'il se fasse bien des naufrages sur leurs côtes. Voyez le *Discours sur le Bénéfice des Lois*, dans la I^re^. Partie.

Cette connoissance de soi-même bien entendue, mène l'homme d'abord à la découverte de son origine, et en même temps du personnage, pour ainsi dire, dont il est chargé dans ce monde par une suite nécessaire de sa condition naturelle. Car il apprend par là, qu'il n'existe pas de lui-même, et qu'il doit la vie à un principe plus relevé ; qu'il est orné de facultés beaucoup plus nobles que celles des bêtes ; qu'il n'est pas seul ici bas, ni né pour lui seulement, mais qu'il fait partie du genre humain, etc. De là naissent diverses conséquences, qu'il est bon d'envisager un peu en détail.

L'homme étant donc soumis à l'empire de Dieu, il est tenu, selon la mesure des talens qu'il a reçus de ce Créateur et maître souverain, de le servir et de l'honorer, comme aussi de pratiquer envers ses semblables les lois de la sociabilité.

Dieu nous ayant donné un *entendement*, pour nous servir de flambeau dans toute notre conduite, il s'ensuit de là, que l'on *ne doit point agir à l'étourdie ou à l'aventure, mais se proposer toujours une fin déterminée, possible et légitime* ; et diriger convenablement à cette fin, tant nos propres actions, que les autres moyens nécessaires pour y parvenir. De plus, le vrai et le droit étant constamment uniformes, il faut toujours *porter un même jugement* (1) *de choses semblables ; et après avoir une fois bien jugé, ne se démentir jamais.*

Notre *volonté* et nos *désirs* ne doivent ni anticiper le jugement droit de notre esprit, ni s'opposer à ses décisions ; ou, pour dire la même chose en d'autres termes,

(1) Le principal usage de cette règle regarde le cas où l'on est tenté de juger différemment des mêmes choses, selon qu'on a quelque intérêt qu'elles soient justes ou non.

il ne faut jamais rien rechercher qu'après une mûre délibération, ni jamais agir contre ses propres lumières.

Si nous venons ensuite à prendre un état de nos *forces*, nous les trouverons renfermées dans des bornes fort étroites. Il y a une infinité de choses dans l'univers qui ne tombent point sous notre direction, ou aux effets desquelles nous ne saurions résister en aucune sorte. Il y en a d'autres qui ne sont pas à la vérité entièrement au-dessus de nos forces, mais dont l'exécution peut être empêchée par quelque cause plus puissante. D'autres, enfin, ne cèdent à nos efforts, que quand ils sont aidés et soutenus par l'adresse.

Ce qui dépend le plus de nous, c'est notre *libre-arbitre*, surtout en ce qui concerne la production des actions propres à un animal raisonnable. Chacun doit donc *travailler principalement à user de ses facultés et de ses forces d'une manière conforme aux maximes de la droite raison* : c'est le vrai et unique fondement de la *probité* sincère, et du *mérite* solide, comme aussi du bonheur de la vie, car l'homme ne sauroit se promettre ici-bas, par les seules lumières de la raison, d'autre félicité que celle qui provient d'une sage direction de ses facultés, aidée des secours ordinaires de la Providence.

Pour les *choses qui sont hors de nous*, avant que de rien entreprendre à leur égard, *il faut bien examiner si elles sont proportionnées à nos forces, si elles contribuent à l'acquisition de quelque fin légitime, et si elles valent la peine qu'elles nous donneront.* Lorsqu'après une mûre délibération, on a jugé à propos de s'y engager, il est d'un homme sage de faire tous ses efforts pour venir à bout de son entreprise. Mais il faudroit être bien sot pour se roidir en vain contre le torrent, et pour ne pas s'accommoder aux choses lorsqu'elles ne veulent point s'accom-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

moder à nous. Comme donc, toutes les fois que la prévoyance humaine est de quelque usage, on ne doit point abandonner l'événement au caprice du hasard : d'autre côté, *après avoir fait tout ce qui dépendoit de nous, il faut de bonne heure se consoler des accidens imprévus ;* ne pas se reposer avec trop d'assurance sur le présent, mais n'anticiper pas non plus l'avenir par des inquiétudes et des craintes superflues ; éviter également de s'enorgueillir dans la prospérité et de perdre courage dans l'adversité.

§ V. Une autre connoissance bien nécessaire pour perfectionner notre âme, c'est de *savoir le juste prix des choses qui excitent ordinairement nos désirs ;* car de là dépend le degré d'empressement avec lequel il est permis de les rechercher.

La plus éblouissante, et celle que l'on juge plus propre à toucher les grandes âmes, c'est la haute idée que les autres ont de notre mérite, et de nos avantages personnels ; opinion d'où naît ce que l'on appelle *honneur*, ou *gloire*. Voici en quels sentimens on doit être là-dessus.

Il ne faut rien oublier pour tâcher d'acquérir et (1) de conserver *l'estime simple*, c'est-à-dire la réputation d'honnête homme. Que si, malgré tous ses soins, on ne peut imposer silence à la calomnie, ni dissiper l'injuste prévention où les autres sont entrés à notre égard, on doit alors se consoler par le témoignage favorable de sa propre conscience,

(1) On le doit, non-seulement pour son propre intérêt (car, pour engager les autres à nous vouloir du bien et à nous en faire, il ne suffit pas d'être honnête homme, il faut encore qu'ils ne doutent pas qu'on le soit), mais encore parce qu'en négligeant la réputation d'honnête homme, on donne lieu de croire qu'on ne fait pas soi-même assez de cas de la probité. C'est avoir honte en quelque manière d'être homme de bien, et en détourner les autres, au lieu de les y porter, comme on le devroit.

et par la vue d'un Dieu, qui connoît notre innocence.

Pour ce qui regarde l'*estime de distinction*, que l'on nomme *honneur* ou *gloire*, elle ne mérite d'être recherchée qu'autant qu'elle suit les belles actions, qui tendent à l'avantage de la société humaine, ou autant qu'elle met plus en état de produire de pareilles actions. Quelque grande même et quelque bien fondée qu'elle soit, il faut prendre garde de ne s'enorgueillir jamais, et d'éviter tout soupçon de fierté et d'arrogance. Que si, après avoir fait tout ce qu'on a pu, on ne trouve pas l'occasion de mettre à profit son mérite, et de l'exposer, pour ainsi dire, au grand jour ; la raison veut que l'on s'en console et qu'on attende patiemment un temps plus favorable, puisqu'il ne dépend pas de nous de nous fabriquer une fortune à notre gré. Mais rien n'est plus impertinent que de tirer vanité de choses frivoles ou indifférentes en elles-mêmes ; et il faut être bien scélérat pour se faire jour par de mauvaises voies à la gloire et aux honneurs, ou pour y aspirer afin d'être en état de satisfaire à son aise ses passions, et d'insulter impunément ses inférieurs.

§ VI. Après l'honneur viennent ces sortes de choses extérieures que l'on appelle *biens* ou *richesses*, et dont on a besoin, non-seulement pour se conserver soi-même, mais encore pour la subsistance de quelques autres personnes que l'on est souvent obligé d'entretenir. Cependant, comme nos besoins ne sont pas infinis et que la nature fournit toujours abondamment de quoi y satisfaire ; comme d'ailleurs on est réduit à la nécessité inévitable de tout quitter en mourant, la raison veut que l'on donne de justes bornes à ce désir d'amasser, qui pour l'ordinaire n'en a point, et qu'on fasse un bon usage de ce

que l'on a acquis. Il faut donc éviter également les excès de l'*avarice* et de la *prodigalité*; et à plus forte raison, ne pas chercher à s'enrichir par de mauvaises voies, ni se servir de ses biens à entretenir des inclinations vicieuses. D'ailleurs, comme toutes les richesses sont sujettes à périr par divers accidens, on doit se mettre dans une telle disposition d'esprit, qu'on puisse aisément en supporter la perte en cas de malheur.

§ VII. Outre l'honneur et le désir des richesses, les hommes sont encore fort sensibles au *plaisir*. Il y a des *plaisirs innocens* et des *plaisirs criminels*. Les derniers sont toujours défendus; mais il n'y a point de mal à goûter les autres, pourvu qu'on en use avec modération et avec sobriété. Comme on peut sans crime fuir la douleur qui tend à la destruction de notre corps, tant que rien ne nous oblige de la souffrir patiemment, la raison ne nous défend pas non plus de rechercher le plaisir qui est si fort ami de notre nature. Elle veut seulement qu'on s'abstienne des plaisirs criminels qui entraînent après eux des pertes considérables, de la honte et de l'opprobre, mille dangers, mille chagrins, mille douleurs; et qu'à l'égard des plaisirs, même les plus innocens, on ne s'y plonge pas d'une manière à ruiner les forces de son corps et de son esprit, à dissiper des biens que l'on pourroit employer plus utilement, et à se mettre hors d'état de vaquer aux fonctions et aux affaires indispensables dont on est chargé.

§ VIII. Enfin, le soin de notre âme demande que chacun travaille de tout son possible *à se rendre maître de ses passions*, qui, pour la plupart, lorsqu'on leur lâche la bride, ruinent non-seulement la santé du corps et la vigueur de l'esprit, mais encore offusquent et pervertissent le jugement, et éloignent considérablement du chemin de la vertu. De sorte que la modération de ces mouvemens naturels est, pour ainsi dire, le principe physique de tout ce qu'il y a de sagesse et de probité parmi les hommes. Entrons dans quelque détail.

La *joie* est par elle-même très-convenable à notre nature, mais elle ne doit pas se montrer hors de saison, ni être excitée par des sujets qui ne le méritent pas, ni nous porter à des choses déshonnêtes, ou à des puérilités.

La *tristesse* ronge, pour ainsi dire, l'âme et le corps. Il faut donc la chasser autant qu'il est possible, et ne s'y laisser aller même avec modération que quand l'humanité nous engage à déplorer les malheurs d'autrui, ou à nous affliger de la mort de quelqu'un, ou lorsqu'il s'agit (1) de témoigner un sincère repentir de quelque mauvaise action.

L'*amour* est la passion favorite de notre nature. Pour le rendre raisonnable, il faut qu'il ait un objet permis et digne de notre attachement; qu'on ne cherche point à le satisfaire par quelque voie déshonnête, et qu'il ne dégénère point en maladie, de manière que l'on se rende incapable de toute autre chose, et que, quand on vient à perdre ce que l'on aime, on en soit inconsolable.

La *haine* est une passion bien incommode, et pour ceux qu'elle possède, et pour ceux qui en sont l'objet. Il faut donc l'étouffer autant qu'il est possible, et être bien sur ses gardes, dans la crainte qu'elle ne nous porte à

(1) On peut aller ici même dans l'excès. En vain les esprits foibles prennent-ils la tristesse et les mortifications pour un apanage de la vraie repentance. La meilleure repentance, c'est de travailler à se corriger; et la tristesse n'est pas pour cela un bon secours. Pour s'acquitter de son devoir avec succès, il faut y vaquer avec plaisir; et ce n'est pas le moyen d'y vaquer avec plaisir que de se plonger dans la tristesse.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

quelque chose de contraire à notre devoir. Que s'il y a quelqu'un qui mérite absolument d'être haï, nous devons faire en sorte que notre aversion pour lui ne nous cause à nous-mêmes une émotion violente et un chagrin incommode.

L'*envie* n'a rien que de vilain et d'infâme ; elle nuit souvent à autrui, mais elle produit toujours de mauvais effets dans le cœur de celui qui en est entaché, puisqu'elle le dévore et le consume, comme la rouillure fait le fer.

L'*espérance*, quelque douce qu'elle soit en elle-même, doit être réglée de telle manière, qu'elle ne nous jette pas dans une espèce de langueur, et que notre cœur ne se fatigue pas inutilement à courir après des choses vaines, incertaines, ou au-dessus de nos forces ; ou à former toujours de nouveaux projets sans que la possession d'aucune chose puisse fixer nos désirs et notre attente.

La *crainte* est une passion ennemie de l'esprit humain, et d'ailleurs entièrement inutile. Je sais bien qu'on la regarde comme la mère de la précaution, et par conséquent, de la sûreté. Mais cette précaution peut être produite sans aucun mouvement de frayeur, par une prudence tranquille et une circonspection ferme et assurée.

La *colère* est la plus violente et en même temps la plus pernicieuse de toutes les passions. Bien loin d'être d'un grand secours à la valeur et à la fermeté dans les périls, comme on se l'imagine ordinairement, elle ne fait qu'aveugler et mettre hors d'eux-mêmes ceux qui s'y laissent emporter. C'est une courte fureur dont il faut prévenir et réprimer les accès autant qu'il nous est possible.

Le *désir de vengeance* a beaucoup de rapport avec la colère. Du moment qu'il va au-delà des bornes d'une défense légitime et modérée qu'exige le soin de notre conservation et le maintien de nos droits, c'est une passion entièrement criminelle.

§ IX. Voilà, à peu près, en quoi consistent les soins auxquels chacun est indispensablement tenu, par rapport à son âme. Il y a encore une autre sorte (1) de culture, qui, quoiqu'elle ne soit pas absolument nécessaire pour se bien acquitter des devoirs communs à tous les hommes, est très-propre à orner et perfectionner nos facultés, et à rendre la vie plus commode et plus agréable ; c'est celle qui consiste dans *l'étude des arts et* (2) *des sciences*.

Personne ne doute de l'utilité des *arts* qui servent aux besoins ou aux commodités de la vie.

A l'égard des *sciences*, il y en a d'*utiles*, de *curieuses*, et de *vaines*.

Je mets au rang des *sciences utiles* la *logique*, qui enseigne à raisonner juste et méthodiquement ; toutes les

(1) Voyez la dissertation de M. Buddeus, intitulée : *de cultura Ingenii*, qui est la cinquième parmi ses *Selecta Jur. et Gent.*, et dans laquelle on trouvera plusieurs bonnes remarques sur cette matière.

(2) Voyez mon discours *sur l'utilité des Lettres et des Sciences, par rapport au bien de l'État*. Il y a des *connoissances nécessaires à tout le monde* : il y en a d'*utiles à tout le monde* ; il y en a qui ne sont *nécessaires ou utiles qu'à certaines personnes*, c'est-à-dire, à ceux qui ont embrassé un certain art, ou une certaine science. Il est clair que chacun doit rechercher et apprendre, aussi exactement qu'il lui est possible, tout ce qui est *nécessaire* non-seulement à tous les hommes, mais encore à ceux de son métier ou de sa profession. Pour ce qui est des *connoissances utiles* ou à tout le monde, ou par rapport à l'art ou la science que l'on professe, il faut en acquérir tout autant que la situation où l'on se trouve le permet. Il y auroit là-dessus bien des choses à dire ; mais en voilà assez pour une note, et pour donner quelques ouvertures à ceux qui voudront pousser ces idées.

sciences qui ont du rapport à la morale; la *médecine*; et les *parties des mathématiques qui ont quelque influence sur les arts* nécessaires pour procurer et augmenter ce qui sert aux besoins ou aux commodités de la vie.

Par *sciences curieuses*, j'entends celles qui ne sont pas d'un si grand usage, que sans elles on vécût d'une manière moins sociable ou moins commode, mais qui servent seulement à satisfaire une innocente curiosité, et à orner notre esprit de belles et agréables connoissances. Telles sont la *physique*, les *parties purement spéculatives des mathématiques*, la *critique*, les *langues*, la *poésie*, l'*éloquence*, l'*histoire universelle*, etc.

J'appelle *sciences vaines*, celles qui ont pour objet ou des faussetés manifestes, ou des choses frivoles et entièrement inutiles.

Il est indigne de l'homme de perdre son temps à étudier aucune science du dernier ordre. Mais quiconque ne veut pas être un poids inutile de la terre, à charge à soi-même et aux autres, doit s'occuper, autant qu'il en a les moyens et l'occasion, à quelqu'une des premières, ou bien apprendre quelque art. Il faut donc de bonne heure *embrasser une profession honnête et convenable*, selon qu'on y est appelé et déterminé par son inclination particulière, par une disposition naturelle de corps ou d'esprit, par la naissance, par les biens de la fortune, par l'autorité de ses parens, par l'ordre du souverain, par l'occasion, ou par la nécessité.

§ X. Quoique le soin de l'âme, que nous venons d'expliquer, soit le plus difficile et le plus considérable, on ne doit pourtant pas négliger le *soin du corps*; ces deux parties ayant ensemble une liaison si étroite, que l'une

ne sauroit être mal disposée sans que l'autre en souffre.

Il faut donc *entretenir et augmenter, autant qu'il est possible, les forces naturelles du corps par des alimens et des travaux convenables*; et ne pas les ruiner par les excès du manger et du boire, ou des plaisirs de l'amour, par des travaux hors de saison et non nécessaires, ou par quelque autre sorte d'intempérance. D'où il s'ensuit que la *gourmandise*, l'*ivrognerie*, et en général toute sorte de *débauche*, doit être soigneusement évitée. De plus, les *passions* violentes et déréglées étant des dispositions fâcheuses, qui portent non-seulement les hommes à troubler la société, mais qui sont encore fort nuisibles à la santé de celui-là même en qui elles se trouvent, on ne doit rien oublier pour les dompter et les réduire, autant qu'il est possible, aux justes bornes de la médiocrité. Et comme il y a plusieurs dangers dont on peut se garantir en leur allant au-devant avec une courageuse résolution, il faut aussi bannir de notre cœur la *timidité*, et le rassurer de bonne heure contre l'appréhension de tout accident fâcheux auquel notre corps peut être exposé.

§ XI. Personne ne s'étant donné la *vie* à lui-même, mais chacun la tenant de la libéralité de Dieu, il est clair encore, que l'*homme n'a pas un pouvoir absolu sur sa propre vie*, en sorte qu'il puisse en terminer le cours du moment qu'il lui en prend fantaisie; mais il doit attendre patiemment d'être appelé par celui qui l'avoit mis dans ce poste.

Cependant, comme tout homme peut et doit se rendre utile à autrui en quelque manière, et qu'il y a certains travaux qui, ou par eux-mêmes, ou par le degré d'application avec lequel on s'y attache, contribuent à avancer le temps de la vieillesse, ou le terme de la mort, il

est sans contredit permis, et même louable, d'abréger ses jours par de tels travaux, lorsqu'en les soutenant on peut faire valoir ses talens d'une manière plus avantageuse à la société humaine, que si l'on avoit vécu encore quelque temps.

De plus, il arrive souvent qu'on a tout lieu de croire qu'un grand nombre de gens seroient perdus, si quelque peu d'autres ne s'exposoient en leur faveur à un danger fort apparent de périr eux-mêmes. En ce cas-là, il ne faut point douter qu'un souverain légitime n'ait droit d'obliger ses sujets, sous des peines très-rigoureuses, à ne pas fuir le péril, quelque grand qu'il soit. On peut même s'y offrir de son pur mouvement, lorsqu'on ne voit pas d'autres raisons plus fortes qui en détournent, et qu'il y a quelque lieu d'espérer que cela servira à sauver ceux pour qui l'on expose sa vie : bien entendu d'ailleurs qu'ils méritent d'être rachetés par un si haut prix ; car il faudroit être fou pour vouloir, sans aucun fruit, faire compagnie à une personne qui va mourir infailliblement; et il ne seroit pas moins absurde qu'un homme de grand mérite se sacrifiât pour un faquin. Du reste, la loi naturelle ne veut nullement que l'on préfère toujours la vie d'un autre à la sienne propre : au contraire, toutes choses d'ailleurs égales, chacun peut s'intéresser davantage à sa propre conservation, qu'à celle d'autrui.

Mais pour ceux qui exposent leur vie, ou qui se donnent la mort eux-mêmes, uniquement poussés par l'ennui des incommodités et des chagrins auxquels la vie humaine en général est ordinairement sujette, ou par l'aversion et l'horreur de (1) certains maux qui ne les auroient pas

(1) Comme quand une femme se tue pour empêcher qu'on ne lui ravisse l'honneur, après avoir d'ailleurs résisté autant qu'il lui a été possible. Car

rendus méprisables à la société humaine; ou par la crainte de quelques douleurs qui, supportées patiemment et courageusement, auroient tourné à l'avantage des autres, en leur fournissant un exemple de constance; ou par une vaine ostentation de fidélité ou de bravoure; tous ces gens-là pèchent certainement contre la loi naturelle.

§ XII. Le soin de se conserver, qui est inspiré à chacun, et par un très-vif sentiment de l'amour propre, et par la raison même, renferme aussi (1) *le soin de se défendre :* d'où il résulte souvent un conflit apparent entre ce que l'on se doit à soi-même, et ce que l'on doit à autrui, par la nécessité où l'on se trouve réduit, ou de repousser le danger dont on est menacé en faisant du mal à celui qui veut nous en faire, ou de souffrir soi-même un mal considérable, et quelquefois même de périr. Voyons donc comment on doit ménager cette juste défense de soi-même.

On se défend, ou *sans faire du mal à l'agresseur*, c'est-à-dire, en prenant de si bonnes précautions, qu'il ne soit pas sûr de trouver son compte à nous insulter, ou qu'il ait même tout lieu de craindre un mauvais succès de son entreprise; ou bien *en lui faisant du mal*, jusqu'à le tuer, s'il en est besoin.

§ XIII. Que la première sorte de défense soit permise et entièrement innocente, c'est de quoi personne ne sauroit raisonnablement douter.

Mais on peut former quelque difficulté au sujet de la dernière. Car, dira quelqu'un, si l'on tue l'agresseur, le genre humain ne fait-il pas par là une perte aussi con-

les personnes sages et raisonnables n'en estiment pas moins celle qui a succombé à une force majeure.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. V.

sidérable que si l'on se laissoit tuer soi-même ? D'ailleurs, doit-on se résoudre à détruire une créature semblable à nous, avec laquelle on est obligé de vivre sociablement? Et la liberté de repousser la force par la force, n'expose-t-elle pas la société humaine à de plus grands troubles que si l'on prend le parti, ou d'éviter par la fuite le danger qui nous menace, ou de souffrir patiemment les insultes de l'aggresseur, lorsqu'on ne trouve pas le moyen de se sauver ?

Toutes ces raisons pourtant ne sont pas assez fortes, pour rendre illicite la défense de soi-même à main armée ; car, si quelqu'un veut qu'on ait des égards pour lui, et qu'on le traite doucement, il faut qu'il se montre dans des dispositions qui ne l'en rendent pas indigne, et qui permettent d'agir sûrement avec lui sur ce pied-là. Les lois de la sociabilité étant établies pour la conservation et l'utilité commune du genre humain, on ne doit jamais les interpréter d'une manière qui tende à la destruction de chaque personne en particulier. Lors donc que quelqu'un travaille à me perdre, rien ne m'oblige à me trahir moi-même, pour laisser le champ libre à la malice d'un scélérat. Si je lui fais du mal, ou que je le tue même dans une telle rencontre, tant pis pour lui ; il ne sauroit s'en prendre qu'à soi-même, puisqu'il m'a réduit à cette nécessité. Tous les biens que nous tenons ou de la nature, ou de notre propre industrie, nous deviendroient certainement inutiles, si lorsqu'un injuste agresseur veut nous en dépouiller, il n'étoit jamais permis d'opposer la force à la force : le vice triompheroit hautement de la vertu, et les gens de bien se verroient exposés sans ressource à être tous les jours la proie infaillible des méchans. Proscrire donc toute défense de soi-même faite à main armée, ce seroit établir une maxime qui, bien loin de servir à l'entretien de la paix, tendroit manifestement à la ruine du genre humain.

§ XIV. On ne doit pourtant pas en venir toujours à la dernière extrémité contre un injuste agresseur ; mais *il faut auparavant tâcher de se garantir de ses insultes par quelque autre voie plus sûre et moins violente* ; se bien retrancher, par exemple, fermer toutes les avenues à celui qui se met en état de fondre sur nous, l'exhorter à revenir de sa fureur, etc. La prudence veut même que, *si on le peut sans s'incommoder beaucoup, on se tire d'affaires en souffrant une légère injure*, et qu'on relâche quelque chose de son droit, plutôt que de s'exposer à un plus grand danger en se défendant mal à propos, surtout si l'agresseur n'en veut qu'à une chose qui peut être aisément réparée ou compensée ; mais lorsqu'il n'y a pas moyen de se mettre en sûreté par cette voie, ou par quelque autre semblable, on peut, sans scrupule, se porter aux dernières extrémités contre celui qui ne fait pas difficulté de travailler à nous perdre.

§ XV. Mais, pour connoître plus distinctement les *justes bornes de la défense légitime de soi-même*, il faut la considérer ou par rapport à *ceux qui vivent dans l'indépendance de l'état de nature*, ou par rapport à *ceux qui dépendent d'un gouvernement civil.*

Dans l'*état de nature*, si l'agresseur s'obstine à nous insulter sans être touché d'aucun repentir de ses mauvais desseins, qui le porte à vouloir désormais vivre en paix avec nous, on peut le repousser de toutes ses forces, en le tuant même, s'il est besoin ; et cela, non-seulement lorsqu'il attaque directement notre vie, mais encore s'il ne veut que nous battre, nous meurtrir, nous blesser,

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

nous dépouiller de notre bien, ou nous maltraiter de quelque autre manière, sans avoir dessein de nous tuer; car on n'a aucune assurance que de ces commencemens, il n'en viendra pas à de plus grandes injures; et dès là qu'un homme se déclare notre ennemi, il n'a nul sujet de se plaindre qu'on le repousse comme on peut et à toute outrance. Si l'on n'avoit pas un droit illimité d'agir contre une personne qui ne cesse de nous faire des injures médiocres, ce seroit alors que la vie humaine deviendroit insociable, car les gens les plus retenus et les plus pacifiques seroient le jouet de la malice des insolens et des scélérats.

§ XVI. Mais dans une *société civile*, on ne peut légitimement avoir recours, pour se défendre, aux voies de la force, que quand les circonstances du temps ou du lieu ne nous permettent pas d'implorer le secours du magistrat, contre une insulte qui expose à un danger pressant notre vie, ou quelque autre bien équivalent, ou irréparable (1).

§ XVII. Pour ce qui est du *temps* auquel on peut actuellement user du droit d'une juste défense, voici les règles qu'il faut suivre là-dessus.

Dans l'indépendance de l'*état de nature*, quoique chacun puisse et doive présumer que les autres sont disposés à s'acquitter envers lui des devoirs de la loi naturelle,

(1) Tels sont ceux qui n'entrent point en commerce, comme les membres de notre corps, ou leur usage libre; l'honneur d'une femme chaste, etc. Cela a lieu aussi à l'égard des choses qui, quoique susceptibles de réparation, sont sur le point de nous être ravies dans un temps que l'on ne connoit point celui qui veut nous les enlever, ou qu'on ne voit pas jour à espérer d'en tirer raison d'une autre manière. C'est pour cela que les lois de divers peuples, et la loi même de *Moïse*, permettoient de tuer un voleur de nuit.

tant qu'il n'a pas des preuves manifestes du contraire; cependant, comme tous les hommes ont du penchant au mal, on ne doit jamais s'endormir si fort sur la bonne foi d'autrui, qu'on ne prenne de bonne heure des mesures innocentes pour se mettre à couvert de toute insulte. La prudence veut que l'on ferme, par exemple, les avenues à ceux qui voudroient tramer quelque chose contre nous; que l'on tienne des armes prêtes; qu'on lève des troupes; qu'on se ménage du secours, en cas de besoin, par les alliances; qu'on épie soigneusement toutes les démarches de ceux qui nous donnent quelque ombrage; qu'on use, en un mot, de toutes les autres précautions de cette nature, qui paroissent nécessaires. Un simple soupçon, uniquement fondé sur la corruption générale des hommes, ne nous autorise pas à pousser les choses plus loin; et l'on n'est pas en droit pour cette seule raison d'attaquer quelqu'un, sous prétexte de le prévenir, quand même on verroit qu'il devient trop puissant, surtout s'il ne s'est agrandi que par une innocente industrie ou par un effet de son bonheur, sans opprimer qui que ce soit.

Lors même qu'un homme, qui est en état de nuire, paroît disposé à le faire actuellement, cela seul ne nous fournit pas encore un sujet suffisant de le prévenir de notre chef (1), tant qu'il ne paroît pas en vouloir aussi à nous, à moins qu'on ne soit d'ailleurs engagé, en vertu de quelque alliance, à secourir celui qui est menacé de quelque insulte par un plus puissant que soi. Et en ce cas-

(1) On peut, et on doit même, si l'on se sent assez fort, secourir toute personne maltraitée par une autre. C'est à quoi engagent les lois de l'humanité, indépendamment de toute convention et de toute liaison particulière. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. V, § 6, note 3 de la deuxième édition.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

là on doit épouser avec d'autant plus d'ardeur les intérêts de l'offensé, qu'on a ordinairement tout lieu de craindre qu'après l'avoir accablé il se tournera contre nous, et fera servir sa première victoire comme d'instrument pour une nouvelle.

Mais lorsqu'on a des preuves certaines qu'une personne cherche effectivement l'occasion et les moyens de nous faire du mal à nous-mêmes, quoique ses desseins n'aient pas encore éclaté, on peut dès-lors commencer à se mettre en état de défense, et prévenir l'agresseur au milieu de ses préparatifs: bien entendu qu'il ne reste d'ailleurs aucune espérance de le ramener par des exhortations amiables, ou qu'en usant de cette voie de douceur, on ne court pas risque de porter du préjudice à ses propres intérêts. Il faut donc tenir ici pour l'agresseur, celui qui forme le premier le dessein de nuire, et se dispose le premier à l'exécuter; quoiqu'il arrive ensuite que l'autre faisant plus de diligence, commence les actes déclarés d'hostilité; car la juste défense de soi-même ne demande pas toujours qu'on reçoive le premier coup, ou qu'on ne fasse que parer et repousser ceux qu'un agresseur nous porte actuellement.

Au reste, dans l'état de nature dont il s'agit, on a droit non-seulement de repousser le danger présent dont on est menacé, mais encore, après s'être mis à couvert, de poursuivre l'agresseur jusqu'à ce qu'il nous ait donné *de bonnes sûretés pour l'avenir*; et voici la règle qu'il faut suivre là-dessus. *Si l'offenseur, touché de repentir, vient de lui-même nous demander pardon, et offre de nous dédommager du mal qu'il peut avoir fait, on doit se réconcilier avec lui, sans en exiger d'autre assurance qu'une nouvelle protestation de vivre désormais paisiblement avec nous*; car quand une personne fait de son pur mouvement une pareille démarche, c'est une marque suffisante de la sincérité du changement de ses sentimens à notre égard. *Mais lorsqu'un agresseur ne pense à témoigner quelque déplaisir de nous avoir offensé, que quand il n'est plus en état de nous tenir tête, sa parole toute seule ne paroît pas un bon garant de la sincérité de ses protestations.* Il faut donc, ou le mettre hors d'état de nuire, ou le lier par quelque chose de plus fort qu'une simple promesse, pour n'avoir désormais rien à craindre de sa part.

§ XVIII. Dans une *société civile*, le temps de se défendre soi-même à main armée ne commence pas si tôt, et ne s'étend pas si loin, que dans l'état de nature. Car, quoiqu'on sache qu'un de nos concitoyens se dispose à nous insulter, ou qu'il éclate même partout en furieuses menaces, on n'est pas pour cela seul en droit de le prévenir; mais il faut porter plainte au souverain, et lui demander des sûretés contre une telle personne. Mais si l'on se trouve actuellement attaqué, et qu'il n'y ait pas moyen d'implorer le secours du magistrat, ou des autres citoyens; on peut alors repousser la force par la force, et en venir aux dernières extrémités contre l'agresseur, non à dessein de tirer vengeance de l'injure, mais seulement pour sauver sa propre vie, que l'on ne sauroit garantir du danger pressant, sans le faire retomber sur celle de l'offenseur.

Or, le *moment précis* auquel on peut, sans préjudice des droits du magistrat, tuer quelqu'un en se défendant, commence lorsque l'agresseur témoignant en vouloir à notre vie, et étant pour cet effet armé des forces et des instrumens nécessaires, se trouve posté dans un endroit

d'où ses coups peuvent porter jusqu'à nous, en comptant d'ailleurs le temps qu'il faut pour le prévenir, si l'on veut ne pas demeurer en proie à sa rage. Et le *temps* de cette juste défense *dure* jusqu'à ce qu'on ait chassé l'agresseur, ou qu'il se soit retiré de lui-même, soit par un remords de conscience qui l'a pris en ce moment, ou parce qu'il a manqué son coup; bien entendu que l'on n'ait plus rien à craindre de lui pour l'heure, et qu'on puisse se mettre en lieu de sûreté. Car pour ce qui regarde la vengeance de l'injure, et des sûretés pour l'avenir, il faut en laisser le soin au magistrat, qui est chargé d'y pourvoir.

§ XIX. Au reste, et dans l'état de nature, et dans l'état civil, il est toujours permis de se défendre avec les précautions établies ci-dessus, contre toute personne qui attaque notre vie, soit qu'elle le fasse *malicieusement* et de propos délibéré, ou *sans en avoir dessein;* comme, par exemple, si l'on court risque d'être tué par un furieux ou un lunatique, ou par un homme qui nous prend pour un autre, à qui il veut du mal, ou qui est son ennemi. Car il suffit que celui de la part de qui on est exposé à ce péril (1), n'ait aucun droit de nous attaquer, ou de

(1) Cette raison est décisive, et elle suffit pour réfuter la pensée de ceux qui prétendent (comme fait, par exemple, Grotius, *Droit de la Guerre et de la Paix*, lib. II, cap. I, § 9), que les droits de la juste défense de soi-même cessent lorsque l'agresseur injuste est un prince, ou quelque autre personne revêtue d'autorité dans la société civile. Mais du moment qu'un magistrat ou un supérieur, quel qu'il soit, se porte malicieusement et de propos délibéré à cet excès de fureur, il se met en état de guerre avec celui qu'il attaque. Les liens de la sujétion sont rompus; et le sujet ou l'inférieur qui n'a ni prétendu ni pu s'engager à porter jusques-là son obéissance, rentre dès-lors dans tous les droits de la nature. Voyez ce que l'on dit, après M. van der Meulen, dans la *Bibliothèque Universelle*, t. XIII, pag. 143 et suiv. En vain allégueroit-on l'avantage de la société, qui seroit troublée par une telle résistance à ceux qui en sont les chefs, ou qui ont quelque part au gouvernement. Car, outre que dans l'épouvante où jette la

nous tuer, et que rien ne nous (1) oblige d'ailleurs à souffrir la mort sans aucune nécessité.

§ XX. La maxime que nous avons établie ci-dessus, qu'*il faut épargner la vie d'un agresseur, quelque injuste qu'il soit, lorsqu'on peut se garantir du danger par quelque autre voie;* cette maxime, dis-je, ne doit pas être prise à la rigueur. Car le trouble où jette ordinairement la vue d'un si grand péril, fait qu'on n'est guère en état de penser à tous les moyens possibles de s'échapper, comme feroient ceux qui sont de sang-froid et hors de crainte. Ainsi, comme il y auroit de la témérité à descendre d'un lieu où l'on est en sûreté, pour se présenter devant un homme qui nous menace, ou nous défie au combat, on n'est pas tenu, d'autre côté, de prendre la fuite, quand on se voit attaqué en plate campagne, à moins qu'on n'espère de trouver bien près de là une retraite assurée; et l'on est pas non plus obligé d'aller toujours à reculons. Car, en fuyant, on s'expose à tous les traits de l'agresseur; de l'une et de l'autre manière on court risque de tomber: et si l'on a une fois perdu son avantage, il est difficile de le recouvrer.

Remarquons encore que, comme on ne laisse pas de jouir des priviléges d'une juste défense de soi-même, lorsqu'on est volontairement sorti du logis pour vaquer à ses

grandeur du péril, on n'est guère en état de faire de telles réflexions; on a plutôt lieu de présumer que l'agresseur n'en demeurera pas là, et que les autres personnes qui dépendent de lui doivent s'attendre à de pareilles violences, toutes les fois qu'il lui en prendra fantaisie.

(1) Comme s'il s'agissoit d'un bon prince, ou d'un père, qui, par l'effet d'un mouvement involontaire, dont il n'est pas le maître, et qu'il n'a pu prévenir, voulût tuer un de ses sujets, ou de ses enfans. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. V, § 5, *note* 1 de la deuxième édition.

affaires, encore même que l'on eût pu éviter d'être insulté en restant chez soi ; un homme, au contraire, qui étant appelé en *duel* se trouve au rendez-vous, ne sauroit s'excuser par la nécessité de se défendre, lorsqu'il est réduit ou à tuer son antagoniste, ou à périr lui-même dans le combat. Car, les lois défendant de s'exposer à un tel péril, il ne doit être compté pour rien, et il n'empêche nullement qu'on ne se rende coupable d'un véritable homicide.

§ XXI. Le même droit que nous avons dit que chacun a pour la défense de sa vie contre un injuste agresseur, on l'a aussi pour la *défense des membres* de son corps, de sorte qu'on est regardé avec raison comme innocent, lorsqu'on a tué l'agresseur, quoique peut être il n'eût dessein que de nous priver de quelque membre, ou de nous faire une blessure considérable. Car, outre que naturellement on a beaucoup d'horreur de toute mutilation, et de tout ce qui est capable d'offenser considérablement quelqu'un de nos membres, il se trouve quelquefois qu'on aimeroit presque autant perdre la vie, qu'un certain membre, surtout s'il est des plus nobles. D'ailleurs, peut-on être assuré qu'on ne mourra pas de la mutilation ou de la blessure? Et après tout, une si grande patience est au-dessus des forces du commun des hommes; or les lois n'exigent ordinairement rien de tel, surtout lorsque cela ne serviroit qu'à favoriser les entreprises des scélérats.

§ XXII. La *défense de l'honneur* autorise aussi à en venir aux dernières extrémités, tout de même (1) que si

(1) M. Buddeus le nie (dans ses *Elémens de Philos. pratique*, II°. part., chap. IV, sect. III, § 14), et sa raison est que *l'honneur n'est nullement à comparer avec la vie d'un homme*. Mais une femme n'a-t-elle pas tout

l'on étoit attaqué dans sa propre vie. Car on ne sauroit faire de plus sanglant affront à une honnête femme, que de lui ravir ce qui passe pour le plus bel ornement du sexe, et de la réduire à la dure nécessité de susciter, de son propre sang, de la lignée à un homme qui agit avec elle en ennemi.

§ XIII. Pour ce qui est des *biens*, dans l'indépendance de l'état de la nature, on peut les défendre jusqu'à tuer l'injuste ravisseur; à moins qu'il ne s'agisse d'une chose de peu de (1) conséquence, qui ne vaille pas la peine qu'on s'empresse à la sauver. En effet, les biens sont absolument nécessaires pour notre conservation; et celui qui veut les enlever injustement à quelqu'un, ne se montre pas moins son ennemi, que s'il attentoit directement à sa vie.

à craindre d'un homme qui en vient à cet excès de brutalité? D'ailleurs, l'honneur est non-seulement une chose irréparable, surtout si celui qui veut le ravir est déjà marié; mais encore on le met presque au même rang que la vie, parmi les nations civilisées. Et, après tout, un acte d'hostilité comme celui-là ne donne-t-il pas plein droit de se porter aux dernières extrémités contre un homme, qui, pour assouvir sa passion, attente en même temps à l'honneur et à la liberté d'une honnête femme? Pour ne rien dire de plusieurs autres fâcheux inconvénients, auxquels elle est exposée par là, comme les mauvaises impressions qu'un mari peut en concevoir, les jugemens téméraires du public, etc.

(1) Le même auteur, que je viens de citer, prétend, au même endroit, qu'on ne peut légitimement tuer un voleur, que *quand il veut nous enlever des choses si considérables, qu'il ne nous resteroit plus après cela de quoi vivre*. Mais ce savant homme ne détruit pas les principes et les raisons de notre auteur, que l'on peut voir plus au long dans le gros ouvrage dont celui-ci est l'abrégé, liv. II, chap. V, § 16. D'ailleurs, outre qu'on n'a pas plus de droit de faire la moindre injure que la plus grande, ce qu'il faut bien remarquer dans toute cette matière, le moyen de savoir si un voleur n'emporte que quelque chose de peu de valeur? Il est censé prendre tout autant qu'il a pu, et disposé du moins à le faire. S'il pouvoit impunément m'enlever aujourd'hui une chose, demain une autre, à la fin je me verrois entièrement dépouillé.

Mais dans une société civile, où l'on peut, avec le secours du magistrat, recouvrer ce qui aura été pris, chacun n'a pas pour l'ordinaire la permission de défendre ses biens à toute outrance, hormis en certain cas où il n'y a pas lieu d'espérer que l'on puisse appeler en justice le ravisseur : et c'est pour cette raison qu'il est permis de tuer un voleur de grand chemin, un corsaire et un larron de nuit.

§ XXIV. Voilà pour ce qui regarde la défense de soi-même contre ceux qui nous attaquent injustement. Mais il y a un cas où l'agresseur même acquiert à son tour le droit de se défendre ; c'est lorsqu'après avoir offert à l'offensé la réparation du dommage, avec toutes les sûretés nécessaires pour l'avenir, celui-ci, par l'effet d'un ressentiment implacable, refuse une si raisonnable satisfaction, et veut à quelque prix que ce soit tirer vengeance par les armes de l'injure qu'il a reçue, mais qui devoit être effacée par le repentir de l'agresseur.

§ XXV. Le soin de notre propre conservation, dont nous venons de traiter, a de si grands priviléges, qu'il exempte, en plusieurs rencontres, de l'obligation d'observer certaines lois générales. C'est le fondement de la maxime commune, *que la nécessité n'a point de loi* (1).

En effet, l'homme étant porté avec tant d'ardeur à se conserver par toutes sortes de voies, on ne présume pas sans de grandes raisons, qu'il soit soumis à une obligation si indispensable d'agir ou de ne point agir, qu'elle doive l'emporter sur le soin de sa propre conservation. J'avoue que Dieu non-seulement, mais encore les souverains, peuvent, lorsqu'il s'agit de quelque chose de grande

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. VI.

conséquence, exiger qu'on ne s'écarte pas le moins du monde des lois qu'ils imposent, (1) quand même il faudroit mourir pour ne pas les violer ; mais ils ne prétendent pas toujours qu'on porte l'obéissance si loin. Les auteurs des lois, et de tous les établissemens humains, s'étant proposés sans contredit de contribuer par là à la sûreté ou à l'avantage des hommes, sont censés ordinairement avoir eu devant les yeux la constitution de la nature humaine, et le penchant invincible qui nous porte à fuir et à éloigner tout ce qui est capable de nous détruire. C'est pourquoi on suppose d'ordinaire que dans toutes les lois, surtout si elles sont purement positives, et dans les établissemens humains, quels qu'ils soient, les cas de nécessité sont tacitement exceptés, en sorte qu'elles n'obligent point, lorsque leur observation seroit suivie de quelque mal destructif de notre nature, ou du moins assez grand pour surmonter la fermeté ordinaire de l'esprit humain ; à moins que le cas, dont il s'agit,

(1) Cela a lieu, par rapport aux lois divines, tant positives que naturelles, lorsque leur violation emporteroit quelque mépris ou direct, ou indirect de l'autorité du législateur. Le *mépris* est *direct* dans le *blasphème*, par exemple, le *parjure*, les actes d'*idolâtrie*, le *changement d'une religion* que l'on croit bonne, en une autre que l'on croit mauvaise, etc. Le mépris est *indirect*, lorsque, quoique la Divinité ne soit pas intéressée directement, celui qui veut nous contraindre à faire quelque chose de contraire aux lois divines, ou se propose formellement de nous engager à violer notre devoir, ou, s'il agit par quelque autre motif, est néanmoins censé vouloir nous porter au crime, soit parce que la nature même de la chose ne permet guères d'interpréter autrement son intention, comme si on forçoit quelqu'un à commettre un inceste, soit à cause que la répugnance qu'on témoigne, et qu'on doit témoigner, fait qu'on ne peut succomber à la violence, sans montrer qu'on craint plus les hommes que Dieu, quelque légitime que l'action puisse paroître à l'auteur de la contrainte, comme si un prince commandoit à quelqu'un, sous peine de la vie, de faire mourir une personne, dont celui-ci lui a déclaré qu'il connoît parfaitement l'innocence.

ne soit compris dans la loi ou expressément, ou par une suite (1) nécessaire de la nature même de la chose. Ainsi la nécessité ne donne pas droit de violer directement la loi, ou de pécher ; mais il faut dire que l'intention du législateur favorablement interprétée, et la considération des forces de la nature humaine, font présumer raisonnablement, que les cas de nécessité n'ont jamais été renfermés dans l'étendue de la loi, quelque généraux qu'en soient les termes pris à la lettre. En voici quelques exemples.

§ XXVI. Le droit que chacun a sur son corps, ne s'étend pas à en détruire, disloquer ou endommager les parties de quelque autre manière, par pur caprice ; mais on peut certainement *se faire couper un membre attaqué d'un mal incurable*, pour empêcher que le corps entier ne périsse, ou que le mal ne gagne les parties saines, ou que ce membre n'étant désormais qu'une dépendance, pour ainsi dire superflue, ne mette inutilement tous les autres membres hors d'état de faire leurs fonctions.

§ XXVII. Supposons que, *dans un naufrage, plusieurs personnes se soient jetées dans une petite chaloupe*, qui n'appartienne pas plus (2) aux uns qu'aux autres, et

(1) Comme à la guerre quand on envoie, par exemple, quelqu'un dans un poste périlleux, avec ordre de ne pas le quitter qu'on ne le relève.

(2) Dans tous ces cas, où il y a un conflit entre le soin de notre propre conservation et celle d'autrui, il faut supposer deux conditions absolument nécessaires, à mon avis, pour rendre légitime la préférence que l'on se donne à soi-même. 1. Que l'autre personne qui se trouve dans le péril commun dont on ne peut pas se garantir tous deux, n'ait pas un droit particulier sur le moyen qui est offert par la Providence. Ainsi, celui à qui appartient la chaloupe n'en doit point être chassé, et n'est point obligé de tirer au sort. 2. Que la personne avec qui l'on se trouve en concurrence ne soit pas infiniment plus utile à la société. Car, dans ces cas de nécessité, un sujet, par exemple, devroit sacrifier sa vie pour celle de son prince, surtout d'un bon prince.

que la chaloupe ne soit pas assez forte pour les porter tous à la fois. En ce cas-là il faut, ce me semble, tirer au sort, qui seront ceux que l'on chassera : et si quelqu'un refuse de se soumettre à la décision du sort, on est en droit de le jeter dans la mer, sans autre forme de procès, comme un homme qui veut, en tant qu'en lui est, faire périr tous les autres.

§ XXVIII. Si *deux hommes se trouvent enveloppés dans un danger pressant, où l'un et l'autre doivent périr sans ressource*, l'un d'eux peut, pour se sauver, faire quelque chose qui avancera un peu la mort de l'autre, laquelle sans cela ne seroit pas moins inévitable. Par exemple, je tombe dans la rivière avec un autre qui ne sait point nager. Celui-ci, comme font ordinairement les personnes qui se noient, m'embrasse et me tient serré. Cependant je ne me sens pas assez fort pour le porter en nageant, et pour le tirer de l'eau avec moi. En ce cas-là, il m'est permis sans contredit de faire tous mes efforts pour me débarrasser de cet homme-là, et pour ne pas me noyer de compagnie, quoique je puisse le soutenir un peu hors de l'eau pendant deux ou trois minutes.

Si, dans un naufrage, je me suis (1) saisi d'une planche qui ne sauroit tenir deux personnes, et qu'un autre veuille s'y mettre avec moi, rien n'empêche que je ne le chasse de toutes mes forces, pour ne pas périr avec lui sans nécessité.

Deux hommes qui fuient en même temps, se trouvent talonnés de si près par l'ennemi, qu'ils ne sauroient éviter tous deux de tomber entre ses mains. Dans cette extré-

(1) En ce cas-là, le droit du premier occupant exclut toute prétention des autres, à qui la planche n'appartenoit pas plus qu'à celui qui s'en est saisi.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

mité, l'un ou l'autre peut, pour sauver sa vie, fermer après soi une porte, ou rompre un pont qui se présente sur son chemin, laissant par ce moyen son camarade exposé à la fureur de l'ennemi.

§ XXIX. La nécessité nous donne aussi droit *de mettre quelqu'un indirectement en danger de recevoir de nous quelque grand mal, ou d'être même tué*, en sorte qu'on ne se propose pas directement de lui nuire, mais qu'on fait seulement une chose dont il est fort à craindre qu'il ne souffre, et à laquelle on ne se résoudroit point, si l'on trouvoit quelque autre moyen pour se tirer d'affaire ; faute de quoi on ménage ses mouvemens d'une manière à ne causer que le moins de mal qu'on peut. Par exemple, un ennemi plus fort que moi me poursuit à dessein de me tuer. En fuyant, je rencontre au milieu d'un (1) chemin fort étroit, par où il me faut nécessairement passer, une personne, qui, après avoir été avertie de se tirer à l'écart, n'en veut rien faire, ou qui n'en a pas le temps, ou qui manque de terrain. Je puis alors la pousser et la renverser, pour m'ouvrir le passage, quoiqu'elle coure grand risque d'en être dangereusement blessée. Que, si celui qui se trouve en mon chemin est dans l'impuissance de se retirer, même après en avoir été averti, par exemple, si c'est un enfant, ou un boiteux ; je serai du moins excusable de sauter par-dessus son corps le plus doucement que je pourrai, ou à pied ou à cheval, plutôt que de donner le temps à l'ennemi de m'atteindre. S'il en arrive du mal, celui qui y est exposé

(1) Il faut supposer que ce soit un grand chemin. Car si l'enfant ou le boiteux étoit sur son fonds, il auroit par là un droit particulier qui empêcheroit que celui qui est poursuivi ne pût préférer sa propre conservation au soin de celle d'autrui.

à notre occasion, mais malgré nous, doit le regarder comme un simple accident et comme un effet de la nécessité pressante où nous nous sommes trouvés. Mais si quelqu'un étoit assez inhumain pour s'opposer de propos délibéré à notre passage, comme il se déclareroit par là notre ennemi, on pourroit l'attaquer directement, pour se mettre au large, et le jeter par terre sans aucun ménagement.

§ XXX. *Lorsqu'une personne se voit réduite, sans qu'il* (1) *y ait de sa faute, à une extrême disette de vivres ou de vêtemens*, et qu'elle n'a pu obtenir des autres qui en ont abondance, ni par prières, ni par argent, ni en leur offrant son travail et son industrie, qu'ils lui fissent part de leur superflu, elle peut, sans se rendre coupable de larcin ou de vol, leur prendre quelque chose ou en cachette, ou de vive force, surtout si elle le fait avec intention de les dédommager aussitôt qu'elle en aura le moyen. En effet, la loi de l'humanité veut que l'on secoure ceux qui se trouvent dans un si triste état. Et quoiqu'on ne puisse pas ordinairement avoir recours aux voies de la force pour se faire rendre un simple devoir d'humanité ou de charité, dans une nécessité extrême, cette sorte d'obligation change de nature, et devient parfaite, de sorte qu'on peut alors en exiger les effets, à la rigueur, tout de même que s'il s'agissoit des choses auxquelles on est toujours tenu en vertu d'un

(1) Cette restriction ne doit pas, à mon avis, être prise à la dernière rigueur, comme si elle étoit toujours absolument nécessaire. Car, supposé qu'un homme ait été prodigue, ou négligent dans ses affaires, faudra-t-il pour cela le laisser mourir de faim ? La compassion et la bénéficence ne sont-elles que pour ceux qui n'ont en rien contribué à leur infortune ? Il suffit certainement que le nécessiteux soit disposé à devenir désormais plus sage ; et on doit charitablement le supposer dans cette disposition.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

droit parfait. Mais l'usage légitime du privilége que donne ici la nécessité, renferme ces trois conditions. 1°. Que l'on ait auparavant tenté toute autre voie possible, pour subvenir à ses pressans besoins. 2°. Que le propriétaire de ce que l'on prend ne se trouve pas pour l'heure dans la même nécessité que nous, ou ne coure point risque par là d'y être bientôt réduit. 3°. Enfin, que l'on soit disposé à restituer, et qu'on le fasse actuellement, aussitôt qu'on en aura le moyen; surtout si celui à qui l'on a pris quelque chose n'est pas assez riche pour nous le laisser en don gratuit.

§ XXXI. Enfin, la nécessité de sauver notre bien nous donne aussi *droit de gâter ou de détruire le bien d'autrui*, mais avec les restrictions suivantes. 1°. Qu'il n'y ait pas de la faute de celui dont le bien risque de périr. 2°. Qu'il ne trouve point d'autre voie plus commode pour le sauver. 3°. Qu'il n'en vienne pas à cette extrémité pour conserver une chose de moindre valeur, que celle d'autrui qu'il va ruiner. 4°. Qu'il dédommage entièrement le propriétaire, s'il y a lieu de croire que sans cela son bien n'auroit couru aucun risque; ou, supposé que ce bien n'eût pas laissé de périr, qu'il supporte une partie de la perte, après que le sien a été sauvé par là. On suit ordinairement ces règles d'équité dans la détermination de ce que chacun doit contribuer, lorsque pour éviter de faire naufrage on a jeté dans la mer une partie de la charge du vaisseau. De même, dans un incendie, si je vois que le feu s'approche de ma maison, je puis abattre celle de mon voisin; après quoi les autres, dont les maisons ont été vraisemblablement sauvées par là, doivent contribuer, aussi-bien que moi, à dédommager le propriétaire de la maison démolie.

CHAPITRE VI.

Des devoirs mutuels des hommes; et premièrement de la nécessité indispensable de ne faire du mal à personne, et de réparer le dommage qu'on a causé : premier devoir général de chacun par rapport à tout autre.

§ I. Passons maintenant aux *devoirs de l'homme par rapport à autrui*. Ils se réduisent (1) en général à deux classes : l'une, de ceux qui sont uniquement fondés sur les obligations mutuelles que le créateur impose en général à tous les hommes, considérés comme tels : l'autre de ceux qui supposent quelque établissement humain, soit que les hommes l'aient eux-mêmes formé, ou qu'ils l'aient adopté; ou bien un certain état (2) accessoire. Les premiers sont tels, que chacun doit les pratiquer envers tout autre : au lieu que les derniers n'obligent que par rapport à certaines personnes, et posé une certaine condition ou une certaine situation. Ainsi on peu appeler ceux-ci des *devoirs conditionnels*; et les autres des *devoirs absolus*.

§ II. Le (3) *premier devoir absolu*, ou de chacun envers tout autre, c'est *qu'il ne faut faire du mal à personne*. En effet, c'est le devoir le plus général : car il n'y a personne qui ne puisse l'exiger, ou qui ne doive le pra-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 23.

(2) *Status adventitius* : c'est celui où l'on est mis en conséquence de quelque acte humain, soit en naissant, ou après être né. Tel est, par exemple, celui où sont l'un par rapport à l'autre, un *père* et son *fils*, un *mari* et sa *femme*, un *maître* et son *serviteur*, un *souverain* et son *sujet*, etc.

(3) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. I.

droit parfait. Mais l'usage légitime du privilége que donne ici la nécessité, renferme ces trois conditions. 1°. Que l'on ait auparavant tenté toute autre voie possible, pour subvenir à ses pressans besoins. 2°. Que le propriétaire de ce que l'on prend ne se trouve pas pour l'heure dans la même nécessité que nous, ou ne coure point risque par là d'y être bientôt réduit. 3°. Enfin, que l'on soit disposé à restituer, et qu'on le fasse actuellement, aussitôt qu'on en aura le moyen; surtout si celui à qui l'on a pris quelque chose n'est pas assez riche pour nous le laisser en don gratuit.

§ XXXI. Enfin, la nécessité de sauver notre bien nous donne aussi *droit de gâter ou de détruire le bien d'autrui*, mais avec les restrictions suivantes. 1°. Qu'il n'y ait pas de la faute de celui dont le bien risque de périr. 2°. Qu'il ne trouve point d'autre voie plus commode pour le sauver. 3°. Qu'il n'en vienne pas à cette extrémité pour conserver une chose de moindre valeur, que celle d'autrui qu'il va ruiner. 4°. Qu'il dédommage entièrement le propriétaire, s'il y a lieu de croire que sans cela son bien n'auroit couru aucun risque; ou, supposé que ce bien n'eût pas laissé de périr, qu'il supporte une partie de la perte, après que le sien a été sauvé par là. On suit ordinairement ces règles d'équité dans la détermination de ce que chacun doit contribuer, lorsque pour éviter de faire naufrage on a jeté dans la mer une partie de la charge du vaisseau. De même, dans un incendie, si je vois que le feu s'approche de ma maison, je puis abattre celle de mon voisin; après quoi les autres, dont les maisons ont été vraisemblablement sauvées par là, doivent contribuer, aussi-bien que moi, à dédommager le propriétaire de la maison démolie.

CHAPITRE VI.

Des devoirs mutuels des hommes; et premièrement de la nécessité indispensable de ne faire du mal à personne, et de réparer le dommage qu'on a causé : premier devoir général de chacun par rapport à tout autre.

§ I. Passons maintenant aux *devoirs de l'homme par rapport à autrui*. Ils se réduisent (1) en général à deux classes : l'une, de ceux qui sont uniquement fondés sur les obligations mutuelles que le créateur impose en général à tous les hommes, considérés comme tels : l'autre de ceux qui supposent quelque établissement humain, soit que les hommes l'aient eux-mêmes formé, ou qu'ils l'aient adopté; ou bien un certain état (2) accessoire. Les premiers sont tels, que chacun doit les pratiquer envers tout autre : au lieu que les derniers n'obligent que par rapport à certaines personnes, et posé une certaine condition ou une certaine situation. Ainsi on peu appeler ceux-ci des *devoirs conditionnels*; et les autres des *devoirs absolus*.

§ II. Le (3) *premier devoir absolu*, ou de chacun envers tout autre, c'est *qu'il ne faut faire du mal à personne*. En effet, c'est le devoir le plus général : car il n'y a personne qui ne puisse l'exiger, ou qui ne doive le pra-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 23.

(2) *Status adventitius* : c'est celui où l'on est mis en conséquence de quelque acte humain, soit en naissant, ou après être né. Tel est, par exemple, celui où sont l'un par rapport à l'autre, un *père* et son *fils*, un *mari* et sa *femme*, un *maître* et son *serviteur*, un *souverain* et son *sujet*, etc.

(3) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. I.

tiquer, précisément en tant qu'homme. C'est aussi le plus facile, car il consiste simplement à s'empêcher d'agir; ce qui ne coûte guère, à moins qu'on ne se soit livré sans retenue à des passions violentes, qui résistent aux plus vives lumières de la raison. C'est enfin le plus nécessaire : car sans la pratique d'un tel devoir il ne sauroit y avoir de société entre les hommes. Quoiqu'on ne recoive aucun bien d'une personne, et qu'elle ne daigne pas même faire avec nous une espèce d'échange des services les plus communs, on ne laisse pas pour cela de pouvoir vivre avec elle paisiblement, tant qu'elle ne nous fait aucun mal. C'est même tout ce qu'on souhaite ordinairement de la part du plus grand nombre des hommes : les commerces d'offices et de bienfaits ne s'étendent guère qu'à peu de gens. Mais le moyen de compatir avec ceux qui ne font pas difficulté de nous nuire? Certainement l'amour que la nature inspire à chacun, et pour lui-même, et pour ce qui lui appartient, est si grand et si invincible, qu'on ne sauroit s'empêcher de repousser par toutes les voies imaginables, quiconque entreprend de nous causer du dommage ou en notre personne, ou en nos biens, ou en quelque autre chose à quoi nous prenons intérêt.

§ III. Cette maxime tend donc à mettre en sûreté et à faire respecter comme autant de choses sacrées, non-seulement ce que nous tenons immédiatement de la nature, comme notre vie, notre corps, nos membres, notre honneur, notre liberté; mais encore tout ce que l'on a acquis en vertu de quelque convention ou de quelque établissement humain. Ainsi, à quel titre qu'une chose nous appartienne légitimement, quiconque nous l'enlève, la gâte, l'endommage, nous en ôte l'usage ou en tout, ou en partie, pèche certainement contre le droit

naturel, qui veut *qu'on ne fasse du mal à personne.* Et par là sont défendues tacitement toute sortes d'actions criminelles par lesquelles on nuit à autrui, de quelque manière que ce soit, comme le *meurtre*, les *coups*, les *blessures*, les *rapines*, les *extorsions*, les *brigandages*, les *vols*, les *larcins*, la *fraude*, la *violence* directe ou indirecte, médiate ou immédiate, et autres choses semblables.

§ IV. De là il s'ensuit que, *si l'on a fait du mal ou causé du préjudice à autrui, de quelque manière que ce soit qui puisse légitimement nous être imputée, on doit le réparer, autant qu'il se peut.* Autrement, en vain la loi défenderoit-elle toute action nuisible à autrui, si lorsque quelqu'un nous a actuellement fait du tort ou causé du préjudice, il falloit le souffrir patiemment, et laisser celui de qui on l'a reçu en paisible possession du fruit de son injustice. D'ailleurs, sans la nécessité de réparer le dommage, les hommes, méchans comme ils sont, ne s'abtiendroient jamais de se faire du mal les uns aux autres; et tant que la personne lésée n'auroit point obtenu de réparation, elle ne pourroit guère se résoudre à vivre paisiblement avec l'auteur du dommage.

§ V. Le mot de *dommage*, à proprement parler, ne se dit que d'une lésion qui regarde les biens, ou les choses extérieures que l'on possède. Mais nous prenons ici ce terme dans un sens plus étendu, qui comprend *tout endommagement, dégât, altération, diminution, vol ou soustraction de ce que l'on possède actuellement : toute usurpation de ce que l'on pouvoit prétendre en vertu* (1) *d'un droit parfait, soit qu'on tienne ce droit de la nature, soit qu'on l'ait acquis par quelque acte humain, ou*

(1) Voyez ci-dessus, chap. II, § 15.

par quelque loi : toute omission enfin ou tout refus de ce que quelqu'un devoit faire pour nous en conséquence d'une obligation parfaite. Je dis *en conséquence d'une obligation parfaite :* car il seroit ridicule de se croire véritablement lésé, pour être frustré d'une chose à quoi l'on n'a qu'un droit imparfait, ou de prétendre quelque dédommagement de ce que l'on ne pouvoit se promettre que comme un effet volontaire de la libéralité ou de la bénéficence d'autrui, et qui par conséquent ne sauroit être réputé *nôtre*, avant qu'on l'ait actuellement reçu de celui qui n'est point tenu à la rigueur de nous le donner.

§ VI. L'estimation du dommage tombe non-seulement sur la *chose* même, qui nous appartenant ou nous étant due, se trouve endommagée, détruite, enlevée ou soustraite par quelqu'un ; mais encore sur les *fruits* (1) qui en proviennent, soit qu'on les eût déjà recueillis, ou que n'étant pas encore en nature, le propriétaire eût lieu de s'attendre à les percevoir : bien entendu qu'on en déduise auparavant les frais qu'il a fallu faire pour la récolte. Cette *estimation des fruits* que l'on espéroit, doit être réglée sur un pied plus ou moins bas, selon qu'on étoit plus ou moins éloigné du dernier terme d'un revenu incertain.

Tout le mal qui provient, par une suite naturelle et nécessaire du dommage que l'on a causé immédiatement, est aussi censé faire partie d'un seul et même dommage (2).

(1) Et non-seulement sur ces *fruits*, que l'on appelle *naturels*, mais encore sur les *fruits civils*, comme on parle, qui ne proviennent pas de la chose même, et que l'on retire seulement à l'occasion de la chose. Par exemple, celui qui a mis le feu à une maison, ou qui est cause de l'incendie par sa négligence, doit faire rebâtir la maison, et outre cela, dédommager le propriétaire des loyers et des rentes qu'il auroit pu en tirer pendant tout cet espace de temps.

(2) Par exemple, celui qui a blessé quelqu'un, est tenu non-seulement de payer les frais nécessaires pour la guérison de la plaie, mais encore de dédommager le blessé de ce qu'il perd, pour être pendant ce temps-là hors d'état d'agir, et de vaquer à son travail ou à ses affaires. En ce cas-là, et autres semblables, les suites du dommage sont telles qu'on a pu les prévoir, ou certainement, ou du moins vraisemblablement ; ce qui suffit pour imposer l'obligation de restituer.

§ VII. On cause du dommage, ou *par soi-même* immédiatement, ou *par autrui*.

On est responsable du dommage causé directement et immédiatement *par autrui*, lorsque l'on a contribué à l'action d'où il provient, ou en faisant ce que l'on ne devoit pas faire, ou en ne faisant pas ce qu'on devoit faire.

Entre ceux qui concourent à une action nuisible, il y en a quelquefois un qui est censé la *cause principale* du dommage, et les autres par conséquent ne tiennent lieu alors que de *cause accessoire*, quelquefois aussi *tous marchent de pas égal* (1).

Chacun de ces divers agens est tenu, à proportion de ce qu'il a fait ou omis, de réparer le dommage, pourvu qu'il en ait été véritablement la cause, c'est-à-dire, s'il y a efficacement contribué ou en tout, ou en partie ; mais si l'on n'a pas contribué par un concours réel à l'acte même d'où provient le dommage, et que l'on n'ait d'ailleurs rien fait auparavant pour solliciter ou encourager l'agent, ou pour procurer autrement l'exécution, ni tiré sa part ensuite du profit qui en revient, quand même on auroit commis quelque autre péché à l'occasion de cet acte, on n'est point absolument tenu à réparation. Tel est le cas de ceux qui se réjouissent du triste état auquel ils voient quelqu'un réduit par l'injustice d'autrui, de ceux qui se louent, qui excusent, ou qui justifient

(1) Voyez ci-dessus, chap. I, § dernier.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

une méchante action déjà commise ; de ceux qui ont souhaité simplement qu'elle se fît, ou qui, pendant l'exécution, à laquelle ils ne contribuent rien, témoignent en être bien aises, ou y applaudissent.

§ VIII. Lorsque plusieurs personnes ont effectivement concouru à une action d'où il provient du dommage, voici l'ordre qu'il faut suivre dans le dédommagement.

Ceux qui par leur autorité, ou de quelque autre manière dans laquelle il entre de la contrainte, ont porté quelqu'un à faire le mal, en sont responsables les premiers. L'auteur immédiat de l'action, qui n'a pu refuser le ministère de son bras, ne passe alors que pour un simple instrument. Mais si l'agent s'est déterminé au crime sans l'impulsion d'aucune force majeure, il répondra le premier du dommage, et après lui tous les autres qui y ont contribué quelque chose, de telle sorte pourtant que, si les premiers en ordre ont déjà reparé le dommage, les autres seront quittes de toute obligation à cet égard, quoiqu'ils ne soient pas pour cela exempts de la peine portée par les lois.

Que si l'action dommageable a été produite de concert par plusieurs personnes dont chacune y contribue également, autant qu'en elle est; alors tous en général, et chacun en particulier, sont tenus solidairement pour les autres; en sorte que chacun à la vérité ne doit payer que ce qu'il a fait pour sa part, s'ils se trouvent pris tous à la fois : mais si on n'en attrape qu'un seul, il faut qu'il paie pour tous; et quand quelqu'un de ceux qui ont été arrêtés se trouve insolvable, sa portion se rejette sur les autres. Mais si, sans aucun complot, plusieurs ont concouru à l'action, et qu'on puisse bien discerner la part que chacun y a; (1) chacun d'eux ne sera tenu de réparer le dommage qu'à proportion de ce qu'il paroît y avoir contribué par son fait propre. En l'un et en l'autre cas, et généralement dans toute réparation d'un dommage auquel plusieurs ont concouru, lorsqu'un seul a entièrement satisfait, tous les autres sont tenus quittes.

§ IX. On est dans une obligation indispensable de réparer le dommage, non-seulement lorsqu'on l'a causé *malicieusement et de propos délibéré*, mais encore lorsqu'on l'a fait sans une intention directe, et par l'effet d'une *simple négligence* où l'on pouvoit aisément ne pas tomber. En effet, c'est un des principaux devoirs de la sociabilité, que de se conduire avec tant de circonspection, que notre commerce ne soit point insupportable ni dangereux à autrui en aucune sorte : et d'ailleurs on est souvent dans des engagemens particuliers de prendre à cet égard toutes les précautions possibles. Une faute très-légère peut même suffire pour rendre responsable du dommage, pourvu que la nature même de l'affaire dont (2) il s'agit ne dispense pas d'apporter la dernière circonspection : qu'il n'y ait pas plus de la faute de celui qui reçoit le dommage, (3) que de celui qui le cause :

(1) Comme quand plusieurs personnes à la fois, sans s'être données le mot, se jettent sur quelqu'un, et que l'une lui fait une blessure à la tête, l'autre à la joue, l'autre lui crève un œil, ou lui casse un bras, etc. C'est l'exemple que l'auteur lui-même allègue dans son grand ouvrage.

(2) L'auteur fait allusion ici à certains contrats, comme le *dépôt*, qui, selon lui et selon les jurisconsultes Romains, ne demandent point qu'on apporte toute la circonspection que les personnes les plus avisées pourroient avoir. Ainsi, par exemple, si celui qui a une cassette en dépôt avoit par mégarde mal fermé la chambre ou le coffre dans lequel il le tenoit serré, et qu'à cause de cela la cassette eût été volée, il ne seroit pas obligé d'en payer la valeur à celui qui la lui avoit confiée, parce qu'il n'est point censé s'être engagé à une si grande exactitude.

(3) Par exemple, si un homme s'exerçant à tirer dans un lieu destiné

et qu'un mouvement impétueux ou un grand trouble de l'âme, ou quelque autre circonstance n'empêche pas de bien prendre garde à ce que l'on fait; comme, par exemple, si en remuant ses armes dans la chaleur du combat, on blesse quelqu'un qui se trouve près de nous.

§ X. Mais si on fait du mal à quelqu'un *par un cas purement fortuit*, et sans qu'il y ait de notre faute, on n'est obligé à aucune réparation. Car, alors, celui qui cause le dommage n'en étant que l'occasion innocente, et n'y ayant contribué en aucune manière dont il soit responsable; pourquoi devroit-il supporter la perte, plutôt que celui sur qui elle tombe par l'effet d'un pur malheur?

§ XI. Lorsqu'une *personne qui nous appartient en propre* fait du mal à autrui, sans qu'il y ait même de notre faute, l'équité naturelle veut, ou qu'on répare le dommage, ou qu'on en livre l'auteur. En effet, l'esclave étoit naturellement tenu par lui-même du dommage qu'il a causé. Comme donc il n'a point de biens sur lesquels on puisse se dédommager, et que sa personne même appartient à son maître, il est juste que le maître, ou paie pour lui, ou nous le remette entre les mains, avec pouvoir d'en faire ce que nous jugerons à propos. Sans cela, les esclaves seroient autorisés à insulter impunément tout le monde; puisqu'on ne pourroit tirer aucune réparation, ni d'eux qui n'ont rien en propre, pas même leur personne, ni de leurs maîtres. Et quand même un maître voudroit, pour ce sujet, faire fouetter ou mettre en prison son esclave, cela ne suffiroit point pour satisfaire la

cela, et ne soupçonnant pas qu'il y ait personne près du but, néglige de crier qu'on se retire, ou ne regarde pas attentivement de tous côtés, avant que de lâcher le coup, c'est la faute de celui qui se trouve blessé, plutôt que la sienne.

personne lésée, tant qu'elle ne recouvreroit pas ce qu'elle perd, ou la valeur.

§ XII. De même aussi, quand une *bête* cause du dommage à quelqu'un, sans qu'il y ait de la faute du propriétaire, et encore même qu'elle s'effarouche contre le penchant naturel et ordinaire de celles de son espèce, il est juste que le maître, ou répare le dommage (1), ou livre la bête. La raison en est que, quand une bête qui n'est à personne et qui jouit pleinement de sa liberté naturelle, a fait du dégât ou blessé quelqu'un, celui qui en souffre peut se dédommager sur elle d'une manière ou d'autre, ou en la prenant, ou en la tuant: or il n'y a nulle apparence que l'établissement de la propriété ait dépouillé de ce droit naturel tout autre que celui à qui la bête appartient. D'ailleurs, le maître de la bête en retire du profit, et moi j'en ai reçu du dommage: or la réparation du dommage est un titre infiniment plus favorable que la continuation du gain; donc je puis légitimement exiger du propriétaire, ou qu'il me dédommage, ou, s'il ne veut pas racheter sa bête à ce prix-là, qu'il me la livre.

§ XIII. Au reste, lorsqu'on a causé du dommage *sans dessein*, mais par imprudence ou par négligence, il faut d'abord offrir une entière satisfaction à celui qui l'a reçu, et lui témoigner qu'on ne l'a point fait malicieusement,

(1) Il n'est obligé, à mon avis, ni à l'un ni à l'autre, parce que la bête étant destituée de raison, est par là incapable de causer un *dommage*, proprement ainsi nommé, qui oblige à réparation. Je parlerai de ceci plus au long, dans mes notes sur Grotius, lib. II, cap. XVII, § 21, où l'on verra aussi plus distinctement les raisons pourquoi un maître n'est pas dispensé, selon moi, de réparer le dommage causé par son esclave, ou de le livrer; comme il est dispensé de cette alternative à l'égard du dommage causé par la bête, lorsqu'il n'y a rien contribué par sa faute.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

de peur que, nous regardant comme un ennemi, il ne vienne à son tour à exercer contre nous des actes d'hostilité. Mais si l'on a causé du dommage *malicieusement* et de propos délibéré, il ne suffit pas d'en offrir la réparation de son pur mouvement, il faut encore en témoigner du repentir, et demander pardon à la personne offensée. Celle-ci, d'autre côté, après avoir eu satisfaction, doit pardonner à l'offenseur, et se réconcilier avec lui de bonne foi. Car si, ne se contentant pas de la réparation du dommage et des marques de repentir qu'on a reçues de l'offenseur, on cherche encore à se venger et à rendre le mal pour le mal, on ne peut se proposer par là que de satisfaire son ressentiment, et par conséquent on trouble sans nécessité la paix que chacun doit maintenir, autant qu'il est possible, avec tous les hommes. De sorte que la loi même de nature condamne hautement la *pure vengeance*, qui n'a d'autre but que de causer du chagrin, ou de la douleur à ceux qui nous ont offensé, et de se procurer à soi-même un plaisir inhumain par la vue de ce qu'on leur fait souffrir. Chacun doit d'ailleurs être d'autant plus porté à pardonner les injures qu'il a reçues de ses semblables, que violant lui-même tous les jours les lois du Créateur et du maître commun des hommes, il a besoin, aussi-bien que les autres, d'obtenir de lui le pardon de ses péchés.

CHAPITRE VII.

De l'obligation où sont tous les hommes de se regarder les uns les autres comme naturellement égaux. Second devoir général de chacun, par rapport à tout autre.

§ I. L'HOMME a non-seulement un très-ardent désir de se conserver, mais encore une haute *estime de soi-même*, dont il est si jaloux, qu'il ne sauroit en voir rien rabattre sans en être souvent aussi irrité, que s'il recevoit du dommage en ses biens, ou en sa propre personne. Le seul mot d'*homme* emporte, dans le langage ordinaire, une idée de grandeur et de dignité, de sorte que pour rabattre l'insolence d'une personne qui nous insulte avec mépris, on a toujours cette dernière ressource, d'où l'on croit tirer un argument sans réplique : *Après tout, je ne suis pas un chien; je suis homme, aussi-bien que toi.* Comme donc la nature humaine se trouve la même dans tous les hommes, et que d'ailleurs personne ne voudroit ni ne pourroit vivre en société paisible avec un autre qui ne le regarderoit pas du moins comme ayant une nature commune (1); il est clair que, selon le droit naturel, *chacun doit estimer et traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont naturellement égaux*, c'est-à-dire, qui sont aussi-bien hommes que lui. C'est le second devoir général de chacun envers tout autre.

§ II. Cette *égalité naturelle* consiste (2), non-seule-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. II.

(2) Ou plutôt cette égalité de forces n'entre pour rien ici, où il s'agit d'une égalité morale. Tout ce qui regarde l'égalité physique des hommes

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

de peur que, nous regardant comme un ennemi, il ne vienne à son tour à exercer contre nous des actes d'hostilité. Mais si l'on a causé du dommage *malicieusement* et de propos délibéré, il ne suffit pas d'en offrir la réparation de son pur mouvement, il faut encore en témoigner du repentir, et demander pardon à la personne offensée. Celle-ci, d'autre côté, après avoir eu satisfaction, doit pardonner à l'offenseur, et se réconcilier avec lui de bonne foi. Car si, ne se contentant pas de la réparation du dommage et des marques de repentir qu'on a reçues de l'offenseur, on cherche encore à se venger et à rendre le mal pour le mal, on ne peut se proposer par là que de satisfaire son ressentiment, et par conséquent on trouble sans nécessité la paix que chacun doit maintenir, autant qu'il est possible, avec tous les hommes. De sorte que la loi même de nature condamne hautement la *pure vengeance*, qui n'a d'autre but que de causer du chagrin, ou de la douleur à ceux qui nous ont offensé, et de se procurer à soi-même un plaisir inhumain par la vue de ce qu'on leur fait souffrir. Chacun doit d'ailleurs être d'autant plus porté à pardonner les injures qu'il a reçues de ses semblables, que violant lui-même tous les jours les lois du Créateur et du maître commun des hommes, il a besoin, aussi-bien que les autres, d'obtenir de lui le pardon de ses péchés.

CHAPITRE VII.

De l'obligation où sont tous les hommes de se regarder les uns les autres comme naturellement égaux. Second devoir général de chacun, par rapport à tout autre.

§ I. L'HOMME a non-seulement un très-ardent désir de se conserver, mais encore une haute *estime de soi-même*, dont il est si jaloux, qu'il ne sauroit en voir rien rabattre sans en être souvent aussi irrité, que s'il recevoit du dommage en ses biens, ou en sa propre personne. Le seul mot d'*homme* emporte, dans le langage ordinaire, une idée de grandeur et de dignité, de sorte que pour rabattre l'insolence d'une personne qui nous insulte avec mépris, on a toujours cette dernière ressource, d'où l'on croit tirer un argument sans réplique : *Après tout, je ne suis pas un chien; je suis homme, aussi-bien que toi.* Comme donc la nature humaine se trouve la même dans tous les hommes, et que d'ailleurs personne ne voudroit ni ne pourroit vivre en société paisible avec un autre qui ne le regarderoit pas du moins comme ayant une nature commune (1); il est clair que, selon le droit naturel, *chacun doit estimer et traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont naturellement égaux*, c'est-à-dire, qui sont aussi-bien hommes que lui. C'est le second devoir général de chacun envers tout autre.

§ II. Cette *égalité naturelle* consiste (2), non-seule-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. II.

(2) Ou plutôt cette égalité de forces n'entre pour rien ici, où il s'agit d'une égalité morale. Tout ce qui regarde l'égalité physique des hommes

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ment en ce que les forces des hommes faits sont à peu près égales, de sorte que le plus foible peut tuer le plus fort, ou par ruse et par embûches, ou par adresse, ou avec le secours d'une bonne arme ; mais encore en ce que, quelque avantage que les uns puissent avoir sur les autres, par rapport à diverses qualités naturelles du corps ou de l'esprit, on n'est pas moins tenu pour cela de pratiquer les maximes du droit naturel envers ceux qui nous sont inférieurs à cet égard, qu'ils ne doivent eux-mêmes les observer envers nous, et l'on n'a pas plus de droit de leur faire du tort, qu'il ne leur est permis de nous en faire à nous-mêmes. Au contraire, les personnes les plus disgraciées de la nature ou de la fortune peuvent prétendre, aussi légitimement que celles qui en sont favorisées, une jouissance paisible et entière des droits communs à tous les hommes. En un mot, toutes choses d'ailleurs égales, il n'y a personne, de quelque condition qu'il soit, qui ne puisse attendre ou exiger raisonnablement des autres ce qu'ils attendent ou qu'ils exigent de lui, et qui ne doive au contraire leur accorder, par rapport à soi, le même droit qu'il s'attribue par rapport à eux. La raison en est, que les lois de la sociabilité étant fondées sur la constitution de la nature humaine commune à tous les hommes, imposent aussi à chacun une obligation également forte et indispensable, de sorte qu'il n'est pas plus permis à l'un de violer le droit naturel à l'égard des autres, que ceux-ci n'ont la liberté de le violer à son égard (1).

en général, peut seulement être considéré comme un indice d'où il y a lieu d'inférer, que le Créateur n'a pas non plus voulu rendre les hommes naturellement inégaux par rapport au droit.

(1) Et par conséquent, si quelqu'un se montre disposé à violer envers les autres les maximes du droit naturel commun à tous les hommes, il les dispense par là, autant qu'en lui est, de les pratiquer à son égard. Ce qui a lieu dans la guerre.

Il y a encore quelques raisons populaires, très-propres à faire comprendre et à illustrer l'égalité naturelle des hommes, par exemple, que tout le genre humain est descendu d'une seule et même tige ; que nous naissons, croissons, subsistons, et mourons tous de la même manière. Que Dieu n'assure à personne en ce monde une durée perpétuelle de l'état où l'on se trouve ni un bonheur constant et invariable, etc. La religion chrétienne nous enseigne aussi que ce ne sont pas les richesses, la noblesse, ou la puissance, qui procurent la faveur de la Divinité, mais une piété sincère, qui peut se trouver dans les petits aussi-bien que dans les grands.

§ III. De ce principe de l'égalité naturelle des hommes (1), il s'en suit que *quiconque veut que les autres s'emploient à faire quelque plaisir, doit à son tour tâcher de leur être utile.* En effet, prétendre se dispenser de rendre aucun service aux autres, pendant qu'on en exige de leur part, c'est supposer qu'il y a entre eux et nous de l'inégalité.

De plus, les gens les plus commodes et les plus propres à la société, ce sont sans contredit ceux qui accordent volontiers à autrui ce qu'ils se permettent à eux-mêmes. Ceux-là, au contraire, sont entièrement insociables, qui,

(1) Il y a deux conséquences, que l'auteur auroit dû ne pas oublier dans cet abrégé, et placer même avant les autres. 1. Que tous les hommes parvenus en âge de discrétion, sont naturellement libres et indépendans les uns des autres. 2. Que, malgré toutes les inégalités produites par la différence des conditions, ceux qui sont le plus élevés au-dessus des autres peuvent et doivent traiter leurs inférieurs comme leur étant naturellement égaux, en dépouillant tout air de fierté et d'insolence, en n'exigeant rien au-delà de ce qu'on leur doit, et en exigeant avec douceur ce qui leur est dû le plus incontestablement.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

se croyant au-dessus des autres, prétendent être les seuls à qui tout soit permis, exigent insolemment de plus grands honneurs et une plus grande déférence que le reste des hommes; veulent enfin s'approprier la meilleure et la plus considérable portion des biens communs, sur lesquels ils n'ont en particulier aucune prétention légitime. Il faut donc mettre encore au rang des devoirs généraux de la loi naturelle : *Que quiconque n'a pas acquis un droit particulier, en vertu duquel il puisse exiger quelque préférence, ne doit rien prétendre plus que les autres, mais les laisser au contraire jouir également des mêmes droits qu'il attribue à lui-même.*

§ IV. La considération de l'égalité naturelle des hommes sert encore à découvrir comment on doit s'y prendre dans le *réglement des droits entre plusieurs personnes*, c'est *de les traiter comme égales, et de n'adjuger rien à l'une plus qu'à l'autre, tant qu'aucune d'elles n'a point acquis de droit particulier qui lui donne quelque avantage.* En violant cette maxime par une honteuse acception de personnes, on fait en même temps une injustice et un outrage à ceux que l'on rabaisse sans sujet au-dessous des autres, puisqu'on ne leur rend pas ce qui leur est dû, et qu'on les prive d'ailleurs d'un honneur que la nature elle-même leur donnoit.

De là il s'en suit qu'*une chose, qui est en commun, doit être distribuée par égales portions à ceux qui y ont le même droit. Que si elle n'est pas susceptible de division, tous ceux qui y ont un droit égal doivent en jouir en commun, si cela se peut*, et même autant que chacun voudra, supposé que la nature de la chose le permette, sinon il faut que chacun en jouisse *selon une certaine mesure réglée, et à proportion du nombre de*

ceux qui doivent y avoir part, car en ce cas-là il n'y a pas d'autre moyen de conserver l'égalité. *Mais si la chose ne peut ni se partager, ni être possédée en commun par indivis, il faut ou que chacun en jouisse tour à tour, ou, s'il n'y a pas moyen d'en jouir de cette manière, et qu'on ne trouve pas d'ailleurs de quoi faire une juste compensation par quelque équivalent capable de dédommager ceux qui seront exclus de la chose, à quoi ils avoient un droit égal, il faut que le sort en décide, et que celui à qui elle écherra la retienne pour lui seul.* En effet, on ne sauroit s'aviser alors d'un expédient plus commode que le *sort* qui éloigne (1) tout soupçon de mépris et de partialité, et qu'il ne diminue rien de l'estime des personnes auxquelles il ne se trouve pas favorable.

§ V. La vue de l'égalité naturelle des hommes sert aussi de préservatif contre l'*orgueil*, qui consiste à s'estimer soi-même plus que les autres, ou sans aucune raison, ou sans un sujet suffisant; et, dans cette prévention, à les mépriser comme étant au-dessous de nous. Je dis *sans aucun sujet*, car lorsque quelqu'un a légitimement acquis un droit qui lui donne quelque prééminence par-dessus les autres, il peut le faire valoir et le maintenir, pourvu qu'il évite toute vaine ostentation, et tout mépris de ses inférieurs. Ceux-ci, d'autre côté, ne doivent pas lui refuser la préférence et les honneurs qu'il peut légitimement exiger d'eux. Du reste, la véritable *générosité*, ou grandeur d'âme, est toujours accompagnée d'une sage *humilité*, produite par la réflexion que l'on fait sur la foiblesse de notre nature et sur les fautes que l'on peut avoir commises par le passé, ou que l'on

(1) Voyez mon *Discours sur la nature du Sort*, § 38.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

peut commettre à l'avenir, qui ne sont pas moindres que celles que les autres peuvent commettre ; humilité qui fait encore qu'on ne s'estime pas plus que les autres dans la pensée qu'ils peuvent, aussi-bien que nous, faire un bon usage de leur libre-arbitre, qui est la seule chose qui dépende de l'homme, et pour laquelle par conséquent il ait un juste sujet de s'estimer ou de se mépriser lui-même.

Au reste, l'orgueil n'est pas seulement ridicule en lui-même, et par rapport à celui qui en est entaché, y ayant de la folie à s'estimer soi-même sans aucun fondement ; mais il est encore fort injurieux à autrui, puisqu'à moins que de prendre le reste des hommes pour des sots ou pour des dupes, on ne sauroit s'imaginer qu'ils veuillent donner leur estime à une personne qui ne la mérite point.

§ VI. On blesse encore plus l'égalité naturelle des hommes, lorsque l'on témoigne du *mépris* pour autrui par des signes extérieurs, tels que sont les termes choquans, les expressions injurieuses, les actions offensantes, un air ou un rire moqueur, et en général tout ce qui emporte quelque *affront* ou quelque outrage. Ces sortes d'insultes sont d'autant plus criminelles, qu'elles irritent furieusement la personne offensée, et qu'elles l'enflamment d'un ardent désir de vengeance ; en sorte qu'on voit bien des gens qui rompent entièrement avec l'offenseur, et qui ne font pas difficulté d'exposer leur vie à de grands périls, plutôt que de laisser l'affront impuni. Et il ne faut pas s'étonner que les hommes soient ordinairement si sensibles aux outrages ; puisque tout outrage donne quelque atteinte à celui de tous les biens dont l'esprit humain est le plus jaloux, et qui le flatte le plus agréablement, je veux dire la gloire et l'estime de soi-même.

CHAPITRE VIII.

Des offices communs de l'humanité. Troisième devoir général de chacun par rapport à tout autre.

§ I. Le *troisième devoir général* auquel on est tenu envers toute autre personne considérée uniquement comme membre de la société humaine (1), c'est que *chacun doit contribuer autant qu'il le peut commodément, à l'utilité d'autrui* (2). En effet, la nature ayant établi une espèce de parenté entre les hommes, il ne suffit pas de ne se point faire de mal les uns aux autres, et de ne témoigner aucun mépris pour personne ; il faut encore entrer dans des sentimens d'une bienveillance mutuelle, et les entretenir par un commerce agréable d'offices et de services.

Or, on peut *procurer l'avantage d'autrui* ou *d'une manière indéterminée*, ou *d'une manière déterminée*, et cela, ou *sans qu'il nous en coûte rien*, ou *en y contribuant quelque chose du nôtre*.

§ II. On procure l'avantage d'autrui *d'une manière indéterminée*, en prenant soin de bien cultiver les facultés de son âme et celles de son corps pour se mettre en état de produire des actions utiles à la société humaine ; ou en inventant, par son industrie et par son adresse, des choses qui servent à augmenter les commodités de la vie. Ceux-là donc pèchent manifestement contre la loi na-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. III.

(2) Ce devoir n'impose qu'une *obligation imparfaite*. Voyez ci-dessus, chap. II, § 14, note 1.

peut commettre à l'avenir, qui ne sont pas moindres que celles que les autres peuvent commettre ; humilité qui fait encore qu'on ne s'estime pas plus que les autres dans la pensée qu'ils peuvent, aussi-bien que nous, faire un bon usage de leur libre-arbitre, qui est la seule chose qui dépende de l'homme, et pour laquelle par conséquent il ait un juste sujet de s'estimer ou de se mépriser lui-même.

Au reste, l'orgueil n'est pas seulement ridicule en lui-même, et par rapport à celui qui en est entaché, y ayant de la folie à s'estimer soi-même sans aucun fondement ; mais il est encore fort injurieux à autrui, puisqu'à moins que de prendre le reste des hommes pour des sots ou pour des dupes, on ne sauroit s'imaginer qu'ils veuillent donner leur estime à une personne qui ne la mérite point.

§ VI. On blesse encore plus l'égalité naturelle des hommes, lorsque l'on témoigne du *mépris* pour autrui par des signes extérieurs, tels que sont les termes choquans, les expressions injurieuses, les actions offensantes, un air ou un rire moqueur, et en général tout ce qui emporte quelque *affront* ou quelque outrage. Ces sortes d'insultes sont d'autant plus criminelles, qu'elles irritent furieusement la personne offensée, et qu'elles l'enflamment d'un ardent désir de vengeance ; en sorte qu'on voit bien des gens qui rompent entièrement avec l'offenseur, et qui ne font pas difficulté d'exposer leur vie à de grands périls, plutôt que de laisser l'affront impuni. Et il ne faut pas s'étonner que les hommes soient ordinairement si sensibles aux outrages ; puisque tout outrage donne quelque atteinte à celui de tous les biens dont l'esprit humain est le plus jaloux, et qui le flatte le plus agréablement, je veux dire la gloire et l'estime de soi-même.

CHAPITRE VIII.

Des offices communs de l'humanité. Troisième devoir général de chacun par rapport à tout autre.

§ I. Le *troisième devoir général* auquel on est tenu envers toute autre personne considérée uniquement comme membre de la société humaine (1), c'est que *chacun doit contribuer autant qu'il le peut commodément, à l'utilité d'autrui* (2). En effet, la nature ayant établi une espèce de parenté entre les hommes, il ne suffit pas de ne se point faire de mal les uns aux autres, et de ne témoigner aucun mépris pour personne ; il faut encore entrer dans des sentimens d'une bienveillance mutuelle, et les entretenir par un commerce agréable d'offices et de services.

Or, on peut *procurer l'avantage d'autrui* ou *d'une manière indéterminée*, ou *d'une manière déterminée*, et cela, ou *sans qu'il nous en coûte rien*, ou *en y contribuant quelque chose du nôtre*.

§ II. On procure l'avantage d'autrui *d'une manière indéterminée*, en prenant soin de bien cultiver les facultés de son âme et celles de son corps pour se mettre en état de produire des actions utiles à la société humaine ; ou en inventant, par son industrie et par son adresse, des choses qui servent à augmenter les commodités de la vie. Ceux-là donc pèchent manifestement contre la loi na-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. III.

(2) Ce devoir n'impose qu'une *obligation imparfaite*. Voyez ci-dessus, chap. II, § 14, note 1.

turelle, qui n'embrassent aucune profession honnête, et passent leur vie à ne rien faire, n'étant bons en ce monde qu'à boire et à manger, et à faire nombre. Il faut mettre au même rang ceux qui se contentant des biens qui leur sont échus par succession, croient qu'il leur est permis de s'abandonner à une lâche oisiveté, et de consumer à leur aise ces fruits du travail et de l'industrie d'autrui, qui leur fournissent suffisamment de quoi vivre. On peut dire la même chose de ceux qui gardent tout pour eux, et qui ne se mettent point en peine de donner ou de laisser quelque chose à leurs enfans, ou à d'autres personnes avec qui ils ont des liaisons étroites; comme aussi de ceux qui, semblables aux pourceaux, ne font plaisir à personne que par leur mort; et autres gens de ce caractère, qui ne sont que des vauriens et des poids inutiles de la terre.

§ III. Mais pour ceux qui travaillent de tout leur possible à se rendre utiles au genre humain, personne ne doit concevoir contre eux une noire envie (1), ni apporter le moindre obstacle au succès de leurs belles entreprises. Que si on ne peut leur témoigner autrement sa reconnaissance, il faut du moins leur donner les louanges qu'ils méritent, et n'oublier rien pour immortaliser leur mémoire, car c'est la principale récompense des travaux de ceux qui se consacrent au service du public (2).

§ IV. On procure l'avantage d'autrui *d'une manière déterminée*, lorsque l'on permet ou que l'on accorde à

(1) Bien loin de là, il faut favoriser et aider, autant qu'on le peut, ceux qui travaillent avec ardeur à se rendre utiles au public d'une manière ou d'autre; surtout s'ils ont pour cela des talens considérables.

(2) C'est aussi un encouragement pour les autres, qui peuvent être animés par là à imiter de tels exemples.

certaines personnes quelque chose d'où il leur revient de l'utilité.

Cela se peut souvent *sans qu'il nous en coûte rien*, et sans que nous en recevions aucune incommodité, ou que nous prenions la moindre peine; et c'est ce qu'on appelle des *services d'une utilité innocente*, comme, par exemple, de n'empêcher pas quelqu'un de boire ou de puiser dans une eau courante; de laisser prendre du feu au nôtre; de donner des conseils sincères à quiconque nous en demande; de remettre dans le bon chemin une personne qui s'est égarée: car celui qui reçoit de tels services, en retire quelque profit, sans que celui qui les rend en soit incommodé le moins du monde. Ainsi, lorsque l'on veut abandonner une chose dont on a de reste, ou qui ne peut être gardée commodément, pourquoi aimeroit-on mieux la détruire ou la gâter, que de la laisser en état de servir à d'autres, qui ne sont du tout point nos ennemis? Il n'est pas permis non plus, après qu'on est bien rassasié, de dissiper les viandes ou les autres vivres dont on n'a pas besoin; ni de boucher ou de cacher une source, après qu'on a assez bu; ni d'ôter les balises qui marquent les lieux dangereux dans la mer, ou les mains qui montrent les chemins sur terre, après s'en être servi soi-même pour se conduire. Il faut rapporter encore ici les petites aumônes que les riches font aux pauvres; la courtoisie dont on use envers les étrangers qu'un sujet légitime a amenés dans notre pays, surtout s'il leur est arrivé quelque malheur; et autres semblables offices, qu'on ne sauroit refuser sans une horrible mesquinerie et une souveraine inhumanité.

§ V. Mais il y a une manière plus noble et plus éclatante de rendre à autrui des offices d'humanité, c'est de

faire gratuitement, par une bienveillance particulière, quelque chose qui demande de la dépense ou des soins pénibles, pour subvenir aux nécessités de quelqu'un, ou pour lui procurer un avantage considérable. C'est ce que l'on appelle un bienfait par excellence; d'où naît la plus belle matière à se distinguer glorieusement, et à s'attirer de justes louanges, pourvu qu'on agisse par un principe de générosité et de grandeur d'âme, dont les effets soient ménagés selon les règles de la prudence.

Or la sage dispensation et la juste mesure des bienfaits, dépend en général de l'état et de celui qui donne, et de celui qui reçoit. Sur quoi voici les principales maximes qu'il y a à observer. 1°. *Il faut prendre garde qu'en croyant faire du bien à quelqu'un, on ne cause du préjudice à lui-même* (1), *ou à d'autres.* 2°. *Chacun doit proportionner ses libéralités à ses forces et à ses facultés.* 3°. *Il faut rendre service à chacun, selon qu'il le mérite.* C'est-à-dire, premièrement à ceux de qui l'on a soi-même reçu quelque bienfait; ensuite à ceux qui ont le plus besoin de notre secours; enfin à ceux qui ont avec nous des liaisons plus particulières. Il faut aussi avoir égard au plus pressant besoin de chacun (2), et considérer s'il peut

(1) Ce seroit, par exemple, une libéralité mal entendue, que de donner à un robuste mendiant, ou à des gens que l'on auroit tout lieu de croire disposés à se servir de ce qu'on leur donne pour s'abandonner à la débauche, pour commettre quelque crime ou quelque friponnerie, etc.

(2) Comme l'auteur, dans tout ceci, emploie les propres paroles de Cicéron, *de Offic.* lib. I. cap. XIV—XVIII, je ne saurois mieux faire, pour expliquer sa pensée, que d'apporter ici l'exemple que l'orateur et philosophe romain allégue lui-même. Il dit, *que la nature et l'importance des conjonctures ne suit pas toujours exactement la nature et le degré des relations que les hommes ont ensemble. Il y a*, ajoute-t-il, *des services que l'on doit rendre aux uns plutôt qu'aux autres, sans avoir égard au plus grand ou au moindre degré de liaison. C'est ainsi qu'on aide plutôt un voisin à recueillir ses fruits, qu'un ami, ou qu'un propre frère: au lieu que, s'il s'agit d'un procès, on sollicite pour un parent ou pour un ami, plutôt que pour un voisin.*

se passer ou non de notre assistance. 4°. Il y a enfin *une certaine manière d'exercer convenablement la bénéficence et la libéralité*, car quand on rend service, par exemple, d'un air joyeux et empressé, et avec des témoignages d'affection ou de bienveillance, cela (3) relève beaucoup le prix du bien fait.

§ VI. Les bienfaits doivent naturellement produire dans le cœur de celui qui les reçoit, des sentimens de *reconnaissance*, qui le portent à témoigner avec plaisir qu'on l'a sensiblement obligé, à s'intéresser par cette raison à tout ce qui regarde son bienfaiteur, et à chercher l'occasion de lui rendre la pareille, ou même davantage; sinon, tout autant qu'il est possible. Je dis *tout autant qu'il est possible*, car il n'est point nécessaire de rendre précisément autant qu'on a reçu; mais la bonne volonté et les efforts sincères, quoique impuissans, peuvent nous acquitter d'une telle obligation, et tenir lieu de compensation suffisante.

Il faut même remarquer qu'on n'est obligé à aucune reconnoissance, si l'on a une exception raisonnable à opposer aux prétentions de quelqu'un qui veut se faire un mérite auprès de nous d'un service d'ailleurs très-utile par lui-même. Qu'un homme, par exemple, m'ait empêché de me noyer, je ne lui en ai pourtant aucune obligation, si c'étoit lui-même qui m'avoit jeté dans l'eau.

§ VII. Au reste, plus les bienfaits sont accompagnés de circonstances propres à gagner le cœur, et plus on

(3) Il faut aussi, quand on le peut, prévenir les besoins des nécessiteux; les assister en secret, et à propos; éviter tout ce qui pourroit sentir l'insulte ou l'ostentation, etc.

doit s'empresser à en témoigner une vive et sincère reconnoissance. Du moins faut-il faire en sorte que celui qui, comptant sur notre probité, nous a le premier obligé par quelque service, ne s'en trouve pas mal, autant qu'en nous est, et ne recevoir jamais de bienfait qu'avec intention de mettre tout en œuvre pour empêcher que le bienfaiteur n'ait lieu de se repentir de ce qu'il a fait pour nous. Si on ne vouloit pas lui avoir de l'obligation il ne tenoit qu'à nous de refuser ses services. Et sans la nécessité que les lois de la reconnoissance imposent, ce seroit pécher contre le bon sens que de jeter, pour ainsi dire, son bien au hasard et de répandre sur des gens (1), de qui l'on n'a jamais reçu aucun service, des bienfaits que l'on regarderoit comme n'engageant à aucun retour, et par conséquent comme perdus. De sorte que cela banniroit du monde toute confiance, toute bienveillance, et en même temps toute libéralité, tout service gratuit.

§ VIII. Quoique l'*ingratitude* n'emporte par elle-même aucune injustice proprement ainsi nommée, le nom d'*ingrat* renferme néanmoins quelque chose de plus infâme et de plus odieux que celui d'*injuste*. La raison en est, que l'on regarde comme l'effet d'une âme extrêmement basse, de se déclarer soi-même indigne, par sa conduite, de l'opinion avantageuse qu'une personne a conçue de nous ; et de ne pouvoir être engagé même par

(1) Cela montre bien que, de la manière dont la plupart des hommes sont faits, il est bon que l'espérance d'un retour les encourage à rendre service aux autres. Mais au fond, la véritable bénéficence doit s'exercer par un pur motif d'affection et de devoir : toute vue d'intérêt lui fait perdre de son prix. Notre auteur, en copiant ici Hobbes mot à mot (*De Cive*, III, 8.), n'a pas pris garde que cet auteur raisonne sur des principes bien différens des siens ; comme il paroît par ce qu'il dit lui-même dans le § suivant.

des bienfaits, auxquels il n'y a pas jusqu'aux bêtes brutes qui ne soient en quelque façon sensibles, à entrer dans des sentimens d'humanité envers nos semblables.

Cependant on n'a pas pour l'ordinaire (1) action en justice pour une *simple ingratitude*, c'est-à-dire, contre ceux qui oublient simplement les services qu'ils ont reçus, et qui manquent de les reconnoître dans l'occasion. Car on perdroit tout le mérite du bienfait, si l'on pouvoit poursuivre un ingrat, comme l'on poursuit un débiteur ; ce ne seroit plus bienfait, mais commerce. D'ailleurs la pratique des devoirs de la reconnoissance ne seroit pas si belle et si louable, supposé qu'on pût y être contraint. Enfin, tous les tribunaux du monde ne suffiroient pas pour connoître des procès que produiroit une loi qui donneroit action contre les ingrats, y ayant une infinité de circonstances capables d'augmenter ou de diminuer le prix d'un bienfait, lesquelles il seroit extrêmement difficile de peser avec quelque exactitude. Après tout, le but propre et naturel d'un bienfait, c'est-à-dire, d'un service pour lequel on ne stipule point de retour, c'est, d'un côté, de fournir occasion à celui qui le reçoit de faire voir, par les effets d'une reconnoissance entièrement libre, que ce n'est pas pour éviter d'y être forcé, ou par la crainte des peines humaines, qu'il rend la pareille dans l'occasion à son bienfaiteur, mais par un principe d'honneur, et par l'amour de la vertu : de l'autre, de montrer, en n'exigeant rien de celui à qui l'on donne, qu'on lui fait du bien uniquement pour s'acquitter des devoirs de l'humanité, et non dans aucune vue d'intérêt.

Mais quand il y a une *ingratitude compliquée*, je veux

(1) Dans l'état de nature, on n'a pas droit non plus de tirer vengeance par les armes d'une simple ingratitude.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

dire, si l'ingrat manque non-seulement de reconnoissance, mais encore rend le mal pour le bien, il mérite alors une punition d'autant plus rigoureuse, qu'il découvre un plus grand fonds de noire malignité.

CHAPITRE IX.

Des devoirs de ceux qui entrent dans quelque engagement par des promesses, ou par des conventions.

§ I. Des *devoirs absolus* de l'homme envers ses semblables, on passe aux *devoirs conditionnels* par le moyen des engagemens où l'on entre de soi-même envers autrui. Car tous les devoirs dont il nous reste à parler semblent supposer quelque engagement volontaire, ou exprès, ou tacite (1). Il faut donc maintenant rechercher avec soin la nature et les règles de ces actes par lesquels on contracte quelque obligation où l'on n'étoit point auparavant.

§ II. Quoique les devoirs de l'*humanité* ou de la *charité* aient une grande étendue, on ne sauroit tirer de ce seul principe de quoi porter les hommes à faire les uns pour les autres tout ce qu'ils peuvent. Tout le monde n'a pas le cœur assez bien fait pour se porter à procurer l'avantage d'autrui de tout son possible, par un pur motif d'humanité, et sans être assuré de recevoir à son tour quelque chose d'équivalent. D'ailleurs, ce en quoi les autres peuvent nous accommoder, est souvent de telle nature, qu'on n'oseroit l'exiger en pur don. Quelquefois aussi le caractère ou la condition de quelqu'un ne lui

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. IV.

permettent pas honnêtement d'avoir obligation à personne pour de certaines choses. Ainsi il se trouve d'ordinaire, ou que les autres ne sont pas en état de donner sans intérêt, ou que l'on ne veut pas recevoir d'eux sans une espèce d'échange. Outre que souvent ils ne savent pas même en quoi ils peuvent nous être utiles. Pour rendre donc plus fréquent, et en même temps plus régulier, ce commerce de services qui fait le lien et l'agrément de la société, il étoit nécessaire que les hommes traitassent ensemble au sujet des choses qu'ils ne pouvoient pas toujours se promettre certainement les uns des autres, par une simple suite des impressions que les lois de l'humanité font ordinairement sur les cœurs, ou même de celles qu'elles doivent faire à toute rigueur. Pour cet effet, il falloit que deux ou plusieurs personnes déterminassent d'un commun accord ce que l'une seroit obligée de faire en faveur de l'autre (1), et ce qu'elle

(1) L'usage des conventions et des promesses étoit nécessaire, non-seulement, 1. pour produire de nouvelles obligations, ou pour imposer à quelqu'un la nécessité de faire ou de ne pas faire certaines choses auxquelles il n'étoit d'ailleurs tenu en aucune manière, comme étant de leur nature entièrement libres et indifférentes : mais encore, 2. pour rendre parfaites des obligations qui n'étoient qu'imparfaites. Par exemple, lors même qu'on se trouve dans des circonstances où l'on devroit, selon les lois de l'humanité ou de la charité, vendre, prêter, ou donner quelque chose de son bien à certaines personnes, en sorte qu'on fait mal de le leur refuser ; ces personnes-là néanmoins ne peuvent pas se plaindre qu'on leur fasse du *tort*, jusqu'à ce qu'on se soit particulièrement engagé à leur fournir le secours dont elles ont besoin. Mais du moment que la parole est donnée, l'obligation devient aussi forte que celle dont on peut exiger les effets avec un plein droit, et en usant même de contrainte. 3. Ces conventions servent aussi à éteindre les obligations où l'on étoit, comme quand un créancier déclare, ou expressément ou tacitement, qu'il tient quitte son débiteur. 4. Enfin, les conventions ont encore la vertu de remettre en force et en vigueur des obligations interrompues, ou même entièrement éteintes. Cela se voit dans les traités de paix, par lesquels une guerre est terminée. Cela

dire, si l'ingrat manque non-seulement de reconnoissance, mais encore rend le mal pour le bien, il mérite alors une punition d'autant plus rigoureuse, qu'il découvre un plus grand fonds de noire malignité.

CHAPITRE IX.

Des devoirs de ceux qui entrent dans quelque engagement par des promesses, ou par des conventions.

§ I. Des *devoirs absolus* de l'homme envers ses semblables, on passe aux *devoirs conditionnels* par le moyen des engagemens où l'on entre de soi-même envers autrui. Car tous les devoirs dont il nous reste à parler semblent supposer quelque engagement volontaire, ou exprès, ou tacite (1). Il faut donc maintenant rechercher avec soin la nature et les règles de ces actes par lesquels on contracte quelque obligation où l'on n'étoit point auparavant.

§ II. Quoique les devoirs de l'*humanité* ou de la *charité* aient une grande étendue, on ne sauroit tirer de ce seul principe de quoi porter les hommes à faire les uns pour les autres tout ce qu'ils peuvent. Tout le monde n'a pas le cœur assez bien fait pour se porter à procurer l'avantage d'autrui de tout son possible, par un pur motif d'humanité, et sans être assuré de recevoir à son tour quelque chose d'équivalent. D'ailleurs, ce en quoi les autres peuvent nous accommoder, est souvent de telle nature, qu'on n'oseroit l'exiger en pur don. Quelquefois aussi le caractère ou la condition de quelqu'un ne lui

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. IV.

permettent pas honnêtement d'avoir obligation à personne pour de certaines choses. Ainsi il se trouve d'ordinaire, ou que les autres ne sont pas en état de donner sans intérêt, ou que l'on ne veut pas recevoir d'eux sans une espèce d'échange. Outre que souvent ils ne savent pas même en quoi ils peuvent nous être utiles. Pour rendre donc plus fréquent, et en même temps plus régulier, ce commerce de services qui fait le lien et l'agrément de la société, il étoit nécessaire que les hommes traitassent ensemble au sujet des choses qu'ils ne pouvoient pas toujours se promettre certainement les uns des autres, par une simple suite des impressions que les lois de l'humanité font ordinairement sur les cœurs, ou même de celles qu'elles doivent faire à toute rigueur. Pour cet effet, il falloit que deux ou plusieurs personnes déterminassent d'un commun accord ce que l'une seroit obligée de faire en faveur de l'autre (1), et ce qu'elle

(1) L'usage des conventions et des promesses étoit nécessaire, non-seulement, 1. pour produire de nouvelles obligations, ou pour imposer à quelqu'un la nécessité de faire ou de ne pas faire certaines choses auxquelles il n'étoit d'ailleurs tenu en aucune manière, comme étant de leur nature entièrement libres et indifférentes : mais encore, 2. pour rendre parfaites des obligations qui n'étoient qu'imparfaites. Par exemple, lors même qu'on se trouve dans des circonstances où l'on devroit, selon les lois de l'humanité ou de la charité, vendre, prêter, ou donner quelque chose de son bien à certaines personnes, en sorte qu'on fait mal de le leur refuser ; ces personnes-là néanmoins ne peuvent pas se plaindre qu'on leur fasse du *tort*, jusqu'à ce qu'on se soit particulièrement engagé à leur fournir le secours dont elles ont besoin. Mais du moment que la parole est donnée, l'obligation devient aussi forte que celle dont on peut exiger les effets avec un plein droit, et en usant même de contrainte. 3. Ces conventions servent aussi à éteindre les obligations où l'on étoit, comme quand un créancier déclare, ou expressément ou tacitement, qu'il tient quitte son débiteur. 4. Enfin, les conventions ont encore la vertu de remettre en force et en vigueur des obligations interrompues, ou même entièrement éteintes. Cela se voit dans les traités de paix, par lesquels une guerre est terminée. Cela

devoit en attendre à son tour, ou ce qu'elle pourroit en exiger de plein droit. C'est ce qui se fait par des *conventions*, ou par des *promesses*.

§ III. Le devoir général que la loi naturelle prescr ici, c'est *que chacun tienne inviolablement sa parole*, ou qu'il effectue ce à quoi il s'est engagé par une promesse ou par une convention. Car, sans cela, le genre humain perdroit la plus grande partie de l'utilité qui lui revient d'un tel commerce de services. D'ailleurs, si l'on n'étoit dans une obligation indispensable de tenir ce qu'on a promis, personne ne pourroit compter sur les secours d'autrui ; on appréhenderoit toujours un manque de parole qui aussi arriveroit très-souvent. Et de là il naîtroit mille sujets légitimes de querelles et de guerres. Car si l'un des contractans a déjà effectué ce à quoi il s'étoit engagé, et que l'autre ne fasse pas de son côté ce qu'il a promis, le bien ou la peine du premier est entièrement perdue pour lui. Que s'il n'y a rien encore d'exécuté, il est néanmoins fâcheux de voir ses projets déconcertés et ses affaires en mauvais état, par l'infidélité d'une personne à qui l'on s'étoit fié ; puisque, sans cela, on auroit pu prendre d'autres mesures. Outre qu'on a toujours bien de la peine à digérer, d'être la dupe de quelqu'un, pour l'avoir cru honnête homme.

§ IV. Il faut remarquer ici, que la différence qu'il y a entre un simple *devoir d'humanité* et ceux auxquels on est tenu en vertu d'une *convention* ou d'une *promesse parfaite*, consiste principalement en ce qu'à la vérité on n'est pas mal fondé à exiger les premiers, et que celui au

a lieu aussi quand un mari veut bien reprendre sa femme, atteinte et convaincue d'adultère, ou de quelque autre infidélité qui fournit un juste sujet de divorce.

contraire qui ne les pratique pas dans l'occasion, fait mal; mais néanmoins, lorsque quelqu'un ne veut pas nous rendre de bonne grâce ces sortes de services, on n'est point en droit de l'y contraindre, ni par soi-même, ni par l'autorité d'un supérieur commun ; on a lieu seulement de se plaindre de son refus, comme d'un procédé inhumain, dur ou barbare. Au lieu que, quand il s'agit de ce qui est dû en vertu d'une promesse parfaite ou d'une convention, on est pleinement autorisé à avoir recours, pour se le faire rendre, aux voies de la force ou de la justice. Pour exprimer cela, on dit que la dernière sorte de choses donne un *droit parfait* et l'autre un *droit imparfait* ; à quoi répond, dans celui par rapport auquel on a quelque droit, une *obligation* ou *parfaite*, ou *imparfaite*.

§ V. On s'engage ou *par un acte obligatoire* (1) *d'une part seulement*, ou *par un acte obligatoire des deux côtés*. C'est-à-dire que, tantôt il n'y a qu'une seule personne qui entre dans quelque engagement envers une ou plusieurs autres ; et tantôt deux ou plusieurs personnes s'engagent les unes envers les autres. Dans le premier cas, c'est une *promesse gratuite* ; dans l'autre, une *convention*.

§ VI. Les *promesses* peuvent se diviser en *parfaites* et *imparfaites*.

Une *promesse imparfaite*, c'est lorsque l'on veut s'imposer à soi-même quelque obligation, sans prétendre néanmoins donner à celui envers qui l'on s'engage, aucun droit d'exiger à la rigueur ce qu'on lui fait espérer, ou de nous contraindre à tenir notre parole. Par exemple,

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. V.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

si en promettant on s'exprime de cette manière : *J'ai résolu bien sérieusement de faire en votre faveur telle ou telle chose, et je vous prie de m'en croire*; le promettant, en ce cas-là, semble être obligé à tenir sa parole plutôt par les lois de la *véracité*, que par celles de la *justice* : on a lieu de croire, qu'en s'engageant de cette manière, il veut faire voir qu'il prétend s'acquitter de son devoir par un pur principe d'honneur, ou pour éviter un juste reproche de légèreté, et qu'il n'a pas besoin d'être lié par l'obligation indispensable qu'impose le droit d'autrui. C'est à quoi il faut rapporter les promesses des grands, des hommes en place ou des personnes de crédit, lorsque ce ne sont pas de simples complimens, mais des protestations bien sérieuses par lesquelles on fait espérer, par exemple, de recommander quelqu'un, ou d'intercéder pour lui auprès de quelque autre personne plus puissante, de l'avancer dans les emplois, ou de lui donner son suffrage dans quelque affaire; car on n'entend point qu'il ait droit d'exiger à la rigueur l'effet d'une parole ainsi donnée, et l'on veut qu'il en soit uniquement redevable à notre bonté et à notre sincérité; afin que la faveur étant plus libre, soit par là de plus grand prix.

§ VII. Mais lorsqu'à l'obligation que l'on s'impose à soi-même on ajoute un engagement plus étroit, par lequel on donne à celui, en faveur de qui l'on s'engage, un plein droit d'exiger à la rigueur l'effet de notre parole, c'est une promesse qui a toute la force qu'elle peut avoir, et que l'on appelle, à cause de cela, *promesse parfaite*.

§ VIII. Il y a une chose absolument nécessaire pour rendre valables et obligatoires les promesses, aussi-bien que les conventions, c'est le *consentement volontaire des*

parties (1). Car toute promesse et toute convention ayant quelque chose d'onéreux, par la nécessité qu'elle impose de donner ou de faire ce à quoi l'on n'étoit point tenu, ou de s'abstenir de ce que l'on avoit droit de faire; la raison la plus forte et la plus précise pourquoi on n'a pas lieu de se plaindre de la sujétion où l'on se trouve désormais à cet égard, c'est qu'on y a *consenti*, et que l'on s'est mis volontairement soi-même dans un engagement que l'on pouvoit ne pas contracter.

§ IX. Ce *consentement* se donne d'ordinaire à connoître par des *signes* comme par des paroles, par des écrits, par un mouvement de tête, ou par quelque geste expressif (2). Mais il y a des occasions, où, sans aucune de ces marques extérieures les plus usitées dans le commerce de la vie, la volonté de promettre ou de traiter s'infère raisonnablement de la nature même (3) de la chose dont il s'agit, et de diverses circonstances (4). Le *silence* même tout seul passe, en certains cas, pour une marque suffi-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. VI.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. VI, § 16.

(3) Comme, par exemple, quand un créancier rend à son débiteur le billet d'obligation qu'il avait en main pour sûreté de la dette; car il s'engage par là à ne rien demander, à moins qu'il ne paroisse d'ailleurs, par une déclaration expresse, ou par quelque circonstance bien claire, que son intention n'est pas de tenir quitte le débiteur, mais seulement de s'en remettre à sa discrétion et à sa bonne foi pour la manière ou le temps du paiement, ou de faire compensation, etc. C'est aussi par une suite nécessaire de la nature même de la chose, qu'un homme, par exemple, qui entre dans une hôtellerie, et qui se met à table avec les autres, s'engage à payer ce qui se donne d'ordinaire par repas, quoiqu'il n'ait point parlé du prix avec l'hôte.

(4) Tels sont certains signes d'institution qui varient selon les temps et les lieux. Comme, par exemple, quand un paysan prend une pièce d'argent d'un officier, et à sa réquisition boit à la santé du roi, il est censé s'être enrôlé.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sante (1) de consentement. C'est le fondement des *conventions tacites*, qui se trouvent souvent jointes à une *convention principale* bien expresse ; comme aussi des *exceptions* et des *conditions tacites* (2), qui sont renfermées et sous-entendues dans la plupart des conventions.

§ X. Pour donner un consentement véritable, et qui doive être regardé comme valide, il faut 1°. *avoir l'usage libre de la raison*, en sorte qu'on sache ce que l'on fait, et qu'après avoir examiné si la chose à quoi l'on s'engage n'est ni contraire à notre devoir ou à nos intérêts, ni au-dessus de nos forces, on soit en état de déclarer sa volonté par des signes suffisans.

De là il s'ensuit, que les promesses et les conventions d'un *enfant*, d'un *imbécile*, et d'un *insensé*, sont entièrement nulles : bien entendu, à l'égard de l'*insensé*, que, s'il a des intervalles lucides, il peut s'engager valablement pendant tout le temps que sa maladie lui laisse de relâche.

Les promesses et les conventions faites dans le vin, ne sont pas non plus valides ; si l'*ivresse* est telle, qu'on ne sache plus ce que l'on fait. Car on ne peut point regarder comme une marque de véritable consentement, les mouvemens extérieurs d'un homme qui est poussé par une

(1) Cela a lieu lorsque la personne intéressée est présente, ou suffisamment instruite d'ailleurs d'une chose à quoi elle auroit dû s'opposer, si elle n'avoit pas voulu donner lieu de croire qu'elle consentoit. Par exemple, si quelqu'un, en présence d'un autre, déclare qu'il se rend caution pour lui envers un tiers créancier de celui-ci, le débiteur, par cela seul qu'il ne dit mot, est censé le constituer sa caution. Un propriétaire, qui laisse en possession son locataire, après le terme expiré, est censé renouveler le bail. Voyez un autre exemple dans le livre des Nombres, XXX, 4, 5.

(2) Par exemple, celui qui en vendant une terre s'en réserve quelque partie, se réserve par là tacitement le chemin pour y aller. Et c'étoit une vaine subtilité, que celle dont parle M. Noodt, *Observ.* II, 27, comme ayant eu force de loi du temps de *Cicéron* et de *Labeon*.

impétuosité momentanée et entièrement aveugle, ou qui dans le temps que son esprit est, pour ainsi dire, détraqué, laisse échapper machinalement quelques signes qui marqueroient une libre détermination de sa volonté, s'il agissoit de sang-froid. Et il faudroit être bien impertinent, pour exiger l'accomplissement des promesses faites par une personne en cet état-là, surtout si elle ne pouvoit les effectuer sans s'incommoder beaucoup. Que si, connoissant la facilité de quelqu'un, on a cherché l'occasion de le faire enivrer pour l'engager ensuite à promettre certaines choses, on se rend de plus manifestement coupable de mauvaise foi et de tromperie. Cela n'empêche pas que si, après que les fumées du vin ont été dissipées, cet homme venant à apprendre ce qu'il a dit, le confirme positivement, il ne soit obligé de tenir sa promesse, non pas tant à cause de la parole qu'il avoit donnée étant ivre, qu'à cause de la ratification qu'il en fait de sens rassis.

§ XI. Pour ce qui est des *enfans*, comme les uns ont le jugement formé plus tôt que les autres, on ne sauroit établir, par les principes du droit naturel, aucune règle générale qui fixe au juste la durée de l'âge où ils sont incapables de contracter quelque engagement ; mais il faut, pour en connoître les bornes, examiner avec soin les actions et les démarches ordinaires de chaque enfant en particulier. Les lois civiles de la plupart des Etats y suppléent en quelque manière par la détermination fixe d'un certain terme, au-delà duquel tous les enfans sont censés en âge de discrétion. Il y a même plusieurs pays, où, par un établissement très-sage et très-utile, les jeunes gens ne peuvent point contracter d'engagement valide, sans l'approbation de quelque personne prudente, qui a soin

de leur conduite et de leurs affaires, jusques à ce qu'on ait lieu de présumer que le feu de la jeunesse soit passé. En effet, la jeunesse, lors même qu'elle est en état de savoir ce qu'elle fait, et de se déterminer avec connoissance, est fort sujette à se laisser emporter à des mouvemens impétueux et par là souvent inconsidérés, facile à promettre, pleine d'espérance, sensible à la réputation de libéralité, empressée à se faire des amis et à les entretenir, peu susceptible de soupçons et de défiance. Ainsi il y a presque toujours de la mauvaise foi dans le procédé de ceux qui se prévalant de la facilité d'un jeune homme, veulent s'enrichir à ses dépens, par une stipulation d'où il résulte, à son préjudice, une lésion que la foiblesse de son jugement l'empêche de prévoir, ou ne lui permet pas de comprendre dans toute son étendue.

§ XII. Tout *consentement* véritable suppose encore 2°. *que l'on ait des connoissances nécessaires dans l'affaire dont il s'agit.* Ainsi l'*erreur* empêche que le consentement ne soit tel qu'il est requis dans les conventions et dans les promesses; sur quoi voici trois règles dont il faut bien se souvenir.

1°. *Lorsque, dans une promesse, on a supposé quelque chose* (1), *sans quoi on ne se seroit point déter-*

(1) La condition supposée suit quelquefois de la nature même de la chose, comme si un homme promet à une fille, qui se donne pour vierge, de l'épouser; ou si un père promet tant pour la dot de sa fille; car dès-là qu'il paroît que la fille a eu commerce avec quelque autre homme, la promesse de mariage devient nulle; et la promesse de la dot n'est pas plus valide, lorsque les noces ne s'ensuivent point, quoique ni le galant, ni le père, n'aient rien dit auparavant de ce cas-là. Mais quelquefois aussi la condition n'a par elle-même aucune liaison avec la nature même de la chose: et alors, quoiqu'il faille donner à entendre d'une manière ou d'autre ce que l'on suppose, il n'est pas toujours nécessaire qu'on s'en ex-

miné à promettre, l'engagement est nul, selon le droit naturel. Car, en ce cas-là, on n'a point donné sa parole absolument, mais sous condition: ainsi du moment que la condition supposée ne se vérifie pas, la promesse ne peut que tomber et s'anéantir d'elle-même.

2°. *Si l'on a été porté par quelque erreur* (1) *à faire une convention ou un contrat, et que l'on s'en aper-*

plique formellement. Par exemple, si je dis à quelqu'un, *J'ai deux exemplaires d'un tel livre, je vous en donnerai un*: cela suffit pour que je sois dispensé de lui faire ce présent, lorsque je viens à découvrir que je me suis trompé, et que je ne trouve dans ma bibliothèque qu'un seul exemplaire du livre que j'avois promis, croyant en avoir deux exemplaires. Comme il s'agit ici de promesses purement gratuites, on ne peut exiger autre chose du promettant, si ce n'est qu'il ait été de bonne foi dans l'erreur; et il n'étoit pas obligé, avant que de donner sa parole, d'examiner avec la dernière exactitude le fait qu'il a supposé. De sorte que, si celui, en faveur de qui la promesse étoit faite, a compté là-dessus comme sur une chose qui ne pouvoit lui manquer, c'est sa faute.

(1) Bien entendu que l'erreur regarde quelque chose d'essentiel à la convention, c'est-à-dire, qui ait une liaison nécessaire avec la nature même de l'affaire dont il s'agit, ou avec l'intention de l'un des contractans notifiée dans le temps de l'engagement, et reconnue de l'un et de l'autre comme une raison sans laquelle on ne concluroit pas le marché: autrement, comme l'erreur n'influe point sur le contrat, elle ne le rend point nul, soit qu'il y ait quelque chose d'exécuté, ou non. Par exemple, si croyant avoir perdu mon cheval, j'en achète un autre, que je n'aurois point acheté sans cela; lorsque je viens ensuite à retrouver le mien, je ne puis point obliger celui qui m'a vendu l'autre, à le reprendre, quand même il n'auroit ni délivré le cheval, ni reçu le prix convenu: à moins qu'en concluant le marché je n'aie stipulé formellement, et non pas dit seulement par forme de conversation, que je n'achetois ce cheval qu'en supposant que le mien fût perdu. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. VI, § 7, not. 2. Ainsi la distinction que fait notre auteur, selon que la chose est ou n'est plus en son entier, n'a aucun fondement, puisque la convention est toujours nulle, lorsqu'il s'agit de quelque chose d'essentiel; comme elle est toujours valide, quand l'erreur qui a porté à traiter, ne regarde rien d'essentiel au contrat.

çoive pendant que la chose est encore en son entier, ou qu'il n'y a rien d'exécuté de part ni d'autre, il est juste sans contredit qu'on ait la liberté de se dédire ; surtout lorsqu'en traitant on a donné à entendre la raison qui nous y obligeoit, et que d'ailleurs l'autre contractant ne reçoit par là aucun dommage, ou que, s'il y en a, on est tout prêt à le réparer. *Mais si la chose n'est plus en son entier, et que l'erreur se découvre seulement après que la convention est déjà accomplie ou en tout, ou en partie, celui qui s'est trompé ne peut plus rompre l'accord*, à moins que l'autre partie ne veuille bien y consentir par honnêteté.

3°. *Si l'erreur se trouve dans la chose même au sujet de laquelle on a traité, la convention est nulle, non pas tant à cause de cette erreur* (1), *que parce que l'autre contractant n'a point satisfait aux conditions de l'accord ;* car comme dans toute convention la chose au sujet de laquelle on traite doit être connue avec ses qualités, là où cette connoissance manque, on ne sauroit concevoir qu'il y ait un véritable consentement. Ainsi, du moment qu'on s'est aperçu de quelque défaut, celui qui se trouveroit lésé par là peut (2) ou rompre son enga-

(1) Cette raison est, comme on voit, une suite de la première. Ainsi il ne falloit pas les opposer l'une à l'autre.

(2) L'engagement est nul, lorsque celui qui s'est trompé a eu principalement en vue la chose en quoi il se trouve de l'erreur. Mais s'il n'a pas eu principalement en vue cette chose, quoiqu'il eût mieux aimé qu'elle fût telle qu'il l'a crue, la convention subsiste en son entier : il est seulement en droit de demander un dédommagement du défaut auquel il ne s'étoit point attendu. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. VI, § 7, not. 4, 5. Par exemple, si après avoir acheté une maison, on apprend que quelqu'un y a un droit d'*usufruit*, ou d'*habitation* dans quelques appartemens, cela suffit pour rompre le marché, parce que quiconque veut acquérir la propriété d'une maison,

gement, ou obliger l'autre contractant à réparer le défaut, ou même s'il y a de la fraude ou simplement quelque faute de sa part, exiger de lui les dommages et intérêts.

§ XIII. Mais lorsqu'il y entre du *dol*, c'est-à-dire, que l'on a été porté à promettre ou à traiter par un effet de la *fraude* et de la mauvaise foi d'autrui (1), sans la-

entend pour l'ordinaire qu'il jouira de tous les appartemens et de toutes les dépendances de cette maison. Mais la découverte d'un droit de *servitude*, surtout d'une servitude peu incommode, peut souvent laisser subsister le contrat, et autoriser seulement à demander une diminution de prix, lorsqu'on n'a rien dit qui donnât à entendre qu'on supposoit la maison exempte de toute servitude. Car encore que mon voisin, par exemple, ait la permission de passer sur quelque endroit de mon fonds, je n'en ai pas moins l'usage de cet endroit. Ainsi on peut aisément présumer que je n'aurois pas laissé d'acheter la maison, quand même j'aurois été informé de ce droit de passage, et que j'aurois seulement à cause de cela rabattu quelque chose du prix dont je suis convenu avec le vendeur. Au reste, dans tous les cas qui se rapportent à cette troisième règle, on suppose qu'il n'y ait point de mauvaise foi de la part d'aucun des contractans ; car s'il y a de la mauvaise foi de la part de l'un ou de l'autre, il faut en juger par les règles du paragraphe suivant. Or, quelquefois les deux contractans sont dans l'erreur de bonne foi, et quelquefois il n'y en a qu'un. Le premier cas arrive, lorsqu'il s'agit de choses dont l'un et l'autre des contractans ne peuvent bien connoître la qualité ou le prix, comme si une personne, qui ne s'entend point en joyaux, vendoit à un autre, qui n'y est pas plus entendu, des perles fausses pour des perles fines, ou au contraire des fines pour des fausses ; ou si un ignorant vendoit à un autre, qui n'est pas plus habile, quelque beau manuscrit, ou quelque livre fort rare. Mais il peut se faire qu'il n'y ait qu'un des contractans qui se trompe, sans que l'autre pour cela agisse de mauvaise foi. Cela a lieu, lorsque la chose sur laquelle on traite n'est désignée que d'une manière vague, par exemple, si l'on dit, *Combien voulez-vous de cela ?* et qu'elle est d'ailleurs du nombre de celles dont le prix varie extrêmement et à un grand nombre de degrés fort disproportionnés : car s'il s'agissoit, par exemple, d'un bassin d'étain que l'on prît pour un bassin d'argent, la différence prodigieuse du prix fixe de ces deux métaux supposeroit nécessairement de la mauvaise foi dans l'un ou dans l'autre des contractans.

(1) Il y a une *fraude positive* qui consiste à faire, ou soi-même, ou par le moyen d'autrui, quelque chose qui donne lieu à celui qui promet ou qui

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

quelle ou l'on ne se seroit point du tout engagé, ou l'on se seroit engagé d'une autre manière, voici les règles par où l'on peut juger de ces sortes de conventions ou de promesses.

1°. *Si le dol vient d'un tiers, sans qu'il y ait aucune collusion entre ce tiers et l'autre contractant, l'affaire subsiste en son entier* (1), sauf à la partie lésée de poursuivre l'auteur de la tromperie, et de l'obliger à lui payer les dommages et intérêts.

2°. *Si c'est par le dol de l'une des parties que l'autre s'est déterminée à promettre ou à traiter, la promesse ou la convention n'obligent alors en aucune manière.*

3°. *Si après s'être engagé de son pur mouvement et avec une pleine délibération, on découvre ensuite du dol dans l'affaire même, c'est-à-dire, en ce qui regarde la chose au sujet de laquelle on traite, ou ses qualités, ou son prix, la convention est nulle, en sorte que l'on peut ou la rompre entièrement, ou, si on le juge à pro-*

traite, de croire ce qui n'est pas. Par exemple, si l'on donne un faux diamant pour un vrai; ou si, sans rien dire, on trouve moyen, par de faux jours, ou de quelque autre manière, de faire paroître une marchandise de toute autre couleur ou de toute autre qualité qu'elle n'est véritablement. Mais il y a aussi une *fraude négative*, dont on se rend coupable, lorsque l'on tait ou qu'on dissimule certaines choses essentielles, et cela, soit qu'on eût auparavant dessein de tromper, soit qu'on profite seulement de l'erreur où l'on voit qu'est l'autre partie; comme si, par exemple, on s'apercevoit qu'un acheteur prend pour fines des perles fausses, et qu'on ne l'avertît pas qu'il se trompe.

(1) Bien entendu que le motif, qui, par un effet du *dol* de ce tiers, nous porte à promettre ou à traiter, n'ait aucune liaison nécessaire avec le fond même de l'engagement. Car, si quelqu'un, par exemple, m'ayant fait accroire que tous mes chevaux sont morts, j'en achète d'autres, avec cette clause expresse que ce n'est qu'en supposant que la nouvelle qu'on m'a donnée soit véritable: du moment que j'en découvre la fausseté, le contrat est nul; sauf au vendeur de s'en prendre à celui qui m'a trompé.

pos, exiger un dédommagement du préjudice que l'on reçoit par cette tromperie (1).

4°. *Tout ce qui n'influe point sur l'essence de l'affaire, et dont on n'a pas fait mention expresse dans le marché, n'annulle point une convention d'ailleurs dans les formes*, quand même on auroit tacitement compté là-dessus (2), ou que l'on auroit été adroitement entretenu dans cette pensée par l'autre contractant jusqu'à la conclusion de l'accord.

§ XIV. Enfin, pour *consentir* véritablement, il faut *agir avec une entière liberté*, et par conséquent n'être point porté à promettre ou à traiter par la *crainte* de quelque mal.

Il y a ici deux sortes de *crainte*. L'une formée par des

(1) Que si le trompeur s'est trompé lui-même; si croyant, par exemple, vendre pour une vraie pierre précieuse un diamant du temple, ou une boîte d'acier poli pour une boîte d'argent, il a donné, par méprise, un diamant de plus grand prix, ou une boîte d'argent plus fin, que celui que l'acheteur comptoit d'avoir; celui-ci n'est obligé ni de rendre le diamant ou la boîte, en recevant l'argent qu'il en a donné, ni de payer le surplus de la juste valeur au marchand fripon, qui mérite bien de souffrir la perte qui lui est arrivée, contre son intention, dans le temps qu'il vouloit s'enrichir injustement aux dépens d'autrui.

(2) Par exemple, si quelqu'un qui cherche une fille en mariage, s'imagine qu'elle est riche, ou de qualité, quand même les parens de la fille le laisseroient ou le maintiendroient dans cette erreur, le contrat de mariage n'en est pas moins bon et validé, tant qu'il n'y a aucune clause qui suppose que le galant ne s'est engagé qu'au cas que la fille fût noble, ou eût de grands biens. Car, sans une telle clause, la qualité de riche ou de noble, n'entre pas plus dans l'essence d'une promesse de mariage, que la beauté de l'épouse. Il faut dire la même chose du cas rapporté par Cicéron, *de Offic.* lib. III, cap. XIV, supposé que *Pythius* n'eût pas dit formellement à *Canius* qu'il y avoit tous les jours des pêcheurs auprès de sa maison de campagne, et que ces pêcheurs s'y étant trouvés ce jour-là par hasard, *Canius* se fût imaginé, sans s'informer davantage, que tout cela étoit ordinaire.

soupçons fort apparens, fondés sur une disposition vicieuse de l'autre contractant, ou sur des témoignages actuels et manifestes de sa mauvaise volonté à notre égard, qui nous font vraisemblablement appréhender de sa part quelque dessein de nous tromper. L'autre, qui consiste dans une frayeur extrême, produite par l'appréhension d'un grand mal dont on est menacé, si l'on ne se résout à promettre ou à traiter. Voici ce qu'il faut dire au sujet de la première sorte de crainte.

1°. *Quiconque se fie aux promesses ou aux conventions d'une personne* (1) *qu'il sait ne faire aucun scrupule de manquer de foi, et de violer les engagemens les plus sacrés, agit à la vérité avec beaucoup d'imprudence, mais cette raison seule ne suffit pas pour rendre l'engagement nul et de nul effet.*

2°. *Si, lorsque tout est conclu et arrêté, on n'a aucun nouvel indice qui nous donne lieu de craindre quelque tromperie de la part de celui avec qui l'on a traité, on ne peut point se dédire sous prétexte de quelques vices ou de quelques défauts que l'on connoissoit en lui avant que de s'engager*; car puisque cette raison ne nous a point empêché de donner notre parole, elle ne suffit pas non plus pour nous dispenser de la tenir.

3°. *Mais si l'on vient à découvrir, par des indices certains, que l'autre contractant ne pense qu'à se moquer de nous, lorsque nous aurons effectué ce à quoi*

(1) Tels sont les *pirates*, les *brigands*, les *courtisanes*, les *athées*, etc. Car, quelque mauvaise opinion qu'on ait de ces sortes de gens, dès-là qu'on traite sérieusement et librement avec eux, on témoigne à cet égard quelque confiance en leur fidélité, on agit avec eux jusque-là comme avec des personnes d'honneur et de probité, et on renonce au droit que leurs sentimens et leur manière de vivre pourroient d'ailleurs nous donner contre eux.

nous nous étions engagés en sa faveur, il ne sera pas en droit de nous y contraindre, qu'il ne nous ait donné auparavant de bonnes sûretés contre ce juste sujet de défiance.

§ XV. A l'égard de l'autre sorte de *crainte*, il faut établir les maximes suivantes.

1°. *Lorsque l'on est engagé à quelque chose envers une personne* (1) *pour se garantir d'un mal fâcheux dont on étoit menacé de la part d'un tiers, sans que celui-ci fût sollicité par l'autre, ou qu'il y eût entre eux de la collusion, l'engagement est valide sans contredit*; car celui à qui l'on s'est engagé, en ce cas-là, n'a rien qui le rende incapable d'acquérir quelque droit par rapport à nous; bien loin de là, il pourroit légitimement prétendre, indépendamment même de toute convention, qu'on lui sût gré et qu'on lui témoignât de la reconnoissance de ce qu'il a prévu ou fait cesser le mal qu'on appréhendoit de la part d'autrui.

2°. *Les conventions faites par la crainte ou le respect d'une autorité* (2), *ou par* (3) *déférence pour quelque personne à qui l'on a de grandes obligations, subsistent aussi dans toute leur force.*

(1) Comme, par exemple, si étant tombé entre les mains des pirates ou des brigands, on emprunte de l'argent pour se racheter, etc. Ou si l'on promet tant à quelqu'un, pour nous escorter en temps de guerre, ou dans une route dangereuse, etc.

(2) Comme quand un prince commande à ses sujets, pour de bonnes raisons tirées de l'utilité publique, de vendre ou d'acheter certaines choses, ou de faire quelque autre sorte de contrat. Ou bien lorsque, sans user de son autorité et du pouvoir coactif qu'il a en main, il témoigne simplement qu'on encourra sa disgrâce si l'on fait ou si l'on ne fait pas certaines choses.

(3) Par exemple, lorsqu'un fils ou une fille se marient contre son gré, pour faire plaisir à ses père et mère, qui, à la rigueur, n'étoient pas en droit de l'y contraindre.

3°. *Mais une promesse ou une convention est nulle, lorsqu'on y est forcé par une violence injuste de celui-là même à qui l'on s'engage;* car alors l'injustice de l'auteur de la contrainte le rend incapable d'acquérir aucun droit par rapport à nous. D'ailleurs, chacun étant tenu de réparer le dommage qu'il a causé (1), celui à qui l'on paieroit ce qu'on lui a promis par force, devroit nous le rendre incessamment; ainsi notre engagement est censé éteint et aboli par une compensation nécessaire.

§ XVI. Nous venons d'expliquer les conditions requises pour former un véritable consentement en matière de promesses et de conventions; mais cela ne suffit point pour imposer actuellement quelque obligation à l'une ou à l'autre des parties, il faut encore qu'il y ait un *consentement mutuel*, et de celui qui s'engage, et de celui en faveur de qui il s'engage, en sorte que, tant qu'il ne paroît point d'*acceptation* de la part du dernier, la chose promise demeure en la disposition du premier, et la raison en est claire, car quand on offre son bien à quelqu'un, on ne veut ni le lui faire prendre par force, ni l'abandonner dès ce moment-là. Si donc la personne, envers qui je veux m'engager, n'accepte point mes offres, je ne perds rien jusque-là du droit que j'avois sur ce qu'on refuse. Il est vrai que quand la promesse a été faite ensuite d'une demande de celui-là même à qui l'on promet, la volonté, dont la demande est un signe, subsiste toujours tant qu'elle n'a pas été expressément révo-

(1) Cette fiction de droit n'est pas nécessaire. Le défaut de liberté dans celui qui a promis, et l'incapacité où est celui qui a fait promettre, d'acquérir aucun droit par un tel engagement, suffisent pour en faire voir invinciblement la nullité. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. VI, § 10, *note* 5, *et* § 11, *note* 6.

quée. Ainsi, en ce cas-là, on est censé, sans autre déclaration, avoir accepté par avance la promesse; bien entendu qu'elle réponde exactement à la demande, car s'il y a de la différence, il faut alors une acceptation expresse, parce que souvent une partie de ce que l'on demande ne suffiroit pas pour fournir à nos besoins.

§ XVII. Voyons maintenant quelle est (1) la *matière* des promesses et des conventions, c'est-à-dire, quelles sont les choses auxquelles on peut s'engager valablement.

Il faut en général *que ce à quoi l'on s'engage ne soit pas au-dessus de nos forces, et qu'il ne se trouve d'ailleurs défendu par aucune loi.* Autrement la promesse est ou folle, ou criminelle.

Personne ne peut donc s'engager à l'*impossible* (2).

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. VII.

(2) Il y a une *impossibilité absolue*, qui est telle toujours et par rapport à tous les hommes, de sorte que personne n'est censé s'engager sérieusement à des choses impossibles de cette manière: à *boire la mer*, par exemple, à *voler*, à *toucher le ciel avec la main*. Il faut remarquer pourtant que certaines gens peuvent aisément croire possibles des choses qu'on a tout lieu de regarder comme impossibles, mais dont l'impossibilité ne se découvre que par des raisons qui ne sont pas à la portée de tout le monde. Telle est, par exemple, la pierre philosophale, que tant de gens cherchent en vain depuis si long-temps. Si un homme, entêté de la passion de souffler, et plein d'espérances chimériques, promet à quelqu'un qui n'entend rien en physique ni en chimie, de lui apprendre la transmutation des métaux, et que par là il lui fasse consumer son bien, ou qu'il lui cause du dommage de quelque autre manière; je ne doute pas qu'il ne soit tenu de le réparer. Car, quelque persuadé qu'il puisse être lui-même de la possibilité du grand-œuvre, il s'en désabuseroit aisément, s'il faisoit usage de ses lumières; et il n'est pas excusable d'abuser de la simplicité d'une personne qui n'a pas assez de connoissance pour être en garde contre l'illusion. Du reste l'impossibilité, en matière d'engagemens, n'est telle, pour l'ordinaire, que par rapport à certaines personnes, ou par l'effet de certains accidens particuliers. Quand il s'agit de *promesses purement gratuites*, il suffit qu'on ait cru de bonne foi la chose possible, et

Que si la chose que l'on regardoit comme possible, et qui l'étoit en effet dans le temps de l'engagement, devient ensuite impossible par quelque accident imprévu, sans qu'il y ait de la faute du promettant, la convention devient nulle, supposé que la chose soit encore en son entier. Mais lorsque l'un des contractans a déjà exécuté quelque chose de ce à quoi il étoit tenu (1), il faut lui rendre ce qu'il a donné ou l'équivalent. Que si cela ne se peut, on doit du moins faire tous ses efforts pour le dédommager d'une manière ou d'autre. Car, dans toute convention, on se propose premièrement ce dont on est convenu, et, au défaut de cela, quelque chose d'équivalent, ou tout au moins on entend de ne recevoir aucun dommage.

Mais lorsque de propos délibéré, ou par l'effet d'une grande négligence, on s'est mis soi-même hors d'état de tenir sa parole, on (2) doit faire tous les efforts possibles pour se délivrer de cette impuissance, et l'on peut même, pour y suppléer, être légitimement condamné à quelque peine.

§ XVIII. Il est clair encore, que personne ne peut s'engager validement à une *chose illicite*. En effet, toute la force d'un engagement dépend du pouvoir de celui

qu'on ne se soit pas mis volontairement hors d'état de l'effectuer. Pour ce qui est des conventions intéressées de part et d'autre, si la chose étoit déjà impossible dans le temps même de l'engagement, sans qu'on en sût rien et qu'on eût aucun lieu de le soupçonner, par exemple, s'il se trouve qu'une maison de campagne, qu'on avoit louée, a été consumée par le feu; on n'est tenu à rien, et l'accord est nul.

(1) Par exemple, j'ai promis mon cheval à quelqu'un, en retour de quelque autre chose qu'il m'a donnée : ce cheval vient à mourir; il faut que j'en donne un autre de même qualité, ou du moins la valeur en argent.

(2) Tel est le cas des débiteurs, qui se rendent insolvables par leurs débauches, ou autres folles dépenses.

qui s'engage, elle ne s'étend jamais plus loin. Or, un législateur, en défendant certaines choses, ôte le pouvoir de les faire, et par conséquent aussi de s'engager à les faire. Car il implique contradiction de dire, que l'on soit indispensablement obligé, en vertu d'un engagement autorisé par les lois, à faire une chose que ces mêmes lois défendent. Ainsi c'est pécher, que de s'engager à une chose illicite; mais c'est pécher doublement, que de la tenir.

D'où il s'ensuit, qu'il ne faut pas tenir les promesses dont l'accomplissement tourneroit au préjudice de celui en faveur de qui on les a faites. Car la loi naturelle défend de nuire à personne, quand même quelqu'un seroit assez sot pour y consentir.

De là il s'ensuit encore, que, quand on a fait une convention qui roule sur (1) quelque chose d'illicite,

(1) Pour donner des principes sur cette matière importante, qui n'avoit pas encore été bien traitée, voici, à mon avis, les distinctions qu'il faut faire, et les règles qu'on doit poser. 1°. Il n'y a que les *choses illicites en elles-mêmes*, soit de leur nature, ou à cause de la prohibition des lois civiles, qui aient la vertu de rendre nulle une convention d'ailleurs revêtue des qualités requises. Si dans un contrat, qui roule sur une chose permise et innocente, il se trouve que l'une ou l'autre des parties pèche à l'égard du *motif*, ou des *suites* de l'action, ou de quelque autre circonstance extérieure et accidentelle; cela seul n'empêche pas que l'engagement ne soit valide. Par exemple, une *donation* faite ou par une facilité inconsidérée de donner, ou sans choix et discernement, ou à des personnes indignes, et qui en abusent pour s'abandonner à quelque vice, ou en haine de quelqu'un qui attendoit à avoir la chose donnée, ou à qui elle auroit pu parvenir par succession; une telle donation, dis-je, n'en est pas moins bonne, quoique les vues et les dispositions du donateur soient mauvaises. Un cabaretier, qui donne tous les jours à boire à des gens qu'il connoît ivrognes, fait mal sans contredit, aussi-bien que ceux à qui il fournit occasion de s'enivrer : il n'en est pourtant pas moins en droit de se faire payer le vin que ces gens-là ont bu, ni eux moins obligés de le lui payer. Ceux qui jouent gros jeu, violent en diverses manières la

aucune des parties n'est obligée de tenir sa parole. Lors même que l'un des contractans a déjà exécuté l'action criminelle à laquelle il s'étoit engagé, l'autre n'est point

loi naturelle ; mais il ne s'ensuit point de là que celui qui a gagné de bonne guerre ne tire légitimement ce qui lui revient, et ne puisse demander ce qui lui est dû. Si le vice de la personne qui s'engage emportoit toujours un vice dans la chose même sur quoi roule l'engagement, personne ne pourroit compter sur les promesses et sur les aliénations les plus solennelles : on craindroit toujours que le promettant ne voulût retirer sa parole, et le propriétaire son bien, sous prétexte de quelque chose de mauvais qu'il y auroit de la part de l'un ou de l'autre des contractans, par rapport à certaines circonstances qui n'ont aucune liaison avec le fond même du contrat. Ainsi cela iroit à détruire la confiance, qui est le fondement du commerce de la vie, et de toutes les affaires qui se font entre les hommes. 2°. Il faut distinguer ici entre *ce qui est contraire au droit naturel*, et ce *qui n'est illicite que parce qu'il y a quelque loi civile qui le défend*. A l'égard des conventions qui roulent sur *la première sorte de choses illicites*, voici les règles que j'établis. 1°. *Si, après s'être engagé à quelque chose de mauvais en soi, on ne veut pas le tenir, celui envers qui l'on s'est engagé n'a pas droit de nous y contraindre, et il ne sauroit se plaindre raisonnablement qu'on lui manque de parole, soit qu'on ait reçu ou non quelque chose pour cela* : il peut seulement exiger qu'on lui rende ce qu'il a donné. 2°. *Si celui qu'on avoit engagé à commettre un crime, l'a exécuté actuellement, on n'est point tenu de payer ce qu'on lui avoit promis* ; quoique, s'il veut tirer raison de ce manquement de parole, comme d'une injure, on n'ait aucun sujet de s'en plaindre. 3°. *Mais lorsqu'on a actuellement donné quelque chose à l'occasion ou en vue d'un crime, on ne peut rien redemander à celui qui a reçu* ; pourvu que l'aliénation ait été faite à peu près selon les règles des contrats honnêtes et innocens ; je veux dire, qu'il n'y ait point eu de fraude, ni de violence, de la part de celui qui a reçu, et que le prix du crime ne soit point exorbitant. Ce n'est pas que l'on puisse en conscience retenir le salaire d'un crime : mais l'obligation de restituer est ici telle, qu'elle ne donne à celui qui a payé quelqu'un pour commettre un crime, aucun droit, proprement ainsi nommé, d'exiger la restitution ; parce qu'ils ne sont dignes, ni l'un ni l'autre, de la protection de la loi qui ordonne la réparation du dommage ; et qu'ils y ont d'ailleurs tous deux également renoncé, par cela même qu'ils sont entrés volontairement dans un engagement illicite. 3°. Pour ce qui est des *conventions, qui ne sont illicites que parce qu'elles roulent sur quelque chose que les lois civiles défendent*,

tenu de lui payer le salaire qu'il lui avoit promis. On ne peut pourtant pas redemander ce que l'on a déjà donné pour un tel sujet, à moins qu'il n'y ait eu de la tromperie de la part de celui qui a reçu, ou qu'il ne nous en revienne à nous-mêmes un dommage exorbitant.

il faut distinguer celles qui se font *avec un étranger*, d'avec celles qui se font *entre concitoyens*. 1°. Si c'est avec un *étranger* que l'on a traité, au sujet d'une chose défendue dans le pays, cet étranger *ou sait les défenses, ou ne les sait pas*. S'il les *sait*, ou il a recherché l'accord, ou il ne l'a pas recherché. *S'il a recherché l'accord, on n'est tenu ni d'effectuer la chose même, ni de le dédommager de ce qu'il peut perdre par là* : on doit seulement lui rendre ce qu'il a déjà donné. Mais *si l'on a recherché soi-même l'accord, on n'est pas tenu à la vérité d'exécuter la chose même ; il faut néanmoins dédommager celui envers qui l'on s'est engagé*. Que *si l'étranger ne savoit pas les défenses*, soit qu'on eût recherché l'accord ou non, *on est dans une obligation encore plus indispensable de lui rendre tout ce qu'il peut lui en coûter pour avoir compté sur la parole donnée*. Mais *si les défenses ne sont venues que depuis le marché fait et conclu, on n'est tenu alors à aucun dédommagement*. 2°. A l'égard des conventions faites entre les *concitoyens*, comme ils ne peuvent pas ignorer les lois qui défendent telle ou telle chose, ils sont censés traiter ensemble comme s'il n'y avoit point de loi là-dessus, et renoncer au bénéfice qu'elle pourroit accorder à l'un des deux. Ainsi *la convention une fois accomplie et exécutée est très-valide de contractant à contractant*, en sorte que celui qui a donné ne peut rien redemander ; et que celui qui a promis de donner doit le faire ponctuellement, à moins qu'il n'encourût par là une grosse peine, ou qu'il ne lui en revînt quelque autre grand préjudice, auquel il n'auroit eu garde de s'exposer s'il l'eût prévu. Je ne fais presque qu'indiquer ici mes principes sur une matière ample et délicate. On les trouvera soutenus de toutes leurs preuves, dans une longue note ajoutée à la seconde édition du grand ouvrage de notre auteur, *du Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. VII, § 6, note 2. A quoi il faut joindre deux petites pièces, qui m'ont donné occasion de développer encore plus la matière, et d'en montrer au long l'application à un exemple considérable : elles sont toutes deux insérées dans le *Journal des Savans* ; la première au mois d'*août* 1712, édition de *Paris* (*octobre*, édit. d'*Amsterdam*), en forme de *lettre* sur ce que M. du Tremblai avoit dit contre moi ; l'autre, au mois de *décembre* 1713, édit. de Paris (*février* et *mars* 1714, édit. de *Hollande*), sous ce titre, *Première et dernière Réplique à M. du Tremblai*, etc.

§ XIX. Il n'est pas moins certain, que l'on ne sauroit promettre ou traiter validement au sujet de *ce qui appartient à autrui* (1), et qui n'est point en notre disposition. Que si l'on promet *de faire en sorte qu'un tiers* (à qui on ne peut rien prescrire d'autorité, car c'est ce qu'il faut toujours supposer (2) ici,) *fasse telle ou telle chose*, on s'engage par là seulement à ne (3) rien négliger de tout ce qui est moralement possible (c'est-à-dire, autant que l'autre partie peut l'exiger de nous honnêtement, et autant que le permet la constitution de la vie civile), pour porter le tiers à faire ce que l'on donne lieu d'espérer de sa part.

(1) Il faut ajouter encore les choses qui appartiennent véritablement à quelqu'un, mais dont il ne peut pas disposer. Tel est le cas des *pupilles* et des *mineurs*. Voyez ce que j'ai dit dans mon *Traité du Jeu*, liv. II, chap. IV, § 4 et suiv.

(2) La raison en est que, quand on s'engage à quelque chose au sujet des actions d'une personne qui dépend de nous, on est censé promettre son fait propre, plutôt que le fait d'autrui, aussi loin que s'étend le pouvoir qu'on a sur cette personne.

(3) Il faut distinguer ici entre les *promesses purement gratuites*, et les *conventions intéressées de part et d'autre*. Ce que notre auteur dit, a lieu par rapport aux premières; à moins qu'on ne se soit engagé à quelque chose de plus ou expressément, ou par une suite de la nature même de la chose. Mais en matière d'engagemens réciproques, si le succès ne répond pas à ce que l'on a fait espérer, on doit dédommager l'autre contractant; autrement celui-ci ne retireroit rien d'équivalent à ce qu'il a promis ou donné, ce qui est contre la nature et le but de l'engagement. Et dès-là qu'on n'a point apposé la clause ou l'exception d'impossibilité, on témoigne regarder la chose comme facile. Il faut néanmoins supposer, que le dédommagement n'excède pas de beaucoup la valeur de ce qui a été donné ou promis. Car si l'on avoit, par exemple, donné dix écus à quelqu'un, afin qu'il nous fît payer une somme de mille écus qui nous est due, il seroit tout au plus tenu de nous rendre les dix écus; et même pour l'ordinaire un tel homme seroit en droit de garder ou de se faire donner cette somme, parce qu'elle peut tenir lieu de chose équipollente à la peine qu'il a prise, quoique inutilement.

Lors aussi qu'une personne a acquis quelque droit sur notre bien (1) ou sur quelqu'une de nos actions, on ne peut rien promettre là-dessus validement à un tiers, si ce n'est au cas que cette personne renonce à ses prétentions, ou qu'elle vienne à n'y en avoir plus pour quelque autre raison. En effet, lorsque l'on s'est une fois dépouillé de son droit en faveur de quelqu'un, par une promesse ou par une convention, il ne reste plus rien que l'on puisse légitimement transférer à un autre en matière de la chose dont il s'agit. Et il n'y auroit point d'engagement qu'il ne fût très-facile d'éluder, s'il étoit permis d'en faire un autre qui le détruisît, ou qui fût tel qu'on ne pût les accomplir tous deux en même temps. C'est le fondement de la maxime commune : *le premier en date a le meilleur droit.*

§ XX. Au reste, il y a des *engagemens absolus* (2), et des *engagemens conditionnels*; c'est-à-dire, que l'on s'engage ou absolument et sans réserve, ou en sorte que l'on attache l'effet et la validité de l'accord à quelque événement, qui est ou purement fortuit, ou dépendant de la volonté humaine, ce qui a lieu surtout en matière de simples promesses.

On distingue deux sortes de *conditions*; les unes *possibles*, et les autres *impossibles*. Les premières se subdi-

(1) Par exemple, un propriétaire ne peut rien promettre au sujet des biens dont l'usufruit appartient à quelque autre personne, ou parce qu'il le lui a donné lui-même, ou parce que ces biens ne sont parvenus à lui que sous cette condition. C'est en vain aussi qu'un valet voudroit s'engager à servir un autre maître, pendant tout le temps qu'il doit servir celui à qui il est engagé actuellement. Le maître d'une maison ne seroit pas mieux fondé à promettre quelque appartement déjà loué, avant que le terme du locataire fût fini.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. VIII.

visent en *casuelles* ou *fortuites* (1), dont l'existence ne dépend point de nous ; *arbitraires*, dont l'effet dépend de (2) celui-là même envers qui l'on s'engage ; et *mixtes* (3), dont l'accomplissement dépend en partie de la volonté de celui envers qui l'on s'engage, et en partie du hasard.

Les *conditions impossibles* sont telles ou *physiquement*, ou *moralement parlant*, c'est-à-dire, qu'elles renferment des choses qui, ou ne peuvent se faire naturellement, ou sont défendues par les lois et par les règles de l'honnête. Ces sortes de conditions, prises dans le sens le plus simple et le plus naturel, rendent négative la proposition qui semble renfermer une promesse. Mais les lois civiles peuvent établir, sans injustice, que, s'il s'agit de quelque affaire sérieuse, elles soient (4) censées n'avoir point été apposées, afin d'empêcher par là qu'on ne se moque des gens par des actes obligatoires en apparence, et qui néanmoins ne sauroient avoir aucun effet, tant que la clause qui y est jointe subsiste.

§ XXI. Enfin (5) on s'engage non-seulement *par soi-même*, mais encore *par l'entremise d'un tiers*, que l'on établit pour interprète de notre volonté et porteur

(1) Comme, par exemple, quand on dit : *je vous donnerai tant, s'il ne pleut pas de huit jours*, ou *si la paix se fait cette année.*

(2) Par exemple : *je vous donnerai tant, si vous ne jouez pas*, ou *si vous n'allez pas au cabaret, de six mois*, ou *si vous n'épousez pas une telle fille*, etc.

(3) Si l'on dit, par exemple : *je vous donnerai tant, au cas que vous épousiez une telle* : car il peut se faire ou que la fille ne veuille point se marier avec celui à qui l'on promet, ou qu'elle meure avant les noces.

(4) C'est-à-dire, que la promesse ou la convention ne laisse pas d'être regardée comme valide, nonobstant la condition. Le Droit Romain est exprès là-dessus.

(5) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. IX.

de notre parole auprès de ceux à qui l'on promet, ou avec qui l'on traite. Lorsqu'un tel entremetteur ou procureur a exécuté de bonne foi la commission qu'on lui avoit donnée, on entre par là dans un engagement valide envers l'autre partie, qui l'a regardé et qui a eu lieu de le regarder comme agissant en notre nom et par notre ordre.

§ XXII. Il ne nous reste plus rien à dire ni sur les *devoirs absolus* des hommes les uns par rapport aux autres ; ni sur ceux qui servent comme de planche pour passer aux *devoirs conditionnels*. Ceux-ci supposent, comme nous l'avons déjà dit, quelque *établissement humain* fondé sur une convention générale entre les hommes, ou bien quelque *état* particulier. Les principaux de ces établissemens sont, *l'usage de la parole*, *la propriété des biens*, *le prix des choses*, *et le gouvernement humain*. Parlons maintenant de chacun en particulier, et des devoirs qui en résultent.

CHAPITRE X.

Des devoirs qui concernent l'usage de la parole.

§ I. Tout le monde sait combien la parole est utile et nécessaire pour le commerce de la vie ; et plusieurs ont même conclu de la seule considération de cette faculté dont l'homme est enrichi, que la nature le destine à vivre en société avec ses semblables. Afin donc que cet admirable instrument soit rapporté à son légitime usage, et au dessein du Créateur, on doit tenir pour une maxime inviolable du droit naturel, *de ne tromper jamais per-*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

visent en *casuelles* ou *fortuites* (1), dont l'existence ne dépend point de nous ; *arbitraires*, dont l'effet dépend de (2) celui-là même envers qui l'on s'engage ; et *mixtes* (3), dont l'accomplissement dépend en partie de la volonté de celui envers qui l'on s'engage, et en partie du hasard.

Les *conditions impossibles* sont telles ou *physiquement*, ou *moralement parlant*, c'est-à-dire, qu'elles renferment des choses qui, ou ne peuvent se faire naturellement, ou sont défendues par les lois et par les règles de l'honnête. Ces sortes de conditions, prises dans le sens le plus simple et le plus naturel, rendent négative la proposition qui semble renfermer une promesse. Mais les lois civiles peuvent établir, sans injustice, que, s'il s'agit de quelque affaire sérieuse, elles soient (4) censées n'avoir point été apposées, afin d'empêcher par là qu'on ne se moque des gens par des actes obligatoires en apparence, et qui néanmoins ne sauroient avoir aucun effet, tant que la clause qui y est jointe subsiste.

§ XXI. Enfin (5) on s'engage non-seulement *par soi-même*, mais encore *par l'entremise d'un tiers*, que l'on établit pour interprète de notre volonté et porteur

(1) Comme, par exemple, quand on dit : *je vous donnerai tant, s'il ne pleut pas de huit jours*, ou *si la paix se fait cette année.*

(2) Par exemple : *je vous donnerai tant, si vous ne jouez pas*, ou *si vous n'allez pas au cabaret, de six mois*, ou *si vous n'épousez pas une telle fille*, etc.

(3) Si l'on dit, par exemple : *je vous donnerai tant, au cas que vous épousiez une telle* : car il peut se faire ou que la fille ne veuille point se marier avec celui à qui l'on promet, ou qu'elle meure avant les noces.

(4) C'est-à-dire, que la promesse ou la convention ne laisse pas d'être regardée comme valide, nonobstant la condition. Le Droit Romain est exprès là-dessus.

(5) *Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. IX.

de notre parole auprès de ceux à qui l'on promet, ou avec qui l'on traite. Lorsqu'un tel entremetteur ou procureur a exécuté de bonne foi la commission qu'on lui avoit donnée, on entre par là dans un engagement valide envers l'autre partie, qui l'a regardé et qui a eu lieu de le regarder comme agissant en notre nom et par notre ordre.

§ XXII. Il ne nous reste plus rien à dire ni sur les *devoirs absolus* des hommes les uns par rapport aux autres ; ni sur ceux qui servent comme de planche pour passer aux *devoirs conditionnels*. Ceux-ci supposent, comme nous l'avons déjà dit, quelque *établissement humain* fondé sur une convention générale entre les hommes, ou bien quelque *état* particulier. Les principaux de ces établissemens sont, *l'usage de la parole*, *la propriété des biens*, *le prix des choses*, *et le gouvernement humain*. Parlons maintenant de chacun en particulier, et des devoirs qui en résultent.

CHAPITRE X.

Des devoirs qui concernent l'usage de la parole.

§ I. Tout le monde sait combien la parole est utile et nécessaire pour le commerce de la vie ; et plusieurs ont même conclu de la seule considération de cette faculté dont l'homme est enrichi, que la nature le destine à vivre en société avec ses semblables. Afin donc que cet admirable instrument soit rapporté à son légitime usage, et au dessein du Créateur, on doit tenir pour une maxime inviolable du droit naturel, *de ne tromper jamais per-*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sonne par des paroles, ni par aucun autre signe établi pour exprimer nos pensées.

§ II. Pour mieux (1) connoître la nature et les propriétés de la parole, il faut remarquer, que, soit qu'on parle de vive voix ou par écrit, il y a ici deux obligations distinctes. L'une, en vertu de laquelle ceux qui parlent la même langue sont tenus d'employer les termes selon le sens qu'ils ont dans l'usage reçu. Car les mots que l'on prononce et les figures des lettres ne signifiant pas naturellement telle ou telle chose ; autrement les sons et les caractères de toutes les langues devroient être parfaitement semblables ; il faut de toute nécessité qu'entre ceux qui parlent une même langue il y ait une (2) convention tacite de se servir constamment de certains termes pour désigner certaines choses, sans quoi il seroit impossible de connoître par ce moyen les pensées les uns des autres. Et de là il s'ensuit, qu'encore que les paroles puissent ne pas répondre aux pensées ; cependant, dans le commerce de la vie humaine, chacun doit être censé vouloir ce qui est renfermé dans le sens naturel des termes dont il se sert. Car comme on ne sauroit connoître que par des signes extérieurs ce qui se passe dans le cœur d'autrui; la parole deviendroit absolument inutile, s'il étoit permis d'éluder la signification commune des termes, sous prétexte qu'ils ne s'accorderoient pas avec les pensées que chacun pourroit supposer telles que bon lui sembleroit.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. I.

(2) Il vaut mieux dire un consentement tacite, où il n'entre rien d'obligatoire, à le considérer en lui-même, et indépendamment de l'obligation particulière où l'on est de découvrir aux autres ce que l'on a dans l'esprit. Voyez sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. I, § 1, *not.* 1, 2 de la seconde édition.

§ III. L'autre obligation, par rapport à l'usage de la parole, consiste à manifester ses pensées, en sorte que ceux à qui l'on parle puissent les connoître clairement. Car chacun ayant la faculté naturelle et de parler et de se taire, et personne n'étant tenu de découvrir toujours à tout le monde ce qu'il a dans l'esprit, il faut qu'il y ait quelque obligation particulière qui nous impose une nécessité indispensable et de parler, et de nous exprimer de telle manière que celui à qui l'on parle sache ce que nous pensons. Or cette obligation est fondée ou sur *une convention particulière*, ou sur quelque *loi générale du droit naturel*, ou sur *la nature même de l'affaire* au sujet de laquelle on traite ou de vive voix, ou par écrit. En effet, on exige souvent de quelqu'un, par une stipulation expresse, qu'il nous découvre ses pensées en matière de certaines choses, comme, par exemple, quand un professeur se charge d'enseigner une science à ses disciples. Souvent aussi on est obligé, en vertu de quelque maxime générale de la loi naturelle, de communiquer aux autres ce que l'on sait, soit pour leur procurer positivement quelque avantage, soit pour ne pas leur causer du mal ni directement ni par occasion, ou pour détourner celui qui les menace d'ailleurs. Quelquefois enfin, l'affaire dont il s'agit est de telle nature, qu'on ne sauroit rien conclure validement, si chacune des parties ne découvre à l'autre avec sincérité ce qu'elle pense là-dessus ; et c'est ce qui a lieu dans tous les contrats.

§ IV. Mais comme on ne se trouve pas toujours engagé par quelqu'une de ces raisons à faire connoître aux autres tout ce que l'on a dans l'esprit, il est clair qu'on n'est tenu de parler ou de s'expliquer, que quand il s'agit de choses à l'égard desquelles quelqu'un a un *droit* ou

parfait ou (1) *imparfait* d'exiger qu'on lui apprenne ce qu'on en sait. Ainsi chacun peut taire innocemment, quelques questions qu'on lui fasse, tout ce sur quoi personne n'a droit de l'obliger à rompre le silence, et qu'il n'est pas d'ailleurs tenu de découvrir lui-même de son propre mouvement.

§ V. Bien plus, l'usage de la parole ayant été établi pour notre propre avantage, aussi-bien que pour celui d'autrui; lorsque la dissimulation peut nous procurer quelque utilité, sans donner d'ailleurs aucune atteinte aux droits de qui que ce soit, on peut sans scrupule composer ses discours de telle manière, qu'ils donnent à entendre tout autre chose que ce qu'on a dans l'esprit (2).

§ VI. Enfin, comme ceux à qui l'on parle se trouvent quelquefois disposés de telle manière, que, si on leur

(1) Par exemple, s'il s'agit de donner à quelqu'un un bon conseil, ou de lui montrer le chemin dont il s'est égaré, ou de lui rendre quelque autre service lorsqu'on le peut, et qu'on le doit.

(2) Toutes les fois que ceux à qui l'on parle n'ont aucun *droit*, ni *parfait*, ni *imparfait*, d'exiger qu'on leur dise franchement ce que l'on pense, on ne leur fait aucun *tort* en leur déguisant la vérité; et ainsi le déguisement ne porte pas alors le principal caractère du véritable *mensonge*. Mais encore qu'il n'y ait aucune violation du droit d'autrui, on *fait mal* de parler ou d'agir d'une manière différente de ce qu'on a dans l'esprit, lorsqu'il n'y a point de nécessité, ou que la chose n'en vaut pas la peine. Car, 1. ceux qui mentent de gaieté de cœur, perdent enfin toute créance dans les esprits; 2. et, d'ailleurs, il est très-dangereux qu'à force de mentir et de feindre, ou de dissimuler pour de légers sujets, on ne contracte une habitude qui portera aisément à manquer de sincérité dans les occasions même où ceux à qui l'on a à faire ont droit d'exiger que nous leur découvrions fidèlement nos pensées. Avec ces restrictions, l'opinion de notre auteur est à l'abri de toute atteinte; et je l'ai développée et défendue assez au long dans une grande note sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. I, § 7, *not.* 1, que j'ai retouchée et augmentée dans la seconde édition de ce grand ouvrage.

disoit les choses telles qu'elles sont, cela leur causeroit du préjudice, et nous mettroit hors d'état de parvenir à une fin légitime que l'on se propose pour leur bien; en ces cas-là on peut se servir de fictions, ou de discours figurés, qui ne représentent pas directement à ceux qui nous écoutent nos pensées et notre intention. Car quand il s'agit d'un service que l'on veut et que l'on doit rendre à quelqu'un, on n'est pas obligé de prendre une voie par laquelle on ne sauroit réussir.

§ VII. Ces principes posés, il est aisé de se faire une idée juste et précise de la *vérité* ou de la *véracité* dont les honnêtes gens se piquent si fort. Cette vertu consiste donc à *faire en sorte que nos paroles représentent fidèlement nos pensées à ceux qui ont droit de les connoître, et auxquels nous sommes tenus de les découvrir, en vertu d'une obligation ou parfaite ou imparfaite; et cela, soit pour leur procurer quelque avantage qui leur est dû, soit pour ne pas leur causer injustement du dommage.*

§ VIII. Le mensonge, au contraire, consiste *à s'exprimer, de propos délibéré, d'une manière qui ne réponde pas à ce que l'on a dans l'esprit, quoique celui à qui l'on parle ait droit de connoître nos pensées, et que l'on soit obligé de lui en fournir les moyens, autant qu'il dépend de nous.*

D'où il paroît, pour le dire en passant, que l'on ne *ment* pas toutes les fois qu'on parle, même de propos délibéré, d'une manière qui n'est pas conforme ou aux choses, ou à nos propres pensées, et qu'ainsi la *vérité logique*, qui consiste dans une simple conformité des paroles avec les choses, ne répond pas toujours à la *vérité morale*.

§ IX. Sur ce pied-là, il ne faut point accuser de *men-*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® REAL DERECHOS RESERVADOS

songe ceux qui emploient des fictions ou des fables ingénieuses pour instruire les enfans, ou autres personnes qui ne sont pas en état de goûter la vérité toute nue, ni ceux qui inventent quelque chose de faux pour une bonne fin, dont ils ne sauroient venir à bout sans cela; pour mettre à couvert, par exemple, l'innocence de quelqu'un, pour apaiser une personne en colère, pour consoler les affligés, pour relever le courage abattu des soldats ou d'autres gens effrayés, pour faire prendre quelque remède à un malade, pour vaincre l'opiniâtreté d'un esprit difficile à persuader, pour faire échouer les mauvais desseins de quelqu'un, pour cacher les secrets de l'État, pour empêcher qu'on n'ait le vent de certaines entreprises dont il importe de dérober la connoissance au public, et pour faire diversion à une importune curiosité; pour tromper, par quelque stratagème, un ennemi contre qui l'on a plein droit d'agir à force ouverte, et autres cas semblables, dans lesquels on peut se procurer à soi-même, ou procurer à autrui une utilité entièrement innocente.

§ X. Mais toutes les fois que l'on est dans une obligation manifeste de découvrir ses pensées à autrui fidèlement et sans détour, on ne sauroit, sans crime, ni supprimer une partie de la vérité, ni user d'*équivoques* (1), ou de *restrictions mentales* (2).

(1) Comme fit, par exemple, ce Romain, qui, après la bataille de *Cannes*, ayant été envoyé à *Rome* par *Annibal*, avec neuf autres prisonniers de grande qualité, à condition qu'ils *retourneroient dans son camp*, ne fut pas plutôt sorti du camp, qu'il y revint sous prétexte d'avoir oublié quelque chose; et là-dessus il se croyoit quitte de la parole qu'il avoit donnée avec serment. Voyez Cicéron, *de Offic.*, lib. III, cap. XXXII.

(2) Par exemple, si l'on demande à quelqu'un, qui croit pouvoir impunément user en tout et par tout de ces restrictions : *Un tel a-t-il tué cet homme ?* Il répondra hardiment : *Non, il ne l'a pas tué*; sous-entendant que ce n'est pas *d'un coup de fusil*, ou *à tel jour, et telle heure*, etc. Exceptions qui ne sauroient jamais suivre des termes tout seuls.

(3) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. II.

CHAPITRE XI.

Des devoirs de ceux qui usent du serment.

§ I. Le serment est regardé comme une espèce de sûreté, qui donne beaucoup de poids et de créance à nos discours, et à tous les actes où la parole intervient; car c'est *un acte religieux par lequel on assure une chose en prenant Dieu à témoin, et déclarant que l'on renonce à sa miséricorde, ou que l'on se soumet aux effets de sa vengeance, en cas que l'on ne dise pas la vérité.* Or, quand quelqu'un atteste et consent d'avoir pour juge et pour vengeur de son mensonge ou de sa perfidie cet Être souverain qui peut tout et qui voit tout, il résulte de là en faveur de cet homme une forte présomption, fondée sur ce qu'on ne croit pas aisément qu'une personne soit assez impie pour oser si insolemment braver la Divinité, et provoquer sa vengeance.

Le devoir général que la loi naturelle prescrit ici, c'est *de ne jurer que le moins qu'on peut, et avec un respect religieux, mais de tenir inviolablement ce à quoi l'on s'est engagé avec serment.*

§ II. Le *but* et *l'usage* du serment consistent principalement en ce qu'il a été établi afin que ceux sur qui la crainte des hommes ne paroîtroit pas capable de faire assez d'impression, soit à cause qu'ils sont en état de braver ou d'éluder leurs forces, soit parce qu'ils peuvent se

songe ceux qui emploient des fictions ou des fables ingénieuses pour instruire les enfans, ou autres personnes qui ne sont pas en état de goûter la vérité toute nue, ni ceux qui inventent quelque chose de faux pour une bonne fin, dont ils ne sauroient venir à bout sans cela; pour mettre à couvert, par exemple, l'innocence de quelqu'un, pour apaiser une personne en colère, pour consoler les affligés, pour relever le courage abattu des soldats ou d'autres gens effrayés, pour faire prendre quelque remède à un malade, pour vaincre l'opiniâtreté d'un esprit difficile à persuader, pour faire échouer les mauvais desseins de quelqu'un, pour cacher les secrets de l'État, pour empêcher qu'on n'ait le vent de certaines entreprises dont il importe de dérober la connoissance au public, et pour faire diversion à une importune curiosité; pour tromper, par quelque stratagème, un ennemi contre qui l'on a plein droit d'agir à force ouverte, et autres cas semblables, dans lesquels on peut se procurer à soi-même, ou procurer à autrui une utilité entièrement innocente.

§ X. Mais toutes les fois que l'on est dans une obligation manifeste de découvrir ses pensées à autrui fidèlement et sans détour, on ne sauroit, sans crime, ni supprimer une partie de la vérité, ni user d'*équivoques* (1), ou de *restrictions mentales* (2).

(1) Comme fit, par exemple, ce Romain, qui, après la bataille de *Cannes*, ayant été envoyé à *Rome* par *Annibal*, avec neuf autres prisonniers de grande qualité, à condition qu'ils *retourneroient dans son camp*, ne fut pas plutôt sorti du camp, qu'il y revint sous prétexte d'avoir oublié quelque chose; et là-dessus il se croyoit quitte de la parole qu'il avoit donnée avec serment. Voyez Cicéron, *de Offic.*, lib. III, cap. XXXII.

(2) Par exemple, si l'on demande à quelqu'un, qui croit pouvoir impunément user en tout et par tout de ces restrictions : *Un tel a-t-il tué cet homme ?* Il répondra hardiment : *Non, il ne l'a pas tué*; sous-entendant que ce n'est pas *d'un coup de fusil*, ou *à tel jour, et telle heure*, etc. Exceptions qui ne sauroient jamais suivre des termes tout seuls.

(3) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. II.

CHAPITRE XI.

Des devoirs de ceux qui usent du serment.

§ I. Le serment est regardé comme une espèce de sûreté, qui donne beaucoup de poids et de créance à nos discours, et à tous les actes où la parole intervient; car c'est *un acte religieux par lequel on assure une chose en prenant Dieu à témoin, et déclarant que l'on renonce à sa miséricorde, ou que l'on se soumet aux effets de sa vengeance, en cas que l'on ne dise pas la vérité.* Or, quand quelqu'un atteste et consent d'avoir pour juge et pour vengeur de son mensonge ou de sa perfidie cet Être souverain qui peut tout et qui voit tout, il résulte de là en faveur de cet homme une forte présomption, fondée sur ce qu'on ne croit pas aisément qu'une personne soit assez impie pour oser si insolemment braver la Divinité, et provoquer sa vengeance.

Le devoir général que la loi naturelle prescrit ici, c'est *de ne jurer que le moins qu'on peut, et avec un respect religieux, mais de tenir inviolablement ce à quoi l'on s'est engagé avec serment.*

§ II. Le *but* et *l'usage* du serment consistent principalement en ce qu'il a été établi afin que ceux sur qui la crainte des hommes ne paroîtroit pas capable de faire assez d'impression, soit à cause qu'ils sont en état de braver ou d'éluder leurs forces, soit parce qu'ils peuvent se

flatter d'échapper à leur connoissance, fussent plus étroitement engagés à dire la vérité, ou à tenir leur parole, par la crainte d'une Divinité, qui peut tout et qui voit tout, et à la vengeance de qui ils se soumettent eux-mêmes, s'il se trouve qu'ils mentent ou qu'ils faussent leur promesse de propos délibéré.

§ III. Comme il n'y a que la Divinité qui ait une connoissance et une puissance infinies, il est clair *qu'on ne sauroit, sans absurdité, jurer véritablement par un Être que l'on ne conçoit pas comme Dieu.* Que si dans les sermens on fait souvent mention de certaines choses distinctes de la Divinité, par lesquelles on jure; à considérer les termes, cela veut dire seulement que l'on prie Dieu, au cas qu'on vienne à se parjurer, de déployer sa vengeance sur ces sortes de choses (1), comme celles qui nous sont les plus chères, ou dont on fait le plus de cas.

§ IV. Mais, de quelque formule qu'on se serve pour prendre à témoin la Divinité, et se soumettre aux effets de sa vengeance, en cas que l'on jure à faux, *le serment doit toujours être réputé conforme à la religion de celui qui le prête;* car en vain feroit-on jurer quelqu'un par une Divinité qu'il ne reconnoît point et qu'il ne craint point par conséquent. Personne aussi ne croit faire un véritable serment, si la formule qu'on lui dicte est conçue d'une autre manière, ou rapportée à la divinité sous un autre nom que ne le prescrit sa religion, c'est-à-dire,

(1) C'est ainsi, par exemple, que les anciens *Chrétiens* ne faisoient pas scrupule de jurer *par le salut* ou *la conservation de l'Empereur.* Voyez Tertullien, *Apologet.* Cap. XXXII. Et l'on voit dans le Vieux Testament, que *Joseph* jure à peu près de cette manière : *Ainsi vive Pharaon.* Genèse, chap. XLII, vers. 15. *Ubi vide* Clericum.

selon lui, la seule vraie. Un idolâtre est obligé, au contraire, de tenir les *sermens faits par ses faux Dieux*, mais qui dans sa pensée sont de véritables Dieux, et, s'il y manque, il commet certainement un parjure; car, quelque idée chimérique qu'il se forge, il a toujours devant les yeux l'idée générale de la Divinité : de sorte que s'il se parjure de propos délibéré, il viole, en tant qu'en lui est, le respect que l'on doit à la majesté divine.

§ V. Afin qu'un serment oblige en conscience, il faut encore *que l'on ait eu véritablement dessein de prendre à témoin la Divinité.* Ainsi l'on n'est point du tout lié par ses paroles, lorsque, sans avoir aucune intention de jurer, *on prononce une formule de serment*, soit qu'on la récite simplement, ou qu'on la dicte à un autre en s'énonçant à la première personne; mais toutes les fois que l'on témoigne un dessein sérieux de jurer, c'est un vrai serment qui conserve toute sa force, quelque vaine échappatoire que l'on ait eue dans l'esprit pendant qu'on faisoit en apparence tout ce que peut faire une personne qui jure : car le serment, et en général toute autre manière de s'engager à autrui par quelque signe extérieur, ne seroit plus d'aucun usage dans la vie, si, par une intention cachée, on pouvoit empêcher les effets qui ont été attachés à certains actes.

§ VI. Le serment, de sa nature, ne produit point de nouvelle obligation propre et particulière : il est seulement ajouté comme un *lien accessoire*, pour rendre plus fort un engagement déjà valable par lui-même. En effet, toutes les fois qu'on fait un serment obligatoire, on suppose une certaine chose à quoi l'on s'engage, de manière que si l'on agit autrement, on se soumet à la vengeance divine. Or cela seroit ridicule, s'il n'étoit illicite d'agir

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

autrement (1), et par conséquent si l'on n'étoit déjà obligé d'ailleurs à ce que l'on jure.

D'où il s'en suit que tout acte, accompagné de quelque vice qui le rend incapable de produire aucune obligation, ne devient jamais obligatoire par l'interposition du serment. Un serment postérieur n'annule pas non plus un engagement valide, et ne détruit point par conséquent le droit que la parole donnée avoit acquis à autrui. On a beau jurer, par exemple, de ne pas payer une dette, on n'est pas pour cela quitte envers le créancier.

Il s'ensuit encore de là qu'on est dispensé de tenir son serment, lorsque l'on a manifestement supposé un fait qui ne se trouve pas tel qu'on l'a cru; en sorte que, si l'on eût su la chose comme elle est, on se seroit abstenu

(1) Cette raison ne paroît pas bien juste, ou est du moins mal exprimée; car le plus souvent on jure, et l'on s'engage en même temps à quelchose, en sorte que les paroles mêmes de la promesse renferment le serment, comme quand on dit : *Je vous promets devant Dieu que je ferai cela ou cela en votre faveur.* Ainsi, on ne sauroit alors concevoir une obligation antécédente au serment, et valable indépendamment de cet acte religieux. Mais voici la raison véritable et précise du sentiment de notre auteur, que je crois très-conforme à la vérité. C'est que, quoique l'on prête serment et que l'on contracte quelque obligation en même temps, le serment est, par rapport à l'obligation, ce que sont les modes ou les accidens par rapport à la substance, sans laquelle ils ne sauroient subsister. En effet, le serment ne peut être regardé que comme un accessoire, employé pour la confirmation de l'engagement où l'on témoigne entrer. On ne promet rien à Dieu en le prenant à témoin, autrement il n'y auroit point de différence entre un vœu et un serment; et comment s'assureroit-on que Dieu agrée ou accepte de telles promesses? Ainsi, du moment que l'engagement dont on avoit pris Dieu à témoin, renferme quelque chose qui le rend nul en lui-même, le serment perd toute sa force : surtout lorsque l'on n'a juré que de bouche, comme le font apparemment ceux de qui on extorque une promesse avec serment, par la crainte de la mort ou de quelque grand péril.

de jurer : ce qui a lieu surtout lorsque celui à qui l'on a juré, nous a lui-même malicieusement jeté dans l'erreur. A plus forte raison, celui qui a extorqué un serment par une crainte injuste (1), n'acquiert aucun droit d'exiger ce à quoi l'on s'est engagé par force. Le serment est aussi nul, lorsque ce que l'on a juré de faire est illicite, et même lorsque l'on a juré de s'abstenir d'une chose prescrite par quelque loi divine ou humaine.

Enfin, le serment ne change point la nature et le fond des promesses ou des conventions, auxquelles il est ajouté (2). Ainsi les sermens qui regardent quelque chose d'impossible, n'obligent point. Une promesse conditionnelle ne devient pas absolue, pour être confirmée par

(1) Un voleur, par exemple, qui, le pistolet à la gorge, fait promettre avec serment à un homme qui passe sur le grand chemin de lui donner cent pistoles, ou de ne pas le découvrir.

(2) De ces principes on peut aussi déduire, pourquoi et comment un supérieur peut décharger ou absoudre de leur serment ceux qui dépendent de lui. Il faut supposer d'abord, qu'il s'agisse de choses à l'égard desquelles le supérieur ait droit d'exiger qu'on ne s'engage qu'autant qu'il lui plaît. Il faut distinguer ensuite, s'il avoit déjà défendu, ou non, la chose jurée. Si elle étoit actuellement défendue, ou si elle l'étoit avec déclaration expresse que les engagemens contractés là-dessus seroient nuls; et, en ce cas-là, le serment tombe de lui-même, sans qu'il soit besoin d'aucune dispense du supérieur, de sorte que, s'il la donne, c'est seulement pour témoigner que le serment a toujours été invalide : ou bien il n'y avoit point de peine de nullité attachée expressément aux défenses; et alors le supérieur s'est néanmoins tacitement réservé le droit d'annuler les sermens faits en matière d'une telle chose. En l'un et en l'autre cas, celui qui a juré, sachant bien les défenses, commet un grand péché. Que si la chose, sur quoi on a juré, n'étoit pas encore défendue en aucune manière, on ne s'est pas à la vérité rendu coupable d'un manque de respect pour le saint nom de Dieu; mais cela n'empêche pas que le supérieur ne puisse user de son droit, s'il le juge à propos pour de bonnes raisons. Ceux qui ont contracté ou accepté l'engagement, ont aussi pu et dû supposer cette exception, qui suivoit manifestement de la nature de la chose.

serment. Et dans les promesses faites avec serment il faut une acceptation de la part de celui à qui l'on jure, tout de même que dans une simple promesse.

§ VII. Mais voici quelle est la force particulière de l'interposition du serment ; c'est que la violation du respect que chacun doit à la majesté divine, qui ne sauroit être ni trompée, ni impunément moquée, fait regarder ceux qui se rendent coupables d'une infidélité accompagnée de parjure, comme sujets à une peine plus rigoureuse, que ne sont ceux qui manquent simplement à leur parole. D'ailleurs, le serment (1) exclut de l'interprétation des actes où il intervient, toute chicane et toute vaine subtilité.

§ VIII. Il ne faut pourtant pas toujours donner aux paroles du serment un sens aussi étendu qu'elles peuvent le recevoir ; mais on doit (2) quelquefois le restreindre, lorsque la nature même de la chose le demande : comme, par exemple, si le serment a été fait par un principe de haine ou d'animosité, et si ce à quoi on le joint n'est pas tant une promesse (3) qu'une menace. Le serment n'exclut pas non plus les conditions et les restrictions tacites qui suivent de la nature même de la chose. Si l'on a juré à quelqu'un, par exemple, de lui accorder tout ce qu'il

(1) Cela n'est pas particulier au serment, quoiqu'il y ait plus de crime à chercher des chicanes et de vaines subtilités dans un acte où l'on a fait intervenir le saint nom de Dieu.

(2) Cela a lieu aussi dans les simples promesses et les simples conventions. Voyez les notes sur le *Droit de la nature et des gens* liv. IV, chap. II, § 13.

(3) Tous les sermens comminatoires sont nuls ; 1°. parce qu'il n'y a point d'acceptation de la part de la personne que l'on menace, ni par conséquent d'obligation imposée à celui qui jure ; 2°. parce que ces sortes de sermens sont toujours faits à la légère et sans une pleine délibération. Voyez ce que j'ai dit dans la 2e. *note* sur l'endroit du grand ouvrage, qui vient d'être cité.

souhaiteroit, et que là-dessus il nous demande des choses injustes ou absurdes, on n'est point obligé de tenir un tel serment. Car quand on fait une promesse illimitée, comme celle-là, on suppose que celui en faveur de qui l'on s'engage demandera des choses honnêtes ou moralement possibles, et non pas des choses extravagantes, ni qui doivent être pernicieuses, ou à lui-même, ou à d'autres.

§ IX. Une autre remarque qu'il y a à faire ici, c'est que *les paroles du serment, prises toutes ensemble, doivent être expliquées dans le sens que celui qui défère le serment, ou à qui l'on jure, a témoigné les entendre.* Car, c'est surtout en sa faveur que se prête le serment, et non pas en faveur de celui qui jure. C'est aussi à lui à prescrire la formule du serment, en termes aussi clairs qu'il est possible, déclarant sans équivoque de quelle manière il les entend : comme, d'autre côté, celui qui jure doit acquiescer à ce sens bien compris, et l'exprimer si clairement qu'il ne puisse l'éluder par aucune vaine subtilité.

§ X. On peut distinguer diverses sortes de *sermens*, selon leur différent usage dans la vie commune. Car on les ajoute quelquefois aux promesses et aux conventions (1), pour les rendre plus sacrées et plus inviolables. Quelquefois on jure pour confirmer ce que l'on avance sur un fait qui n'est pas encore bien avéré, et qui ne sauroit être mieux éclairci par une autre voie plus commode : tel est le serment qu'on exige des *témoins*, c'est-à-dire, de ceux que l'on présume savoir la vérité au sujet d'une action d'autrui. Quelquefois aussi une personne

(1) Ceux-là s'appellent des *sermens obligatoires* (*juramenta promissoria*) et les autres des *sermens affirmatifs* (*assertoria*).

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®

qui a quelque différent ou quelque procès, jure elle-même pour le terminer, ou par ordre du juge, ou à la réquisition de l'autre partie.

CHAPITRE XII.

Des devoirs qui concernent l'acquisition de la propriété des biens.

§ I. Telle est la constitution du corps humain, qu'il a besoin de diverses choses extérieures pour se nourrir, et pour se mettre à couvert de ce qui pourroit détruire la liaison et le bon état de ses parties. Il y a même une infinité de choses extérieures qui servent à rendre la vie plus commode et plus douce, de sorte que si elles ne sont pas absolument nécessaires, elles sont du moins très-utiles (1). De là on peut conclure sûrement, que c'est avec le bon plaisir de Dieu que l'homme se sert des autres créatures, jusqu'à en consumer et en détruire plusieurs. Ce qui a lieu non-seulement à l'égard des *végétaux*, et des autres choses destituées de sentiment, mais encore à l'égard des animaux, sans en excepter même ceux qui ne nous font aucun mal : car, quoiqu'ils souffrent de la douleur lorsqu'on leur ôte la vie, ce n'est pas un crime que de les tuer et de les manger (2).

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. III.

(2) Car, 1°. les bêtes étant privées de la raison, sans laquelle on ne sauroit concevoir de droit ni d'obligation, proprement ainsi nommée ; il n'y a par conséquent aucune loi commune aux hommes et aux bêtes. 2°. Les bêtes ne perdent rien par la mort, puisque leur âme meurt avec leur corps. 3°. Si l'on ne tuoit point de bêtes, surtout de celles de certaines espèces, leur grand nombre seroit pernicieux au genre humain. Ainsi, il suffit d'éviter ici la cruauté, qui est plus condamnable à cause des mauvaises suites qu'elle peut avoir par rapport aux hommes, qu'à cause des bêtes mêmes que l'on fait souffrir sans nécessité.

§ II. On conçoit que *d'abord Dieu donna tout en commun aux hommes*, en sorte que rien n'appartenoit à l'un plus qu'à l'autre; quoique d'ailleurs ils dussent régler entre eux l'usage de ces biens communs, selon que le demandoit la constitution du genre humain, l'ordre de la société et le bien de la paix (1). Ainsi, tant que le genre humain fut réduit à peu de personnes, on se contenta d'établir (2), *que dès que quelqu'un se serait saisi d'une chose à dessein de la faire servir à ses besoins, aucun autre ne pourroit l'en déposséder ; en sorte pourtant que le fonds ou la substance même des choses qui en produisent d'autres, demeureroit toujours en commun.* Mais quand les hommes se furent multipliés et que l'on eut commencé à cultiver les choses d'où l'on tire de quoi se nourrir et se couvrir, alors, pour prévenir les contestations et pour mettre un bon ordre dans le commerce de la vie, *on assigna en propre à chacun le fonds et la substance même de certaines choses, laissant du reste au premier occupant tout ce qui ne seroit point entré dans ce premier partage.* Voilà de quelle manière la *propriété des biens* s'introduisit, avec l'approbation de Dieu, par un effet du consentement des hommes, et de quelque convention du moins tacite.

§ III. La propriété n'est donc autre chose qu'*un droit*,

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap IV.

(2) Il n'était point nécessaire pour cela d'une convention ni expresse, ni tacite. Le droit du premier occupant est une suite nécessaire de l'intention de celui qui donne une chose en commun à plusieurs : bien entendu qu'en s'emparant de ce qui n'est en propre à personne, on en laisse assez pour les besoins des autres. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. IV, § 4, *note* 4 de la seconde édition.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

qui a quelque différent ou quelque procès, jure elle-même pour le terminer, ou par ordre du juge, ou à la réquisition de l'autre partie.

CHAPITRE XII.

Des devoirs qui concernent l'acquisition de la propriété des biens.

§ I. Telle est la constitution du corps humain, qu'il a besoin de diverses choses extérieures pour se nourrir, et pour se mettre à couvert de ce qui pourroit détruire la liaison et le bon état de ses parties. Il y a même une infinité de choses extérieures qui servent à rendre la vie plus commode et plus douce, de sorte que si elles ne sont pas absolument nécessaires, elles sont du moins très-utiles (1). De là on peut conclure sûrement, que c'est avec le bon plaisir de Dieu que l'homme se sert des autres créatures, jusqu'à en consumer et en détruire plusieurs. Ce qui a lieu non-seulement à l'égard des *végétaux*, et des autres choses destituées de sentiment, mais encore à l'égard des animaux, sans en excepter même ceux qui ne nous font aucun mal : car, quoiqu'ils souffrent de la douleur lorsqu'on leur ôte la vie, ce n'est pas un crime que de les tuer et de les manger (2).

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. III.

(2) Car, 1°. les bêtes étant privées de la raison, sans laquelle on ne sauroit concevoir de droit ni d'obligation, proprement ainsi nommée ; il n'y a par conséquent aucune loi commune aux hommes et aux bêtes. 2°. Les bêtes ne perdent rien par la mort, puisque leur âme meurt avec leur corps. 3°. Si l'on ne tuoit point de bêtes, surtout de celles de certaines espèces, leur grand nombre seroit pernicieux au genre humain. Ainsi, il suffit d'éviter ici la cruauté, qui est plus condamnable à cause des mauvaises suites qu'elle peut avoir par rapport aux hommes, qu'à cause des bêtes mêmes que l'on fait souffrir sans nécessité.

§ II. On conçoit que *d'abord Dieu donna tout en commun aux hommes*, en sorte que rien n'appartenoit à l'un plus qu'à l'autre; quoique d'ailleurs ils dussent régler entre eux l'usage de ces biens communs, selon que le demandoit la constitution du genre humain, l'ordre de la société et le bien de la paix (1). Ainsi, tant que le genre humain fut réduit à peu de personnes, on se contenta d'établir (2), *que dès que quelqu'un se serait saisi d'une chose à dessein de la faire servir à ses besoins, aucun autre ne pourroit l'en déposséder ; en sorte pourtant que le fonds ou la substance même des choses qui en produisent d'autres, demeureroit toujours en commun.* Mais quand les hommes se furent multipliés et que l'on eut commencé à cultiver les choses d'où l'on tire de quoi se nourrir et se couvrir, alors, pour prévenir les contestations et pour mettre un bon ordre dans le commerce de la vie, *on assigna en propre à chacun le fonds et la substance même de certaines choses, laissant du reste au premier occupant tout ce qui ne seroit point entré dans ce premier partage.* Voilà de quelle manière la *propriété des biens* s'introduisit, avec l'approbation de Dieu, par un effet du consentement des hommes, et de quelque convention du moins tacite.

§ III. La propriété n'est donc autre chose qu'*un droit*,

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap IV.

(2) Il n'était point nécessaire pour cela d'une convention ni expresse, ni tacite. Le droit du premier occupant est une suite nécessaire de l'intention de celui qui donne une chose en commun à plusieurs : bien entendu qu'en s'emparant de ce qui n'est en propre à personne, on en laisse assez pour les besoins des autres. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. IV, § 4, *note* 4 de la seconde édition.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

en vertu duquel le fond et la substance d'une chose appartient à quelqu'un, de telle sorte qu'elle n'appartient à aucune autre, du moins entièrement et de la même manière. D'où il s'ensuit que chacun peut disposer à sa fantaisie de ce qui est à lui en propre, et en défendre l'usage à toute autre personne; tant qu'il n'a pas lui-même (1) donné à autrui un droit particulier sur son bien par quelque convention. Dans les sociétés civiles néanmoins ce droit de propriété est souvent restreint à l'égard de certaines personnes, ou par les (2) lois et par la volonté du Souverain, ou par un effet (3) des dispositions et des conventions des particuliers.

Que si une seule et même chose appartient également et de la même manière à plusieurs personnes par indivis, on l'appelle *commune*, mais seulement par rapport à eux: tous les autres n'ont pas plus à y prétendre, que si elle avoit été assignée en propre à une seule personne.

§ IV. Comme l'établissement de la propriété des biens ne s'est fait que peu à peu, selon que le demandoient les besoins du genre humain, il n'a pas été non plus nécessaire que toutes les choses du monde généralement fussent assignées en propre à quelqu'un; mais *quelques unes ont*

(1) Comme quand on accorde à quelqu'un un droit de *servitude*, ou d'*usufruit*, ou d'*emphytéose*, ou de *fief*, etc.

(2) C'est ainsi que les *prodigues* sont privés de l'administration de leurs biens. Il y a aussi des choses que les lois ne permettent d'aliéner que d'une certaine manière. En général, le souverain, comme tel, a une espèce de *domaine éminent*, comme on parle, sur les biens de ses sujets. Voyez ci-dessous, liv. II, chap. XV.

(3) Les *donateurs*, par exemple, ou les *testateurs*, défendent quelquefois d'aliéner les biens dont ils disposent en faveur de quelqu'un, ou ne le lui permettent que sous certaines conditions. Il y a aussi souvent dans les *contrats de vente*, diverses clauses qui restreignent le droit de propriété que l'on transfère. Voy. ci-dessous, chap. XV, § 9.

pu être laissées dans la communauté primitive, sans préjudice de la paix du genre humain, et *d'autres ont dû l'être nécessairement* (1). En effet, quelque utile que soit une chose, si l'usage en est *inépuisable* (2), de telle sorte que tout le monde puisse s'en servir, sans que pour cela chacun en ait moins, il seroit également superflu et ridicule de vouloir se l'approprier, ou la faire entrer en partage. Telles sont (3) les *eaux courantes*, la *lumière* et la *chaleur du soleil*, l'*air*, et autres choses semblables. On rapporte encore ici le *vaste océan*, qui environne les grands continens, considéré à l'égard des endroits qui sont fort éloignés des rivages. Car non-seulement il est plus que suffisant pour les besoins de tout le monde, mais encore *la garde en est moralement impossible* à un seul peuple: or quand une chose est de telle nature, qu'on ne sauroit en aucune manière empêcher les autres d'en jouir aussi-bien que nous, il est inutile de vouloir la partager ou se l'approprier; cela ne feroit que donner lieu à de vaines et de frivoles contestations.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. V.

(2) Cette raison par elle-même n'a aucune force. Car il s'ensuit de là au contraire que l'on peut s'approprier tout autant qu'on voudra d'une chose comme celle-là, puisque chacun pourra en faire de même à son tour, et que personne n'y perd rien. La vérité est, qu'afin qu'une chose soit susceptible de propriété, il faut, 1°. qu'elle soit de nature à être possédée d'une manière ou d'autre; car le but et l'usage de la propriété consiste dans la possession; 2°. que l'on soit à portée de s'emparer de la chose, et de la garder; autrement toutes les prétentions qu'on voudroit avoir sont inutiles.

(3) De ce que ces sortes de choses sont d'un usage inépuisable, il s'ensuit seulement que, selon les lois de l'humanité, on doit permettre à chacun de s'en servir, tant qu'on peut le faire sans se causer à soi-même du préjudice. Car, du reste, rien n'empêche qu'on ne possède, à leur manière, et les *eaux courantes*, et l'*air*, et la *lumière*, et la *chaleur du soleil*, comme il seroit aisé de le faire voir, si cela étoit nécessaire.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

§ V. Il y a différentes *manières d'acquérir la propriété*, lesquelles se réduisent à deux sortes, les unes *primitives*, et les autres *dérivées*. Les premières, ce sont celles par lesquelles une chose qui n'étoit à personne commence à appartenir en propre à quelqu'un. Les autres, ce sont celles qui font passer d'une personne à l'autre la propriété déjà établie. L'*acquisition primitive* est encore ou *simple et absolue*, qui consiste à acquérir la propriété du *fonds* et de la *substance* même des choses ; ou *primitive à quelque égard seulement*, lorsqu'on acquiert un simple *accroissement* survenu dans un chose qui nous appartenoit déjà.

§ VI. Après l'établissement de la propriété des biens, les hommes, comme nous l'avons déjà dit, convinrent entre eux, que tout ce qui n'étoit point entré dans le premier partage, seroit laissé au premier occupant, c'est-à-dire, à celui qui s'empareroit avant tout autre de quelqu'une de ces choses communes, par un acte (1) corporel, et avec intention de se les approprier. De sorte que *la prise de possession par droit de premier occupant* (2) est aujourd'hui la seule manière d'acquérir originairement la propriété du fonds et de la substance même des choses.

C'est ainsi que l'on se rend maître des *pays déserts*,

(1) Ce qui fonde proprement le droit du *premier occupant*, c'est qu'il a donné à connoître, avant tout autre, le dessein qu'il avoit de s'emparer de telle ou telle chose. Si donc il témoigne son intention par quelque autre acte aussi significatif, comme par de simples paroles, par un geste, par une marque faite à certaines choses, etc., ou si les autres ont manifestement renoncé, en sa faveur, au droit qu'ils avoient aussi-bien que lui sur une chose, alors il peut acquérir la propriété originaire de cette chose, sans aucune prise de possession actuelle. Voyez ce que l'on a dit dans les notes sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. VI, § 2, 8, 9.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. VI.

que personne ne s'étoit encore appropriés ; car ils commencent à appartenir au premier qui y met le pied avec intention de les posséder, et qui pour cet effet les cultive, et y plante ou y établit des bornes, par lesquelles il distingue ce dont il veut s'emparer d'avec ce qu'il veut laisser en commun. Que si plusieurs à la fois s'emparent ensemble d'une certaine contrée, l'expédient le plus ordinaire est d'assigner à chacun une certaine portion de terre, après quoi on regarde celles qui restent comme appartenant à tout le corps.

On acquiert aussi par droit de premier occupant, les *bêtes sauvages*, les *oiseaux*, les *poissons* de la mer, des rivières, des lacs, ou des étangs ; et les *perles* ou autres choses semblables que la mer jette sur le rivage en certains endroits : bien entendu que le souverain n'ait pas expressément défendu aux particuliers de prendre ces sortes de choses (1), ou qu'il n'en ait pas réservé le droit à certaines personnes par un privilége particulier. Mais lorsque cela est permis à tout le monde, une chose n'appartient à quelqu'un par droit de premier occupant, que

(1) Le corps du peuple, ou le chef de l'état, est censé s'être emparé de toutes les choses mobiliaires qui se trouvent dans l'enceinte de ses terres, comme d'autant d'accessoires. L'intention de s'approprier ces sortes de biens suit de la nature même de la chose, de manière que, s'il ne témoigne pas d'ailleurs qu'il veut les laisser communes, elles lui appartiennent véritablement, autant que leur constitution naturelle le permet. Je dis, *autant que leur constitution naturelle le permet* : car les *bêtes sauvages* par exemple, qui sont dans les forêts du pays, peuvent passer dans les forêts d'un autre état, où l'on n'a pas droit de les aller réclamer : mais il ne s'ensuit point de là, qu'elles n'appartinssent pas auparavant au maître des forêts qu'elles ont quitté. Le droit de propriété, que celui-ci avait, n'en était pas moins réel, pour être chancelant et sujet à s'évanouir. Il en est ici comme des rivières. L'eau qui coule chaque jour dans nos campagnes, est *nôtre*, quoiqu'elle s'enfuie incessamment, pour passer sur les terres d'autrui, d'où elle ne reviendra plus.

quand il en a pris possession par un acte corporel (1), et qu'il l'a réduite en sa puissance.

On peut même acquérir par droit de premier occupant une chose qui a déjà eu un maître, pourvu que le droit de celui-ci ait été entièrement éteint : comme quand le propriétaire d'une chose l'a jetée ou abandonnée avec un dessein formel et suffisamment manifesté de ne plus la tenir pour sienne ; ou lorsque l'ayant perdue malgré lui, il la regarde ensuite comme ne lui appartenant plus, et ne pense point à la recouvrer. Il faut rapporter ici ce que l'on appelle un *trésor*, c'est-à-dire, un argent dont on ignore le maître ; car il est au (2) premier qui le trouve, à moins que les lois civiles n'en disposent autrement.

§ VII. Voilà en quoi consiste l'*acquisition primitive*, simple et absolue : parlons maintenant de celle qui n'est telle *qu'à quelque égard seulement* (3).

La plupart des choses, qui entrent en propriété, ne demeurent pas toujours dans le même état. Il y en a dont *la matière se dilate intérieurement* (4), et grossit par ce moyen leur substance. D'autres reçoivent des (5) *accroissemens extérieurs*. D'autres produisent des *fruits* ou des *revenus* de différente nature. Plusieurs enfin acquièrent,

(1) Voyez la *note* 1. sur ce paragraphe.

(2) Quand même il l'auroit trouvé dans un fonds appartenant à autrui. Car ce n'est pas un accessoire du fonds, comme les métaux, les minéraux et autres choses semblables, qui y sont censées attachées naturellement, et dont à cause de cela le propriétaire du fonds peut être regardé comme en possession.

(3) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. VI.

(4) Comme celle des *mines*, des *carrières*, etc. Tels sont aussi les *arbres* et les *plantes*, qui se forment d'une petite semence, et qui étant sortis de terre, grossissent imperceptiblement.

(5) Cela se voit dans les *alluvions*.

par un effet de l'industrie humaine, une *nouvelle forme* (1) qui leur donne un plus grand prix. Tout cela peut être compris sous le nom général d'accessoires, qui se réduisent en général à deux sortes : l'une, de ceux qui proviennent uniquement de la nature même des choses, sans que les hommes aient aucune part à leur production ; l'autre, de ceux qui doivent leur origine ou en tout ou en partie, au fait des hommes, et à quelque travail, ou quelque industrie. La règle générale que l'on doit établir ici (2), c'est que *les accessoires, et en général tout émo-*

(1) C'est ainsi qu'avec du *grain* on fait de la *farine*, et avec de la *farine* du *pain*. Un *peintre*, avec ses couleurs et son pinceau, fait d'un morceau de *toile* fort commune, un *tableau* rare et de grand prix.

(2) Cette règle ne regarde que les cas dans lesquels l'accessoire provient ou simplement par un effet naturel, et comme un fruit de la chose même ; ou par le fait et le travail de celui à qui appartient la chose. Mais lorsque l'accessoire est ou en tout, ou en partie, à une autre personne, ou qu'il survient par un effet du travail et de l'industrie d'autrui : voici, à mon avis, des principes simples, par lesquels on peut aisément décider ces sortes de cas assez difficiles. 1. Il faut voir, si c'est *de bonne ou de mauvaise foi*, que quelqu'un a mêlé son bien ou son travail avec le bien d'autrui. Car *s'il y a de la mauvaise foi de sa part, il mérite de perdre sa peine ou son bien ;* autrement un propriétaire se verroit tous les jours exposé, par la malice d'autrui, à ne pouvoir disposer à sa fantaisie de ce qui lui appartient. Si donc quelqu'un a, par exemple, planté des arbres ou semé des grains dans un fonds qu'il savoit bien n'être pas à lui ; le maître du fonds n'est point obligé de lui laisser reprendre les arbres, ni de partager les grains avec lui : et il est au contraire en droit de se faire dédommager du préjudice qui peut lui être revenu de ce que sa terre a été occupée, et employée à d'autres usages, que ceux auxquels il l'avoit destinée. Il y a néanmoins ici une exception à faire, c'est lorsque la chose appartenante à autrui est de très-petite valeur et en elle-même, et en comparaison du prix de la forme qu'on lui a donnée. Supposé, par exemple, que quelqu'un ait pris une main de papier, ou une planche de bois commun, ou un morceau de toile, qu'il savoit être à autrui ; et qu'il y ait écrit des choses de conséquence, ou fait quelque belle peinture : en ce cas-là, il ne peut guère y avoir de mauvaise foi considérable ; il y a lieu de présumer que celui qui a pris de son chef le papier, la planche, ou la toile, a cru que le propriétaire

lument provenu d'une chose, appartient au maître de cette chose; et que quiconque a produit une nouvelle

y consentiroit aisément, surtout si on lui rendoit une pareille quantité de même sorte, ou la valeur; ainsi celui-ci ne peut pas s'approprier les écrits, ou le tableau. 2. *Celui au bien duquel une chose d'autrui a été jointe et incorporée, soit par le fait innocent de celui-là même à qui elle appartenoit, ou sans que celui-ci y ait aucune part, doit, toutes choses d'ailleurs égales, avoir l'ouvrage ou le composé qui en résulte.* Car il y a pour l'ordinaire quelque imprudence dans celui qui s'est mépris : et quand même il n'auroit contribué en aucune manière au mélange, s'il lui en revient du préjudice, ce n'est pas la faute de l'autre. Ainsi, par exemple, si l'eau ayant emporté un morceau de terre, l'ajoute au champ voisin, le maître de ce champ peut s'approprier le morceau de terre, à moins que celui à qui il appartenoit ne le retire incessamment de là. Et le premier n'est pas obligé de payer à l'autre la valeur du morceau de terre qui reste dans son champ, parce qu'il ne lui en revient aucun profit : au contraire il peut se faire qu'il en reçoive quelque préjudice, dont l'ancien maître du morceau de terre ne doit pourtant pas le dédommager, parce qu'il n'en est pas la cause, comme nous le supposons. Mais lorsque quelqu'un a, par exemple, semé de bonne foi dans le champ d'autrui, le propriétaire du champ doit lui rembourser la valeur de la semence et de la peine prise pour semer, parce qu'il en profite; à moins qu'il n'eût résolu de semer dans son champ quelque graine de plus grand prix, ou d'y mettre quelque autre chose qui lui auroit été de plus grand revenu. 3. *Si la chose ou la peine de l'un des deux est susceptible de remplacement, et que celle de l'autre ne le soit pas, sans qu'il y ait d'ailleurs aucune mauvaise foi de part ni d'autre; celui à qui appartient cette chose ou cette peine, doit se contenter qu'on lui en rende une autre toute semblable de même espèce, ou la valeur en argent.* Car alors le dernier ne perd rien; au lieu que l'autre pourroit quelquefois y perdre beaucoup, et y perdroit toujours en ce qu'il ne recouvreroit rien qui pût tenir lieu de son bien ou de sa peine. C'est en vertu de ce principe que ce qui a été *planté* ou *semé* demeure ordinairement au maître du *fonds*; les *actes* ou les *écrits*, à celui qui les a faits, et non pas à celui à qui étoit le *papier*; le *tableau*, au *peintre*, et non pas au maître de la *toile* ou de la *planche*; le *cachet*, à celui qui l'a *gravé* ou qui l'a fait graver, etc. Mais, par la même raison, si quelqu'un avait fait tracer quelque méchante peinture sur une table ou une toile rare et de grand prix, qui n'appartient, ou si l'on avoit gravé quelque chose sur une pierre précieuse, qui est à moi, je devrois ravoir ma table, ma toile, ou mon diamant.

forme dans une matière qui étoit à lui, est légitime propriétaire de l'ouvrage ou du composé qui en résulte.

§ VIII. Quoique la propriété, comme nous l'avons dit, donne par elle-même au propriétaire un plein droit de disposer lui seul à son gré, et de la chose, et de tout ce qui en provient; il arrive néanmoins assez souvent que l'on acquiert ou par une convention, ou par quelque autre voie, le droit de tirer certain profit, certaine utilité, ou certaine commodité, d'une chose appartenante à autrui, ou d'empêcher que le maître de cette chose n'en dispose absolument à tous égards (1). Ces sortes de droits s'appellent des *servitudes*; et on les divise en *servitudes personnelles*, dont l'effet et le privilége est attaché immédiatement à une certaine personne, qui n'a acquis que pour elle seule le pouvoir de se servir du bien d'autrui; et *servitudes réelles*, en vertu desquelles on tire quelque utilité du bien d'autrui à la faveur d'une chose qui nous appartient, et à laquelle ce droit est attaché, en sorte qu'il passe à tous ceux qui deviennent successivement maîtres de la chose.

On compte quatre sortes de *servitudes personnelles*, savoir (2) l'*usufruit*, le droit (3) d'*usage*, le droit (4)

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. VIII.

(2) L'*usufruit* est le droit de jouir *gratuitement* (car c'est ce qu'il faut supposer dans toutes ces sortes de droits sur le bien d'autrui; autrement ce seroit une espèce de contrat de louage, c'est, dis-je, le droit de jouir gratuitement du bien d'autrui, et d'en tirer tout le profit qui peut en revenir, sans disposer du fonds même.

(3) Ce que l'auteur appelle *usage*, après les jurisconsultes Romains, dont il suit les idées dans toute cette division des servitudes; c'est le droit de jouir du bien d'autrui sans toucher au fonds, mais seulement autant qu'on en a besoin pour son usage ordinaire, ou pour celui des siens, selon sa condition et sa qualité.

(4) L'*habitation* est le droit de retirer tous les émolumens qui proviennent

d'*habitation*, et le (1) *service des esclaves*. Les *servitudes réelles* se divisent en *servitudes des héritages de la ville* (2), *et servitudes des héritages de la campagne*. Les premières renferment, par exemple, le *droit d'appui*; les servitudes *pour les jours et pour les vues*; les servitudes *pour les gouttières*, etc. Les autres sont, par exemple, un droit de *passage*, ou pour les personnes seulement, ou pour les bêtes et pour le charroi; les *aqueducs*; le droit de *puiser de l'eau*; le droit d'*abreuver son bétail*, ou de le *mener paître*, etc. Ces servitudes ont été presque toutes établies à l'occasion du voisinage.

§ IX. Il y a deux différentes sortes d'*acquisitions dérivées*; les unes, qui font passer les choses d'une personne à l'autre *en vertu des dispositions de quelque loi*; les autres, qui sont fondées sur une *volonté expresse de l'ancien propriétaire*. Les unes et les autres sont ou *universelles*, ou *particulières*, selon que l'on acquiert ou tous les biens d'une personne, ou seulement une partie.

§ X. L'*acquisition universelle* des biens d'une personne *en vertu de la* (3) *loi*, a lieu dans les (4) successions *ab intestat*, dont voici le fondement.

du logement d'une maison d'autrui, en y demeurant soi-même,] ou en la louant à d'autres.

(1) On voit bien que c'est le droit de retirer toute l'utilité qui peut revenir du service et du travail d'un esclave d'autrui.

(2) *Servitutes prædiorum urbanorum, aut rusticorum*. Tout ceci est encore du droit Romain. On entendoit par *héritages de la campagne*, les terres, et ces chétifs bâtimens qui ne servent que pour le bétail, et pour les usages de l'agriculture. Mais les *héritages de la ville* sont tous les bâtimens propres à loger, ou à faire quelque commerce, ou à d'autres semblables usages; soit que ces bâtimens se trouvent situés à la ville ou à la campagne.

(3) Cette sorte d'acquisition n'est pas uniquement fondée sur les lois civiles. Elle dépend d'une volonté tacite du défunt, que l'on a tout lieu de

Il seroit également contraire et à l'inclination générale des hommes, et au repos du genre humain, que les biens qu'on a acquis avec tant de peine, fussent regardés comme sans maître après la mort de chacun, et laissés en proie au premier occupant. C'est pour cela que, parmi tous les peuples, on a établi, en suivant les lumières de la raison, que, si quelqu'un venoit à mourir sans avoir disposé de ses biens, ils passeroient aux personnes que l'on présumeroit lui avoir été les plus chères, à en juger par les sentimens naturels des hommes. Or, tels sont pour l'ordinaire les *descendans*, et ensuite les *autres parens*, selon le degré de proximité où chacun est par rapport au défunt. Car, quoiqu'il y ait des gens qui, à cause de quelque bienfait considérable qu'ils ont reçu d'un étranger, ou par une inclination particulière pour lui, l'aiment mieux qu'aucun de leurs parens; le bien de la paix vouloit que, sans avoir égard aux présomptions apparentes de la volonté singulière d'un petit nombre de gens, on se réglât sur la disposition commune et ordinaire des hommes, et qu'on suivît, en assignant les successions, la voie la plus facile, et la moins sujette à produire des contestations embrouillées, comme il en naîtroit si les bienfaiteurs et les amis pouvoient concourir à la succession avec les parens. D'ailleurs, si quelqu'un veut absolument préférer un bienfaiteur ou un ami à ses propres parens, il ne tient qu'à lui de déclarer expressément sa volonté là-dessus, de sorte que, quand il ne l'a pas fait, on a lieu de croire qu'il ne s'en soucioit guères.

présumer. Il est vrai qu'il y intervient plusieurs dispositions des lois civiles, entre ceux qui sont membres d'un même État: mais les *successions ab intestat* ont lieu aussi, jusqu'à un certain point, entre ceux qui vivent dans la liberté naturelle.

(4) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. XI.

§ XI. Les plus proches héritiers d'une personne, qui n'a point disposé autrement de ses biens avant que de mourir, ce sont donc les *enfans*, dont la nourriture et l'éducation est fortement recommandée aux pères et mères par la nature même, et en faveur desquels la tendresse naturelle donne lieu de présumer qu'un père et une mère veulent les mettre à leur aise autant qu'il se peut, et leur laisser par conséquent, préférablement à tout autre, le bien qui leur reste en mourant. Or, on entend surtout ici les enfans *nés d'un mariage légitime*, auxquels les lois des peuples civilisés, l'ordre de la société civile, et la raison même, sont plus favorables qu'aux enfans *naturels* (1) *ou bâtards*. On comprend aussi sous le noms d'*enfans*, les *petits-fils*, de degré en degré : car, comme le grand-père est obligé de les nourrir après la mort de son fils ou de sa fille, il est juste qu'ils concourent à sa succession avec leurs oncles paternels et maternels ; autrement ce seroit pour eux un surcroît de malheur, que de perdre, après avoir été privés de leur père par une mort prématurée, les biens même qui lui devoient revenir s'il eut vécu plus long-temps.

Au reste, il y a des exceptions qui empêchent qu'un enfant ne succède *ab intestat* aux biens du mari de sa mère ; l'une est, si le mari, fondé sur des raisons suffisantes, n'a pas voulu reconnoître pour sien le fils de sa femme ; l'autre, si un père a chassé et déshérité son enfant, à cause de quelque crime énorme, ou d'une vie entièrement déréglée.

Au défaut de descendans, il est juste que les biens retournent au *père* et à la *mère*, ou aux *aïeux*. Si le défunt ne laisse ni père ni mère, ni enfans, les *frères* doivent succéder, et à leur défaut les autres *collatéraux*, selon le degré de proximité. Mais, pour prévenir les disputes et les procès qui peuvent naître là-dessus tous les jours, et pour mettre les choses sur un pied conforme au bien public, dans la plupart des États on règle exactement l'ordre des successions *ab intestat* ; et le plus sûr pour les particuliers est de suivre cet ordre, à moins que l'on ait de fortes raisons de s'en éloigner.

(1) On leur doit néanmoins la nourriture et l'éducation, aussi-bien qu'aux enfans les plus légitimes.

§ XII. Une autre sorte d'*acquisition dérivée* (1), *faite en vertu de quelque loi*, c'est la prescription (2) par laquelle, pour avoir joui long-temps sans opposition et sans interruption d'une chose appartenante à autrui, mais que l'on possède de bonne foi et à juste titre, on en acquiert la pleine et entière propriété, en sorte que désormais l'ancien propriétaire peut être débouté, s'il vouloit la réclamer. La raison (3) pourquoi on a établi ce droit, c'est en partie parce qu'un propriétaire, qui a négligé pendant long-temps de réclamer son bien, est censé l'avoir abandonné, y ayant beaucoup d'apparence que dans un espace de temps considérable, on ne manque guères d'occasion pour cela ; en partie, à cause que le bien de la paix demandoit qu'un possesseur de bonne foi ne fût pas toujours exposé à se voir enlever ce qu'il a

(1) Il faut dire ici la même chose que j'ai remarquée dans la *note* sur le paragraphe 10, au sujet des *successions ab intestat*. La *prescription* en elle-même est une aquisition fondée sur le droit naturel : les lois civiles ne font qu'en régler le temps et la manière.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. XII.

(3) Ce droit est une suite du but même de la propriété. Je l'ai fait voir au long et d'une manière nouvelle, dans mon commentaire sur le grand ouvrage du *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. XII, § 8, note 3.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

acquis à juste titre, d'autant mieux qu'il est incomparablement plus fâcheux d'être dépouillé d'une chose, après l'avoir possédée de bonne foi, que de se résoudre à ne recouvrer jamais une chose dont on s'est passé longtemps, et de la perte de laquelle on étoit déjà tout consolé. Les règles de l'équité naturelle, bien consultées, suffisent pour fixer sans peine, dans chaque cas particulier, les justes bornes du temps de la prescription; mais dans un État il vaut mieux, pour abréger les procès, que l'on marque ici en général certains termes fixes pour chaque sorte de choses, selon que l'intérêt public le demande.

§ XIII. Les *acquisitions dérivées*, *faites en vertu d'un acte formel de l'ancien propriétaire*, ont lieu ou *en cas de mort*, ou *entre vifs*.

On acquiert l'universalité des biens d'une personne après sa mort, en vertu du *testament* (1), par lequel elle en a disposé en notre faveur. Parmi la plupart des peuples on a établi, comme pour se consoler en quelque manière de la nécessité de mourir à laquelle tous les hommes sont sujets, que chacun pourroit, pendant sa vie, transférer ses biens en cas de mort, aux personnes qu'il aimeroit le plus. Dans l'antiquité la plus reculée, l'usage semble avoir été de nommer soi-même ses héritiers, lorsqu'on se sentoit sur le point de mourir, et de leur remettre ses biens de la main à la main pour ainsi dire; mais, dans la suite on aima mieux, en plusieurs pays, pour de bonnes raisons, une autre manière de testament qui consiste à déclarer en quelque temps que ce soit (2),

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. X.

(2) Cela est de droit naturel. Voyez ce que j'ai dit sur le § 2 et 4 du chapitre du gros ouvrage, que j'ai cité à la marge.

ou en présence de témoins, ou par un écrit clos, ses dernières volontés, que l'on peut néanmoins révoquer après cela toutes fois et quantes qu'on veut, et qui ne donnent aucun droit aux héritiers nommés ou institués, que quand le testateur vient à mourir. Ces dernières dispositions sont sans doute d'un grand poids, mais il faut les modérer et les régler, selon que le demandent les liaisons de parenté et l'intérêt de l'État. Aussi voyons-nous que les lois civiles prescrivent pour l'ordinaire certaines bornes et certaines formalités aux testamens, et, en ce cas-là, si quelqu'un contrevient à leurs réglemens, il n'a pas lieu de se plaindre de ce qu'en assignant et distribuant ses biens aux héritiers légitimes, on ne se conforme point à sa volonté.

§ XIV. Le transport de propriété *entre vifs* se fait ou *gratuitement*, et c'est ce que l'on appelle une (1) *donation*; ou *par contrat*, de quoi nous traiterons en un autre endroit.

§ XV. Quelquefois aussi on acquiert une chose *contre la volonté du propriétaire*, ce qui arrive, dans un état, lorsqu'un criminel est dépouillé de tous ses biens, ou du moins d'une partie, applicable ou au trésor public, ou à la personne lésée. De même à la guerre (2), on devient maître des choses que l'on prend sur l'ennemi, qui néanmoins ne perd pas pour cela le droit de les recouvrer, en usant des mêmes voies de fait, jusques à ce que, par un traité de paix, il ait renoncé à toutes ses prétentions.

(1) Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. IV, § 1, note 1.

(2) Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. VI, § 14, et ce que l'on dira dira ci-dessous, liv. II, chap. XVI, § 13.

CHAPITRE XIII.

Des devoirs qui résultent de la propriété des biens considérée en elle-même, et surtout de ce à quoi est tenu un possesseur de bonne foi.

§ I. Voici maintenant les (1) *devoirs qui résultent de la nature même du droit de propriété.*

1°. *Chacun est indispensablement tenu envers tout autre qui n'est pas son ennemi, de le laisser jouir paisiblement de ses biens, et de ne point les endommager, faire périr, prendre, ou attirer à soi, ni par violence, ni par fraude, ni directement ni indirectement.* Par là sont défendus le *larcin*, le *vol*, les *rapines*, les *extorsions*, et autres crimes semblables qui donnent quelque atteinte aux droits que chacun a sur son bien.

§ II. 2°. *Que si le bien d'autrui est tombé entre nos mains, sans qu'il y ait de la mauvaise foi ou aucun crime de notre part, et que la chose soit encore en nature, il faut faire en sorte, autant qu'en nous est, qu'elle retourne à son légitime maître.* Ce n'est pas que, quand on a acquis une chose de bonne foi et à titre légitime, on doive se former soi-même des difficultés sur la validité de son droit, et publier, pour ainsi dire, à son de trompe, que l'on est en possession de telle ou telle chose, afin que, si par hasard elle appartient à quelque autre, il vienne la réclamer. Mais il suffit qu'aussitôt qu'on apprend qu'elle est à autrui, on fasse savoir au propriétaire que l'on a entre les mains une chose qui lui appartient,

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. XIII.

et qu'il ne tiendra pas à nous qu'il ne la recouvre. Et alors non-seulement on n'est pas tenu de restituer en sorte qu'il nous en coûte, mais encore, si l'on a fait quelques frais pour la garde et l'entretien de ce bien d'autrui, on peut s'en faire rembourser, ou retenir la chose en attendant comme en gage. Au reste, le devoir dont il s'agit est d'une nécessité si indispensable, qu'il l'emporte sur tous les engagemens des contrats particuliers, et qu'il forme une exception au droit qui en résulte d'ailleurs. Si un voleur, par exemple, m'a remis en dépôt une chose que je croyois de bonne foi lui appartenir légitimement, et que je découvre ensuite qu'elle a été volée, je dois la rendre non au voleur, mais au véritable propriétaire que je connois.

§ III. *Mais si le bien d'autrui, dont on étoit en possession de bonne foi, n'est plus en nature, on ne doit rendre au véritable maître que le profit* (1) *qu'on en a retiré*; c'est-à-dire, autant qu'il est nécessaire pour ne pas s'enrichir au détriment d'une autre personne qui ne l'a point mérité.

§ IV. De ces principes il naît plusieurs conséquences qui nous fournissent la solution de diverses questions particulières.

(1) Cela n'est point nécessaire. L'auteur suit ici les fausses idées qu'on a ordinairement des droits d'un *possesseur de bonne foi*. La vérité est, qu'un tel possesseur n'est tenu de rendre que la chose même, s'il ne s'en est point défait, et qu'elle n'ait pas péri. Pour tout ce qu'il a fait et exécuté, en tant que possesseur de bonne foi, au sujet du bien d'autrui qu'il avoit lieu de croire sien, il a agi en véritable maître, et il en a eu tous les droits; de sorte que les émolumens de la propriété lui appartiennent légitimement pendant cette espèce d'interrègne. Ainsi il n'est obligé à la restitution d'aucuns revenus, ni d'aucun profit. Voyez ce que j'ai dit sur le grand ouvrage du *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. XIII, § 3, note 1 de la seconde édition.

Je dis donc 1°. *qu'un possesseur de bonne foi n'est obligé à aucune restitution, si la chose est venue à périr ou à se perdre;* car, en ce cas-là, il n'a ni la chose, ni le profit.

2°. *Un possesseur de bonne foi doit rendre non-seulement la chose, mais encore les fruits* (1) *qui se trouvent encore en nature.* Car il est certain, que les fruits d'une chose reviennent naturellement à son maître. Mais le possesseur de bonne foi peut déduire de là toutes les dépenses qu'il a faites pour avoir ou pour cultiver le bien d'autrui, et il peut aussi se faire payer sa peine.

3°. *Un possesseur de bonne foi est tenu de rendre et la chose même, et la valeur des* (2) *fruits consumés, s'il y a lieu de croire que sans cela il en auroit consumé tout autant de semblables, et que d'ailleurs il puisse se dédommager par une action de garantie contre celui de qui il tenoit la chose à titre onéreux :* car en ce cas-là il a épargné son propre bien.

4°. *Un possesseur de bonne foi n'est point obligé de rendre la valeur des fruits qu'il a négligé de recueillir ou de faire venir en nature :* puisqu'alors il n'a ni la chose même, ni rien qui en tienne lieu.

5°. *Si un possesseur de bonne foi ayant reçu la chose en présent, l'a ensuite donnée lui-même à quelque autre, il n'est point tenu de la rendre; à moins que sans cela il n'en eût* (3) *donné une autre de même prix, pour satisfaire à quelque devoir;* car en ce cas-là il profite en ce qu'il a épargné son propre bien.

(1) Il n'est point obligé à cela. Voyez la note précédente.

(2) Cette décision est encore plus mal fondée que celle de la règle précédente. Voyez la note sur le § 3 et dans le grand ouvrage, liv. IV, ch. XIII, § 9, note 1, 2.

(3) Exception superflue, par la grande raison alléguée ci-dessus.

6°. *Si un possesseur de bonne foi, après avoir acquis la chose à titre onéreux, l'a depuis aliénée de quelque manière que ce soit, il ne doit rendre que le gain qu'il a fait par là* (1).

7°. *Un possesseur de bonne foi doit rendre même ce qu'il a acquis à titre onéreux* (2), *sans pouvoir redemander ce qu'il a déboursé au véritable maître de la chose, mais seulement à celui de qui il la tient;* à moins qu'il n'y ait lieu de croire que le maître n'auroit pu recouvrer son bien sans quelque dépense, ou qu'il n'ait de lui-même promis quelque récompense à celui qui l'auroit trouvé.

§ V. *Lorsqu'on a trouvé une chose qu'il y a lieu de croire avoir été perdue au grand regret de son maître, on ne doit pas la prendre à dessein de la cacher à lui-même, s'il venoit nous en demander des nouvelles. Mais tant que le propriétaire ne se montre pas, on peut innocemment la garder pour soi.*

(1) Ce gain lui appartient légitimement, par la même raison.

(2) Il le peut très-bien, lorsqu'il ne trouve pas moyen de recouvrer ce qu'il a donné, de la main même de celui qui l'a mis en possession de la chose. En un mot, un possesseur de bonne foi n'est obligé de rendre la chose purement et simplement, que quand il l'a reçue en pur don, ou qu'il l'a trouvée, sans avoir d'ailleurs fait à l'occasion de cette chose aucunes dépenses, dont il ne soit pas dédommagé par le profit qu'elle lui a apporté. Voyez sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. IV, ch. XIII, § 3, note 1, et § 13, note 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE XIV.

Du prix des choses et des actions.

§ I. Comme tout ce qui entre en propriété n'est ni de même nature, ni d'un même usage, et que chacun n'a pas toujours tout ce qu'il lui faut, les hommes s'avisèrent bientôt de pourvoir à leurs besoins mutuels par des *échanges*. Mais on reconnut depuis en cela même un inconvénient considérable; c'est que très-souvent il n'y avoit pas moyen d'assortir si bien les choses par lesquelles on pouvoit s'accommoder réciproquement, que l'un ou l'autre de ceux qui troquoient ensemble ne reçût moins qu'il ne donnoit. On jugea donc nécessaire d'attacher aux choses, par quelque convention, une *quantité morale* ou une certaine idée à la faveur de laquelle on pût comparer ensemble et réduire à une juste égalité, non-seulement les choses extérieures, mais encore les actions qui entrent en commerce et que l'on ne veut pas faire gratuitement pour autrui (1). C'est à cette quantité ou mesure commune qu'on donne le nom de prix.

§ II. On peut diviser le prix en *prix propre ou intrinsèque* et *prix virtuel ou éminent*. Le premier, c'est celui que l'on conçoit dans les *choses mêmes* ou dans les *actions* qui entrent en commerce, selon qu'elles sont plus ou moins capables de servir à nos besoins, ou à nos commodités et à nos plaisirs. L'autre, c'est celui qui est attaché à la *monnoie*, et à tout ce qui en tient lieu, en tant qu'elle renferme virtuellement la valeur de toutes ces

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. I.

sortes de choses ou d'actions, et qu'elle sert de règle commune pour comparer et ajuster ensemble la variété infinie des degrés d'estimation dont elles sont susceptibles.

§ III. Le *fondement intérieur du prix propre et intrinsèque*, c'est (1) l'aptitude qu'ont les choses ou les actions à servir, soit médiatement, soit immédiatement, aux besoins, aux commodités ou aux plaisirs de la vie. De là vient que, dans le langage ordinaire, tout ce qui n'est d'aucun usage est dit *de nul prix*.

Il faut bien remarquer néanmoins, qu'il y a des choses très-utiles à la vie, auxquelles on n'a pourtant attaché aucun prix (2), soit parce qu'elles sont et doivent être communes, soit parce qu'elles ne sauroient être échangées, ni par conséquent entrer en commerce, soit parce qu'on ne les regarde jamais que comme de simples dépendances de quelque autre chose à laquelle elles sont inséparablement jointes. Ainsi *la haute région de l'air*,

(1) Cette raison n'est pas suffisante. Les choses susceptibles de prix, doivent être non-seulement *de quelque usage*, sinon véritablement, du moins selon l'opinion des gens et à cause de la passion qu'on a pour elles; mais encore de telle nature, *qu'elles ne suffisent pas aux besoins de tout le monde*. Plus une chose est *utile* ou *rare* dans ce sens-là, et plus son *prix propre et intrinsèque* hausse ou baisse. L'*eau*, qui est une chose si utile, n'est point mise à prix, excepté en certains lieux et en certaines circonstances particulières, où elle se trouve rare.

(2) A proprement parler, il n'y a rien qui ne puisse être mis à prix; car il suffit que ceux qui traitent ensemble estiment tant ou tant une chose, pour qu'elle soit susceptible d'estimation. Mais il faut dire, que certaines choses sont de telle nature, qu'il seroit fort inutile de les mettre à prix, comme les *astres*, le *vaste océan*, etc., et que d'autres ne doivent pas être mises à prix, parce qu'il y a quelque loi divine ou humaine qui le défend; de sorte que, si on le fait, c'est un *prix déshonnête*, quoique en lui-même aussi *réel* que celui qu'on attache aux choses les plus légitimes et les plus innocentes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE XIV.

Du prix des choses et des actions.

§ I. Comme tout ce qui entre en propriété n'est ni de même nature, ni d'un même usage, et que chacun n'a pas toujours tout ce qu'il lui faut, les hommes s'avisèrent bientôt de pourvoir à leurs besoins mutuels par des *échanges*. Mais on reconnut depuis en cela même un inconvénient considérable; c'est que très-souvent il n'y avoit pas moyen d'assortir si bien les choses par lesquelles on pouvoit s'accommoder réciproquement, que l'un ou l'autre de ceux qui troquoient ensemble ne reçût moins qu'il ne donnoit. On jugea donc nécessaire d'attacher aux choses, par quelque convention, une *quantité morale* ou une certaine idée à la faveur de laquelle on pût comparer ensemble et réduire à une juste égalité, non-seulement les choses extérieures, mais encore les actions qui entrent en commerce et que l'on ne veut pas faire gratuitement pour autrui (1). C'est à cette quantité ou mesure commune qu'on donne le nom de prix.

§ II. On peut diviser le prix en *prix propre ou intrinsèque* et *prix virtuel ou éminent*. Le premier, c'est celui que l'on conçoit dans les *choses mêmes* ou dans les *actions* qui entrent en commerce, selon qu'elles sont plus ou moins capables de servir à nos besoins, ou à nos commodités et à nos plaisirs. L'autre, c'est celui qui est attaché à la *monnoie*, et à tout ce qui en tient lieu, en tant qu'elle renferme virtuellement la valeur de toutes ces

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. I.

sortes de choses ou d'actions, et qu'elle sert de règle commune pour comparer et ajuster ensemble la variété infinie des degrés d'estimation dont elles sont susceptibles.

§ III. Le *fondement intérieur du prix propre et intrinsèque*, c'est (1) l'aptitude qu'ont les choses ou les actions à servir, soit médiatement, soit immédiatement, aux besoins, aux commodités ou aux plaisirs de la vie. De là vient que, dans le langage ordinaire, tout ce qui n'est d'aucun usage est dit *de nul prix*.

Il faut bien remarquer néanmoins, qu'il y a des choses très-utiles à la vie, auxquelles on n'a pourtant attaché aucun prix (2), soit parce qu'elles sont et doivent être communes, soit parce qu'elles ne sauroient être échangées, ni par conséquent entrer en commerce, soit parce qu'on ne les regarde jamais que comme de simples dépendances de quelque autre chose à laquelle elles sont inséparablement jointes. Ainsi *la haute région de l'air*,

(1) Cette raison n'est pas suffisante. Les choses susceptibles de prix, doivent être non-seulement *de quelque usage*, sinon véritablement, du moins selon l'opinion des gens et à cause de la passion qu'on a pour elles; mais encore de telle nature, *qu'elles ne suffisent pas aux besoins de tout le monde*. Plus une chose est *utile* ou *rare* dans ce sens-là, et plus son *prix propre et intrinsèque* hausse ou baisse. L'*eau*, qui est une chose si utile, n'est point mise à prix, excepté en certains lieux et en certaines circonstances particulières, où elle se trouve rare.

(2) A proprement parler, il n'y a rien qui ne puisse être mis à prix; car il suffit que ceux qui traitent ensemble estiment tant ou tant une chose, pour qu'elle soit susceptible d'estimation. Mais il faut dire, que certaines choses sont de telle nature, qu'il seroit fort inutile de les mettre à prix, comme les *astres*, le *vaste océan*, etc., et que d'autres ne doivent pas être mises à prix, parce qu'il y a quelque loi divine ou humaine qui le défend; de sorte que, si on le fait, c'est un *prix déshonnête*, quoique en lui-même aussi *réel* que celui qu'on attache aux choses les plus légitimes et les plus innocentes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

le *ciel*, les *corps célestes* et *le vaste océan*, n'étant point susceptibles de propriété, on ne sauroit légitimement les mettre à prix. Une *personne libre* ne reçoit non plus aucune estimation, n'y ayant que les esclaves qui entrent en commerce. Un *beau soleil*, un *air pur*, une *vue agréable*, le *vent*, l'*ombre* et autres choses semblables, considérées séparément et en elles-mêmes, ne peuvent point être évaluées, parce qu'on n'en sauroit jouir sans les parties de la terre qu'elles accompagnent toujours : quoique d'ailleurs elles contribuent beaucoup à augmenter ou diminuer le prix des pays, des fonds et des héritages.

Il y a aussi des actions dont les lois divines ou humaines défendent de trafiquer, et qui par là sont rendues incapables d'estimation. Ainsi il n'est pas permis d'exercer pour de l'argent ces actes religieux, qui, par un effet particulier de (1) l'institution divine, se trouvent accompagnés de quelque effet moral ; et quiconque le fait se rend coupable de *simonie*. Un juge qui vend la justice, commet aussi un grand crime (2).

§ IV. Mais il y a diverses *raisons qui augmentent ou diminuent le prix d'une seule et même chose* et qui

(1) Comme, par exemple, l'administration des *sacremens*, etc.

(2) Il faut bien remarquer en tout ceci, qu'on ne met point à prix, par exemple, la *justice* ou les *choses saintes*, lorsque les *juges* et les *ministres publics de la religion* reçoivent quelque salaire, pour la peine qu'ils prennent et le temps qu'ils donnent aux fonctions de leurs emplois. Mais un juge vend la justice lorsqu'il se laisse corrompre par des présens. Et un ministre public de la religion vend les choses sacrées, lorsqu'il ne veut exercer les fonctions particulières de sa charge, qu'en faveur de ceux qui ont de quoi lui faire des présens. Les collateurs des bénéfices et des emplois ecclésiastiques, trafiquent aussi des choses saintes, lorsqu'ils confèrent ces bénéfices et ces emplois, non au plus digne, mais par faveur, ou pour de l'argent.

font préférer une chose à l'autre, quoique celle-ci paroisse d'un égal ou même d'un plus grand usage dans la vie. Car bien loin que le besoin qu'on a d'une chose, ou l'excellence des usages qu'on en tire, décide toujours de son prix, on voit, au contraire, que les choses dont la vie humaine ne sauroit absolument se passer sont celles qui se vendent à meilleur marché ; la Providence divine les faisant croître partout avec abondance.

Ce qui contribue donc le plus à augmenter le prix des choses, c'est leur *rareté* ; surtout si on les apporte de quelque pays lointain. De là vient que le luxe et la vanité des hommes leur fait acheter si cher une infinité de choses dont la vie humaine peut se passer très-facilement, comme, par exemple, les *perles* et les *pierres précieuses*. A l'égard des choses qui sont d'un usage ordinaire et continuel, c'est le besoin ou la nécessité jointe à la rareté, qui en augmente le plus le prix. Pour les ouvrages de l'art, outre la rareté (1), on considère ici beaucoup la délicatesse et la beauté du travail, quelquefois aussi la réputation de l'ouvrier, la difficulté de l'ouvrage, le petit nombre ou la disette d'ouvriers, et autres choses semblables.

Il y a aussi diverses circonstances qui augmentent le prix du travail et de toutes les actions qui entrent en commerce, par exemple, la peine qu'elles demandent et la difficulté qu'il y a de les faire ; l'habileté et l'adresse qu'il faut pour y réussir, leur utilité, la nécessité de ceux en

(1) Mais les excellens ouvriers, et par conséquent les beaux ouvrages, ne sont-ils pas rares ? L'auteur distingue ici mal à propos de la rareté, des choses qui s'y rapportent. Et on peut dire en général, que toutes les circonstances qui augmentent le prix, n'ont cette vertu, qu'à cause qu'elles font d'une manière ou d'autre que ce qui étoit plus commun le devient moins.

faveur de qui l'on emploie ses soins et son industrie, le petit nombre de gens qui se mêlent de faire de pareilles choses, le caractère ou la dignité de celui qui agit, comme aussi la liberté où il étoit de s'en dispenser; le cas qu'on fait dans le monde d'un art ou d'une profession, etc.

Quelquefois enfin une personne estime beaucoup certaines choses par quelque raison particulière qui les lui fait aimer et priser plus que ne feroit tout autre; et c'est ce que l'on appelle *prix d'inclination*: comme, par exemple, si l'on est accoutumé à une chose; si on la tient de quelque personne pour qui l'on a beaucoup de considération, ou qui nous l'a donnée comme un gage de son amour; si elle nous a servi à éviter un grand péril, ou si elle est un monument de quelque événement remarquable; si on l'a faite soi-même, etc.

§ V. Voilà en général ce qui augmente ordinairement le prix des choses; et, par conséquent, les circonstances contraires le diminuent. Mais quand il s'agit de *déterminer le prix de telle ou telle chose en particulier*, on se règle outre cela sur d'autres considérations.

Dans l'indépendance de l'*état de nature* les conventions particulières décident absolument du prix de chaque chose. Car là il est libre à chacun de vendre ou d'acheter ce qu'il veut (1), et sur le pied qu'il lui plaît; et il n'y a point de maître commun qui puisse établir des lois de commerce.

Mais, dans une *société civile*, le prix des choses se

(1) Il faut ajouter cette exception: à moins qu'il ne s'agisse de choses absolument nécessaires à la vie, dont on a abondance, et dont quelque autre, qui en a grand besoin, ne peut se pourvoir ailleurs, car alors il y auroit de l'inhumanité à se prévaloir de son indigence, pour exiger de lui un prix excessif.

règle de deux manières, ou par l'ordonnance du magistrat et par les lois, ou par l'estimation commune des particuliers accompagnée du consentement mutuel des contractans. La première sorte de prix est appelée par quelques-uns, *prix légitime*, et l'autre, *prix commun* ou *prix courant*.

Lorsqu'on a taxé le prix, par autorité publique, en faveur des acheteurs, comme c'est le plus ordinaire, le vendeur ne sauroit légitimement rien exiger au-delà: quoique, s'il veut, il ne lui soit pas (1) défendu d'en rabattre quelque chose. Si le salaire des ouvriers est réglé en faveur de ceux qui les louent, un ouvrier ne peut pas non plus demander davantage; mais il lui est libre de se contenter de moins.

§ VI. Il n'en est pas de même du *prix commun*, qui n'est point déterminé par les lois; car il a quelque étendue, en sorte que l'on peut exiger quelque chose de plus ou prendre quelque chose de moins, selon qu'on en est convenu. Mais pour l'ordinaire on suit et l'on doit suivre en cela le cours du marché, ou l'usage du commerce. Et voici en général quelles en sont à peu près les lois.

1°. On met d'abord en ligne de compte la *peine* que prennent les *marchands*, et les *dépenses* qu'ils font ordinairement pour transporter, garder et débiter leurs marchandises.

2°. Ceux qui *vendent en détail* peuvent mettre un plus haut prix à leurs marchandises, que les *marchands en gros*.

(1) A moins que le magistrat, en fixant le prix, n'ait eu en vue d'empêcher les monopoles, ou de favoriser en général les marchands et le commerce.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

3°. Le prix courant baisse ou hausse quelquefois en peu de temps, selon que quelque cas particulier augmente ou diminue tout d'un coup le *nombre des acheteurs*, et la *quantité d'argent* ou *de marchandises*.

4°. Lorsque *la marchandise cherche marchand*, comme on parle, cela est cause qu'elle se donne à meilleur marché. On met au contraire une chose à plus haut prix, lorsqu'on ne la vend que pour faire plaisir à une personne qui nous en prie et à qui on ne l'auroit pas vendue autrement.

5°. Enfin, on fait payer plus cher ce que l'on *vend à crédit*, que ce qu'on livre argent comptant : car le temps du paiement est une partie du prix.

§ VII. Depuis que les hommes eurent renoncé à la simplicité des premiers siècles et introduit diverses sortes de métiers et de négoces, on remarqua bientôt que le *prix propre et intrinsèque* dont nous venons de traiter, tant *prix commun* que *légitime*, ne suffisoit pas pour toutes les affaires qu'on pouvoit avoir ensemble, et pour la facilité du commerce qui devenoit tous les jours plus étendu et plus florissant. Car il n'y avoit pas moyen alors de trafiquer autrement que par des échanges; et quand un homme avoit travaillé pour un autre, il falloit que celui-ci, ou travaillât pour lui à son tour, ou lui donnât en revanche quelque chose de ses biens. Or, comme la curiosité, le luxe, la sensualité et les autres passions multiplioient de jour en jour à l'infini les besoins ou plutôt les désirs des hommes, il étoit difficile que chacun eût des marchandises que les autres voulussent prendre en troc pour celles qu'il souhaitoit, ou qu'ils fussent précisément d'égale valeur. D'ailleurs, dans les États civilisés où il y a divers ordres de citoyens

et diverses professions, bien des gens ne trouveroient pas de quoi subsister, ou du moins qu'avec beaucoup de peine, si l'on ne pouvoit se pourvoir de ce dont on a besoin, qu'en donnant chose pour chose, ou travail pour travail. Ainsi la plupart des peuples cherchant à augmenter les douceurs et les commodités de la vie jugèrent à propos d'attacher, par une convention générale, à une certaine chose un *prix éminent*, par lequel on mesurât le *prix propre et intrinsèque* de toutes les autres, et qui renfermât virtuellement la valeur de chacune ; en sorte qu'à la faveur de cette chose que l'on appelle monnoie, on pût se pourvoir de tout ce qui se trouveroit à vendre, et faire commodément toutes sortes de commerces et de contrats.

§ VIII. Pour cet effet, on n'a point trouvé de meilleur expédient que de se servir des *métaux* les plus estimés et les moins communs. Car, outre que leur substance étant fort compacte et fort solide, ils peuvent être divisés en petites parties, sans s'user néanmoins que très-peu et qu'à la longue; ils sont d'une matière propre à être gardée et maniée aisément, et qui, à cause de sa rareté, peut égaler et ajuster les prix de plusieurs autres choses de différente nature. Cependant on a été contraint quelquefois de se servir, dans un cas de nécessité, de quelque autre matière qui tenoit lieu de monnoie ; et il y a même des peuples qui le font ordinairement, faute de métaux.

§ IX. Dans une société civile, c'est au souverain à régler la *valeur des espèces* ; et c'est pour cela qu'on les marque au coin de l'État. Il faut pourtant avoir égard en cela à l'estimation commune des peuples voisins, ou de ceux avec qui l'on négocie. Autrement, si l'on hausse

trop la valeur des espèces, ou si l'on n'y fait pas employer de bon aloi, on détruira le commerce des citoyens et on les réduira à ne pouvoir trafiquer avec les étrangers, qu'en troquant marchandise pour marchandise. Par la même raison il ne faut rien changer à la valeur des espèces, que dans un grand besoin de l'État. Mais, à mesure que la quantité d'or et d'argent augmente dans un pays, la valeur intrinsèque de la monnoie diminue d'elle-même insensiblement, en comparaison du prix des terres, et des autres choses qui en dépendent.

CHAPITRE XV.

Des contrats qui supposent la propriété des biens et le prix des choses; et des devoirs auxquels ils engagent.

§ I. On donne en général le nom de *convention* à tout *accord de deux, ou de plusieurs personnes* (1). Mais on distingue souvent entre une *simple convention*, et un *contrat*; et voici, à mon avis, le principal fondement de cette distinction. C'est qu'on entend par contrat, les accords faits au sujet des choses et des actions qui entrent en commerce, lesquels par conséquent supposent l'établissement de la propriété et du prix des biens; et par simples conventions, les accords que l'on fait sur tout le reste: quoique l'usage donne indifféremment à quelques-uns des derniers, le nom de *contrat* ou de *convention*.

§ II. Les *contrats* peuvent être divisés en *bienfaisans* ou gratuits, et *onéreux*, ou intéressés de part et d'autre.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. II.

Les premiers procurent quelque avantage purement gratuit à l'un des contractans. Les autres assujétissent chacun des contractans à quelque charge ou quelque condition également onéreuse qu'ils s'imposent l'un à l'autre: car ici on ne fait et l'on ne donne rien, que pour en recevoir autant.

§ III. Il y a trois principales sortes de contrats gratuits, savoir le *mandement* ou la commission; le *prêt à usage*, et le *dépôt* (1).

Le mandement ou la commission consiste *à se charger, sans intérêt et de pure bonne volonté, des affaires de quelqu'un qui nous en prie*. Et l'on en est chargé ou par une procuration limitée, qui détermine expressément la manière dont il faut s'y prendre, ou en sorte que le tout est laissé à la prudence et à l'habileté du procureur.

Or, comme on ne confie guère le soin de ses affaires qu'à un ami, ou à une personne de la probité de qui l'on a très-bonne opinion, quiconque prend une commission, doit l'exécuter avec la dernière fidélité et la dernière exactitude. D'autre côté, celui qui a donné la commission, est tenu de rembourser toutes les dépenses qu'on a faites pour l'exécuter; et le procureur peut aussi exiger de lui un dédommagement des pertes survenues par un effet propre (2) et direct des affaires auxquels il a vaqué en sa faveur.

§ IV. Lorsque *l'on accorde à autrui gratuitement l'usage d'une chose qui nous appartient*, c'est ce qui s'ap-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. IV.

(2) Et même des accidens fortuits, auxquels il n'auroit pas été vraisemblablement exposé sans la commission: comme, par exemple, s'il a été volé en chemin, en sorte qu'on lui ait pris ses hardes, ou autres choses dont il avoit besoin, ou s'il les a perdues par un naufrage, etc.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

trop la valeur des espèces, ou si l'on n'y fait pas employer de bon aloi, on détruira le commerce des citoyens et on les réduira à ne pouvoir trafiquer avec les étrangers, qu'en troquant marchandise pour marchandise. Par la même raison il ne faut rien changer à la valeur des espèces, que dans un grand besoin de l'État. Mais, à mesure que la quantité d'or et d'argent augmente dans un pays, la valeur intrinsèque de la monnoie diminue d'elle-même insensiblement, en comparaison du prix des terres, et des autres choses qui en dépendent.

CHAPITRE XV.

Des contrats qui supposent la propriété des biens et le prix des choses; et des devoirs auxquels ils engagent.

§ I. On donne en général le nom de *convention* à tout *accord de deux, ou de plusieurs personnes* (1). Mais on distingue souvent entre une *simple convention*, et un *contrat*; et voici, à mon avis, le principal fondement de cette distinction. C'est qu'on entend par contrat, les accords faits au sujet des choses et des actions qui entrent en commerce, lesquels par conséquent supposent l'établissement de la propriété et du prix des biens; et par simples conventions, les accords que l'on fait sur tout le reste: quoique l'usage donne indifféremment à quelques-uns des derniers, le nom de *contrat* ou de *convention*.

§ II. Les *contrats* peuvent être divisés en *bienfaisans* ou gratuits, et *onéreux*, ou intéressés de part et d'autre.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. II.

Les premiers procurent quelque avantage purement gratuit à l'un des contractans. Les autres assujétissent chacun des contractans à quelque charge ou quelque condition également onéreuse qu'ils s'imposent l'un à l'autre: car ici on ne fait et l'on ne donne rien, que pour en recevoir autant.

§ III. Il y a trois principales sortes de contrats gratuits, savoir le *mandement* ou la commission; le *prêt à usage*, et le *dépôt* (1).

Le mandement ou la commission consiste *à se charger, sans intérêt et de pure bonne volonté, des affaires de quelqu'un qui nous en prie*. Et l'on en est chargé ou par une procuration limitée, qui détermine expressément la manière dont il faut s'y prendre, ou en sorte que le tout est laissé à la prudence et à l'habileté du procureur.

Or, comme on ne confie guère le soin de ses affaires qu'à un ami, ou à une personne de la probité de qui l'on a très-bonne opinion, quiconque prend une commission, doit l'exécuter avec la dernière fidélité et la dernière exactitude. D'autre côté, celui qui a donné la commission, est tenu de rembourser toutes les dépenses qu'on a faites pour l'exécuter; et le procureur peut aussi exiger de lui un dédommagement des pertes survenues par un effet propre (2) et direct des affaires auxquels il a vaqué en sa faveur.

§ IV. Lorsque *l'on accorde à autrui gratuitement l'usage d'une chose qui nous appartient*, c'est ce qui s'ap-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. IV.

(2) Et même des accidens fortuits, auxquels il n'auroit pas été vraisemblablement exposé sans la commission: comme, par exemple, s'il a été volé en chemin, en sorte qu'on lui ait pris ses hardes, ou autres choses dont il avoit besoin, ou s'il les a perdues par un naufrage, etc.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

pelle prêt à usage. Et voici en général les règles de ce contrat.

1°. On doit garder et entretenir avec tout (1) le soin et toute la circonspection possible, la chose qu'on a d'emprunt.

2°. Il ne faut pas s'en servir à d'autres usages, ni plus long-temps que le propriétaire ne l'a permis.

3°. Il faut la rendre en son entier, et telle qu'on l'a reçue, ou du moins sans autre détérioration que celle qui est un effet inévitable de l'usage ordinaire.

4°. Si, après avoir emprunté une chose pour un certain temps, le propriétaire vient à en avoir besoin lui-même avant le terme convenu, par un accident auquel on n'avoit point pensé dans le temps de l'accord, on doit la rendre sans différer, à la première réquisition.

5°. Lorsque la chose prêtée vient à périr par quelque cas fortuit et imprévu, sans qu'il y ait de la faute de l'emprunteur, celui-ci n'est pas obligé de payer, s'il y a lieu de croire qu'elle n'auroit pas laissé de périr entre les mains du propriétaire. Mais si elle eût pu se conserver, il est juste d'en restituer la valeur (2); autrement il en coûteroit trop cher à celui qui s'est privé soi-même de l'usage de son bien pour faire plaisir à une personne.

Tout ce à quoi est tenu celui qui a prêté une chose, c'est de rembourser les dépenses utiles ou nécessaires que l'emprunteur peut avoir faites pour l'entretenir, au-delà de celles que demande absolument l'usage ordinaire.

§ V. La troisième et dernière sorte de *contrat bienfaisant*, c'est le dépôt, par lequel *on donne en garde à quelqu'un qui s'en charge gratuitement, une chose qui nous appartient, ou à laquelle nous avons intérêt de quelque manière que ce soit.* De là il est aisé de déduire les engagemens du dépositaire.

1°. Il doit garder avec soin la chose déposée; et ne point s'en servir sans le consentement du propriétaire, pour peu qu'elle soit de nature à être détériorée par l'usage, ou que le propriétaire ait intérêt à le cacher. Que s'il s'émancipe à le faire, il est responsable de tous les accidens auxquels le bien d'autrui dont il s'est chargé, peut être exposé par là. Il n'est pas même permis de décacheter un dépôt, ni de le dépaqueter, ni de le tirer d'un coffre ou de quelque autre endroit fermé, lorsque celui à qui il appartient, nous l'a remis entre les mains de cette manière.

2°. Il faut rendre le dépôt, aussitôt que celui de qui on le tient, nous le redemande; à moins qu'on ne pût le lui restituer dans ce moment-là sans causer du préjudice ou à lui-même (1), ou à d'autres. Mais c'est une grande infamie, et un crime plus énorme que le larcin

(1) De quelque manière qu'on ait entre les mains le bien d'autrui, ou qu'on se soit chargé des affaires de quelqu'un, on est obligé par le droit naturel, et indépendamment des lois civiles, à faire là-dessus tout ce dont on est capable, et jamais à davantage : à moins qu'on ne se soit ingéré mal-à-propos et sans nécessité, d'une chose pour laquelle on n'avoit pas l'aveu des intéressés, ou que la nature des engagemens exprès ou tacites, dans lesquels on est entré, ne demande un certain degré d'habileté et d'exactitude, soit qu'on puisse ou qu'on ne puisse point y atteindre. J'entends par *ce dont on est capable*, tout ce que l'on feroit pour soi-même dans les choses que l'on prend le plus à cœur. Voyez sur tout ceci les nouvelles notes ajoutées à la seconde édition du grand ouvrage, sur liv. V, chap. IV et V.

(2) Il y a presque toujours ici une convention tacite, en vertu de laquelle celui qui emprunte s'engage à rendre ou la chose même ou la valeur. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. IV, § 6, note 2, 9, 10, 11 de la seconde édition.

(1) Comme, par exemple, si celui qui nous a remis une épée, nous la redemande dans un accès de frénésie; ou si on vient à découvrir que le dépôt est une chose volée; ou si celui de qui l'on a reçu en dépôt une somme d'argent, veut s'en servir pour faire la guerre à la patrie, etc.

proprement ainsi nommé, de nier ou de s'approprier une chose que l'on avoit reçue en garde : surtout s'il s'agit d'un triste dépôt, qui avoit été confié dans le temps d'un incendie, ou à la veille de la ruine d'un bâtiment, ou pendant une sédition, ou dans quelque autre pressante nécessité.

Le maître du dépôt doit, de son côté, rembourser au dépositaire les frais qu'il a été obligé de faire pour la chose déposée.

§ VI. Tous les *contrats purement onéreux*, surtout ceux qui se font dans un état où le prix des choses est réglé ou par les lois, ou par le cours du marché et l'usage du commerce (1), ont ceci de commun entre eux, qu'il doit y avoir une juste *égalité*; c'est-à-dire, qu'il faut que chacun des contractans reçoive autant (2) qu'il donne; et que si l'un d'eux se trouve avoir moins, il est en droit ou d'obliger l'autre à le dédommager de ce qui lui manque, ou de rompre entièrement le contrat.

Pour découvrir et pour déterminer d'un commun accord cette égalité requise, il faut, avant que de rien conclure, que l'un et l'autre des contractans ait une égale connaissance et de la chose même, au sujet de laquelle ils traitent, et de toutes ses qualités qui sont de quelque conséquence. Ainsi quiconque veut se défaire d'une chose en faveur d'une autre, par voie de contrat, est tenu de lui découvrir de bonne foi non-seulement ce qui est capable de la faire valoir, mais encore les *défauts* qu'il y connoît (3), sans quoi il n'y auroit pas moyen de régler

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. III.

(2) C'est-à-dire, selon son estimation, mais pas plus loin que l'autre partie n'a lieu de croire qu'elle s'étend.

(3) Ou plutôt il faut dire que l'acheteur n'auroit pas tant voulu donner, s'il eût connu ces défauts.

le juste prix. Mais il n'est pas nécessaire de parler des circonstances extérieures (1) qui ne regardent pas le fond même de la chose, non plus que des défauts connus de part et d'autre. Et lorsque le sachant, on a acheté quelque chose de mal conditionné, on ne doit s'en prendre qu'à soi-même.

§ VII. L'égalité dont nous venons de parler est si fort nécessaire, que quand même on n'auroit rien dissimulé de ce que l'on savoit, ni rien exigé au-delà de ce qu'on croyoit de bonne foi nous être dû; cependant, si l'on découvre ensuite de l'inégalité dans la chose même, sans qu'elle vienne de la faute des contractans, comme, par exemple, s'il y avoit quelque défaut caché, ou si l'on s'est trompé à l'égard (2) du prix, il faut redresser cela, en ôtant à l'un des contractans ce qu'il a de trop, et donnant à l'autre ce qui lui manque. Mais, pour éviter la multitude des procès, les lois civiles ne donnent guère action en justice que quand il y a une lésion énorme, laissant du reste à chacun le soin d'être sur ses gardes, s'il ne veut pas se laisser tromper.

§ VIII. Le plus ancien des *contrats intéressés de part et d'autre*, et celui auquel se réduisoit tout le commerce

(1) Comme si l'on a reçu avis qu'il est arrivé ou qu'il doit arriver une grande quantité de marchandises ou de denrées, qui en fera bientôt diminuer le prix, etc.

(2) Cela a lieu principalement en matière des choses dont le prix est réglé par les lois. On peut dire aussi, qu'à l'égard de celles qui ont un prix courant, un peu variable, personne n'est censé pour l'ordinaire vouloir les acheter au-delà du plus haut degré de ce prix. Mais lorsque la variation a des bornes fort étendues, il en est comme de toutes les choses qui n'ont point de prix réglé, je veux dire que, s'il n'y a ni fraude, ni erreur au sujet des qualités essentielles de la chose, le juste prix est toujours celui dont on est convenu volontairement.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

avant l'invention de la monnaie, c'est (1) l'échange par lequel *on donne de part et d'autre une chose de même valeur*. Aujourd'hui même il y a une espèce d'échange fort en usage, surtout entre les marchands, qui consiste à estimer les choses qu'on veut troquer, sur le pied de ce qu'elles pourroient valoir étant achetées, et à se les donner ensuite l'un à l'autre en place d'argent, dans une quantité proportionnée à leur valeur respective.

Mais il ne faut pas confondre avec l'échange une *donation réciproque*, dans laquelle il n'est nullement nécessaire que chacun donne quelque chose d'égale valeur à ce qu'il reçoit.

§ IX. Les principales sortes de *contrats intéressés de part et d'autre*, qui sont aujourd'hui en usage, sont le contrat de *vente*, le contrat de *louage*, le *prêt à consomption*, le contrat de *société*, et les *contrats où il entre du hasard*.

La vente (2) est un contrat par lequel, *moyennant une certaine somme d'argent que l'on donne au vendeur, on acquiert de lui la propriété d'une chose, ou quelque autre droit équivalent.*

La manière la plus simple et la plus naturelle d'acheter et de vendre, c'est qu'aussitôt qu'on est convenu du *prix*, l'acheteur *paie la marchandise*, et le vendeur la *délivre*. Mais rien n'est plus commun que de *vendre à crédit*, c'est-à-dire, à condition que la marchandise ne sera payée que dans un certain temps après la délivrance. Quelquefois aussi, après avoir conclu le marché, on convient que la chose vendue sera délivrée au bout d'un certain temps. En ce cas-là, l'équité veut que, si la chose

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. V, § 1.
(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, § 2 et suiv.

vient à périr avant le terme expiré, ce soit pour le compte du vendeur; mais que si, après le temps convenu, l'acheteur est en demeure de la retirer, la perte tombe désormais sur lui.

On ajoute souvent au contrat de vente d'autres clauses particulières qui le modifient en différentes façons; comme, par exemple, lorsqu'on vend une chose *à la charge que, si dans un certain temps on en trouve davantage, il nous sera permis de la vendre à un autre.* Il y a une *clause commissoire*, en vertu de laquelle, si l'acheteur ne paie pas au terme marqué, la vente est nulle. Il y a une *clause de retrait conventionnel*, qui peut être apposée diversement; car ou l'on convient que, si le vendeur rend le prix ou dans un certain temps, ou toutes les fois que bon lui semblera, l'acheteur sera tenu de rendre à son tour la chose vendue; ou bien on stipule que, si l'acheteur ne s'accommode pas de la marchandise, le vendeur la reprendra en lui rendant son argent; ou enfin il est porté, qu'au cas que l'acheteur, de son pur mouvement, veuille revendre la chose, celui qui la lui a vendue sera préféré, pourvu qu'il la paie sur le pied de ce qu'un autre en donneroit, et c'est ce que l'on appelle *droit de préférence.* Quelquefois aussi, en vendant un héritage, on s'en réserve une petite partie, ou bien un certain usage.

Il y a une sorte de vente que l'on appelle *vente en bloc*, c'est-à-dire, lorsque l'on vend en gros et comme en un tas confus plusieurs choses de différens prix, sans les taxer chacun en particulier.

La loi des *encans* est que la chose qui se crie doit être adjugée au plus offrant et dernier enchérisseur.

Enfin, on achète quelquefois non pas une certaine chose déterminée, mais seulement une *espérance pro-*

bable (1), où il entre du hasard, en sorte que l'acheteur n'a pas sujet de se plaindre s'il lui échoit beaucoup moins qu'il n'avoit cru; ni le vendeur non plus, si la fortune favorise le premier fort au-delà de ce qu'il y avoit lieu d'attendre.

§ X. Dans le contrat de louage, (2) *on donne à autrui, moyennant un certain loyer ou un certain salaire, l'usage d'une chose, ou sa peine et son travail.*

1°. C'est l'ordinaire de régler auparavant le *loyer* ou le *salaire*. Mais si l'on n'a point fait de marché, on présume que le bailleur, c'est-à-dire, celui qui s'est loué ou qui a loué son bien, a prétendu être payé sur le pied de ce qui se donne ordinairement, ou qu'il s'en est remis à l'équité du preneur.

2°. Le bailleur est tenu de mettre la chose louée en état de servir (3); et il faut aussi qu'il fasse les réparations

(1) Comme quand on achète d'un pêcheur, un coup de filet; ou d'un chasseur, la chasse qu'il fera aujourd'hui, etc.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. VI.

(3) Ajoutez que le bailleur doit laisser au preneur la chose louée, jusqu'au temps du bail expiré: à moins qu'il ne survienne quelque cas, qu'on auroit vraisemblablement excepté, si on l'eût prévu, comme si le preneur ne paie pas la rente, pendant un temps considérable; s'il ruine la maison, ou qu'il en use d'une manière à faire craindre le feu, ou qu'il y fasse ou y souffre quelque commerce illicite; et en tous ces cas-là, le propriétaire peut chasser le locataire purement et simplement. Mais si le maître d'une maison veut la vendre, ou y faire des réparations nécessaires, ou qu'il en ait besoin lui-même pour y loger; le bail n'est rompu, à en juger par le droit naturel tout seul, qu'à la charge que le bailleur dédommage le preneur de ce que, par exemple, il n'a pas trouvé un logement si commode, ou à si bon marché: car ce n'est qu'avec cette réserve que le preneur peut être censé avoir consenti tacitement à ne pas jouir de la chose louée jusqu'au terme convenu. Le bailleur doit aussi dédommager le preneur de la perte que celui-ci souffre par un effet des vices de la chose, que le premier connoissoit ou devoit connoître; comme, par exemple, si on a loué des tonneaux mal conditionnés, d'où le vin s'est répandu, etc.

et les dépenses nécessaires. Le preneur, d'autre côté, doit jouir, en bon père de famille, de ce qu'il tient à loyer; et si quelque chose se perd ou périt par sa faute, il est juste qu'il dédommage le propriétaire. Par la même raison l'entrepreneur d'un ouvrage est responsable de ce qui s'est gâté ou détérioré par sa faute.

3°. Si l'on a fait marché avec quelqu'un pour une chose qui ne l'attache pas continuellement à notre service, on n'est point tenu de le payer lorsqu'il lui arrive quelque accident qui l'empêche de nous fournir l'ouvrage ou le travail auquel il s'est engagé. Mais si une personne qui est à nos gages devient, par une maladie ou par quelque autre accident, hors d'état de faire ses fonctions pour un peu de temps, il y auroit de l'inhumanité à lui ôter pour cela son emploi, ou à retrancher quelque chose de ses gages.

4°. Lorsque ce qui avoit été loué vient à périr entièrement, le loyer ne court plus dès ce moment-là. Que si une chose louée, dont on doit tirer un certain usage connu et déterminé, que le bailleur est tenu de nous procurer et de maintenir, devient moins commode et moins propre à cet usage par quelque cas fortuit, il faut que le bailleur rabatte alors du loyer à proportion de ce que la maison, par exemple, est désormais moins logeable. Mais quand il s'agit de choses dont le revenu est incertain, et où il entre un peu du hasard; comme le profit extraordinaire est pour le preneur, la perte qui survient par une diminution des revenus ordinaires tombe aussi sur lui naturellement, en sorte qu'à la rigueur le bailleur n'est point tenu de relâcher quoi que ce soit de la rente; d'autant plus que la stérilité d'une année est ordinairement compensée par l'abondance d'une autre. Il faut

pourtant excepter ici les pertes qui arrivent par l'effet de quelque malheur fort rare (1), et dont il n'y a pas lieu de présumer que le preneur ou le fermier ait voulu prendre sur soi les risques ; car, en ce cas-là, l'équité veut que l'on diminue ou que l'on quitte entièrement le loyer.

§ XI. Le (2) contrat de *prêt à consomption* se fait lorsque *l'on donne à quelqu'un une chose susceptible de remplacement, à la charge de nous rendre dans un certain temps autant qu'il a reçu ; de la même espèce et de pareille qualité.*

Les choses que l'on prête à consomption sont dites *susceptibles de remplacement*, parce que chacune tient lieu de toute autre semblable, en sorte que quiconque reçoit autant qu'il avoit donné, de la même espèce, et de pareille qualité, est censé recouvrer la même chose précisément (3). Elles se donnent au poids, au nombre et à la mesure qui servent à déterminer et spécifier ce qu'il faut rendre ; et c'est pour cela qu'on les désigne par le nom de quelque (4) *quantité* ; au lieu que les autres sont appelées des *choses en espèce*.

(1) Comme, par exemple, une grande gelée, ou une sécheresse extrême, le débordement d'une rivière, et autres semblables accidens extraordinaires, qui font qu'on ne recueille aucuns fruits, ou si peu que rien.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. VII.

(3) Tel est l'*argent monnoyé*, l'*or massif*, et les autres métaux non travaillés ; le *blé*, le *vin*, le *sel*, l'*huile*, la *laine*, le *pain*, etc. Il faut mettre aussi au nombre des *choses susceptibles de remplacement*, toutes celles qui sont destinées à être vendues, quoique d'ailleurs elles ne se consument point par l'usage. Car quand celui qui m'a prêté, par exemple, un livre, est libraire, il suffit que je lui rende un exemplaire aussi bien conditionné ; à moins qu'il n'ait expressément stipulé, que je lui rendrois précisément le même exemplaire.

(4) On dit, par exemple, *je vous prête mille écus*, ou *cent livres de fer*, ou *vingt boisseaux de blé*, ou *dix muids de vin*, ou *cent mesures d'huile*, etc.

Au reste, on prête, ou gratuitement et sans prétendre rien demander au-delà de ce qu'on donne, ou en stipulant du débiteur un certain profit qui se nomme *usure* ou *intérêt*. A l'égard de la dernière sorte de prêt, il faut supposer avant toutes choses que ceux qui empruntent ne soient pas des gens pauvres, envers lesquels le prêt doit tenir lieu d'aumône. De plus, l'intérêt qu'on exige doit être modique et ne pas excéder la perte qu'on fait pour se passer, pendant un certain temps, de son argent ou de toute autre chose qu'on prête ; le profit que le débiteur en retire et celui qu'on auroit pu en tirer soi-même. Avec ces restrictions, le *prêt à usure* n'a rien de contraire au droit naturel.

§ XII. On fait un contrat de société (1) lorsque *deux ou plusieurs personnes mettent en commun leur argent, leurs biens ou leur travail, à la charge de partager entre eux le gain, et de supporter les pertes qui en arriveront, chacun à proportion de ce qu'il contibue du sien.*

1°. Les associés se doivent réciproquement une entière fidélité et une grande application à ménager les affaires communes. Et quoiqu'on ne soit pas obligé de demeurer toujours dans une société où l'on est une fois entré, il ne faut jamais la rompre à contre-temps, ou d'une manière qui tourne au préjudice des autres associés.

2°. Quand on vient à se séparer, si les associés n'ont mis en commun que de l'argent ou des effets, chacun retire d'abord autant qu'il avoit donné, et prend ensuite, à proportion, sa part du gain qui reste. Mais si l'un a

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. VIII.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

donné son argent ou son bien, et l'autre sa peine, il faut voir sur quel pied ils s'étoient associés. Car lorsque celui qui fournit sa peine ne fait que vendre les marchandises ou faire valoir l'argent de l'autre, il partage seulement avec lui le profit qui revient de cet argent ou de ces marchandises, à proportion de la valeur de sa peine : du reste, si le capital ou le fonds vient à se perdre, c'est pour le compte de celui à qui il appartenoit, comme c'est à lui qu'il demeure tout entier, s'il se conserve. Mais lorsque la peine de l'un des associés est employée à travailler et mettre en œuvre les effets brutes et informes de l'autre ; le premier a sa part aux ouvrages même ou aux marchandises qu'il en fabrique, à proportion de ce que vaut son travail (1).

3°. On contracte quelquefois *société de tous biens généralement*, et alors, comme chacun des associés doit faire entrer fidèlement dans le fonds commun tout ce qu'il gagne, il peut aussi prendre de là de quoi s'entretenir honnêtement selon sa condition. Que s'il leur prend envie de se séparer, les parts se règlent à proportion des biens que chacun avoit apportés dans le fonds commun, sans assigner à chacun en particulier la perte ou le gain que ses biens ont produit par eux-mêmes, à moins qu'il n'en ait été autrement convenu.

§ XIII. Il y a diverses sortes de *contrats où il entre du hasard* (2), comme, 1°. les *gageures*, par lesquelles deux personnes, dont l'une affirme et l'autre nie un évènement

(1) En ce cas-là, l'associé devient copropriétaire. Si j'ai donné, par exemple, cent écus à un drapier, pour acheter de la laine crûe, dont il a fait du drap, et que la peine de cet ouvrier vaille aussi cent écus, chacun doit avoir une portion égale de ce que le drap sera vendu.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. IX.

où quelque autre fait sur lequel (1) aucune d'elle n'a une connoissance suffisante, déposent ou promettent de part et d'autre une certaine somme, que doit gagner celui dont l'assertion se trouvera conforme à la vérité.

2°. Tous les *jeux* où l'on joue quelque chose, renferment aussi une convention dans laquelle il entre plus ou moins de (2) hasard, selon la diversité des jeux. Ceux où il y en a le moins, ce sont ceux qui demandent de l'esprit, de l'adresse, ou de la force. En d'autres le hasard a autant de part que l'adresse ; en d'autres tout dépend presque du hasard. Comme ces sortes de contrats sont sujets à de grands inconvéniens, c'est au souverain à voir jusqu'où l'intérêt de l'État ou des particuliers exige qu'on les défende, on souffre qu'on les permette.

3°. Il faut rapporter encore ici la *rafle*, qui se fait lorsque plusieurs personnes achètent en commun une chose, pour tirer ensuite au sort à qui l'aura toute entière : comme aussi la *blanque* ou la *loterie*, par laquelle après avoir mis dans un vase un certain nombre de billets, dont les uns sont blancs et les autres noirs, on vend à qui veut l'acheter, la permission d'en tirer quelques-uns, en sorte que s'il s'y en trouve de noirs, on doit donner à celui à qui ils sont tombés en partage, ce qui se trouve écrit ou marqué dessus.

(1) La gageure ne laisse pas d'être bonne, quand même l'un des gageurs sauroit certainement la vérité du fait : à moins qu'il n'ait fait semblant de l'ignorer ou d'en douter, pour engager l'autre à parier. Voyez ce que j'ai dit dans mon *Traité du Jeu*, liv. II, chap. II, § 16.

(2) Pour rendre légitimes les jeux et les autres contrats où il entre du hasard, il faut non-seulement que ce que l'on risque de perdre de part et d'autre soit égal, mais encore que le danger de perdre et l'espérance de gagner, aient de part et d'autre une juste proportion avec la chose que l'on joue. Voyez le *Traité du Jeu* que je viens de citer, imprimé à Amsterdam en 1709, dans lequel la matière des jeux est traitée à fond.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

4°. Un autre contrat, qui a beaucoup de rapport avec ceux dont nous venons de parler, c'est le *contrat d'assurance* (1), par lequel, moyennant une certaine somme, on assure des marchandises qui doivent être transportées, surtout par mer, en sorte que si elles viennent à périr, on est obligé de les payer.

§ XIV. Voilà quelles sont les principales sortes de *contrats onéreux*, ou intéressés de part et d'autre. On y ajoute souvent, pour plus grande sûreté, une *caution* ou un *gage* (2).

La caution est *une personne qui, avec l'approbation du créancier, prend sur soi subsidiairement l'obligation du débiteur principal*, en sorte que si celui-ci ne satisfait pas, elle se met à sa place, et est tenue par conséquent de payer, sauf à elle à avoir son recours contre le débiteur principal, pour se faire rendre ce qu'elle a donné en son nom et de sa part.

Il est clair qu'une caution ne sauroit être obligée à payer plus que ne doit le débiteur principal, mais rien n'empêche qu'elle n'entre dans un engagement plus fort et plus étroit (3) que celui du débiteur principal, sur qui le créancier compte moins, pour cela même qu'il veut que l'autre réponde pour lui. Cependant il est naturel que le créancier demande son paiement au débiteur principal, avant que de s'adresser à la caution, à moins que ce ne soit une *caution solidaire* (1), c'est-à-dire, qui s'est chargée entièrement et en son propre nom de la dette.

(1) L'assureur peut exiger plus ou moins, selon qu'il y a plus ou moins de péril. Mais le contrat est nul, s'il se trouve que l'assureur savoit que les marchandises étoient déjà arrivées à bon port; ou si le maître des marchandises avoit reçu avis de leur perte.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. X, § 9 et suiv.

(3) La caution, par exemple, peut promettre purement et simplement, ce à quoi le débiteur principal ne s'étoit engagé que sous condition. Elle peut promettre de payer dans un terme plus court, ou dans un lieu moins commode, etc.

Lorsque plusieurs personnes se sont rendues caution pour un seul et même débiteur, sans que chacune soit obligée solidairement, on ne peut demander à chacun des répondans que ce à quoi se monte sa portion, à moins que quelqu'un d'entre eux ne soit devenu insolvable, ou qu'il n'y ait pas moyen de le poursuivre, car, en ce cas-là, sa portion se rejette sur tous les autres.

§ XV. L'autre sorte d'accessoire ajouté à un contrat (2), c'est *lorsque le débiteur met entre les mains du créancier, ou lui affecte, pour sûreté de la dette, une certaine chose, à titre de* gage *ou* d'hypothèque, dont le créancier ne se dessaisit point qu'il n'ait été satisfait. On prend cette précaution, non-seulement afin que le débiteur tâche de s'acquitter au plus tôt, pour avoir ce qu'il a donné en gage; mais encore afin que le créancier ait en main de quoi être payé, si on ne le satisfait pas, et de de là vient qu'ordinairement le gage vaut plus que ce l'on prête, ou du moins autant.

Les *choses que l'on donne en gage* sont ou *stériles*, ou *de quelque revenu*. L'engagement des dernières est souvent accompagné d'une *clause d'antichrèse*, par laquelle on convient que le créancier, pour l'intérêt de son argent, tirera les revenus de ce qu'il a en gage. Pour les choses stériles, on les engage aussi souvent sous une *clause commissoire* (3), en vertu de laquelle si l'on ne

(1) *Expromissor.*

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, ch. X, § 13 et suiv.

(3) Cette clause commissoire doit même être censée avoir lieu, comme tacitement apposée, toutes les fois que le débiteur laisse écouler un temps

retire le gage dans un certain temps, il demeure au créancier. En quoi il n'y a rien de contraire au droit naturel, si la valeur de la chose engagée n'excède pas la somme prêtée, et les intérêts du temps limité, ou que le créancier rende exactement le surplus au débiteur.

Du reste, il faut que le créancier restitue le gage aussitôt qu'on l'a satisfait; et tant qu'il le tient entre ses mains, il doit en prendre autant de soin que de ses biens propres. Si même c'est une chose qui soit de nature à être détériorée par l'usage, ou que le débiteur ait intérêt pour quelque autre raison que l'on ne s'en serve pas, le créancier ne sauroit le faire légitimement sans le consentement du propriétaire.

L'*hypothèque* diffère du *gage* proprement ainsi nommé, en ce que celui-ci regarde des choses qu'on délivre actuellement au créancier, au lieu que l'autre consiste à lui assigner et lui affecter seulement un certain bien, surtout immeuble; par le moyen duquel il puisse se dédommager au cas que le débiteur ne le paie pas.

§ XVI. Au reste, les devoirs de ces contrats, aussi-bien que de tous les autres, se déduisent aisément de la nature et du but des engagemens où l'on entre.

fort considérable sans retirer le gage. Car il n'y a personne qui voulût prêter sur gages pour un long terme, sans une telle clause : et d'ailleurs les intérêts accumulés feroient avec le temps qu'un gage stérile ne suffiroit plus pour dédommager le débiteur, dont les droits se réduiroient enfin à rien.

CHAPITRE XVI.

Comment finissent les engagemens où l'on est entré soi-même.

§ I. On est dégagé en différentes manières (1) des engagemens où l'on étoit entré soi-même par quelque convention ou quelque promesse, et par conséquent des devoirs qui en résultoient.

1°. La plus naturelle, c'est sans contredit *d'effectuer ce dont on étoit convenu*. Cela se fait ordinairement par la personne même qui s'étoit engagée; mais si quelque autre veut bien exécuter la chose promise, avec déclaration expresse qu'il agit au nom et en la place du promettant, celui-ci n'est pas moins quitte par là, que s'il avoit satisfait lui-même à l'obligation, et l'autre contractant doit s'en contenter, pourvu (2) qu'il lui soit indifférent de la part de qui il reçoive ce qui lui est dû. Que si celui qui exécute pour un autre, n'a nul dessein de le faire gratuitement et en pur don, il peut ensuite redemander à la personne engagée ce qu'il a donné pour la dégager.

Il faut satisfaire celui envers qui l'on s'est engagé, ou

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. XI.

(2) Ainsi, par exemple, lorsqu'on a prêté de l'argent, pourvu qu'on reçoive autant qu'on a donné, et en bonnes espèces, il n'importe de qui vienne le paiement. Mais si un habile artisan a promis quelque ouvrage, il ne peut pas s'acquitter de sa parole en faisant faire l'ouvrage à tout autre; parce qu'il se trouvera plusieurs artisans qui ne seront pas, à beaucoup près, aussi habiles que lui : de sorte que celui pour qui il s'est engagé de travailler y perdroit, en ce qu'il auroit du méchant ouvrage au lieu du bon, sur lequel il avoit compté.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

retire le gage dans un certain temps, il demeure au créancier. En quoi il n'y a rien de contraire au droit naturel, si la valeur de la chose engagée n'excède pas la somme prêtée, et les intérêts du temps limité, ou que le créancier rende exactement le surplus au débiteur.

Du reste, il faut que le créancier restitue le gage aussitôt qu'on l'a satisfait; et tant qu'il le tient entre ses mains, il doit en prendre autant de soin que de ses biens propres. Si même c'est une chose qui soit de nature à être détériorée par l'usage, ou que le débiteur ait intérêt pour quelque autre raison que l'on ne s'en serve pas, le créancier ne sauroit le faire légitimement sans le consentement du propriétaire.

L'*hypothèque* diffère du *gage* proprement ainsi nommé, en ce que celui-ci regarde des choses qu'on délivre actuellement au créancier, au lieu que l'autre consiste à lui assigner et lui affecter seulement un certain bien, surtout immeuble; par le moyen duquel il puisse se dédommager au cas que le débiteur ne le paie pas.

§ XVI. Au reste, les devoirs de ces contrats, aussi-bien que de tous les autres, se déduisent aisément de la nature et du but des engagemens où l'on entre.

fort considérable sans retirer le gage. Car il n'y a personne qui voulût prêter sur gages pour un long terme, sans une telle clause : et d'ailleurs les intérêts accumulés feroient avec le temps qu'un gage stérile ne suffiroit plus pour dédommager le débiteur, dont les droits se réduiroient enfin à rien.

CHAPITRE XVI.

Comment finissent les engagemens où l'on est entré soi-même.

§ I. On est dégagé en différentes manières (1) des engagemens où l'on étoit entré soi-même par quelque convention ou quelque promesse, et par conséquent des devoirs qui en résultoient.

1°. La plus naturelle, c'est sans contredit *d'effectuer ce dont on étoit convenu*. Cela se fait ordinairement par la personne même qui s'étoit engagée; mais si quelque autre veut bien exécuter la chose promise, avec déclaration expresse qu'il agit au nom et en la place du promettant, celui-ci n'est pas moins quitte par là, que s'il avoit satisfait lui-même à l'obligation, et l'autre contractant doit s'en contenter, pourvu (2) qu'il lui soit indifférent de la part de qui il reçoive ce qui lui est dû. Que si celui qui exécute pour un autre, n'a nul dessein de le faire gratuitement et en pur don, il peut ensuite redemander à la personne engagée ce qu'il a donné pour la dégager.

Il faut satisfaire celui envers qui l'on s'est engagé, ou

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. XI.

(2) Ainsi, par exemple, lorsqu'on a prêté de l'argent, pourvu qu'on reçoive autant qu'on a donné, et en bonnes espèces, il n'importe de qui vienne le paiement. Mais si un habile artisan a promis quelque ouvrage, il ne peut pas s'acquitter de sa parole en faisant faire l'ouvrage à tout autre; parce qu'il se trouvera plusieurs artisans qui ne seront pas, à beaucoup près, aussi habiles que lui : de sorte que celui pour qui il s'est engagé de travailler y perdroit, en ce qu'il auroit du méchant ouvrage au lieu du bon, sur lequel il avoit compté.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ceux qui ont charge de sa part de recevoir en son nom la chose promise.

Enfin, on doit exécuter précisément ce dont on est convenu, et non pas quelque autre chose d'équivalent. Il faut donner ou faire le tout, et non pas une partie seulement : il ne faut pas que la chose soit tronquée ou divisée. Il faut aussi s'acquitter de ses engagemens au lieu et au terme réglé par la convention. Souvent néanmoins l'humanité d'un créancier, ou l'impuissance d'un débiteur, obligent à prolonger le terme du paiement, ou à consentir que le débiteur prenne plusieurs termes pour s'acquitter peu à peu et à diverses reprises de ce qu'il ne pourroit payer sur-le-champ et tout à la fois, ou même à se contenter de quelque autre chose qui tienne lieu de ce qui est dû.

§ II. 2°. On se dégage souvent par une *compensation*, ou un acquit réciproque de deux personnes qui se trouvent débitrices l'une de l'autre d'une chose de même espèce et de même valeur; bien entendu que la dette soit liquide de part et d'autre. Car une quantité égale à une autre est censée la même, surtout en matière de choses susceptibles de remplacement; et les débiteurs mutuels seroient obligés de rendre d'abord ce qu'ils auroient reçu l'un de l'autre : pour éviter donc ce circuit inutile de plusieurs paiemens, le meilleur est que chacun retienne ce qu'il doit en compensation de ce qui lui est dû.

Or, il est clair que cette compensation ne sauroit se faire avant le terme du paiement échu; et qu'elle n'a lieu proprement qu'en matière de choses susceptibles de remplacement, et qui sont de même sorte, à moins que, du consentement des débiteurs réciproques, les choses de différente nature qu'ils se doivent l'un à l'autre n'aient été estimées à prix d'argent; car, en ce cas-là, c'est leur valeur que l'on compense.

§ III. 3°. On est encore déchargé d'une obligation, lorsque celui en faveur de qui l'on s'étoit engagé, et qui a intérêt qu'on effectue ses engagemens, veut bien nous en *tenir quittes*. Or, cette *décharge* est ou *expresse*, comme quand on rend le billet d'obligation, ou qu'on le déchire, ou (1) que l'on fait quittance de ce qu'on n'a point reçu, etc., ou bien *tacite*, lorsque celui envers qui l'on s'est engagé à quelque chose, empêche lui-même de l'exécuter, ou est cause du moins qu'on ne peut le faire.

§ IV. 4°. Les engagemens réciproques se résolvent par un *dédit mutuel* des parties, lorsqu'il n'y a encore rien d'exécuté de part ni d'autre; à moins qu'il ne s'agisse d'une (2) convention à l'égard de laquelle quelque loi positive défende de rompre le marché une fois fait. Mais si l'un des contractans a déjà effectué quelque chose, il faut ou qu'il tienne quitte l'autre de ce qu'il devoit faire à son tour (3), ou que celui-ci le dédommage d'une manière ou d'autre.

§ V. 5°. Lorsque l'un des contractans ne tient pas sa parole, cette *infidélité* dégage l'autre de la sienne, et anéantit ou plutôt rompt l'engagement de celui-ci. Car, dans toute convention, on ne promet qu'en vue de ce à quoi l'autre contractant s'engage à son tour; de sorte que

(1) *Acceptilatio.*

(2) Par exemple, les *contrats de mariage.*

(3) Comme, par exemple, si un acheteur a déjà payé la marchandise, quoiqu'il ne l'ait point reçue, ou si un vendeur au contraire a délivré la marchandise, sans avoir touché l'argent : car, dans le premier cas, le vendeur doit rendre l'argent; et dans l'autre, l'acheteur doit rendre la marchandise.

les engagemens respectifs des parties sont renfermés l'un dans l'autre en forme de condition tacite, comme si l'on avoit dit formellement : *Je ferai telle ou telle chose, pourvu que de votre côté vous fassiez ceci ou cela.*

§ VI. 6°. Les engagemens qui étoient uniquement fondés sur un certain *état des personnes* s'évanouissent *dès le moment que cet état ne subsiste plus*, ou par rapport à la personne même engagée (1), ou par rapport à celui envers qui elle étoit engagée.

§ VII. 7°. Le *temps* seul anéantit les engagemens dont la durée dépendoit d'un certain temps fixe; à moins que les contractans ne prolongent ce terme par une nouvelle convention, expresse ou tacite. Bien entendu que, pendant l'espace de temps convenu, on ait été en état d'exiger l'effet de l'engagement de l'autre (2) partie.

§ VIII. 8°. On substitue quelquefois un tiers, qui étant notre débiteur s'oblige pour nous envers un créancier, promettant de lui payer en notre nom ce qu'il nous devoit lui-même; et c'est ce que l'on appelle *délégation*. Le consentement du créancier est ici absolument nécessaire, mais non pas celui du tiers débiteur; car, quand on doit, il n'importe à qui l'on paie; mais un créancier a grand intérêt de ne pas recevoir toute sorte de débiteurs qu'on voudroit substituer.

(1) Un citoyen, par exemple, n'est plus obligé d'obéir aux magistrats d'une république, du moment qu'il passe dans un autre état; ou lorsque ceux qui étoient magistrats ne le sont plus.

(2) Cette restriction doit s'entendre des engagemens, dans lesquels il est essentiel que l'une des parties jouisse elle-même pendant tout le temps du traité, de ce à quoi l'autre s'est engagée : car si après avoir loué une maison, par exemple, pour un an, on vient à tomber malade dans un autre endroit, de sorte que l'on ne puisse venir loger dans la maison pendant tout ce temps-là; comme le bail n'est pas pour cela rompu, on ne peut pas non plus prétendre le prolonger sous ce prétexte.

§ IX. 9°. Enfin la *mort* anéantit les engagemens purement personnels, dont elle rend l'exécution impossible; car un accident ou un mode ne sauroit subsister hors de son sujet. Souvent néanmoins les obligations d'un défunt passent à quelques-uns de ceux qui lui survivent; et cela ou parce qu'ils s'en sont chargés eux-mêmes volontairement, soit par un effet de la tendresse qu'ils avoient pour le défunt, soit pour faire honneur à sa mémoire, soit pour quelque autre raison; ou parce qu'ils succèdent à ses biens, auxquels l'obligation étoit naturellement comme attachée, et dont ils ne sauroient par conséquent hériter sans les en avoir auparavant déchargés.

CHAPITRE XVII.

De la manière d'interpréter les conventions et les lois.

§ I. Comme tout ordre donné par un supérieur n'oblige à rien au-delà de ce que le supérieur veut et entend; de même, dans tout engagement volontaire, on n'est tenu qu'à ce à quoi l'on a prétendu s'engager. Mais aucun homme ne pouvant connoître la volonté d'un autre que par des actes sensibles et des signes extérieurs, *chacun n'est censé obligé, devant* (1) *le tribunal humain, qu'à ce qui suit d'une droite et naturelle interprétation des signes dont il s'est servi*, quelque autre chose qu'il ait

(1) Encore qu'on ait eu dans l'esprit de s'engager à quelque chose de plus, que ce qui est renfermé dans les termes, selon leur interprétation naturelle; on n'est pas pour cela tenu, même devant le tribunal divin, à effectuer ce surplus : parce qu'il n'y a point eu, à cet égard, d'acceptation de la part de l'autre partie, qui ne pouvoit pas deviner notre pensée. Ainsi je ne vois pas à quoi bon l'auteur met ici cette espèce de restriction.

les engagemens respectifs des parties sont renfermés l'un dans l'autre en forme de condition tacite, comme si l'on avoit dit formellement : *Je ferai telle ou telle chose, pourvu que de votre côté vous fassiez ceci ou cela.*

§ VI. 6°. Les engagemens qui étoient uniquement fondés sur un certain *état des personnes* s'évanouissent *dès le moment que cet état ne subsiste plus*, ou par rapport à la personne même engagée (1), ou par rapport à celui envers qui elle étoit engagée.

§ VII. 7°. Le *temps* seul anéantit les engagemens dont la durée dépendoit d'un certain temps fixe; à moins que les contractans ne prolongent ce terme par une nouvelle convention, expresse ou tacite. Bien entendu que, pendant l'espace de temps convenu, on ait été en état d'exiger l'effet de l'engagement de l'autre (2) partie.

§ VIII. 8°. On substitue quelquefois un tiers, qui étant notre débiteur s'oblige pour nous envers un créancier, promettant de lui payer en notre nom ce qu'il nous devoit lui-même; et c'est ce que l'on appelle *délégation*. Le consentement du créancier est ici absolument nécessaire, mais non pas celui du tiers débiteur; car, quand on doit, il n'importe à qui l'on paie; mais un créancier a grand intérêt de ne pas recevoir toute sorte de débiteurs qu'on voudroit substituer.

(1) Un citoyen, par exemple, n'est plus obligé d'obéir aux magistrats d'une république, du moment qu'il passe dans un autre état; ou lorsque ceux qui étoient magistrats ne le sont plus.

(2) Cette restriction doit s'entendre des engagemens, dans lesquels il est essentiel que l'une des parties jouisse elle-même pendant tout le temps du traité, de ce à quoi l'autre s'est engagée : car si après avoir loué une maison, par exemple, pour un an, on vient à tomber malade dans un autre endroit, de sorte que l'on ne puisse venir loger dans la maison pendant tout ce temps-là; comme le bail n'est pas pour cela rompu, on ne peut pas non plus prétendre le prolonger sous ce prétexte.

§ IX. 9°. Enfin la *mort* anéantit les engagemens purement personnels, dont elle rend l'exécution impossible; car un accident ou un mode ne sauroit subsister hors de son sujet. Souvent néanmoins les obligations d'un défunt passent à quelques-uns de ceux qui lui survivent; et cela ou parce qu'ils s'en sont chargés eux-mêmes volontairement, soit par un effet de la tendresse qu'ils avoient pour le défunt, soit pour faire honneur à sa mémoire, soit pour quelque autre raison; ou parce qu'ils succèdent à ses biens, auxquels l'obligation étoit naturellement comme attachée, et dont ils ne sauroient par conséquent hériter sans les en avoir auparavant déchargés.

CHAPITRE XVII.

De la manière d'interpréter les conventions et les lois.

§ I. Comme tout ordre donné par un supérieur n'oblige à rien au-delà de ce que le supérieur veut et entend; de même, dans tout engagement volontaire, on n'est tenu qu'à ce à quoi l'on a prétendu s'engager. Mais aucun homme ne pouvant connoître la volonté d'un autre que par des actes sensibles et des signes extérieurs, *chacun n'est censé obligé, devant* (1) *le tribunal humain, qu'à ce qui suit d'une droite et naturelle interprétation des signes dont il s'est servi*, quelque autre chose qu'il ait

(1) Encore qu'on ait eu dans l'esprit de s'engager à quelque chose de plus, que ce qui est renfermé dans les termes, selon leur interprétation naturelle; on n'est pas pour cela tenu, même devant le tribunal divin, à effectuer ce surplus : parce qu'il n'y a point eu, à cet égard, d'acceptation de la part de l'autre partie, qui ne pouvoit pas deviner notre pensée. Ainsi je ne vois pas à quoi bon l'auteur met ici cette espèce de restriction.

pu avoir alors dans l'esprit. Pour bien entendre donc et les lois et les conventions, et pour s'acquitter des devoirs qui en résultent, il faut savoir les règles (1) d'une bonne interprétation, surtout à l'égard des *paroles*, qui sont le signe le plus général et le plus commun.

§ II. Il y a de deux sortes de *termes* ; les uns, qui sont *d'un usage ordinaire et connu à tout le monde* ; les autres, qui sont *particuliers aux arts et aux sciences*.

A l'égard des premiers, on établit pour règle que, *tant qu'il n'y a point d'ailleurs de conjecture suffisante qui oblige de les entendre dans un sens particulier, on doit leur donner celui qui leur est propre, non selon l'analogie ou l'étymologie grammaticale, mais selon l'usage commun du peuple*, qui est le maître absolu des langues.

§ III. Pour les *termes de l'art*, il faut les expliquer *selon la définition* (2) *qu'en donnent les maîtres, ou ceux qui entendent l'art ou la science dont il s'agit*. Mais si un terme (3) est diversement défini par les maîtres de l'art, on doit alors, pour prévenir les contestations, exprimer en termes communs le sens qu'on lui donne.

§ IV. Lorsqu'un terme, une phrase, ou une période, sont *équivoques*, ou qu'*il semble y avoir quelque contradiction* entre les parties d'un discours, qui peuvent

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. XII.

(2) A moins que celui qui parle n'entende ni l'art ni les termes : car alors il faut juger par la suite du discours ou par d'autres circonstances, quel sens il peut avoir eu dans l'esprit.

(3) C'est ici une réflexion hors de propos ; car il ne s'agit pas de la manière dont on doit s'exprimer, pour donner clairement à connoître sa volonté ; mais seulement des règles qu'il faut suivre pour découvrir celle d'autrui, lorsquelle est exprimée avec quelque obscurité : comme on l'a remarque sur le gros ouvrage.

néanmoins être conciliées par une droite explication et en aidant un peu à la lettre ; il faut, en ces cas-là, avoir recours aux *conjectures* pour démêler l'ambiguité ou la contradiction apparente. Je dis *apparente*, car si la contradiction est manifeste, les derniers actes et les derniers articles dérogent certainement aux premiers.

§ V. Ces *conjectures* se tirent, ou de *la nature même de l'affaire*, dont il s'agit ; ou des *effets et des suites qui résulteroient d'un certain sens* ; ou de *la liaison et de la conformité d'un certain sens avec d'autres paroles de la même personne, qui ne sont point équivoques*.

1°. A l'égard du premier chef, c'est une maxime commune, que *les termes doivent être entendus conformément à la nature du sujet dont il s'agit* (1). Car on présume toujours que celui qui parle a eu perpétuellement devant les yeux la chose dont il étoit question, et qu'ainsi tout ce qu'il dit s'y rapporte.

§ VI. 2°. *Quand les termes, pris absolument et à la lettre* (2), *rendroient un acte nul et sans effet, ou mèneroient à quelque* (3) *chose d'absurde, il faut alors s'éloi-*

(1) Par exemple, lorsque deux généraux d'armée conviennent d'une trêve pour *quinze jours*, la nature même de la trêve fait assez voir qu'ils entendent par le mot de *jour* l'espace de vingt-quatre heures qui renferme le temps de la nuit, aussi-bien que celui pendant lequel le soleil nous éclaire. De sorte que ce seroit une chicane grossière, si l'un des deux ennemis prétendoit, nonobstant la convention, surprendre l'autre et exercer de nuit contre lui des actes d'hostilité.

(2) Telle étoit la chicane de ce disciple, qui ayant promis à son maître de rhétorique une certaine somme pour son salaire, payable seulement *supposé qu'il gagnât la première cause qu'il plaideroit* ; se laissa ensuite appeler en justice par le maître qu'il ne vouloit pas satisfaire, et crut par là pouvoir se dispenser de payer, sous prétexte que, s'il y étoit condamné, il auroit *perdu sa première cause* Car en expliquant ainsi les termes, la convention se réduisoit à rien.

(3) Tel étoit le cas de ce pauvre barbier qui fut accusé à *Bologne* d'a-

gner un peu de la signification propre et ordinaire, autant qu'il est nécessaire pour éviter de tels inconvéniens.

§ VII. 3°. Comme pour l'ordinaire on présume que chacun est d'accord avec lui-même, *les expressions obscures doivent être expliquées par les autres endroits du même acte où le sens est clair et net :* d'où il s'ensuit, que *l'on doit toujours bien considérer la liaison du discours, et n'admettre aucun sens qui ne soit conforme à ce qui suit ou ce qui précède.* Par la même raison, lorsqu'une personne s'est expliquée clairement *dans un autre temps ou dans un autre endroit*, il faut entendre de même ce qu'elle peut avoir dit d'obscur ou d'ambigu au sujet d'une chose toute semblable ; à moins qu'il ne paroisse manifestement qu'elle a changé de sentiment là-dessus.

§ VIII. Une autre chose qui sert beaucoup à découvrir le véritable sens, surtout en matière de lois, c'est ce qu'on appelle la *raison de la loi*, ou les motifs et les vues qui ont porté le législateur à faire un tel réglement. Les conjectures qui se tirent de là, sont démonstratives, lorsque l'on est assuré que c'est la seule chose qui a déterminé le législateur. C'est donc une maxime constante, qu'*il faut expliquer une loi conformément à son but, et que toute interprétation contraire à ce but doit être entièrement rejetée.* D'où il s'ensuit encore, qu'*aussitôt que la raison propre et unique d'une loi vient à cesser, la loi tombe d'elle-même.* Mais lorsqu'il y a plusieurs

voir saigné une personne dans la rue, parce qu'il y avoit une loi défendant sous de rigoureuses peines de *tirer du sang* de qui que ce fût dans les rues. Voyez Everhardi, *Loci legales, loc. ab absurdo*, pag. 144. Car il y auroit eu une absurdité manifeste à renfermer dans ces mots *tirer du sang*, l'opération salutaire d'un chirurgien.

raisons qui toutes ensemble ont mû le législateur, la loi ne cesse pas du moment qu'une de ces raisons ne subsiste plus ; car les autres peuvent avoir assez de vertu pour maintenir la loi dans toute sa force. Souvent même, quoiqu'on ne voie pas bien la raison de la loi, la volonté du législateur suffit pour imposer à ceux qui dépendent de lui, l'obligation de s'y conformer.

§ IX. Plusieurs termes ayant *diverses significations, les unes plus étendues, et les autres moins* ; pour savoir laquelle de ces significations a lieu, il faut examiner encore s'il s'agit d'une chose ou *favorable* ou *odieuse*, ou *qui tienne un peu des deux* (1). Par *favorable*, on entend ce qui fait que la condition des contractans est également

(1) Cette distinction est également incertaine et inutile. Les promesses et les conventions, aussi-bien que les priviléges, roulant sur des choses permises et innocentes, comme on doit le supposer ici, sont toutes indifférentes de leur nature ; et par conséquent il ne faut ni les étendre ni les resserrer, qu'autant que le demande l'intention de leur auteur. D'ailleurs, dans les cas que l'on allègue, l'interprétation qu'on donne ou peut se faire indépendamment de ce que l'on y trouve d'odieux ou de favorable, comme quand on dit que tel ou tel droit est accordé *à une personne et à ses descendans*, l'usage ordinaire du terme de *descendans* suffit pour qu'on ne doive pas restreindre le privilége à ceux du premier degré ; ou bien elle renferme même quelque chose qui ne s'accorde pas bien avec les principes de notre auteur ; car il dit, par exemple, que ce qui tend à l'utilité publique est favorable : or qui ne sait que l'infliction des peines, qu'il met au rang des choses odieuses, est nécessaire pour le bien public? Enfin, outre que cette distinction fournit quelquefois un conflit de raisons qui empêche qu'on ne puisse rien décider, elle meneroit souvent à une interprétation manifestement contraire au sens de celui qui parle. Supposé, par exemple, que le magistrat ait défendu sous de rigoureuses peines de transporter du blé hors du pays, et que quelqu'un transporte de la farine ; en ce cas-là, selon les principes de notre auteur, celui qui a fait passer de la farine dans les pays étrangers ne devra point être puni ; car on diminue la liberté qu'il avoit, et les défenses sont accompagnées d'une punition ; toutes choses odieuses. Voyez au reste ce que j'ai dit dans les notes sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. XII, § 12.

avantageuse ; ce qui tend à l'utilité publique ; ce qui rend un acte efficace ; ce qui contribue au bien de la paix, etc. On tient au contraire pour *odieux*, ce qui impose quelque charge à l'une des parties seulement, ou qui se trouve plus onéreux à l'une qu'à l'autre ; ce qui renferme quelque peine ; ce qui annule un acte, ou qui apporte quelque changement aux choses déjà conclues et arrêtées ; enfin ce qui est capable de causer ou d'entretenir les divisions, les disputes, les querelles et les guerres. Que si, par exemple, on change quelque chose à un acte, mais pour le bien de la paix, c'est une affaire *mixte*, où il entre de l'*odieux* et du *favorable*.

Or ici il faut établir pour règle générale, que, *dans un doute produit par quelque ambiguité, on doit donner aux choses favorables toute l'étendue dont elles sont susceptibles, et restreindre au contraire, autant qu'il se peut, les odieuses.*

§ X. Outre ces *conjectures*, il y en a d'autres *qui ne sont pas tirées du sens même des termes de la promesse ou de la convention, ou de la teneur de la loi*, en vertu desquelles néanmoins on doit donner à la chose, dont il s'agit, une *interprétation* tantôt *étendue*, et tantôt *étroite*, quoique l'extension n'ait pas lieu aussi facilement, ni aussi souvent que la restriction.

On peut donc étendre une loi à certain cas qui n'y sont pas exprimés, pouvu qu'on soit assuré que la raison qui convient à ces sortes de cas est l'unique motif qui a porté le législateur à faire un tel réglement, et qu'il l'a envisagée dans toute son étendue ; en sorte que, s'il eût pensé à ces cas-là, ou s'il les eût prévus (1), il les auroit compris formellement dans la loi. Il faut aussi étendre la loi

(1) Ajoutez, ou *s'il l'eût cru nécessaire* : car il y a des cas où la chose

autant qu'il est nécessaire pour prévenir ou réprimer toutes les fraudes et toutes les chicanes par lesquelles des gens fourbes et malheureusement subtils pourroient l'éluder, et la rendre sans effet.

§ XI. A l'égard de la *restriction des termes généraux*, elle se fait par des conjectures fondées ou sur *une présomption d'un défaut originaire de volonté*, ou sur *l'incompatibilité du cas qui arrive, avec la volonté* du législateur ou des contractans (1).

On présume que le législateur ou les contractans n'ont pas prétendu, dans le temps même qu'ils écrivoient ou qu'ils parloient, étendre à telle ou telle chose la généralité des termes dont ils se sont servis. 1°. A cause des *absurdités* manifestes qui s'ensuivroient, et que l'on n'attribue jamais à une personne qui est en son bon sens. 2°. Parce que la *raison*, qui seule a obligé de faire une loi ou une convention (2), *ne convient pas* à un certain

est si évidente, qu'à cause de cette clarté même on ne s'avise pas d'exprimer tout ce qui est renfermé dans l'étendue d'une loi ou d'une convention. Par exemple, lors qu'une loi décerne certains supplices qui doivent être infligés à celui qui aura *tué son père*, il est de la dernière évidence, que le législateur a voulu que cela s'entendît également de celui qui tueroit sa *mère*, et que s'il n'a pas parlé de la *mère*, à qui un fils doit autant de respect qu'à son père, c'est qu'il a jugé superflu d'exprimer une chose qui saute aux yeux de chacun.

(1) On a remarqué quelque défaut dans cette division, tirée de Grotius ; sur quoi voyez ce que l'on a dit dans le grand ouvrage du *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. XII, § 19, note 2 de la seconde édition. Mais il y a moyen de justifier nos deux auteurs, en expliquant la pensée du premier mieux qu'on n'a fait ; comme je le montrerai dans mes notes sur le *Droit de la guerre et de la paix*.

(2) Il faut ajouter ici quelques exceptions. 1. S'il y a plusieurs raisons, qui ont eu une égale force pour déterminer le législateur et les contractans, dès-là qu'une seule manque, il faut restreindre les termes de la la loi ou de la convention. Mais s'il y a une raison principale, tant qu'elle subsiste, il n'importe qu'une ou plusieurs des raisons subordonnées viennent à man-

cas d'ailleurs renfermé dans l'étendue des termes. 3°. Enfin à cause que *la nature même de la chose*, ne permet pas d'étendre plus loin les termes généraux; car on est censé avoir toujours devant les yeux le sujet dont il s'agit.

§ XII. L'incompatibilité *du cas qui arrive avec la volonté* du législateur ou des contractans, se conjecture par des raisons tirées ou *des principes de la lumière naturelle*, ou de *quelque indice particulier de la volonté* de celui qui parle.

Le premier arrive, lorsque l'on ne peut étendre à certains cas les termes généraux, sans choquer les maximes de l'*équité* (1), des priviléges de laquelle il ne faut pourtant pas se prévaloir, sans y être autorisé par des raisons suffisantes qui donnent lieu de conclure que le législateur auroit lui-même excepté le cas présent, si on l'avoit consulté là-dessus. Or, la plus forte raison que l'on puisse avoir ici, c'est lorsqu'en suivant exactement la lettre d'une loi humaine, on pécheroit contre le droit naturel. On doit considérer ensuite, si, en expliquant les termes à la rigueur, il résulteroit de là une chose,

quer, la restriction n'a pas lieu pour cela seul; comme, au contraire, du moment que cette raison principale cesse, toutes les autres perdent leur force. 2. Il ne suffit pas, pour autoriser la restriction en tel ou tel cas, que le mal qu'on a voulu prévenir en faisant une loi ne soit pas arrivé actuellement; mais pourvu qu'il soit vrai que ce mal a pu arriver, la loi conserve toute sa force. 3. Quand même la raison de la loi cesseroit en certains cas extraordinaires, on ne peut pas pour cela restreindre la généralité des termes, lorsqu'il y a lieu de croire que le législateur n'a voulu avoir aucun égard à ces exceptions, soit parce qu'elles sont rares, soit pour éviter l'embarras d'une discussion difficile. Ainsi le testament d'un enfant, fait avant l'âge de puberté, ne laisse pas d'être nul, quoiqu'il se trouve que cet enfant a assez de jugement pour tester avec mûre délibération et avec sagesse, et que ce soit à cause du défaut de cette disposition que la loi déclare nuls les testamens d'un enfant de cet âge.

(1) Voyez ci-dessus, chap. II, § 10.

non pas à la vérité absolument illicite en elle-même, mais qui, à en juger humainement, paroît trop dure ou trop onéreuse, soit par rapport à tous les hommes en général, soit par rapport à certaines personnes en particulier; car, en ce cas-là, il faut resserrer l'étendue naturelle des termes, aussi-bien que quand il s'agit d'une chose qui ne paroît pas assez considérable pour mériter qu'on se gêne ou qu'on s'incommode autant que le demanderoient les termes de la loi pris généralement et sans restriction.

§ XIII. Mais il y a d'autres signes qui font voir que, pour suivre l'esprit et la volonté du législateur ou des contractans, on doit excepter d'une loi ou d'une promesse générale certains cas particuliers, comme quand on trouve en un autre endroit des termes non pas directement opposés à ceux de la loi ou de la convention dont il s'agit, mais qui renferment des choses auxquelles, à cause de certaines circonstances, on ne sauroit pour l'heure satisfaire en même temps. Voici donc les règles qu'il faut observer, pour savoir laquelle de ces lois ou de ces conventions doit l'emporter dans un tel conflit.

1°. *Ce qui n'est que permis, doit céder* (1) *à ce qui est positivement prescrit.*

2°. *Ce que l'on doit faire en un certain temps, l'emporte sur ce que l'on peut faire en tout temps.*

3°. *Il faut obéir à une loi* (2) *qui défend, préféra-*

(1) Cette règle n'est véritable, qu'en supposant que la permission soit générale, et l'ordonnance particulière. Car il est certain, au contraire, qu'une permission particulière l'emporte sur une ordonnance générale : la permission, dans ce dernier cas, formant une exception à l'ordonnance; comme, dans le premier cas, l'ordonnance resserre l'étendue de la permission.

(2) Il faut encore distinguer ici, si la loi qui défend, ou qui ordonne,

blement à une loi qui ordonne : c'est-à-dire, que si l'on ne peut pratiquer la dernière sorte de loi, du nombre de celles qui sont appelées *affirmatives*, sans violer la *loi négative*, qui lui est opposée pour l'heure, il faut renvoyer l'accomplissement de la première (1), jusqu'à ce qu'elle ne se trouve plus en concurrence avec l'autre.

4°. *De deux conventions ou deux lois qui ont d'ailleurs une égale force, il faut donner la préférence à celle qui est la moins générale* (2).

5°. *Quand il se trouve du conflit entre deux devoirs, dont l'un est fondé sur des raisons qui renferment un plus grand degré d'honnêteté ou d'utilité, que celles d'où dépend l'autre ; il est juste que le premier l'emporte* (3).

6°. *Une convention faite* (4) *sans serment, cède à une autre faite avec serment.*

est générale, ou particulière ; comme on l'a remarqué sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. XII, § 23. Voyez la note précédente.

(1) On ne doit pas, par exemple, donner l'aumône, quand on ne peut le faire sans prendre le bien d'autrui. Supposé que l'on pût avancer la gloire de Dieu en persécutant les gens pour cause de religion, il ne faudroit pas non plus se servir d'un tel moyen, qui est manifestement contraire aux défenses et de la loi naturelle, et de l'évangile. Voyez ci-dessus, chap. I, § 22.

(2) C'est que la moins générale forme naturellement une restriction ou une exception à la plus générale, comme quand il y a deux lois dont l'une défend aux fils de famille non émancipés de faire testament, et l'autre le permet aux fils de famille qui seront gens de guerre ou ecclésiastiques. C'est sur ce principe que les statuts particuliers d'une province ou d'une ville dérogent aux lois générales d'un royaume.

(3) Il vaut mieux, par exemple, rendre service au public, qu'à quelque particulier. Il vaut mieux cultiver les belles connaissances, que de s'attacher à quelque art mécanique.

(4) Cette règle n'est vraie qu'en supposant toutes choses d'ailleurs égales. Car s'il s'agit de deux conventions directement opposées, la postérieure en date doit l'emporter, soit que la première ait été faite avec serment,

7°. *Les obligations imparfaites vont après les obligations parfaites* (1).

8°. *Les lois de la reconnoissance, toutes choses d'ailleurs égales, l'emportent sur les lois de la bénéficence ou de la libéralité.*

ou non. Que si les deux conventions sont seulement différentes, la particulière a plus de force que la générale.

(1) Ainsi il faut payer ses dettes, plutôt que de faire l'aumône. Ces deux dernières règles se trouvent renfermées dans la cinquième, dont elles ne sont, comme chacun voit, que des conséquences.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

LIVRE SECOND.

CHAPITRE PREMIER.

De l'état de nature.

§ I. Après avoir expliqué les devoirs de l'homme par rapport à autrui qui supposent quelque *établissement humain*, l'ordre veut que nous passions à ceux qui naissent des *divers états de la vie*. Or j'entends ici par état en général (1) *toute condition où l'on conçoit les hommes comme placés pour exercer certaines sortes d'actions*, et à laquelle sont attachés pour l'ordinaire certains droits particuliers.

§ II. Il y a deux sortes d'*état*, savoir : l'*état de nature*, et les *états accessoires*.

L'état de nature, autant qu'on le connoît par les seules lumières de la raison, peut être envisagé de trois manières, ou *par rapport à Dieu*; ou *en se figurant chaque personne telle qu'elle se trouveroit seule et sans le secours de ses semblables*; ou enfin *selon la relation morale qu'il y a naturellement entre tous les hommes*.

§ III. Au premier égard, l'*état de nature* n'est autre chose que *la condition de l'homme considéré en tant que Dieu l'a fait le plus excellent de tous les animaux*. D'où il s'ensuit que l'homme doit reconnoître l'auteur de son existence, admirer ses ouvrages, lui rendre un culte digne de lui, et se conduire tout autrement que

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. I, § 6 et suiv.

les animaux destitués de raison. De sorte que cet état est opposé à *la vie et à la condition des bêtes*.

§ IV. *L'état de nature*, selon la seconde des idées que nous distinguons ici, est *la triste condition* (1) *où l'on conçoit que seroit réduit l'homme, fait comme il est, s'il étoit abandonné à lui-même en naissant, et destitué de tout secours de ses semblables*. En ce sens, l'*état de nature* est ainsi appelé par opposition à une *vie civilisée et rendue commode par l'industrie et par le commerce des hommes*.

§ V. Enfin, l'*état de nature*, dans le dernier sens, c'est *celui où l'on conçoit les hommes, en tant qu'ils n'ont ensemble d'autre relation morale que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qui résulte de la ressemblance de leur nature, indépendamment de toute convention et de tout acte humain qui en ait assujetti quelques-uns à d'autres*. Sur ce pied-là, ceux que l'on dit vivre respectivement dans l'état de nature, ce sont ceux qui ne sont ni soumis à l'empire l'un de l'autre, ni dépendans d'un maître commun, et qui n'ont reçu les uns des autres ni bien ni mal. Ainsi l'*état de nature* est opposé, en ce sens, à l'*état civil*.

§ VI. Pour se former une juste idée de l'*état de nature* considéré au dernier égard, qui est celui dont nous avons à traiter principalement, il faut le concevoir ou *par fiction*, ou *tel qu'il existe véritablement* (2). Le premier auroit lieu, si l'on supposoit qu'au commencement du monde une multitude d'hommes eût paru tout d'un coup sur la terre, sans que l'un naquit ou dépendît en aucune manière l'un de l'autre; comme la fable nous

(1) Voyez ci-dessus, liv. I, chap. III, § 3.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. II.

représente ceux qui sortirent des dents d'un serpent que *Cadmus* avoit semées ; ou si aujourd'hui toutes les sociétés du genre humain venoient à se dissoudre, en sorte que chacun se conduisît désormais comme il l'entendroit, et n'eût d'autre relation avec personne, que la conformité de nature. Mais l'état de nature, qui existe réellement, a lieu entre ceux qui étant unis avec quelques autres par une société particulière, n'ont rien de commun ensemble que la qualité des créatures humaines, et ne se doivent rien les uns aux autres que ce qu'on peut exiger précisément en tant qu'homme. C'est ainsi que vivoient autrefois les membres des familles séparées et indépendantes ; et c'est sur ce pied-là que se regardent encore aujourd'hui les sociétés civiles, et les particuliers qui ne sont pas membres d'un même corps politique.

§ VII. En effet, il est certain que le genre humain ne s'est jamais trouvé tout entier dans l'état de nature dont il s'agit. Car les enfans du premier homme et de la première femme, qui, comme l'Écriture sainte nous l'enseigne, sont la tige commune de tous les hommes, se trouvèrent en naissant soumis à un même pouvoir paternel. Mais dans la suite leurs descendans, pour peupler le monde, et pour se mettre au large avec leurs troupeaux, quittèrent la famille paternelle, et s'allèrent établir en divers endroits ; de sorte que presque chaque mâle forma avec le temps une famille séparée. A mesure que le nombre de ces familles indépendantes augmentoit, et qu'on se dispersoit de tous côtés ; les liaisons particulières de parenté et les sentimens d'affection qu'elles inspirent d'ordinaire, s'évanouirent insensiblement ; il ne resta plus que la liaison générale d'une nature commune. Enfin, lorsque le genre humain se fût considérablement

multiplié, l'expérience qu'on fit des incommodités qu'il y avoit à vivre chacun en particulier, obligea ceux qui étoient voisins à se ranger peu à peu sous un même gouvernement, pour composer de petites sociétés, dont plusieurs s'étant ensuite réunies ou par un consentement mutuel, ou par un effet de la violence, en formèrent de plus grandes. Ces sortes de sociétés n'étant unies les unes avec les autres que par le lien de la nature humaine, commune à tous ceux qui les composent, sont encore aujourd'hui sans contredit dans l'état de nature, dont nous allons montrer premièrement les droits, et ensuite les incommodités ordinaires.

§ VIII. Le principal *droit* de l'état de nature, c'est une entière *indépendance* de tout autre que de Dieu ; à cause de quoi on donne à cet état le nom de *liberté naturelle*, en tant que l'on conçoit chacun comme maître de soi-même, et ne relevant de l'empire d'aucun homme, tant qu'il n'y a pas été assujetti par quelque acte humain. De là vient aussi que chacun est regardé comme *égal* à tout autre dont il n'est ni sujet, ni maître.

L'homme ayant donc naturellement les lumières de la raison, à la faveur desquelles il peut se conduire, quiconque vit dans l'état de nature n'est point tenu de régler ses actions sur le jugement et la volonté d'aucun autre homme ; mais il peut faire tout ce qu'il veut et qu'il juge lui-même conforme à la droite raison. Or, comme une inclination dominante, qui lui est commune avec tous les animaux, le porte invinciblement à chercher toutes les voies imaginables de se conserver, et à éloigner au contraire tout ce qui lui paroît capable de le détruire, il peut par conséquent, dans cet état-là, décider en dernier ressort, si tels ou tels moyens sont propres, ou non, à la

conservation de sa vie ou de ses membres. Car, quand même il prendroit conseil d'autrui, il lui est toujours libre d'examiner ce qu'on lui conseille, et de le suivre ou non, comme il le juge à propos. Bien entendu que, pour se conduire comme il faut, il ne doit jamais s'écarter des maximes de la droite raison et de la loi naturelle.

§ IX. Mais, quelque agréablement que flatte cette idée d'indépendance qui est attachée à l'état de nature, il ne laisse pas d'avoir plusieurs *incommodités* pour ceux qui sont hors de toute société civile; soit que l'on conçoive chaque homme en particulier vivant dans une entière solitude, et n'ayant d'autre ressource qu'en lui-même, de quoi nous avons parlé ailleurs (1); soit que l'on considère la vie des anciens pères de famille. Car, quoique les membres de ces familles séparées et indépendantes pussent avoir un peu plus de commodités, cela n'étoit nullement comparable avec les avantages de la société civile; non pas tant en ce qui concerne les besoins de la vie, auxquels une famille seule auroit assez trouvé le moyen de pourvoir passablement, dans un temps où les passions ne les avoient pas encore multipliés à l'infini, que par rapport à la sûreté, qui est beaucoup plus grande dans l'état civil que dans l'état de nature (2). Car, pour dire la chose en peu de mots, dans la liberté naturelle chacun n'a que ses propres forces pour se défendre; au lieu que, dans une société civile, on a, outre cela, les forces de tous les autres. Dans l'état de nature, personne ne sauroit être assuré de jouir des fruits de son industrie; dans une société civile,

(1) Liv. I, chap. III, § 3.

(2) L'auteur outre ici un peu les choses, en relevant trop les avantages de la société civile, par-dessus l'état de nature. Voyez ce que j'ai dit dans ses *notes* sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. II, § 2.

chacun peut s'en promettre la jouissance paisible. Dans l'état de nature, on ne trouve que passions qui règnent en liberté, que guerres, que craintes, que pauvreté, que solitude, qu'horreur, que barbarie, qu'ignorance, que férocité; dans une société civile, on voit régner la raison, la paix, la sûreté, les richesses, l'ordre, la beauté, la douceur du commerce, la politesse, les sciences, l'amitié.

§ X. Bien plus, la paix même de l'état de nature est assez faible et assez mal assurée entre ceux qui d'ailleurs font partie de quelque société civile, car, quoique la nature même ait établi entre tous les hommes une espèce de parenté, en vertu de laquelle on ne peut sans crime faire du mal à personne, et on doit au contraire rendre service à chacun autant qu'il dépend de nous; ce motif néanmoins ne fait guères d'impression pour l'ordinaire sur ceux qui vivent les uns par rapport aux autres dans l'indépendance de l'état de nature. De sorte que si l'on ne doit pas réputer pour ennemi tout homme qui n'est pas du nombre de nos concitoyens, on peut du moins le regarder comme un ami, sur qui il ne faut pas trop compter. La raison en est que les hommes ont non-seulement beaucoup de force et de moyens pour se nuire les uns aux autres, mais encore qu'ils s'y portent très-souvent par divers motifs (1). Aussi voit-on ordinairement entre ceux qui vivent dans l'état de nature des soupçons presque perpétuels, des défiances réciproques, un désir extrême de se prévenir et de se détruire les uns les autres, une avidité insatiable qui fait qu'on cherche incessamment à s'agrandir sur les ruines d'autrui. Comme donc un honnête homme doit se contenter de son bien, et ne point

(1) Voyez ci dessus, liv. I, chap. III, § 4.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

envahir celui d'autrui, ni attaquer personne sans un juste sujet; d'autre côté, une personne prudente et qui a à cœur sa propre conservation, doit bien tenir tous les hommes pour amis, mais en se souvenant toujours qu'ils peuvent devenir ses ennemis, et par conséquent entretenir la paix avec tous, comme si cette paix devoit bientôt se changer en guerre. Au milieu de la plus profonde paix, il est bon de penser à tout ce qui est nécessaire pour la guerre : c'est une maxime de la bonne politique.

§ XI. Lorsqu'il survient quelque différent (1) entre ceux qui vivent dans l'état de nature, ou parce que l'un a offensé l'autre, ou parce qu'on ne s'acquitte pas de ce à quoi on s'est engagé envers quelqu'un, ou parce que l'on a quelque autre chose à démêler ensemble, il n'y a personne qui puisse prononcer là-dessus avec autorité, et contraindre celui qui a tort à faire satisfaction, ou à tenir sa parole, comme cela a lieu dans une société civile, où l'on peut implorer le secours d'un juge commun. Cependant la loi naturelle ne permettant pas d'en venir d'abord aux armes, quelque assuré que l'on soit de la justice de sa cause, il faut voir auparavant s'il n'y a pas moyen de terminer le différent par quelque voie de douceur, comme par une conférence ou un accommodement à l'amiable avec sa partie, ou par un *compromis* absolu, qui remette entièrement la décision de l'affaire à des *arbitres*.

Ces *arbitres* doivent agir avec une entière impartialité, et ne rien donner à la faveur ni à la haine, mais prononcer uniquement selon le droit et l'équité. De là vient qu'on ne prend pas un homme pour arbitre dans une affaire où il a lieu d'espérer, en donnant gain de cause

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. V, chap. XIII.

à l'une des parties, quelque avantage ou quelque gloire qui ne lui reviendroit pas s'il prononçoit en faveur de l'autre; en un mot, toutes les fois qu'il a quelque intérêt particulier que l'une ou l'autre partie demeure victorieuse. Il ne doit pas non plus y avoir entre l'arbitre et les parties quelque promesse, en vertu de laquelle il soit engagé à prononcer en faveur de l'une des parties, soit qu'elle ait raison ou tort.

Lorsqu'il s'agit d'un fait, dont les arbitres ne peuvent s'éclaircir ni par l'aveu commun des parties, ni par des pièces et des actes authentiques, ni par des raisons ou des indices incontestables, il faut voir s'il n'y a pas quelques *témoins* qui déposent là-dessus. Ces témoins sont tenus de dire exactement la vérité, et par les maximes de la loi naturelle, et par la sainteté du serment qu'on exige d'eux pour l'ordinaire. Cependant le plus sûr est de ne pas recevoir à déposition ceux qui ont envers l'une ou l'autre des parties des sentimens qui pourroient les porter à sacrifier leur conscience à la faveur, à la haine, à un désir de vengeance, à quelque autre passion violente, ou même aux liaisons étroites du sang ou de l'amitié, car tout le monde n'a pas assez de force pour résister à de telles tentations.

Quelquefois aussi les différens se terminent par l'interposition et la médiation d'amis communs, dont les soins à cet égard passent avec raison pour un des meilleurs offices, et qui méritent le plus qu'on ait tous les égards et toute la reconnoissance possible pour ceux qui veulent s'en mêler.

Au reste, dans l'état de nature, chacun se fait raison lui-même, lorsque l'autre partie refuse de se soumettre à l'accommodement conclu et arrêté, ou à la sentence

des arbitres ; en un mot, toutes les fois que ceux qui lui doivent quelque chose ne veulent pas le satisfaire de bonne grâce.

CHAPITRE II.

Des devoirs du mariage.

§ I. Parcourons maintenant les *états accessoires*, c'est-à-dire, ceux où l'on se trouve en conséquence de quelque acte humain, et commençons par le mariage (1) qui est la première ébauche de société, et la pépinière du genre humain.

§ II. D'abord il est certain que ce penchant naturel, qui porte les deux sexes avec tant d'ardeur à s'unir ensemble, est un effet de la sagesse du Créateur, et un désir très-innocent en lui-même ; mais l'intention du Créateur n'est pas que l'on cherche par là uniquement à se procurer un vain plaisir, ce qui produiroit dans le monde une extrême confusion et un fort vilain spectacle. La raison pourquoi Dieu a mis dans les hommes une si forte inclination, c'est, d'un côté, pour rendre plus doux et plus agréable le commerce des personnes mariées ; de l'autre, pour les engager à faire sans répugnance les fonctions naturelles d'où dépend la propagation du genre humain, et à ne pas se rebuter pour les incommodités de la grossesse, et les embarras de l'éducation d'une famille.

De là il s'ensuit, que tout usage des parties destinées à la génération (2), dans lequel on se propose autre chose que

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. I.

(2) Il est certain que, comme l'union des deux sexes est absolument nécessaire pour la propagation du genre humain, cette union tend aussi et doit

ce que nous venons de dire, est contraire à la loi naturelle, et par conséquent qu'elle condamne non-seulement ces passions abominables qui ont pour objet des bêtes brutes ou des personnes de même sexe, mais encore les pollutions infâmes, et les commerces charnels hors du mariage, tant ceux qui se font avec le consentement des deux parties, que ceux où l'on use de violence pour se satisfaire à quelque prix que ce soit.

§ III. Il y a quelque *obligation de se marier*, soit par rapport à *tout le genre humain*, soit par rapport à *chaque personne* en particulier.

Au premier égard, cette obligation consiste en ce que

tendre là ordinairement. Il est certain encore, qu'à cause de l'effet naturel qui, selon la destination du Créateur, résulte de la copulation d'un homme avec une femme, tout commerce charnel avec des bêtes, ou avec des personnes de même sexe, est infâme et contraire au droit naturel ; aussi-bien que l'action de ceux qui, de propos délibéré, se rendent eux-mêmes ineptes à la génération. Mais il ne s'ensuit point de là, que l'envie de satisfaire ce désir naturel qui forme les aiguillons de l'amour, doive être tellement confondue avec la propagation de l'espèce, que toutes les fois que la dernière fin manque, la première soit absolument illégitime. Pour ne rien dire du mariage des personnes âgées, que l'on ne sauroit prouver être par lui-même mauvais et illégitime, il y a des personnes de l'un et de l'autre sexe, qui dans la fleur même de leur âge sont incapables ou par quelque accident, ou par un défaut naturel, de mettre des enfans au monde, et ne laissent pas d'ailleurs de sentir les mêmes désirs que ceux qui sont le plus propres à la multiplication : supposé que cette incapacité soit connue, comme elle l'est quelquefois d'une manière à n'en pouvoir douter, faudra-t-il condamner de telles gens à un célibat insupportable? Il le faudrait certainement, si l'on ne pose pour principe, que la satisfaction du désir dont il s'agit, aussi naturel que celui du boire et du manger, peut être innocemment recherchée en elle-même, et comme le premier but qu'on se propose ; pourvu qu'on le fasse d'une manière qui ne nuise point à la société, et qui surtout n'empêche point la multiplication du genre humain, ni l'éducation commode et honnête des enfans. En voilà assez sur une matière si délicate. Il est facile d'ailleurs de tirer les conséquences qui naissent du principe que je viens d'établir en peu de mots.

des arbitres ; en un mot, toutes les fois que ceux qui lui doivent quelque chose ne veulent pas le satisfaire de bonne grâce.

CHAPITRE II.

Des devoirs du mariage.

§ I. Parcourons maintenant les *états accessoires*, c'est-à-dire, ceux où l'on se trouve en conséquence de quelque acte humain, et commençons par le mariage (1) qui est la première ébauche de société, et la pépinière du genre humain.

§ II. D'abord il est certain que ce penchant naturel, qui porte les deux sexes avec tant d'ardeur à s'unir ensemble, est un effet de la sagesse du Créateur, et un désir très-innocent en lui-même ; mais l'intention du Créateur n'est pas que l'on cherche par là uniquement à se procurer un vain plaisir, ce qui produiroit dans le monde une extrême confusion et un fort vilain spectacle. La raison pourquoi Dieu a mis dans les hommes une si forte inclination, c'est, d'un côté, pour rendre plus doux et plus agréable le commerce des personnes mariées ; de l'autre, pour les engager à faire sans répugnance les fonctions naturelles d'où dépend la propagation du genre humain, et à ne pas se rebuter pour les incommodités de la grossesse, et les embarras de l'éducation d'une famille.

De là il s'ensuit, que tout usage des parties destinées à la génération (2), dans lequel on se propose autre chose que

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. I.

(2) Il est certain que, comme l'union des deux sexes est absolument nécessaire pour la propagation du genre humain, cette union tend aussi et doit

ce que nous venons de dire, est contraire à la loi naturelle, et par conséquent qu'elle condamne non-seulement ces passions abominables qui ont pour objet des bêtes brutes ou des personnes de même sexe, mais encore les pollutions infâmes, et les commerces charnels hors du mariage, tant ceux qui se font avec le consentement des deux parties, que ceux où l'on use de violence pour se satisfaire à quelque prix que ce soit.

§ III. Il y a quelque *obligation de se marier*, soit par rapport à *tout le genre humain*, soit par rapport à *chaque personne* en particulier.

Au premier égard, cette obligation consiste en ce que

tendre là ordinairement. Il est certain encore, qu'à cause de l'effet naturel qui, selon la destination du Créateur, résulte de la copulation d'un homme avec une femme, tout commerce charnel avec des bêtes, ou avec des personnes de même sexe, est infâme et contraire au droit naturel ; aussi-bien que l'action de ceux qui, de propos délibéré, se rendent eux-mêmes ineptes à la génération. Mais il ne s'ensuit point de là, que l'envie de satisfaire ce désir naturel qui forme les aiguillons de l'amour, doive être tellement confondue avec la propagation de l'espèce, que toutes les fois que la dernière fin manque, la première soit absolument illégitime. Pour ne rien dire du mariage des personnes âgées, que l'on ne sauroit prouver être par lui-même mauvais et illégitime, il y a des personnes de l'un et de l'autre sexe, qui dans la fleur même de leur âge sont incapables ou par quelque accident, ou par un défaut naturel, de mettre des enfans au monde, et ne laissent pas d'ailleurs de sentir les mêmes désirs que ceux qui sont le plus propres à la multiplication : supposé que cette incapacité soit connue, comme elle l'est quelquefois d'une manière à n'en pouvoir douter, faudra-t-il condamner de telles gens à un célibat insupportable? Il le faudrait certainement, si l'on ne pose pour principe, que la satisfaction du désir dont il s'agit, aussi naturel que celui du boire et du manger, peut être innocemment recherchée en elle-même, et comme le premier but qu'on se propose ; pourvu qu'on le fasse d'une manière qui ne nuise point à la société, et qui surtout n'empêche point la multiplication du genre humain, ni l'éducation commode et honnête des enfans. En voilà assez sur une matière si délicate. Il est facile d'ailleurs de tirer les conséquences qui naissent du principe que je viens d'établir en peu de mots.

la propagation de l'espèce ne doit pas se faire par des conjonctions vagues et licencieuses, mais selon les lois du mariage, sans quoi il ne sauroit y avoir de société humaine ou civile, bien réglée.

Chacun néanmoins n'est tenu de se marier qu'autant qu'il le peut commodément, et que l'occasion favorable s'en présente. Pour cet effet il ne suffit pas d'être d'un âge et d'une constitution propre aux fonctions matrimoniales : il faut encore que l'on trouve un parti honnête, que l'on ait de quoi entretenir une femme et des enfans, et que l'on soit en état de se conduire et de conduire les affaires domestiques en bon père de famille. Lors même que tout cela se rencontre dans un homme, s'il a d'ailleurs le don de continence, et qu'il croie qu'en vivant dans le célibat, il rendra plus de service au genre humain, ou à l'État dont il est membre, que s'il étoit marié, il peut très-bien s'en dispenser, surtout s'il y a sans lui assez de gens pour qu'on n'ait pas à craindre que le pays se dépeuple.

§ IV. Dans tout mariage il doit y avoir et il y a ordinairement une *convention*, dont les engagemens, lorsque le *mariage* est *parfait et régulier* (1), se réduisent aux articles suivans.

(1) Notre auteur suppose ici qu'il y a une sorte de *mariage irrégulier*, mais néanmoins innocent et légitime dans l'état de nature : c'est lorsqu'un homme et une femme conviennent de s'accorder l'un à l'autre l'usage de leur corps pour un certain temps, sans s'engager à demeurer toujours ensemble; de sorte que, le terme expiré, la société finit, et les enfans, qui peuvent être nés de ce commerce demeurent ou à l'homme, ou à la femme, selon que le porte le contrat. On peut appeler cela *mariage à la façon des amazones*, par allusion à l'histoire, vraie ou fausse, de ces femmes guerrières, qui formoient une nation toute d'un sexe, et dont une reine, nommée *Thalestris*, alla trouver *Alexandre-le-Grand*, pour lui faire elle-même la proposition d'avoir commerce l'un avec l'autre sur ce pied-là.

1°. Un homme qui veut se marier, et qui, selon l'usage le plus conforme à la nature des deux sexes, recherche une femme en mariage, se propose manifestement d'avoir des enfans dont il soit le père, et non pas des bâtards ou des enfans supposés. Ainsi *la femme doit d'abord promettre à celui qui l'épouse de n'accorder l'usage de son corps à d'autre* qu'à lui, et pour l'ordinaire l'homme s'engage à son tour envers la femme à n'avoir commerce avec d'autre qu'elle.

2°. Rien n'est plus contraire à l'ordre de la société humaine et de la société civile, qu'une vie vagabonde où l'on n'a ni feu ni lieu. Et le meilleur moyen de bien élever les enfans, c'est que le père et la mère unissent leurs soins pour veiller à l'éducation de ces chers gages de leur amour, qui en serrent les nœuds plus étroitement. C'est aussi un grand plaisir pour des gens mariés, bien assortis, que d'être toujours ensemble : et par là en même temps le mari peut être plus assuré de la chasteté de sa femme, que si elle ne demeuroit pas avec lui. La femme doit donc s'engager encore *à être toujours auprès de celui qu'elle épouse*, à vivre avec lui dans une société très-étroite, et à ne faire avec lui qu'une seule et même famille : engagement qui renferme une promesse tacite de se conduire l'un envers l'autre d'une manière conforme à la nature et au but de cette société.

3°. Enfin, à considérer la constitution naturelle des deux sexes, il est très-convenable que, dans le mariage, la condition de l'homme soit un peu plus avantageuse que celle de la femme; et l'homme étant d'ailleurs, comme nous l'avons dit, celui qui forme la famille, où la femme entre, en devient par là le chef. D'où il s'ensuit, que *la femme est soumise à la direction du mari en*

tout ce qui concerne les affaires du mariage et de la famille. Ainsi c'est au mari à régler le domicile, et non pas à la femme. Celle-ci ne peut pas non plus voyager sans la permission de son mari, ni faire lit à part sans son consentement. Mais il n'est pas de l'essence du mariage, que l'autorité du mari renferme le droit de vie et de mort, ou le pouvoir d'infliger quelque châtiment considérable, ni celui de disposer absolument de tous les biens de sa femme. Tout cela dépend des conventions particulières des mariés, ou des réglemens des lois civiles.

§ V. Il est manifestement contraire à la loi naturelle, qu'une femme ait commerce en même temps avec plusieurs hommes. Mais la *polygamie*, qui consiste en ce qu'un homme a deux ou plusieurs femmes à la fois, a été en usage parmi plusieurs peuples, et même chez les anciens *juifs*. Cependant, mis à part même l'institution primitive du mariage, telle que nous la trouvons dans l'Écriture sainte, la raison seule fait voir, que le mariage d'un avec une est infiniment plus honnête et plus avantageux : comme il paroît aussi par l'expérience de tant de siècles qui se sont écoulés depuis que le christianisme est établi dans le monde.

§ VI. La nature même d'une union aussi étroite que celle du mariage, nous donne lieu de penser que (1) *cette societé doit être à vie*, et ne finir que par la mort de l'un ou de l'autre des mariés ; à moins que les articles essentiels du contrat de mariage n'aient été violés par

(1) Tout ce que demande la nature et le but du mariage, indépendamment des réglemens de quelque loi positive, ou d'un engagement particulier des mariés, c'est que cette société dure long-temps. Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. I, § 20, *note* 3.

l'*adultère*, ou par une *désertion malicieuse*. Bien entendu qu'en ce cas-là il n'y a que la partie lésée qui soit dégagée du lien du mariage ; car, si elle veut se réconcilier avec l'autre, celle-ci doit demeurer, et recevoir avec reconnoissance le pardon qu'elle n'a pas mérité.

Pour ce qui est de la *contrariété* ou de l'*incompatibilité d'humeurs*, qui ne va pas jusqu'à produire le même effet que la désertion malicieuse, on ne fait, parmi les *chrétiens*, qu'ordonner une *séparation de corps et de biens*, sans permettre à aucune des parties de se remarier avec d'autres. Ce qui est ainsi établi, entre autres raisons, pour empêcher que la facilité du divorce n'entretienne la mauvaise humeur et le mauvais ménage d'un mari ou d'une femme ; et afin au contraire que, toute espérance d'une séparation entière étant ôtée, cela les engage à être complaisans l'un envers l'autre, et à se supporter mutuellement.

§ VII. Par le droit naturel tout seul, et indépendamment des lois civiles, *il est permis à chacun de se marier avec toute autre personne qui le veut :* à moins qu'un *obstacle physique* ne s'y oppose, c'est-à-dire, qu'on ne soit d'un âge (1) ou d'une constitution qui mette hors d'état de vaquer aux fonctions matrimoniales ; ou qu'il n'y ait quelque *obstacle moral*, qui rende nuls les engagemens où l'on pourroit entrer avec certaines personnes ; comme, par exemple, si l'homme ou la femme sont déjà mariés avec quelque autre.

(1) Tels sont les garçons et les filles avant l'âge de puberté ; les eunuques ; ceux ou celles qui ont une certaine conformation vicieuse des organes, etc. Il n'en est pas de même des personnes stériles, ou qui sont dans un âge trop avancé pour pouvoir espérer de la lignée. Voyez la *note* sur le paragraphe 2 de ce chapitre.

§ VIII. On tient aussi pour un obstacle moral, *la trop grande proximité de sang, ou d'alliance.* Sur ce pied-là, le mariage entre *ascendans* et *descendans* à l'infini, passe pour criminel selon les maximes (1) même du droit naturel. La loi divine de *Moïse*, les lois des peuples civilisés, l'usage constant du christianisme, font aussi regarder avec horreur le mariage entre frère et sœur, ou avec une tante paternelle ou maternelle; et dans les degrés d'affinité, le mariage avec une belle-mère (2), ou avec une belle-fille. En plusieurs pays même, les lois civiles défendent quelques autres degrés collatéraux plus éloignés, pour mettre une plus forte barrière à ceux dont nous venons de parler.

§ IX. Au reste, comme les lois de chaque pays ordonnent, en matière d'autres contrats, certaines *formalités* dont l'omission suffit pour les annuler devant les tribunaux civils, il en est de même du mariage par rapport auquel l'ordre et la bienséance concourent à demander qu'on les observe. Encore donc que ces formalités ne soient pas fondées sur le droit naturel, leur défaut rend nul sans contredit le mariage des personnes qui vivent dans les lieux où elles sont prescrites, ou empêche du moins qu'une copulation, faite même avec foi de mariage, n'ait les effets civils (3) d'un mariage légitime.

§ X. Le devoir d'un *mari* consiste en ce qu'il est tenu d'aimer sa femme, de la nourrir et entretenir, de

(1) Voyez ce que j'ai dit sur le gros ouvrage du *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. I, § 32, *note* 2.

(2) Tant la femme d'un père, que l'épouse du père d'une femme.

(3) Par exemple, que les enfans nés d'une telle copulation n'aient pas les mêmes droits, que les autres, sur les biens du père, etc.

la conduire et de lui servir d'appui et de défense. La *femme*, de son côté, doit aimer son mari, l'honorer, lui aider non-seulement à mettre au monde des enfans et à les élever, mais encore à prendre soin des affaires domestiques. Le but d'une si étroite union demande de part et d'autre que les personnes mariées ensemble partagent les biens et les maux qui leur arrivent; qu'elles se consolent et se soulagent réciproquement dans les afflictions; qu'elles s'accommodent sagement à l'humeur l'une de l'autre, et qu'elles aient une condescendance mutuelle pour prévenir tout ce qui pourroit troubler la paix de la maison; en sorte pourtant que la femme doit être plus souple et avoir plus de déférence pour son mari, comme lui étant inférieure en quelque manière.

CHAPITRE III.

Des devoirs réciproques d'un père et d'une mère et de leurs enfans.

§ I. Du mariage sortent les enfans qui doivent reconnoître leur père et leur mère comme leurs supérieurs, et se conformer avec respect à leur volonté (1). C'est la plus ancienne et la plus sacrée autorité qui se trouve parmi les hommes.

§ II. Ce *pouvoir paternel* est fondé sur deux raisons. Car, 1°. la *loi naturelle*, par cela même qu'elle prescrit la *sociabilité*, ordonne aux *pères* et aux *mères d'avoir soin de leurs enfans*, sans quoi la société ne sauroit ab-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. II.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

§ VIII. On tient aussi pour un obstacle moral, *la trop grande proximité de sang, ou d'alliance.* Sur ce pied-là, le mariage entre *ascendans* et *descendans* à l'infini, passe pour criminel selon les maximes (1) même du droit naturel. La loi divine de *Moïse*, les lois des peuples civilisés, l'usage constant du christianisme, font aussi regarder avec horreur le mariage entre frère et sœur, ou avec une tante paternelle ou maternelle; et dans les degrés d'affinité, le mariage avec une belle-mère (2), ou avec une belle-fille. En plusieurs pays même, les lois civiles défendent quelques autres degrés collatéraux plus éloignés, pour mettre une plus forte barrière à ceux dont nous venons de parler.

§ IX. Au reste, comme les lois de chaque pays ordonnent, en matière d'autres contrats, certaines *formalités* dont l'omission suffit pour les annuler devant les tribunaux civils, il en est de même du mariage par rapport auquel l'ordre et la bienséance concourent à demander qu'on les observe. Encore donc que ces formalités ne soient pas fondées sur le droit naturel, leur défaut rend nul sans contredit le mariage des personnes qui vivent dans les lieux où elles sont prescrites, ou empêche du moins qu'une copulation, faite même avec foi de mariage, n'ait les effets civils (3) d'un mariage légitime.

§ X. Le devoir d'un *mari* consiste en ce qu'il est tenu d'aimer sa femme, de la nourrir et entretenir, de

(1) Voyez ce que j'ai dit sur le gros ouvrage du *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. I, § 32, *note* 2.

(2) Tant la femme d'un père, que l'épouse du père d'une femme.

(3) Par exemple, que les enfans nés d'une telle copulation n'aient pas les mêmes droits, que les autres, sur les biens du père, etc.

la conduire et de lui servir d'appui et de défense. La *femme*, de son côté, doit aimer son mari, l'honorer, lui aider non-seulement à mettre au monde des enfans et à les élever, mais encore à prendre soin des affaires domestiques. Le but d'une si étroite union demande de part et d'autre que les personnes mariées ensemble partagent les biens et les maux qui leur arrivent; qu'elles se consolent et se soulagent réciproquement dans les afflictions; qu'elles s'accommodent sagement à l'humeur l'une de l'autre, et qu'elles aient une condescendance mutuelle pour prévenir tout ce qui pourroit troubler la paix de la maison; en sorte pourtant que la femme doit être plus souple et avoir plus de déférence pour son mari, comme lui étant inférieure en quelque manière.

CHAPITRE III.

Des devoirs réciproques d'un père et d'une mère et de leurs enfans.

§ I. Du mariage sortent les enfans qui doivent reconnoître leur père et leur mère comme leurs supérieurs, et se conformer avec respect à leur volonté (1). C'est la plus ancienne et la plus sacrée autorité qui se trouve parmi les hommes.

§ II. Ce *pouvoir paternel* est fondé sur deux raisons. Car, 1°. la *loi naturelle*, par cela même qu'elle prescrit la *sociabilité*, ordonne aux *pères* et aux *mères d'avoir soin de leurs enfans*, sans quoi la société ne sauroit ab-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. II.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

solument subsister : et même, pour les engager plus fortement à la pratique d'un devoir si nécessaire, la nature leur a inspiré une tendresse extrême pour ces fruits de leur union. Or, le moyen qu'un père et une mère travaillent comme il faut à la conservation et au bien de leurs enfans, s'ils n'ont le pouvoir de diriger leurs actions, dans un âge où ils ne sont pas encore capables de se conduire et de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins, ni de connoître seulement leurs intérêts ?

2°. De plus, il y a ici un *consentement tacite des enfans* (1). Car on a lieu de présumer, que si un enfant avoit, en venant au monde, l'usage de la raison, et qu'il pût considérer que, sans le soin de ses parens et sans l'autorité que ce soin demande, il périra infailliblement, il se soumettroit volontiers à leur direction, à la charge que, de leur côté, ils s'engageassent à lui donner une bonne éducation. Ainsi un père et une mère commencent à être revêtus actuellement du pouvoir paternel, lorsqu'ils entreprennent de nourrir et d'élever les enfans nés de leur union, pour faire, autant qu'en eux est, qu'ils soient un jour utiles à la société humaine, dont ils sont membres.

§ III. Le père et la mère concourent également à la production de leurs enfans, et, par conséquent, à raisonner en physicien, les enfans ne sont pas plus à l'un qu'à l'autre. Mais on demande si de là il s'ensuit que l'autorité du père et de la mère soit égale?

Pour traiter comme il faut cette question, il y a ici divers cas à distinguer. Je dis donc que les *enfans nés hors du mariage* appartiennent premièrement et originairement à la mère; parce qu'en ce cas-là il n'y a que la mère qui puisse savoir qui est le père de son enfant. Ceux aussi qui vivent *dans l'état de nature*, ou purement et simplement, ou en tant qu'ils sont au-dessus des lois civiles, peuvent convenir ensemble, en se mariant, que les enfans dépendront de la mère plus que du père.

(1) Cette supposition est également mal fondée et superflue. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. II, § 4.

Mais *dans les sociétés civiles* qui ont été formées par des hommes, et non pas par des femmes, comme le mari est le chef de la famille qu'il a formée, le contrat de mariage commençant par lui ordinairement, il a aussi plus d'autorité sur les enfans que n'en a la femme : de manière que, quoique les enfans doivent sans contredit honorer leur mère et lui témoigner leur reconnoissance des bienfaits qu'ils en ont reçus, ils ne sont pourtant pas tenus de lui obéir lorsque le père leur commande le contraire en matière de choses où il n'y a rien d'injuste. Mais lorsque le père vient à mourir, la mère hérite de tout le pouvoir paternel, du moins envers les enfans qui sont encore en bas âge. Que si elle se remarie, et que le second mari se charge de l'éducation des enfans du premier lit, ils lui doivent la même obéissance qu'à leur propre père : ce qui a lieu aussi lorsqu'un enfant exposé, ou un orphelin, a été élevé charitablement par quelqu'un qui lui a tenu lieu de père.

§ IV. Voyons maintenant quelles sont les justes bornes du pouvoir des pères et des mères sur leurs enfans. Ici il faut distinguer, entre le *pouvoir d'un père considéré précisément comme père*, et celui qu'il a en tant que *chef de famille* ; comme aussi entre les *pères de famille qui vivent dans l'indépendance de l'état de nature*, et ceux qui sont *membres de quelque société civile*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Un père, comme tel, étant mis par la nature même dans une obligation indispensable de bien élever ses enfans, pour les rendre utiles à la société humaine, jusqu'à ce qu'ils soient en état de se conduire eux-mêmes ; son pouvoir doit être aussi étendu qu'il est nécessaire pour cette fin, et pas davantage. Ainsi il ne lui donne pas droit de défaire un enfant encore dans le sein de sa mère, ni de le tuer ou de l'exposer, après qu'il est venu au monde. Car, quoiqu'un enfant soit formé de la substance de son père et de sa mère, il est homme aussi-bien qu'eux, et tous les droits de la nature humaine lui sont communiqués avec la naissance, de telle sorte que ses parens même peuvent lui faire du tort en agissant avec lui d'une certaine manière. Le pouvoir paternel ne renferme pas non plus par lui-même le droit de vie et de mort, mais seulement le droit d'infliger des châtimens modérés à un enfant qui a commis quelques fautes, et qui, dans cet âge tendre où l'autorité du père s'exerce avec le plus d'étendue, n'est guères capable de faire des choses si criminelles, qu'elles méritent la mort. Mais si un enfant s'obstine à être rebelle, en sorte qu'on ait lieu de le croire incorrigible, le père peut le chasser de sa famille et le déshériter pleinement.

§ V. Pour connoître plus particulièrement l'étendue du pouvoir paternel considéré en lui-même, il faut distinguer les temps et les âges dont la diversité demande que les pères et les mères agissent avec leurs enfans d'une manière différente.

Les *enfans en bas âge* n'étant pas encore capables de faire usage de leur raison, toutes leurs actions généralement sont soumises à la direction de leurs père et mère. Que si, pendant ce temps-là, il survient d'ailleurs quelques biens à un enfant, soit par donation, ou autrement, ils lui sont acquis à la vérité, et ils lui appartiennent dès-lors ; mais le père doit les accepter pour lui, et les administrer en son nom, moyennant quoi il est juste qu'il en ait l'usufruit, jusqu'à ce que son enfant soit capable de gouverner lui-même ses affaires. Pour ce qui est des profits que fait un enfant par son travail ou son industrie, le père peut se les approprier, en dédommagement des dépenses qu'il est obligé de faire pour sa nourriture et pour son éducation.

§ VI. Lorsqu'un enfant est venu en *âge d'homme fait*, la maturité de son jugement ne le dispense pas de suivre la volonté de son père, comme d'une personne plus prudente, et dont l'autorité naturelle tend à diriger la conduite de ses enfans, autant qu'il le peut, même dans l'adolescence. Que, si l'enfant veut être entretenu des biens de son père et en hériter un jour, il faut nécessairement qu'il s'accommode aux intérêts et à la constitution de la famille paternelle, dont le père a sans contredit la direction.

§ VII. Dans l'indépendance de l'*état de nature*, les pères en tant que *chefs de famille*, étoient comme princes chacun chez soi. Ainsi, tant que les enfans demeuroient dans la famille (1), ils devoient obéir à leur père, comme à celui qui avoit en main le pouvoir souverain de cette petite société.

Mais, lorsque les pères de famille furent devenus membres de quelque *société civile*, cet empire domestique, aussi-bien que les autres droits de l'état de na-

(1) Il y avoit là-dessus un consentement ou exprès, ou tacite des enfans. Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. II, § 10, avec les notes.

ture, furent réduits à certaines bornes, plus ou moins étroites, selon que le demandoit l'ordre et la constitution du gouvernement. En quelques pays les pères de famille conservèrent le droit de vie et de mort sur leurs enfans, mais on les en dépouilla en d'autres endroits, et cela ou pour empêcher qu'ils n'en abusassent d'une manière préjudiciable au bien public, ou qui tournât à l'oppression des enfans; ou de peur que des crimes funestes à la société civile ne demeurassent impunis par l'indulgence des pères; ou enfin pour épargner à un père la triste nécessité de prononcer lui-même la sentence de mort contre de si chers coupables.

§ VIII. Un père *ne doit pas, sans de très-fortes raisons, chasser son enfant de sa famille*, tant qu'il a encore besoin d'éducation, et qu'il n'est pas en état de pourvoir à ses besoins. L'enfant, d'autre côté, ne doit pas sortir de la famille sans le consentement de son père (1). Or, les enfans sortent ordinairement de la famille par le mariage, et il importe beaucoup à un père et une mère que leur enfant ne se conduise pas uniquement à sa fantaisie dans une affaire de cette importance, où il s'agit de choisir une personne avec qui il aura à passer ses jours, et qui doit leur donner des petits-fils. Il est donc sans contredit du devoir d'un enfant, *de ne se marier qu'avec l'approbation de son père et de sa mère*. Mais, s'il s'est actuellement marié malgré ses parens, ce défaut ne rend point le mariage nul par le droit naturel; surtout lorsque l'enfant ne prétend pas

(1) A moins que le père, par l'effet d'une humeur bourrue ou capricieuse, ne refuse son consentement à un enfant qui a de bonnes raisons de sortir de la famille pour se marier convenablement et avantageusement, ou pour quelque autre juste sujet.

être à charge à la famille paternelle, et que d'ailleurs le parti n'est nullement déshonnête. De sorte que, si, en certains endroits, ces sortes de mariages sont regardés comme invalides ou illégitimes, cela vient uniquement des lois civiles qui les défendent sur peine de nullité.

§ IX. Du moment qu'*un enfant est tout-à-fait hors de la famille paternelle*, et qu'il est entré dans une autre, ou qu'il est devenu lui-même chef de famille, il n'est plus soumis à la juridiction de ses parens; mais il n'en doit pas moins avoir pour eux, tout le reste de sa vie, des sentimens d'affection et de respect, dont le fondement subsiste toujours, en quelque état qu'il se trouve. Car il y est engagé par la reconnoissance des bienfaits qu'il a reçus de son père et de sa mère, et qui sont tels, que, selon l'opinion commune de tout le monde, on ne sauroit jamais, ou du moins que très-rarement, y répondre d'une manière proportionnée à leur excellence. Or, ces obligations ne consistent pas seulement en ce qu'un enfant est redevable à son père et à sa mère de la vie, qui est le plus grand des biens naturels, et le fondement de tous les autres, mais encore en ce qu'il leur doit l'éducation, qui leur a coûté bien des soins et de la dépense, et par laquelle ils ont été formés à une vie raisonnable et sociable, outre que souvent les pères et les mères amassent du bien pour laisser à leurs enfans de quoi vivre à leur aise et dans l'abondance.

§ X. Au reste, quoique l'éducation soit le principal fondement du pouvoir paternel, et un devoir indispensable que la nature impose aux pères et aux mères, cela n'empêche pas qu'on ne puisse, par nécessité, ou pour un plus grand avantage de ses enfans, *confier à quelque autre, qui en soit capable, le soin de leur éducation*;

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

bien entendu qu'on ne se repose pas entièrement sur cette personne, et que l'on voie de temps en temps si elle s'acquitte comme il faut d'un emploi si important.

Un père peut aussi donner son enfant à un honnête homme, qui souhaite de l'adopter, si c'est pour l'avantage de l'enfant même.

Bien plus, il est permis à un père, lorsqu'il ne sait comment pourvoir d'une autre manière à la subsistance de ses enfans, de les mettre, pour ainsi dire, en gage, ou de les vendre même, pour être réduits à un esclavage supportable, du moins à condition que celui qui les achète sera tenu de les rendre, lorsque le père aura le moyen de payer, ou que quelqu'un de leurs parens voudra bien les racheter.

§ XI. Pour rassembler maintenant les *devoirs mutuels des pères et mères et de leurs enfans*, voici en quoi ils consistent principalement.

Un *père* et une *mère* doivent nourrir et entretenir leurs enfans aussi commodément qu'il leur est possible. Ils doivent former le corps et l'esprit de ces jeunes créatures par une bonne éducation, qui les mette en état d'être utiles à la société humaine en général et à l'État en particulier, qui les rende sages et prudens, gens de bien et de bonnes mœurs. Ils doivent leur faire embrasser de bonne heure une profession honnête et convenable ; établir et pousser leur fortune autant qu'ils en ont le moyen, et qu'ils le peuvent raisonnablement.

§ XII. Les *enfans*, de leur côté, sont tenus d'honorer leur père et leur mère, non-seulement par des démonstrations extérieures de respect, mais beaucoup plus encore par des sentimens intérieurs de vénération, comme ceux de qui ils tiennent le jour, et à qui ils ont d'ailleurs

de si grandes obligations. Ils doivent leur obéir ; leur rendre tous les services dont ils sont capables, surtout lorsqu'ils se trouvent dans la disette, ou avancés en âge ; n'entreprendre rien de considérable sans les avoir consultés ; enfin supporter patiemment leur mauvaise humeur et les défauts auxquels ils peuvent être sujets.

CHAPITRE IV.

Des devoirs réciproques d'un maître, et de ses serviteurs ou de ses esclaves.

§ I. Lorsque le genre humain eut commencé à se multiplier, et qu'on eut reconnu la commodité qu'il y avoit à se décharger sur autrui de la peine et des soins que demandent la plupart des affaires domestiques (1), l'usage d'avoir des serviteurs, qui devinssent membres de la famille, s'introduisit de bonne heure.

Il y a beaucoup d'apparence que ce fut d'abord la pauvreté, ou un sentiment de foiblesse et d'incapacité naturelle, qui obligea ceux qui ne se sentoient pas en état de subsister par eux-mêmes, à se mettre volontairement au service d'autrui pour le reste de leurs jours, à condition que le maître, chez qui ils entroient, leur fourniroit la nourriture et les autres choses nécessaires à la vie. Mais, dans la suite, les guerres s'étant multipliées de tous côtés, on établit, parmi la plupart des peuples, que les prisonniers de guerre, à qui l'on voudroit donner la vie, seroient esclaves à perpétuité, avec tous les enfans qui naîtroient d'eux désormais. Cet esclavage est

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. III.

bien entendu qu'on ne se repose pas entièrement sur cette personne, et que l'on voie de temps en temps si elle s'acquitte comme il faut d'un emploi si important.

Un père peut aussi donner son enfant à un honnête homme, qui souhaite de l'adopter, si c'est pour l'avantage de l'enfant même.

Bien plus, il est permis à un père, lorsqu'il ne sait comment pourvoir d'une autre manière à la subsistance de ses enfans, de les mettre, pour ainsi dire, en gage, ou de les vendre même, pour être réduits à un esclavage supportable, du moins à condition que celui qui les achète sera tenu de les rendre, lorsque le père aura le moyen de payer, ou que quelqu'un de leurs parens voudra bien les racheter.

§ XI. Pour rassembler maintenant les *devoirs mutuels des pères et mères et de leurs enfans*, voici en quoi ils consistent principalement.

Un *père* et une *mère* doivent nourrir et entretenir leurs enfans aussi commodément qu'il leur est possible. Ils doivent former le corps et l'esprit de ces jeunes créatures par une bonne éducation, qui les mette en état d'être utiles à la société humaine en général et à l'État en particulier, qui les rende sages et prudens, gens de bien et de bonnes mœurs. Ils doivent leur faire embrasser de bonne heure une profession honnête et convenable ; établir et pousser leur fortune autant qu'ils en ont le moyen, et qu'ils le peuvent raisonnablement.

§ XII. Les *enfans*, de leur côté, sont tenus d'honorer leur père et leur mère, non-seulement par des démonstrations extérieures de respect, mais beaucoup plus encore par des sentimens intérieurs de vénération, comme ceux de qui ils tiennent le jour, et à qui ils ont d'ailleurs

de si grandes obligations. Ils doivent leur obéir ; leur rendre tous les services dont ils sont capables, surtout lorsqu'ils se trouvent dans la disette, ou avancés en âge ; n'entreprendre rien de considérable sans les avoir consultés ; enfin supporter patiemment leur mauvaise humeur et les défauts auxquels ils peuvent être sujets.

CHAPITRE IV.

Des devoirs réciproques d'un maître, et de ses serviteurs ou de ses esclaves.

§ I. Lorsque le genre humain eut commencé à se multiplier, et qu'on eut reconnu la commodité qu'il y avoit à se décharger sur autrui de la peine et des soins que demandent la plupart des affaires domestiques (1), l'usage d'avoir des serviteurs, qui devinssent membres de la famille, s'introduisit de bonne heure.

Il y a beaucoup d'apparence que ce fut d'abord la pauvreté, ou un sentiment de foiblesse et d'incapacité naturelle, qui obligea ceux qui ne se sentoient pas en état de subsister par eux-mêmes, à se mettre volontairement au service d'autrui pour le reste de leurs jours, à condition que le maître, chez qui ils entroient, leur fourniroit la nourriture et les autres choses nécessaires à la vie. Mais, dans la suite, les guerres s'étant multipliées de tous côtés, on établit, parmi la plupart des peuples, que les prisonniers de guerre, à qui l'on voudroit donner la vie, seroient esclaves à perpétuité, avec tous les enfans qui naîtroient d'eux désormais. Cet esclavage est

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VI, chap. III.

aujourd'hui aboli parmi plusieurs nations, où l'on ne se sert que de mercenaires à temps pour toutes les affaires domestiques.

§ II. Le pouvoir des maîtres et les devoirs réciproques de ceux qui servent et de ceux qui se font servir, sont différens selon *les divers degrés de servitude*.

Un *mercenaire à temps*, que nous appelons aujourd'hui *valet* ou *domestique*, doit s'acquitter fidèlement du travail et du service auquel il s'est engagé en se louant à son maître; et celui-ci, d'autre part, est tenu de payer exactement le salaire qu'il a promis au valet. De plus, comme dans un tel contrat, la condition du maître est plus avantageuse que celle du domestique, le domestique doit avoir du respect pour son maître, selon le rang que celui-ci tient dans le monde; et lorsque par malice, ou par pure négligence, il s'acquitte mal de sa tâche, le maître peut le châtier avec modération, mais non pas lui infliger une punition corporelle un peu considérable, moins encore le faire mourir de sa pure autorité.

§ III. Pour ce qui est des *serviteurs perpétuels qui se sont engagés de leur pur mouvement*, le maître doit les nourrir et leur fournir toutes les autres choses nécessaires à la vie. Eux, de leur côté, doivent le servir tout le reste de leurs jours, faire tout (1) ce qu'il leur commande, et lui rendre un compte fidèle de tout ce qui provient de leur travail. Il faut cependant que le maître ait égard à leur force et à leur adresse naturelle, pour ne pas exiger d'eux, avec une sévérité inhumaine, des travaux qu'ils ne sauroient supporter. Pourvu qu'il se tienne à cet

(1) Bien entendu qu'il n'y ait rien de mauvais ni d'injuste; ce qui se sous-entend toujours en matière de l'obéissance que les inférieurs doivent à leurs supérieurs.

égard dans de justes bornes, il peut les châtier non-seulement lorsqu'ils sont négligens ou paresseux, mais encore lorsqu'ils se comportent d'une manière à déshonorer ou troubler la famille dont ils sont membres. Il n'est pourtant pas permis au maître de les vendre, sans leur propre consentement; car ils se sont engagés à le servir lui seul, et non pas tout autre qu'il lui plairoit; et il ne leur est pas indifférent qui ils servent. Quand ils viennent à commettre quelque crime énorme, si c'est contre une personne qui n'est pas de la famille, le maître (1) peut les chasser; mais si c'est contre quelqu'un de la famille, il est en droit de les punir, jusqu'à leur ôter la vie, lorsque lui et eux vivent dans l'indépendance de l'état de nature; car, dans une société civile, la punition des membres même d'une famille appartient au magistrat.

§ IV. A l'égard des *esclaves faits par droit de guerre*, on sait que la plupart des maîtres les traitoient autrefois fort rudement, par un reste des sentimens d'ennemi; et parce que la plus grande rigueur paroissoit excusable, lorsqu'on l'exerçoit sur des gens de la part de qui on avoit couru risque d'être dépouillé de ses biens et de sa vie. Mais il est certain que, du moment qu'il y a entre le vainqueur et le vaincu une convention ou expresse ou tacite, par laquelle celui-ci entre dans la famille, et l'autre l'y reçoit pour membre, les deux ennemis sont censés s'être réconciliés entièrement. Ainsi, l'état de

(1) Il le doit aussi, pour ne pas se faire regarder comme fauteur et protecteur de l'injustice. Que si l'offensé, à qui il livre par là en quelque manière l'offenseur, ne peut pas ou ne veut pas tirer satisfaction de l'injure, il peut lui-même, s'il le juge à propos, la punir et en qualité de chef de famille, et par le droit que chacun a dans la liberté naturelle, quoique notre auteur nie mal à propos ce droit commun.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

guerre ne subsistant plus, le maître peut désormais faire du tort à l'esclave, en lui refusant les choses nécessaires à la vie, ou en le maltraitant sans sujet, et à plus forte raison en le faisant mourir sans qu'il ait commis quelque crime énorme, qui le mérite.

§ V. La personne même de ces esclaves faits par droit de guerre, comme aussi de ceux que l'on achetoit, étoit censée, selon l'usage et les idées reçues, appartenir en propre au maître (1), en sorte qu'il pouvoit les aliéner en faveur de qui bon lui sembloit, et en trafiquer tout de même que de ses autres biens. Les droits sacrés de l'humanité engagent pourtant un maître à n'oublier jamais que son esclave est homme aussi-bien que lui; et par conséquent à ne pas en user à son égard comme il fait en disposant de ses autres biens, qu'il consume et détruit à sa fantaisie. Lors aussi qu'on veut vendre un esclave, ou s'en défaire de quelque autre manière, il ne faut pas, de gaieté de cœur ou sans qu'il l'ait mérité, le faire passer sous la puissance de quelque maître, chez qui l'on ait lieu de croire qu'il sera traité inhumainement.

§ VI. Enfin, c'est aussi l'usage des pays où l'esclavage est établi, que les enfans qui naissent de père et de mère esclaves, ou seulement d'une mère esclave, se trouvent réduits en venant au monde à la même condition, en sorte que l'enfant appartient toujours à celui qui est maître de la mère. Et voici les raisons sur quoi l'on fonde ce droit. La per-

(1) Ce droit d'aliéner ne suit pas nécessairement de la nature de l'esclavage, même de celui où l'on entre par droit de guerre. Mais, dans les lieux où la chose étoit ainsi établie, les esclaves étoient par là censés traiter sur ce pied-là avec le maître sous la puissance duquel ils se mettoient : bien entendu que quand le maître voudroit se défaire d'eux, il eût les ménagemens d'équité et d'humanité dont notre auteur parle, et qui étoient tacitement stipulés par le contrat.

sonne même de l'esclave appartenant à son maître, il est juste que le fruit qui en provient lui appartienne aussi; d'autant plus que l'enfant ne seroit pas au monde si le maître avoit voulu user du droit que la guerre lui donnoit de faire mourir la mère. D'ailleurs, la mère n'ayant rien en propre, ses enfans ne peuvent être nourris et entretenus que des biens du maître, qui leur fournit les choses nécessaires à la vie long-temps avant qu'ils soient en état de le servir. Le prix du travail qu'ils font ensuite lorsqu'ils sont devenus grands, ne va guères, du moins dans les premières années, beaucoup au-delà de la valeur de ce qu'il en coûte au maître pour leur entretien (1). Ainsi ils ne sauroient se soustraire à l'esclavage sans le consentement du maître de leur mère. Il est clair néanmoins que ces enfans d'une personne esclave étant

(1) Ajoutez à cela, qu'un père et une mère, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, peuvent vendre leurs enfans, lorsqu'ils n'ont pas d'autre moyen de pourvoir à leur subsistance : d'où il s'ensuit, par la même raison, que, quand ils sont eux-mêmes esclaves, et qu'ils n'ont rien en propre par conséquent, ils peuvent assujettir les enfans qui leur naissent à la même condition. D'ailleurs, il y a ici encore un consentement tacite des enfans mêmes. Car, s'ils vouloient rentrer dans les droits de la liberté naturelle, ils devoient le déclarer et en chercher les moyens, du moment qu'ils sont venus à l'âge de discrétion. De sorte que, ne l'ayant pas fait, ils sont censés avoir eux-mêmes consenti de demeurer dans l'esclavage. Et on a d'autant plus lieu de présumer un tel consentement, qu'ils ne pourroient légitimement prétendre à la liberté, avant que d'avoir dédommagé le maître de leur mère de ce qu'il lui en coûte pour leur entretien; dédommagement prescrit par une des lois les plus évidentes du droit naturel, et dont néanmoins, comme le remarque notre auteur après Grotius, ils ne sauroient guères s'acquitter jamais, ou du moins qu'en un fort long espace de temps. Du reste, quoique les hommes soient libres de leur nature, cela n'empêche pas qu'ils ne puissent, même en venant au monde, être réduits à l'esclavage par quelque acte humain, à qui l'on a donné cette force. Les hommes sont aussi naturellement indépendans de toute autorité civile : et cependant les enfans nés des citoyens d'un état, naissent sujets de cet état.

réduits à la servitude par le malheur de leur naissance, et sans qu'il y ait de leur faute, il n'y a point de prétexte plausible qui puisse autoriser le maître à les traiter plus rudement que des mercenaires perpétuels.

CHAPITRE V.

Des motifs qui ont porté les hommes à former des sociétés civiles.

§ I. Il semble qu'il n'y a point de commodités ni d'agrémens que l'on ne puisse trouver dans la pratique des devoirs dont nous avons traité jusqu'ici, et dans les trois états accessoires dont nous venons d'expliquer la nature et les engagemens réciproques. Cependant les hommes ne se contentant pas de ces petites sociétés presque aussi anciennes que le genre humain, formèrent dans la suite des *corps politiques*, ou des sociétés civiles, auxquelles on donne le nom d'État par excellence, et dont il nous reste à parler présentement.

Il faut donc rechercher ici d'abord ce qui (1) peut avoir porté les hommes, auparavant dispersés en familles séparées et indépendantes les unes des autres, à se joindre plusieurs ensemble sous un même gouvernement, pour composer un *État*. Car cela nous menera à connoître distinctement la nature et l'étendue des devoirs de la vie civile, ou de ce que les hommes se doivent les uns aux autres en tant que membres d'une même société politique.

§ II. La plupart des savans cherchent la raison de cet établissement salutaire dans un *penchant naturel de*

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. I.

l'homme pour la société où il trouve, disent-ils, *de si grands charmes, qu'il ne veut ni ne peut vivre sans quelque chose de semblable.* Mais l'homme étant un animal qui, sans contredit, s'aime lui-même et ses propres intérêts préférablement à toute autre chose, il faut que ceux qui entrent de leur pur mouvement dans une société civile, se proposent quelque avantage qu'ils ne trouveroient pas dans l'indépendance de l'état de nature. J'avoue que l'homme seroit le plus misérable de tous les animaux, s'il vivoit hors de tout commerce avec ses semblables. Mais les sociétés primitives, dont nous avons parlé, et la pratique des devoirs de l'humanité, ou de ceux qui sont fondés sur quelque convention, lui procureroient abondamment de quoi satisfaire à ses besoins et à ses désirs naturels. Ainsi de cela seul que l'homme est fait pour la société, et qu'il la recherche naturellement, il ne s'ensuit pas que la nature par elle-même le porte précisément à former des sociétés civiles.

§ III. Pour rendre la chose plus sensible et plus évidente, il faut considérer premièrement *le changement de condition qui arrive à ceux qui entrent dans une société civile*; ensuite *les dispositions d'un bon citoyen*; et enfin *les obstacles que l'on remarque dans le naturel des hommes*, qui les empêchent d'entrer dans ces sentimens, et qui sont contraires à la constitution et au but de la vie civile.

§ I. 1°. Du moment que l'on entre dans une société civile, on se dépouille de sa liberté naturelle, et l'on se soumet à une autorité souveraine ou à un gouvernement, qui renferme le droit de vie et de mort sur les sujets, et qui les oblige à faire bien des choses pour lesquelles ils ont de la répugnance, ou à n'en pas faire qu'ils souhaitent

extrêmement. La plupart des actions d'un citoyen doivent aussi être rapportées au bien de l'État, qui semble souvent ne pas s'accorder avec celui des particuliers. Or l'homme naturellement aime fort l'indépendance ; rien ne lui est plus doux que de faire tout à sa fantaisie ; il cherche toujours son propre intérêt, sans se mettre fort en peine de l'avantage d'autrui, et il sacrifie aisément le dernier à l'autre.

§ V. 2°. Un animal véritablement propre à la société civile, ou un *bon citoyen*, c'est celui qui obéit promptement et de bon cœur aux ordres de son souverain, qui travaille de toutes ses forces à l'avancement du bien public, et le préfère, sans balancer, à son intérêt particulier ; qui même ne regarde rien comme avantageux pour lui, s'il ne l'est aussi pour le public ; qui enfin se montre commode et obligeant envers ses concitoyens. Or, il y a peu de gens qui aient quelque disposition à ces sentimens désintéressés, la plupart ne sont retenus en quelque manière que par la crainte des peines, et plusieurs demeurent toute leur vie mauvais citoyens, animaux insociables, membres vicieux d'un État.

§ VI. 3°. Enfin, il n'est point d'animal naturellement plus dangereux et plus indomptable que l'homme, ni enclin à plus de vices (1) capables de troubler la société : jusque-là qu'il se plaît à exercer sa fureur contre ses semblables, et que la plupart des maux auxquels la vie humaine est sujette, viennent manifestement de l'homme même.

§ VII. De tout cela, je conclus que la véritable et la (2) principale raison pourquoi les anciens pères de famille renoncèrent à l'indépendance de l'état de nature, pour établir des sociétés civiles, c'est qu'*ils vouloient se mettre à couvert des maux que l'on a à craindre les uns des autres* ; car comme, après Dieu, il n'y a rien dont les hommes puissent attendre plus de bien que de leurs semblables, il n'y a aussi rien qui puisse causer plus de mal à l'homme que l'homme même, et c'est ce qui se trouve bien exprimé dans ce proverbe, où l'on voit en même temps l'usage et la nécessité des sociétés civiles : *S'il n'y avoit point de justice, on se mangeroit les uns les autres.*

(1) Voyez ci-dessus, liv. I, chap. III, § 4.

(2) Cela est un peu trop vague. Voyez ce que j'ai dit dans une grande

L'ordre des gouvernemens civils ayant procuré aux hommes plus de sûreté contre les effets de leur malice ordinaire, qu'ils ne pouvoient en avoir dans leur état primitif d'indépendance, il est arrivé de là, par une suite naturelle, que l'on a eu aussi occasion d'éprouver plus abondamment les biens que les hommes sont capables de se faire les uns aux autres, comme d'avoir une meilleure éducation, et de mener une vie accompagnée de mille douceurs et de mille commodités, que l'on n'auroit pas connues sans l'invention ou la perfection de divers arts, dont on est redevable à l'établissement des corps politiques.

§ VIII. On se convaincra encore mieux de la nécessité de cet établissement, par la raison que je viens de dire, si l'on fait réflexion que *toute autre voie n'auroit pas été assez efficace pour réprimer la malice humaine.*

note sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. I, § 7. On peut consulter aussi ce que dit M. Noodt, sur l'Origine des Sociétés civiles, dans les deux discours, l'un sur le *Pouvoir des souverains*, l'autre sur la *Liberté de conscience*, qui ont paru en françois, pour la seconde fois, en 1714, à *Amsterdam*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

La loi naturelle défend, à la vérité, les moindres injures et les moindres injustices; mais les impressions de cette loi ne sont pas toutes seules assez fortes pour faire que les hommes puissent vivre bien en sûreté dans l'indépendance de l'état de nature. Il se trouve, je l'avoue, des honnêtes gens d'une si grande retenue, qu'ils ne voudroient pour rien du monde faire le moindre tort à personne, quand même ils seroient sûrs de l'impunité. Il y en a aussi plusieurs qui, sans aucun motif de vertu, répriment leurs passions en quelque manière, et s'abstiennent d'insulter les autres, par la crainte du mal qu'ils pourroient s'attirer par là à eux-mêmes; mais ne voit-on pas au contraire une infinité de personnes hardies et insolentes, qui comptent pour rien le droit et la justice, et qui foulent aux pieds les devoirs les plus sacrés, toutes les fois qu'elles croient trouver du profit à les violer, et qu'elles se sentent assez de force ou d'adresse pour se moquer de ceux à qui il prend envie de faire du mal ou en leurs biens, ou en leur personne? De sorte que si l'on ne veut se trahir soi-même, il faut chercher le moyen de se précautionner contre les entreprises de ces gens-là. Or, il n'y a rien qui soit généralement plus propre à nous rassurer ici, que l'établissement des gouvernemens civils; car si, par exemple, quelques personnes s'engageoient à se secourir les unes les autres, aucune d'elles ne pourroit compter sûrement là-dessus, tant qu'il n'y auroit qu'une simple promesse qui unit leurs sentimens et leurs volontés, et qui portât les confédérés à tenir inviolablement leur parole.

§ IX. La crainte d'une divinité, et les sentimens naturels de la conscience, forment, à la vérité, dans le cœur des hommes une assez forte persuasion des peines qu'ont

à appréhender ceux qui font du tort à autrui, au mépris de la loi naturelle qui le défend. Mais ce n'est pas non plus un frein capable de tenir en bride toutes sortes de gens, car l'éducation et la coutume étouffent dans l'esprit de plusieurs les lumières les plus pures de la raison; de sorte que, tout occupés du présent, ils ne pensent presque point à l'avenir, et uniquement touchés de ce qui frappe leurs sens, ils ne portent guères leurs vues plus haut. D'ailleurs, comme la vengeance divine marche d'ordinaire fort lentement, et agit même par des voies imperceptibles, cela donne lieu aux personnes qui ont l'esprit et le cœur mal fait, de rapporter à d'autres causes les maux qui fondent sur les scélérats et sur les impies, d'autant plus que souvent les méchans regorgent des biens en quoi le vulgaire fait consister la félicité. Ajoutez à cela que les mouvemens de la conscience qui précèdent le crime, sont moins vifs que les remords qui viennent après, c'est-à-dire, lorsqu'il n'est plus temps; car il est impossible que ce qui a été une fois fait, ne l'ait pas été. Mais dans les sociétés civiles, on a tout prêt un moyen sensible et très-proportionné à la nature des hommes, pour réprimer leur malice, et pour empêcher l'effet des mauvais désirs qu'elle leur inspire.

CHAPITRE VI.

De la constitution essentielle des États.

§ I. Voyons maintenant de quelle manière se forment les sociétés civiles (1), et quelle est la *structure* de cet édifice merveilleux.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. III.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

La loi naturelle défend, à la vérité, les moindres injures et les moindres injustices; mais les impressions de cette loi ne sont pas toutes seules assez fortes pour faire que les hommes puissent vivre bien en sûreté dans l'indépendance de l'état de nature. Il se trouve, je l'avoue, des honnêtes gens d'une si grande retenue, qu'ils ne voudroient pour rien du monde faire le moindre tort à personne, quand même ils seroient sûrs de l'impunité. Il y en a aussi plusieurs qui, sans aucun motif de vertu, répriment leurs passions en quelque manière, et s'abstiennent d'insulter les autres, par la crainte du mal qu'ils pourroient s'attirer par là à eux-mêmes; mais ne voit-on pas au contraire une infinité de personnes hardies et insolentes, qui comptent pour rien le droit et la justice, et qui foulent aux pieds les devoirs les plus sacrés, toutes les fois qu'elles croient trouver du profit à les violer, et qu'elles se sentent assez de force ou d'adresse pour se moquer de ceux à qui il prend envie de faire du mal ou en leurs biens, ou en leur personne? De sorte que si l'on ne veut se trahir soi-même, il faut chercher le moyen de se précautionner contre les entreprises de ces gens-là. Or, il n'y a rien qui soit généralement plus propre à nous rassurer ici, que l'établissement des gouvernemens civils; car si, par exemple, quelques personnes s'engageoient à se secourir les unes les autres, aucune d'elles ne pourroit compter sûrement là-dessus, tant qu'il n'y auroit qu'une simple promesse qui unit leurs sentimens et leurs volontés, et qui portât les confédérés à tenir inviolablement leur parole.

§ IX. La crainte d'une divinité, et les sentimens naturels de la conscience, forment, à la vérité, dans le cœur des hommes une assez forte persuasion des peines qu'ont

à appréhender ceux qui font du tort à autrui, au mépris de la loi naturelle qui le défend. Mais ce n'est pas non plus un frein capable de tenir en bride toutes sortes de gens, car l'éducation et la coutume étouffent dans l'esprit de plusieurs les lumières les plus pures de la raison; de sorte que, tout occupés du présent, ils ne pensent presque point à l'avenir, et uniquement touchés de ce qui frappe leurs sens, ils ne portent guères leurs vues plus haut. D'ailleurs, comme la vengeance divine marche d'ordinaire fort lentement, et agit même par des voies imperceptibles, cela donne lieu aux personnes qui ont l'esprit et le cœur mal fait, de rapporter à d'autres causes les maux qui fondent sur les scélérats et sur les impies, d'autant plus que souvent les méchans regorgent des biens en quoi le vulgaire fait consister la félicité. Ajoutez à cela que les mouvemens de la conscience qui précèdent le crime, sont moins vifs que les remords qui viennent après, c'est-à-dire, lorsqu'il n'est plus temps; car il est impossible que ce qui a été une fois fait, ne l'ait pas été. Mais dans les sociétés civiles, on a tout prêt un moyen sensible et très-proportionné à la nature des hommes, pour réprimer leur malice, et pour empêcher l'effet des mauvais désirs qu'elle leur inspire.

CHAPITRE VI.

De la constitution essentielle des États.

§ I. Voyons maintenant de quelle manière se forment les sociétés civiles (1), et quelle est la *structure* de cet édifice merveilleux.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. III.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Il est certain d'abord qu'une personne seule ne sauroit se mettre bien à couvert des dangers où l'on est exposé de la part d'autrui, quand même elle se retrancheroit dans quelque endroit bien fortifié, ou qu'elle auroit provision de bonnes armes, ou qu'elle dresseroit quelques bêtes à lui servir de défense. Tout cela ne fourniroit pas, à beaucoup près, un secours aussi commode, aussi prompt et aussi puissant que celui qu'on peut tirer des *autres hommes*. Voici en quoi consiste ce secours.

Comme les forces de chacun sont bornées à une certaine sphère d'activité qui ne s'étend pas fort loin, il est nécessaire, avant toutes choses, que ceux qui veulent s'entre-secourir, *se joignent ensemble dans un même lieu*, pour être à portée d'accourir au besoin, et d'agir de concert contre un ennemi qui viendroit les insulter.

§ II. Deux ou trois personnes ne suffiroient pourtant pas pour se procurer mutuellement un tel secours; car, en ce cas-là, un petit nombre de gens ligués pour les attaquer pourroient se promettre une victoire certaine, de sorte que l'espérance du succès et de l'impunité rendroit entreprenans les scélérats qui trouveroient aisément assez de compagnons pour exécuter leurs mauvais desseins. Il faut donc que ceux qui veulent s'unir pour leur défense mutuelle, *forment une multitude considérable*, en sorte qu'un ennemi n'acquiert pas sur eux un grand avantage par la jonction de quelque peu de gens qui lui prêteroient main forte.

§ III. Ceux qui entrent dans une société de cette nature, doivent encore *convenir des moyens dont on se servira pour parvenir au but de la confédération*; car quelque grand que soit le nombre des confédérés, si chacun suivoit son jugement particulier dans la manière

de travailler à la défense commune, on n'avanceroit rien, et on ne feroit que s'embarrasser les uns les autres par les mesures différentes et souvent opposées que l'on prendroit. On pourroit bien pour un temps agir de concert, par l'effet de quelque passion qui en certaines occasions animeroit les esprits uniformément; mais ce feu une fois éteint, l'inconstance et la légèreté naturelle à l'homme, romproient bientôt la concorde.

Une simple convention ne l'entretiendroit pas non plus long-temps. Il faut, outre cela, quelque frein puissant, capable de retenir toute sorte d'esprits, et ce frein commun ne peut être qu'une crainte assez forte pour dompter le désir que chacun des membres pourroit avoir d'agir, pour son propre intérêt particulier, d'une manière opposée au bien public.

§ IV. Pour mieux comprendre la nature et la nécessité de cet accord, soutenu d'un motif de crainte, il faut remarquer qu'il y a dans les hommes, faits comme ils sont ordinairement, deux grands *obstacles*, qui sont cause que plusieurs personnes, indépendantes les unes des autres, ne peuvent guère agir long-temps de concert pour une même fin. Le premier est la *diversité prodigieuse d'inclinations et de sentimens*, accompagnée pour l'ordinaire d'un grand *défaut de pénétration*, qui empêche la plupart des gens de discerner ce qui est le plus avantageux pour le but que l'on se propose en commun, et d'une *opiniâtreté extrême* à soutenir le parti, bon ou mauvais, qu'on a une fois embrassé, si légèrement que ce soit. L'autre obstacle est la *répugnance* qu'on a à faire ce qui est avantageux à la société, et la *nonchalance* avec laquelle on s'y porte, tant qu'il n'y a point de force supérieure qui puisse contraindre ceux qui cherchent à se dispenser de

leur devoir. On remédie au premier de ces inconvéniens, en unissant pour toujours les volontés de tous les membres de la société; et le moyen de prévenir l'autre, c'est d'établir un pouvoir supérieur, armé des forces de tout le corps, à la faveur desquelles celui qui est revêtu de ce pouvoir soit en état de faire souffrir un mal présent et sensible à quiconque osera agir contre l'utilité commune, ou refusera de s'y conformer.

§ V. L'union des *volontés* de plusieurs personnes ne sauroit se faire que par un engagement où chacun entre, de soumettre désormais sa volonté particulière à la volonté d'une seule personne, ou d'une assemblée composée d'un certain nombre de gens; en sorte que toutes les résolutions de cette personne ou de cette assemblée, au sujet des choses qui concernent la sûreté et l'unité commune, soient regardées comme la volonté positive de tous en général et de chacun en particulier.

§ VI. Pour ce qui est de l'*union des forces*, d'où résulte ce pouvoir supérieur qui doit tenir en crainte tous les membres de la société, elle se fait aussi lorsque tous en général, et chacun en particulier, s'engagent à faire usage de leurs propres forces de la manière qu'il leur sera prescrit par la personne ou l'assemblée, à laquelle ils en ont laissé, d'un commun accord, la direction souveraine.

Du moment que cette union de volontés et de forces est ainsi faite, elle produit le corps politique, que l'on appelle un *État*, et qui est la plus puissante de toutes les sociétés. Voyons plus en détail de quelle manière cela se fait.

§ VII. Dans la *formation régulière* de tout État (1) il

(1) Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. II, § 8, *note* 2.

faut nécessairement *deux conventions et une ordonnance générale*.

En effet, lorsqu'une multitude renonce à l'indépendance de l'état de nature, pour former une société civile, *chacun s'engage d'abord avec tous les autres à se joindre ensemble pour toujours en un seul corps, et à régler d'un commun consentement ce qui regarde leur conservation et leur sûreté commune.* Tous en général et chacun en particulier doivent entrer dans cet engagement primitif; et ceux qui n'y ont aucune part, demeurent hors de la société naissante.

§ VIII. Il faut ensuite faire une *ordonnance générale* par laquelle on établisse la *forme du gouvernement*, sans quoi il n'y auroit pas moyen de prendre aucunes mesures fixes pour travailler utilement et de concert à la sûreté commune.

§ IX. Enfin, il doit y avoir encore une autre convention par laquelle, après qu'on a choisi une ou plusieurs personnes à qui l'on confère le pouvoir de gouverner la société, *ceux qui sont revêtus de cette autorité suprême s'engagent à veiller avec soin à la sûreté et à l'utilité commune; et les autres, en même temps, leur promettent une fidèle obéissance;* ce qui renferme une soumission des forces et des volontés de chacun, autant que le demande le bien public, à la volonté du chef ou des chefs élus. Lorsque cet accord est une fois bien conclu et arrêté, et qu'on se met en devoir de l'exécuter, il ne manque plus rien de ce qui est nécessaire pour constituer un *gouvernement* parfait et un *État* régulier.

§ X. L'État ainsi formé se conçoit sous l'idée d'une seule *personne*, distincte de tous les particuliers, et qui a son *nom*, ses *droits* et ses *biens* propres auxquels, ni

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

chaque citoyen, ni plusieurs, ni même tous ensemble, ne sauroient rien prétendre, mais seulement le souverain. Pour donner donc une définition exacte de l'État, il faut dire que c'est *une personne morale composée, dont la volonté formée par l'assemblage des volontés de plusieurs réunies en vertu de leurs conventions, est réputée la volonté de tous généralement, et autorisée par cette raison à se servir des forces et des facultés de chaque particulier, pour procurer la paix et la sûreté commune.*

§ XI. La *volonté de l'État* qui est le principe des *actions* appelées *publiques*, parce qu'on les attribue à tout le corps, réside, comme nous l'avons déjà dit, ou dans une seule personne, ou dans une assemblée, selon les différentes formes de gouvernement. Lorsque le pouvoir souverain est entre les mains d'*un seul*, l'État est censé vouloir tout ce que cette personne-là (1), que l'on suppose dans son bon sens, a fait ou résolu en matière des choses qui se rapportent au but naturel des sociétés civiles.

§ XII. Mais lorsque le pouvoir souverain réside dans une *assemblée* composée de plusieurs personnes, dont chacune conserve d'ailleurs sa volonté particulière; ce qui a été conclu et résolu *à la pluralité des voix* (2),

(1) Bien entendu aussi que ce chef ne viole pas les lois fondamentales de l'État, et qu'il n'abuse pas d'ailleurs de son pouvoir d'une manière opposée à la fin pour laquelle il a été établi, et aux engagemens de tout souverain, considéré comme tel.

(2) A la vérité le plus grand nombre n'est pas toujours celui qui juge le mieux : mais il n'y a pas d'autre moyen de terminer les affaires dans une assemblée, parce que chacun a un droit égal d'opiner comme il l'entend, et que personne ne veut se reconnoître moins sage et moins éclairé qu'un autre. Ainsi, pourvu qu'il n'y ait point de complot entre un certain nombre de membres de l'assemblée, et qu'ils ne soient pas d'ailleurs suspects sur

passe pour la volonté de l'État, à moins qu'on n'ait expressément réglé combien il faudra de voix réunies en un même sentiment pour représenter la volonté de tout le corps. Si le nombre des suffrages est égal de part et d'autre, il n'y a point alors de délibération prise, et ainsi l'affaire demeure toujours dans le même état. Que s'il se trouve plus de deux avis dans l'assemblée, il faut donner la préférence à (1) celui qui a plus de voix que chacun des autres, pourvu qu'il en ait autant qu'il en faut, selon les statuts et les lois fondamentales de l'État, pour représenter la volonté de tout le corps.

§ XIII. L'État étant formé de la manière que je viens de le décrire, le souverain s'appelle ou *monarque*, ou *sénat*, ou *peuple*, selon que le gouvernement est entre les mains d'une personne, ou de plusieurs : tous les autres sont *sujets* ou *citoyens*, en prenant ce dernier terme dans un sens étendu. Je dis, *dans un sens étendu*; car quelques-uns le restreignent à ceux qui, par leur union et leurs conventions, ont fondé l'État, ou à leurs successeurs, de père en fils, c'est-à-dire, aux *chefs de famille*.

De plus, il y a des citoyens que l'on appelle (2) *originaires*, ou *naturels du pays*, tels que sont ceux dont nous venons de parler; mais il y en a d'autres que

l'affaire dont il s'agit, l'utilité publique demande certainement qu'on en passe par ce qui a été résolu à la pluralité des voix. Il vaut mieux s'exposer au danger de voir l'avis le moins raisonnable l'emporter quelquefois, que si les affaires demeuroient indécises, ou s'il y avoit tous les jours des contestations sur la manière de décider.

(1) Par exemple, s'il y a vingt voix pour une opinion, trente pour une autre, et quarante pour une troisième; la dernière doit l'emporter.

(2) *Indigenæ*.

nous pouvons appeler *naturalisés*, qui viennent d'ailleurs dans un État déjà tout formé, pour s'y établir, et y jouir des mêmes droits et priviléges que les naturels du pays.

Pour ceux qui ne sont dans le pays que pour y demeurer quelque temps, quoique pendant ce temps-là ils soient soumis aux lois et au gouvernement établi, ils ne sont pas regardés comme citoyens, mais on les appelle simplement *étrangers* ou *habitans*.

§ XIV. Au reste, la manière dont j'ai exposé l'origine des sociétés civiles, n'empêche pas qu'on ne puisse dire en un fort bon sens, que *tout gouvernement civil vient de* Dieu (1), et que les puissances sont établies par le Roi des Rois. Car, depuis la multiplication du genre humain, les hommes auroient mené une vie pleine de troubles et de désordres affreux, sans un établissement comme celui-là, qui sert merveilleusement bien à faire observer la loi naturelle, dont hors de là on n'auroit vu presque aucune trace dans la conduite d'une infinité de gens. Dieu donc qui veut sans contredit que tous les hommes observent cette loi, est censé avoir ordonné au genre humain, par les lumières de la raison, d'établir des sociétés civiles qui étoient si nécessaires, et par conséquent un pouvoir souverain qui en est l'âme : autrement il voudroit une fin, sans vouloir en même temps les moyens. Aussi voyons-nous que, dans l'Écriture sainte, il approuve formellement l'ordre du gouvernement civil, et qu'il le fait regarder comme sacré par des lois expresses, s'en déclarant lui-même le protecteur d'une façon singulière.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. III.

CHAPITRE VII.

Des parties de la souveraineté en général.

§ I. Pour découvrir maintenant l'origine et le nombre des *parties de la souveraineté*, comme aussi les différentes manières dont elle s'exerce dans chaque État (1), il ne faut que faire attention à la nature et au but des sociétés civiles.

§ II. 1°. Dans un État, tous les particuliers ont soumis leur volonté à celle du souverain, en sorte qu'ils se sont engagés à faire tout ce qu'il voudroit en matière des choses qui concernent le bien public. Pour cet effet, il faut d'abord, *que le souverain donne à connoître aux sujets de quelle manière il entend qu'ils se conduisent par rapport à ces sortes de choses*. Or c'est ce qu'il fait non-seulement par des *ordres* donnés à certaines personnes sur des affaires particulières, mais encore en établissant des *règles générales et perpétuelles*, ou des *lois*, par lesquelles chacun est instruit de ce qu'il doit faire ou ne pas faire dans toutes les occasions de la vie, et qui déterminent aussi ce que chaque citoyen doit regarder comme *sien*, ou comme *appartenant à autrui*; ce qu'il faut tenir pour *licite* (2) ou pour *illicite*, pour *honnête* ou pour *déshonnête*, dans l'Etat dont on est membre; ce que chacun *conserve de sa liberté naturelle*, et com-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. IV.

(2) C'est-à-dire, en matière des choses qui ne sont pas prescrites ou défendues par quelque loi divine, soit naturelle ou révélée. Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. I, § 2, *et suiv.*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ment il doit *user de ses droits*, pour ne pas troubler le repos public ; enfin, *ce qu'il peut exiger d'autrui à la rigueur*, et comment *il doit s'y prendre* pour se faire rendre ce qui lui est dû de cette manière.

§ III. 2°. Le principal but de l'établissement des sociétés civiles est de se mettre à couvert, par un secours mutuel, des dommages et des injures que les hommes ont à craindre et qu'ils reçoivent souvent de la part les uns des autres. Pour se procurer cette sûreté, il ne suffit pas que ceux qui entrent dans une même société civile, s'engagent tous en général et chacun en particulier à ne se point faire de mal les uns aux autres ; ni même que le souverain le défende simplement : il faut encore qu'il intimide ses sujets par *la crainte de quelque peine*, et qu'il ait en main *le pouvoir de l'infliger actuellement*. Mais, afin que la vue des peines soit capable de faire impression sur eux, il doit en régler si bien le degré et la nature, que l'on ait manifestement plus d'intérêt à observer la loi, qu'à la violer, et que la grandeur de la punition surpasse le plaisir ou le profit que l'on pourroit retirer ou espérer du tort que l'on feroit à autrui : car de deux maux les hommes choisissent toujours celui qu'ils jugent le moindre. J'avoue que, malgré toutes les menaces, on en voit plusieurs qui ne laissent pas de se hasarder à offenser ou à tromper les autres : mais on doit regarder cela comme un de ces cas extraordinaires que la constitution des choses humaines ne permet pas d'éviter entièrement.

§ IV. 3°. Comme on n'est pas toujours d'accord sur la manière de bien appliquer les lois aux cas particuliers ; et qu'il y a souvent dans les actions dénoncées comme faites contre les lois, plusieurs circonstances qui demandent un examen attentif : il est nécessaire, pour maintenir la tranquillité dans un État, *que le souverain connoisse des différens survenus entre les citoyens, et qu'il les décide*, qu'il examine les *accusations* intentées contre quelqu'un, qu'il prononce ensuite la *sentence*, pour absoudre ou punir conformément aux lois, selon que l'accusé se trouve innocent ou coupable de ce dont on le chargeoit.

§ V. 4°. Après avoir assuré le repos public au dedans, il faut tâcher de maintenir la tranquillité au dehors, et de mettre les citoyens à couvert des insultes des étrangers. Le souverain doit, pour cet effet, être revêtu du *pouvoir d'assembler et d'armer les sujets*, ou de lever du moins d'autres troupes, en aussi grand nombre qu'il croit en avoir besoin pour la défense commune, à proportion du nombre incertain et des forces de l'ennemi, et *de faire ensuite la paix*, quand il le jugera à propos. De plus, les *traités* et les *alliances* étant nécessaires, et en temps de paix et en temps de guerre, pour faciliter le commerce de services par lequel deux ou plusieurs Etats procurent mutuellement leur utilité, et afin qu'ils s'entraident à repousser ou à mettre à la raison un ennemi qui seroit supérieur à chacun d'eux en particulier : c'est aussi au souverain qu'il appartient de contracter ces sortes d'engagemens publics, et d'obliger tous ses sujets à les tenir ; comme, d'autre côté, il doit tourner au profit de l'État les avantages qui en reviennent.

§ VI. 5°. Les affaires publiques, et en temps de paix et en temps de guerre, ne sauroient être ménagées ni exécutées par une seule personne sans l'aide de quelques *ministres* et de quelques *magistrats subalternes*. Le souverain doit donc établir des gens capables d'examiner

en sa place et en son nom les démêlés de ses sujets ; de découvrir les desseins des voisins ; de commander les troupes ; de lever les revenus de l'État, et d'administrer les finances ; de veiller, en un mot, et de pourvoir au bien public, les uns d'un côté, les autres de l'autre. Et après leur avoir confié ces emplois, il peut et doit même les contraindre de s'en bien acquitter, et leur faire rendre un compte exact de leur administration.

§ VII. 6°. Outre cela, les affaires publiques demandent nécessairement des frais considérables, et en temps de paix, et en temps de guerre. Ainsi, il faut que le souverain ait *le pouvoir de faire contribuer les sujets aux dépenses nécessaires pour le bien de l'État.* Cela se fait en diverses manières (1) : car, ou les citoyens réservent pour cet usage une partie des biens ou des revenus du pays, ou chacun en particulier contribue de ses biens, et, même quand il en est besoin, de sa peine et de son service ; ou l'on met des impôts, tant sur les marchandises qui entrent dans le pays, que sur celles qui en sortent, et en ce dernier cas, l'impôt est plus à charge aux étrangers, comme dans l'autre il l'est davantage aux citoyens, ou enfin, on retient une petite partie du prix des choses qui se consument.

§ VIII. 7°. Enfin, comme chacun se conduit selon les opinions où il est ; et que la plupart des hommes ne jugent pour l'ordinaire des choses que par les idées auxquelles ils sont accoutumés de bonne heure, ou par celles qu'ils voient reçues communément ; y ayant très-peu de personnes qui aient assez de pénétration pour examiner et

(1) On peut rapporter ici le droit de *chasse* ou de *pêche ;* le droit de *battre monoie ;* le droit de s'approprier en général toutes les choses qui ont été laissées en commun, etc.

découvrir d'elles-mêmes la vérité et les règles de l'honnête, il est de l'intérêt de l'État que l'on y enseigne publiquement des doctrines conformes au but naturel et à l'avantage bien entendu des sociétés civiles, et que les citoyens soient instruits, comme il faut, de ces principes dès leur enfance. Ainsi le souverain doit établir ceux qui enseignent publiquement les sciences qui ont quelque influence sur la tranquillité de l'État, et prendre garde (1) qu'ils n'avancent rien qui soit capable de la troubler.

§ IX. Voilà en quoi consistent les principales parties de la souveraineté. Elles ont naturellement une liaison si indissoluble, que, dans une forme de gouvernement régulière, (2) elles doivent être toutes en général et chacune en particulier entre les mains d'une seule personne

(1) Mais il peut y avoir et il y a souvent, en effet, de grands abus au sujet de l'exercice de ce droit : soit parce que l'on prend mal à propos pour nuisible à l'État, ce qui ne donne aucune atteinte au bien public, ou même quelquefois ce qui seroit très-avantageux à la société ; soit parce que, sous ce prétexte, les princes ou d'eux-mêmes, ou à l'instigation de quelques malhonnêtes gens, s'érigent en inquisiteurs, à l'égard des opinions les plus indifférentes, et les plus innocentes, pour ne pas dire les plus vraies, surtout en matière de religion. Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. IV, § 11, *note* 2, et le discours de M. Noodt sur la *Liberté de conscience*, qui a paru en françois pour la seconde fois en 1714.

(2) Si les souverains étoient toujours sages et gens de bien, l'intérêt de l'État demanderoit sans doute que toutes ces parties de la souveraineté fussent réunies entre leurs mains, sans aucune diminution ni modification. Mais comme l'expérience fait voir qu'on abuse facilement d'une puissance étendue, les inconvéniens qui naissent du partage de quelques-uns des droits de la souveraineté, seront toujours beaucoup moindres, que ceux auxquels on est exposé par la régularité dont parle notre auteur, laquelle n'est bonne qu'en idée. C'est cette belle régularité qui met les princes en état d'entreprendre, par exemple, tant de guerres non nécessaires, ou même injustes, dont les sujets n'éprouveroient pas les calamités, si le pouvoir de lever des impôts et des troupes étoit réservé ou en tout, ou en partie, au corps du peuple, ou à ceux qui le représentent.

ou d'une seule assemblée. Car, si le souverain manque absolument de quelqu'une de ces parties, ce n'est qu'une souveraineté imparfaite, et incapable de procurer tous les secours nécessaires pour le but des sociétés civiles. Que si on les détache, en sorte que l'une soit originairement entre les mains d'une personne ou d'une assemblée, et l'autre entre les mains d'un autre, il résulte de là nécessairement un corps d'Etat irrégulier, mal lié, et sujet à de fâcheuses maladies.

CHAPITRE VIII.

Des diverses formes du gouvernement.

§ I. Il y a diverses *formes de gouvernement*, (1) selon que la souveraineté réside ou dans *une assemblée* composée ou *d'un petit nombre de gens*, ou de *tous les citoyens en général.*

§ II. Ces formes de gouvernement sont ou *régulières*, ou *irrégulières.* J'entends par *gouvernement régulier*, celui dont la souveraineté, sans être divisée ni imparfaite, réside toute entière dans un seul sujet, en sorte qu'elle s'exerce par une seule et même volonté dans toutes les parties et dans toutes les affaires de l'État. Par conséquent, le gouvernement est *irrégulier*, lorsque le pouvoir souverain est ou partagé, ou défectueux.

§ III. On distingue trois différentes *formes de gouvernement régulier.* La première, c'est lorsque le pouvoir souverain est attaché à une seule personne; et on l'appelle *monarchie.* La seconde, c'est lorsque le pouvoir souverain est entre les mains d'un conseil composé de quelques citoyens choisis; et on la nomme *aristocratie.* La dernière, c'est lorsque le pouvoir souverain réside dans l'assemblée générale de tous les chefs de famille; et on la désigne par le nom de *démocratie.* Dans la première, le souverain s'appelle *roi* ou *monarque*; dans la seconde, les *principaux de l'État*; dans la dernière, le *peuple.*

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. V.

§ IV. Quoique l'autorité souveraine soit au fond la même dans ces trois formes de gouvernement, la *monarchie* a une grande commodité par-dessus les autres, en ce que, pour exercer actuellement la souveraineté, elle n'est pas assujétie à certains temps et à certains lieux réglés; car le roi peut délibérer et donner ses ordres en tout temps et en tout lieu, et a toujours par conséquent un pouvoir prochain d'exercer les fonctions du gouvernement. Au lieu que les *sénateurs* et le *peuple*, n'étant pas une seule personne physique, ne sauroient rien faire sans s'assembler en certains temps et en certains lieux, pour y délibérer et ordonner sur les affaires publiques; car il n'y a pas d'autre moyen de connoître la volonté du *sénat* et du *peuple*, qui résulte des délibérations prises à la pluralité des suffrages.

§ V. Au reste, il en est de la souveraineté comme de toutes les autres sortes de droit et de pouvoir, que les uns exercent bien, et les autres mal; d'où vient qu'on distingue entre un *État sain* ou *bien constitué*, et un *État malade*; quoiqu'il ne soit nullement nécessaire de se figurer autant de formes ou d'espèces particulières de gouvernement, qu'il y a de différentes maladies auxquelles les États sont sujets.

Ces maladies viennent ou de l'abus que l'on fait du pouvoir souverain, ou de la mauvaise constitution de

l'État ; et c'est pourquoi on les réduit à deux classes, savoir les *défauts des personnes*, et les *défauts du gouvernement*.

§ VI. Dans les *monarchies*, ce sont des *défauts de la personne*, lorsque celui qui est sur le trône se trouve destitué des qualités nécessaires pour régner ; lorsqu'il n'a que peu ou point à cœur le bien public, et qu'il livre en proie ses sujets à l'ambition ou à l'avarice de ses ministres ; lorsqu'il se rend odieux par sa cruauté, et par des emportemens furieux de colère ; lorsqu'il ne fait pas scrupule d'exposer l'État sans nécessité ; lorsqu'il dissipe en débauches, en luxe, et en libéralités mal entendues, les revenus et les subsides qu'on lui accorde pour les besoins de l'Etat ; lorsqu'il entasse des richesses superflues, en foulant ses sujets, et s'emparant de leur argent par des extorsions ; lorsqu'il est outrageux et injuste ; en un mot, lorsque, par ces vices ou autres semblables, il mérite le titre de *mauvais prince*.

§ VII. A l'égard des *aristocraties*, ce sont des *défauts des personnes*, lorsque la brigue et les autres voies obliques donnent entrée dans le conseil à des scélérats ou à des gens incapables du gouvernement, à l'exclusion de ceux qui ont le mérite et les qualités requises ; lorsqu'il se forme des factions et des cabales entre les sénateurs ; lorsque les grands traitent le peuple en esclaves ; et qu'ils s'enrichissent en pillant les deniers publics.

§ VIII. Ce sont des *défauts des personnes* dans une *democratie*, lorsque des brouillons, sots et ignorans, veulent soutenir leur sentiment à cor et à cri, et causent du tumulte dans les assemblées ; lorsque l'envie opprime des citoyens d'un mérite distingué, sans qu'ils y aient donné lieu, et quoique l'État n'ait rien à craindre de leur

part ; lorsque, par légèreté, on fait des lois et on les abolit de gaieté de cœur, ou que l'on révoque sans nécessité des délibérations qu'on avoit prises ; lorsque l'administration des affaires publiques est confiée à des gens de néant et qui ne sont rien moins que propres aux choses dont ils se mêlent.

§ IX. Il y a deux *défauts généraux des personnes*, lesquels peuvent se trouver dans toutes les différentes formes du gouvernement. L'un est, lorsque ceux qui commandent abusent de leur autorité, ou s'acquittent négligemment de leur devoir. L'autre est, lorsque les citoyens, qui n'ont en partage que la gloire d'obéir, prennent le frein aux dents, et se mutinent contre leurs supérieurs légitimes.

§ X. Mais les *défauts du gouvernement* consistent en ce que les lois ou les coutumes de l'État ne sont pas conformes au naturel du peuple (1) qui doit s'y soumettre (2), ou aux qualités et à la situation du pays, ou en ce qu'elles donnent lieu aux citoyens de causer des troubles (3) au dedans, ou de s'attirer au dehors la juste haine (4) des voisins, ou en ce qu'elles les mettent hors d'état d'exercer les fonctions nécessaires pour la sûreté publique, comme si elles les réduisent à vivre dans la mollesse, ou, au con-

(1) Par exemple, si les lois tendent à tourner du côté des armes, un peuple qui n'est nullement belliqueux, mais qui est propre aux arts de la paix.

(2) C'est ainsi qu'on fait très-mal de ne pas favoriser le commerce et les manufactures, dans un pays bien situé pour cela, et qui produit de quoi fabriquer des marchandises, dont on pourroit retirer un grand profit.

(3) Lors, par exemple, qu'on laisse impunis de grands désordres, ou qu'on punit légèrement des crimes énormes, comme en *Pologne*, où celui qui a tué une personne, en est quitte pour une amende de 30 marcs.

(4) Lorsqu'on ne rend pas bonne justice aux étrangers, ou qu'on autorise les pirateries, etc.

traire, à ne pouvoir subsister dans la guerre; ou si la constitution des lois fondamentales (1) rend l'expédition des affaires fort lente ou fort difficile. En un mot, toutes les fois qu'il y a des réglemens ou des usages contraires aux maximes capitales de la bonne politique, c'est un défaut du gouvernement; et si cela est coloré du prétexte spécieux de la religion, les effets sont beaucoup plus funestes.

§ XI. Plusieurs désignent par des noms particuliers les gouvernemens où l'on remarque quelques-uns de ces défauts. Ils appellent *tyrannie*, l'abus ou la mauvaise constitution du gouvernement monarchique; *oligarchie*, l'abus ou la mauvaise constitution du gouvernement aristocratique; *ochlocratie*, l'abus ou la mauvaise constitution du gouvernement démocratique. Mais il arrive souvent que ces noms, dans l'application qu'on en fait, ne supposent pas tant un véritable défaut ou une maladie réelle de l'État, que quelque passion ou quelque mécontentement particulier, qui est cause qu'on se prévient contre le gouvernement présent. Une personne qui n'aime pas la monarchie ou le prince régnant, noircira du titre odieux de *tyran* un souverain même légitime, et traitera de *despotique* le gouvernement du meilleur prince, surtout s'il fait exécuter les lois avec une sévérité inflexible. Un homme qui est fâché de n'être pas du conseil souverain, où il se croit aussi digne d'entrer qu'aucun des sénateurs qui en sont membres, l'appellera, par envie et par mépris, une *oligarchie*, c'est-à-dire, un conventicule d'un

(1) Comme en *Pologne*, où l'opposition d'un seul des membres de l'assemblée rompt la *diète*: qui d'ailleurs est bornée à six semaines, terme trop court pour laisser le temps de proposer et d'expédier toutes les affaires.

petit nombre de personnes qui exercent insolemment une autorité souveraine sur des gens dont le mérite est égal ou supérieur même au leur. Enfin, des esprits fiers et orgueilleux, qui ne sauroient souffrir l'égalité d'un État populaire, voyant que là chacun a droit de suffrage dans les assemblées où l'on traite des affaires de la république, et que cependant la populace y fait le plus grand nombre comme dans tous les autres États, appellent cela une *ochlocratie*, comme qui diroit un gouvernement où la canaille est maîtresse, et où les personnes d'un mérite distingué, tels qu'ils se croient eux-mêmes, n'ont aucun avantage par-dessus les autres.

§ XII. Voilà pour les gouvernemens réguliers. Les *irréguliers*, ce sont ceux où, comme nous l'avons déjà dit, on ne trouve pas cette union parfaite de volontés, et cet assemblage complet de toutes les parties de la souveraineté, en quoi consiste l'essence d'un État; et cela en sorte que l'imperfection ne vient pas d'une espèce de maladie ou de quelque défaut dans l'administration du gouvernement, mais qu'elle est autorisée par une loi ou une coutume établie avec un consentement public et authentique. Or, comme les différentes manières de s'éloigner de la ligne droite ou de la règle, varient à l'infini, on ne sauroit réduire à certaines espèces fixes et déterminées toutes les formes de gouvernement irrégulier qu'il peut y avoir. Mais un ou deux exemples suffisent pour donner une idée générale qui fasse clairement comprendre la nature de ces sortes de gouvernemens. Supposons que, dans un État (1), le conseil des sénateurs et l'assemblée

(1) Telle étoit, selon notre auteur, la *république romaine*, depuis que le peuple eut ses magistrats particuliers, nommés *Tribuns*. Voyez la dissertation *de formâ Reipublicæ romanæ*, § 24 *et seq.* parmi les dissertations

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

du peuple gouvernent les affaires publiques, chacun de son côté, avec un pouvoir souverain et indépendamment l'un de l'autre ; ou que dans une monarchie (1), les grands de l'État soient devenus si puissans, qu'ils ne dépendent plus du monarque que comme autant de princes unis par une confédération inégale : ce sont là, sans contredit, des gouvernemens irréguliers.

§ XIII. Outre les *États simples* dont nous avons traité jusqu'ici, il y a encore des espèces d'*États composés*, par où j'entends *un assemblage de plusieurs États parfaits, étroitement unis par quelque lien particulier, qui fait que leurs forces peuvent être regardées comme les forces d'un seul corps*. Ces États composés naissent ou de l'union de deux (2) ou plusieurs Etats distincts sous *un seul et même roi*, ou d'une *confédération perpétuelle* de deux ou de plusieurs États.

§ XIV. La première sorte d'union se fait lorsque, par une convention, ou à l'occasion d'un mariage, ou en vertu d'une succession, ou par droit de conquête, plusieurs États viennent à être réunis sous un seul prince, qui les gouverne chacun en particulier par ses lois fondamentales.

§ XV. L'autre se forme lorsque deux ou plusieurs États voisins entrent dans une *confédération perpétuelle*, en sorte qu'ils s'engagent réciproquement à n'exercer que

accadémiques, rassemblées en un volume, et imprimées à *Lunden* en *Scanie*, l'an 1675.

(1) Tel est à présent l'*empire d'Allemagne*, comme notre auteur l'a fait voir dans son *Monsambano*.

(2) Comme, par exemple, les royaumes d'*Angleterre*, d'*Ecosse* et d'*Irlande*; les royaumes d'*Espagne*, etc.

(3) Par exemple, la ligue des douze peuples de l'ancienne *Achaïe* : et aujourd'hui les *provinces unies des Pays-Bas et cantons Suisses*, etc.

d'un commun accord certaines parties de la souveraineté, surtout celles qui concernent leur défense mutuelle contre les ennemis du dehors ; chacun de ces États demeurant, du reste, dans une entière liberté et une parfaite indépendance.

CHAPITRE IX.

Des caractères propres et des modifications de la souveraineté.

§ I. Voyons maintenant les *caractères* propres (1) et les différentes modifications de la souveraineté.

1°. Le premier caractère du pouvoir qui gouverne l'État dans quelque forme de gouvernement que ce soit, c'est qu'il est *souverain et indépendant*, c'est-à-dire, que celui qui en est revêtu l'exerce comme il le juge à propos, sans dépendre en cela d'aucun autre homme, comme d'un (2) supérieur, qui puisse annuler ce qu'il a fait, ordonné ou établi.

§ II. 2°. De là il s'ensuit que le souverain *n'est tenu de rendre compte à personne ici bas de sa conduite*, en sorte que, s'il n'agit pas au gré d'autrui, il devienne par là sujet à quelque peine devant le tribunal humain ;

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. VI.

(2) Il faut bien remarquer cette restriction : car, quoique dans une monarchie limitée le souverain ne puisse rien faire valablement, en matière de certaines choses, sans consulter l'assemblée du peuple, ou de ceux qui le représentent, le peuple n'est pas pour cela au-dessus du roi. L'auteur auroit dû néanmoins s'exprimer ici d'une manière qui comprît plus distinctement ce qui convient également et à la *souveraineté limitée*, et à la *souveraineté absolue*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ou qu'il puisse être réprimé par quelque autre homme, comme par un supérieur.

§ III. 3°. Par la même raison, les puissances souveraines sont *au-dessus de toute loi humaine et civile*, considérée comme telle; et par conséquent ces sortes de loi ne les obligent point directement. En effet, elles dépendent de la volonté du souverain, et dans leur origine, et dans leur durée; ainsi le souverain ne sauroit y être soumis en vertu d'une obligation qu'elles lui imposent précisément en tant que lois : autrement il seroit supérieur de lui-même, ce qui est absurde. Que s'il se conforme volontairement à ses propres lois, lorsque les choses qu'il prescrit à ses sujets sont de nature à pouvoir être pratiquées par lui-même sans préjudice de son rang, c'est par un motif d'honneur et de bienséance, et pour donner plus de poids à la loi par son exemple.

§ IV. 4°. Enfin la puissance souveraine (1) est *sacrée et inviolable* (2), en sorte que non-seulement on fait mal de lui résister ou de lui désobéir lorsqu'elle ne commande rien que de légitime, mais encore que les sujets doivent supporter patiemment les caprices et les duretés de leur souverain, comme un enfant bien né souffre la mauvaise humeur de son père ou de sa mère. Lors même qu'un particulier est menacé de la part de son prince des injures les plus atroces et des traitemens les plus indignes, il doit tâcher de s'en mettre à couvert par la fuite, ou se résoudre à toutes sortes de malheurs, plutôt que de tirer l'épée contre son souverain, rude et injuste envers lui à la vérité, mais toujours père de la patrie.

(1) Voyez le discours de M. Noodt, *de jure summi imperii, et lege regiâ*, qui a paru en françois, pour la seconde fois, en 1714.

(2) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. VIII.

§ V. Mais, quoique les souverains soient indépendans de tout supérieur ici bas, il y a néanmoins quelque différence, surtout par rapport aux monarchies et aux aristocraties, dans la manière dont ils exercent leur *pouvoir*, qui, en quelques États, est *absolu*, et en d'autres, *limité*.

Lorsqu'on dit qu'un prince a un *pouvoir absolu*, on entend par là, qu'il est en droit de gouverner l'État comme il le juge à propos, selon la situation des affaires, sans avoir à consulter personne, ni à suivre certaines règles fixes et perpétuelles dont il ne puisse légitimement s'écarter.

§ VI. Comme chacun peut se tromper aisément et succomber même à la tentation d'agir contre son devoir, surtout lorsqu'il se voit dans un poste aussi élevé que celui des princes, où l'on a tant de moyens de satisfaire impunément ses passions, plusieurs peuples ont jugé à propos de mettre certaines bornes à la manière d'exercer l'autorité souveraine. Cette limitation du pouvoir souverain consiste en ce que le peuple, pour empêcher plus efficacement que le roi ne prît des mesures désavantageuses à l'État, a stipulé de lui, en l'élevant sur le trône, qu'il se conformeroit à certaines règles ou *lois fondamentales*, dans l'exercice des parties de la souveraineté, et que, quand il surviendroit des affaires importantes, sur lesquelles on n'auroit pu faire par avance aucun réglement, il n'entreprendroit rien sans la participation et le consentement du peuple ou de ses députés, dont il seroit tenu de convoquer l'assemblée.

§ VII. Il y a encore ici une autre différence accidentelle, qui regarde la *manière de posséder la souveraineté*, surtout par rapport aux rois. Car les uns sont maîtres de la couronne comme d'un patrimoine, qu'il leur est permis

de partager, d'aliéner, de transférer à qui bon leur semble, en un mot (1) dont ils peuvent disposer comme ils le jugent à propos (2) ; et c'est ce qu'on appelle un royaume *patrimonial* qui est établi ordinairement par droit de conquête, ou lorsque le roi s'est acquis un peuple, et non pas le peuple un roi. Mais les autres princes, qui tiennent la couronne d'une élection libre du peuple, quelque absolus qu'ils soient, ne sauroient légitimement partager, aliéner, ou transférer le royaume à autrui, de leur pure autorité : mais ils doivent le transmettre par succession à ceux qui ont droit d'y prétendre selon les lois fondamentales ou la coutume établie ; d'où vient que quelques-uns comparent à certains égards la possession de ces sortes de royaumes à une espèce d'*usufruit*.

CHAPITRE X.

Des différentes manières d'acquérir la souveraineté, surtout dans une monarchie.

§ I. Tout gouvernement légitime est fondé sur un *consentement des sujets* ; mais ce consentement se donne (3) en différentes manières. Quelquefois un peuple est contraint, *par la force des armes*, de se soumettre à la domination du vainqueur : quelquefois aussi le peuple, *de son pur mouvement*, offre à quelqu'un l'autorité souveraine, et la lui confère avec une pleine et entière liberté.

§ II. On acquiert, ou, selon l'expression commune, l'on *s'empare* de la souveraineté, par voie de *conquête*, lorsqu'ayant un juste sujet de faire la guerre à un peuple on le réduit, par la supériorité de ses armes, à la nécessité de se soumettre désormais à notre empire. Cette conquête légitime est fondée non-seulement sur ce que le vainqueur, qui auroit pu, s'il avoit voulu, user de tous les droits de la guerre, ôter la vie aux vaincus, leur permet de la racheter en consentant à la perte de leur liberté, comme au moindre de deux maux inévitables ; par où il exerce d'ailleurs un acte louable de clémence ; mais encore sur ce que les vaincus s'étant engagés à la guerre avec lui, après l'avoir offensé, et lui avoir refusé la juste satisfaction qu'ils lui devoient, ils se sont exposés par là au sort des armes, et ont tacitement consenti par avance à toutes les conditions que le vainqueur leur imposeroit.

§ III. Mais le consentement du peuple est entièrement libre dans l'*élection*, c'est-à-dire, lorsqu'un peuple ou naissant, ou déjà formé, nomme une certaine personne qu'il juge capable du gouvernement ; après quoi, sitôt que cette personne-là, informée de la délibération du peuple, a accepté l'offre, le peuple lui confère actuellement le pouvoir souverain, et lui prête serment de fidélité.

§ IV. Dans un État déjà formé, lorsque le roi meurt avant qu'on ait nommé son successeur, le temps qui s'écoule jusqu'à l'élection d'un nouveau roi, s'appelle *interregne*. Pendant cet intervalle, le peuple redevient un corps imparfait, uni seulement par la première des

(1) Bien entendu que ce ne soit pas d'une manière qui tende à la ruine de la nation. Car cette exception est toujours tacitement renfermée dans la convention sur laquelle est fondé le gouvernement le plus despotique.

(2) Il n'y a point de *royaume patrimonial* qui soit tel sans un consentement ou exprès ou tacite du peuple. C'est de quoi je traiterai au long, dans mes notes sur Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, liv. I, chap. III.

(3) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. VII.

deux conventions, qui, comme nous l'avons dit, ont lieu dans la formation des sociétés civiles. Mais cet engagement ne laisse pas d'avoir tout seul beaucoup de force, par les sentimens qu'inspire le nom et la vue d'une commune patrie, et par l'intérêt même des citoyens, qui ont la plupart leurs biens et leurs établissemens attachés au pays : ce qui engage les honnêtes gens, et ceux qui sont un peu accommodés, à s'empresser de rétablir au plus tôt le gouvernement parfait, et en attendant à maintenir la concorde. Cependant, pour prévenir les troubles et les autres inconvéniens qui peuvent naître de cette espèce d'anarchie, on ne sauroit mieux faire que de régler et désigner par avance ceux qui doivent prendre en main l'administration des affaires publiques pendant tout le temps de l'interrègne.

§ V. Il y a des endroits où l'on fait une nouvelle *élection* après la mort de chaque prince. Mais, en d'autres, on se contente de régler une fois pour toutes l'ordre de la succession ; en sorte que le successeur, à qui la couronne échoit, monte sur le trône immédiatement après la mort de son prédécesseur, sans avoir besoin d'y être appelé par une élection particulière. Ce droit de succession est établi en général ou *par la volonté du roi régnant* ou *par la volonté du peuple*.

§ VI. Chaque monarque d'un *royaume patrimonial* est en droit de régler la succession comme il le juge à propos ; et lorsqu'il a expressément déclaré sa volonté là-dessus, on doit la suivre, tout de même que s'il s'agissoit du testament d'un simple particulier ; surtout si le défunt avoit fondé ou acquis lui-même le royaume. Un prince qui est roi sur ce pied-là, peut donc, si bon lui semble, partager également le royaume à ses enfans, sans en excep-

ter les filles, et appeler même à la succession, au défaut d'enfans légitimes, un fils naturel, ou un fils adoptif, ou toute autre personne avec qui il n'a aucune relation de parenté ou d'alliance.

§ VII. Que s'il n'a point nommé de successeur, on doit présumer qu'il n'a pas prétendu que son royaume fût détruit avec lui ou abandonné au premier occupant, mais qu'il a voulu : 1°. Que la forme du gouvernement demeurât monarchique après sa mort comme elle l'étoit de son vivant. 2°. Que le royaume passât à ses enfans, préférablement à toute autre personne, et conformément à l'inclination commune des pères. 3°. Que ses États ne fussent point partagés, ni le gouvernement mis entre les mains de plusieurs par indivis ; l'un et l'autre étant fort contraires au bien du royaume, et à l'avantage de la famille régnante. 4°. Qu'au défaut d'enfans, le plus proche parent héritât de la couronne. 5°. Enfin, qu'entre ceux qui se trouvent au même degré, les mâles passassent devant les femmes, et les aînés devant les cadets.

§ VIII. Pour ce qui est des *royaumes établis par un libre consentement du peuple*, l'ordre de la succession y dépend aussi originairement de la volonté du peuple. Si donc le peuple, en se choisissant un roi, lui a conféré, avec le pouvoir souverain, le droit de nommer son successeur, celui qui aura été désigné par le roi défunt, sera l'héritier incontestable de la couronne : autrement, le peuple est censé s'être réservé le droit de régler la succession comme il le jugeroit à propos. Que si le peuple a rendu la succession héréditaire dans la famille du roi élu, ou il a voulu que l'on suivît l'ordre des successions entre particuliers, autant que les règles en peuvent être appli-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

quées à la succession au royaume ; ou bien il l'a modifié d'une façon particulière. La première sorte de succession s'appelle *purement héréditaire* ; et l'autre *linéale*.

§ IX. A l'égard des *successions purement héréditaires*, voici en quoi le bien de l'État demande qu'elles suivent une route un peu différente des successions entre particuliers. 1°. Le royaume ne doit point être partagé. 2°. Il faut que la succession demeure dans la postérité du premier roi, sans passer jamais aux branches de ses collatéraux. 3°. Les enfans naturels ou bâtards, et les adoptifs, n'ont point de part à la succession, mais seulement ceux qui sont sortis d'un mariage conforme aux lois du pays. 4°. Entre ceux qui sont au même degré, les mâles l'emportent sur les femmes, quand même elles seroient plus âgées. 5°. Entre plusieurs mâles, ou plusieurs femmes, qui sont au même degré, l'âge décide de la préférence. 6°. Enfin, le successeur doit regarder la couronne dont il hérite, comme un bien qu'il tient de la volonté du peuple, et non pas de la faveur du roi défunt.

§ X. Mais comme, dans cet ordre de succession qui appelle à la couronne le plus proche du sang royal, il peut survenir des contestations fort embrouillées sur le degré de proximité, lorsque ceux qui restent de la famille régnante sont un peu éloignés de la tige commune : pour prévenir ces inconvéniens, plusieurs peuples ont établi la *succession linéale*, qui consiste en ce que tous ceux qui descendent du premier roi de la famille régnante sont censés faire autant de lignes perpendiculaires, dont chacune a droit au royaume selon qu'elle est à un degré plus proche ; en sorte que la couronne ne passe point d'une ligne à l'autre, tant qu'il reste quelqu'un de la précédente, quand même il y auroit dans cette autre ligne des parens plus proches du dernier roi (1).

§ XI. On distingue deux principales sortes de *succession linéale*, savoir la *cognatique*, et l'*agnatique*. Dans la première, qui s'appelle aussi *Castillane*, les femmes sont admises à la succession, mais en sorte que les mâles qui se trouvent dans la même ligne passent devant et qu'on ne revient à elles que quand les mâles plus proches, ou au même degré, viennent à manquer avec tous leurs descendans. Mais, dans la *succession agnatique*, autrement nommée *Françoise*, les femmes et tous ceux qui sortent d'elles, sans en excepter les mâles, sont exclus à perpétuité de la succession.

§ XII. Lorsqu'il survient quelque dispute au sujet de la succession à la couronne : si c'est un royaume patrimonial, le meilleur est de remettre (2) la décision du différent à des arbitres de la famille royale. Mais si la succession a été originairement établie par la volonté du peuple, c'est au peuple à en décider.

(1) Par exemple, un fils cadet du roi défunt est dans un degré plus proche que le petit-fils ou le fils de l'aîné mort ; cependant ce fils ou petit-fils succède à l'exclusion de son oncle ou de son grand-oncle.

(2) Le peuple rentre alors par accident et par *interim* dans son ancienne indépendance. Ainsi c'est à lui à prononcer en ce cas-là sur le différent, comme je le montrerai dans mes notes sur Grotius, liv. II, chap. VII, § 27.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE XI.

Des devoirs du souverain.

§ I. Pour connoître évidemment les *devoirs du souverain* (1), il ne faut que considérer avec un peu d'attention ce que demande la nature et le but des sociétés civiles et l'exercice des parties de la souveraineté.

§ II. Avant toutes choses, il est clair que les princes doivent *s'instruire avec soin de tout ce qui est nécessaire pour acquérir une exacte connoissance de leurs engagemens*; personne ne pouvant se bien acquitter d'une chose qu'il ne sait pas. Pour cet effet, comme la science du gouvernement demande un homme tout entier, il faut qu'ils renoncent à toutre autre étude qui n'y a pas quelque rapport; et surtout qu'ils prennent bien garde de ne pas s'abandonner sans retenue aux plaisirs, aux divertissemens, et aux vaines occupations qui pourroient les empêcher de se rendre capables d'un emploi si important, ou d'en remplir exactement les fonctions. Par la même raison, s'ils ont à cœur leur devoir, ils éloigneront les flatteurs, les bouffons, et ceux dont toute l'habileté ne consiste qu'en des choses frivoles ou inutiles; mais ils tiendront au contraire auprès d'eux des personnes vertueuses, sages, prudentes et expérimentées dans les affaires.

Pour être en état de bien appliquer les maximes générales de la science du gouvernement, il faut connoître à fond la constitution de l'État et le naturel des sujets.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. IX.

Les souverains doivent aussi se former principalement aux vertus les plus nécessaires pour soutenir le poids d'un emploi si difficile, et apprendre à régler toutes leurs manières d'une façon convenable à leur dignité. Sans cela ils ne sauroient s'appliquer avec succès à la pratique de leurs devoirs dont nous allons maintenant proposer les règles.

§ III. Le *bien du peuple est la souveraine loi* : c'est aussi la maxime générale que les puissances doivent avoir incessamment devant les yeux; puisqu'on ne leur a conféré l'autorité souveraine, qu'afin qu'elles s'en servent pour procurer et maintenir l'utilité publique qui est le but naturel de l'établissement des sociétés civiles. Un souverain ne doit donc rien tenir pour avantageux à lui-même, s'il ne l'est aussi à l'État. Mais disons quelque chose de plus particulier.

§ IV. 1°. Pour maintenir la tranquillité au dedans de l'État, il faut que les citoyens soient dans des dispositions conformes au bien public. Il est donc du devoir du souverain de leur prescrire, non-seulement des *lois* qui enseignent de quelle manière on doit se conduire pour cette fin, mais encore de mettre un si bon ordre en ce qui regarde l'*instruction publique*, que les sujets se conforment aux lois par raison et par habitude, plutôt que par la crainte des peines. Pour cet effet, rien n'est plus utile que l'étude de la *religion chrétienne*, j'entends celle qui est épurée de toute invention humaine, et l'établissement des *écoles publiques*, où l'on enseigne des choses conformes à la bonne politique.

§ V. 2°. A l'égard des *lois*, elles doivent être *justes*, *équitables*, *claires*, *sans ambiguité et sans contradictions*, *utiles*, *accommodées à l'État et au génie des*

peuples à qui on les prescrit, suffisantes pour régler et pour terminer les affaires qu'il y a le plus communément entre les concitoyens. Il ne faut pourtant pas trop multiplier ces réglemens, ni contraindre la liberté des sujets au-delà de ce que demande le bien de l'État en général, et de chaque citoyen en particulier. Car, comme les hommes, dans l'examen de ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire, se déterminent plus souvent par les lumières naturelles de leur raison, que par la connoissance des lois civiles : si ces lois sont en trop grand nombre, en sorte qu'ils ne puissent pas les retenir aisément, et qu'elles défendent des choses que la raison ne condamne point en elles-mêmes, les sujets y contreviendront infailliblement par pure ignorance, de sorte qu'ils auront lieu de les regarder comme des piéges qu'on leur tend, pour les exposer à être punis, et comme les ordonnances fâcheuses par lesquelles on se plaît à gêner inutilement leur liberté, ce qui est contraire au but des sociétés civiles.

§ VI. 3°. Mais, comme il ne sert de rien de faire des lois si on les laisse violer impunément, les souverains doivent *veiller sans cesse à leur exécution*; avoir soin que chacun obtienne aisément ce qui lui lui est dû, sans perdre beaucoup de temps ou d'argent à solliciter un procès; empêcher que personne ne soit frustré de son droit par des chicanes et des vexations; punir ceux qui ont contrevenu aux lois, selon la gravité du fait, et selon le degré d'intention et de malice; ne faire grâce enfin à personne sans de bonnes raisons; rien n'étant plus injuste, ni plus propre à irriter les esprits, que de traiter différemment, toutes choses d'ailleurs égales, ceux qui ont mérité la même peine.

§ VII. 4°. On ne doit *attacher de peines qu'à ce qu'il est nécessaire de défendre pour l'intérêt de l'État, et il faut aussi les proportionner à cette fin*, en sorte qu'on ne fasse pas souffrir à ceux qui violent les lois plus de mal que ne le demande le bien public. Du reste, il est clair que la crainte des peines ne sauroit produire l'effet que le législateur se propose en les dénonçant, si elles ne sont assez grandes pour contrebalancer le profit ou le plaisir que l'on peut espérer d'une action contraire aux lois.

§ VIII. 5°. Les hommes ayant formé des sociétés civiles, à dessein de se mettre à couvert de la malice et des insultes d'autrui, il est du devoir d'un souverain *d'empêcher que ses sujets ne se fassent du tort les uns aux autres*, et de punir d'autant plus sévèrement les injures et les injustices, que le voisinage et le commerce perpétuel en fournissent aisément les occasions. Il n'y a ici ni rang, ni dignité, qui doive autoriser les grands à insulter impunément les petits. Mais il ne seroit pas moins contre la nature et le but du gouvernement civil de permettre aux sujets de se faire justice eux-mêmes; et de tirer raison, par des voies de fait, du tort qu'ils croiroient avoir reçu.

§ IX. 6°. Dans un Etat un peu grand, le prince ne sauroit vaquer lui seul immédiatement à toutes les affaires publiques, et ainsi il est réduit à une nécessité inévitable de se décharger sur quelques personnes d'une partie des soins du gouvernement. Mais, comme ces personnes tirent de lui toute leur autorité, et agissent en son nom, on lui attribue, comme à la première cause, tout ce qu'elles font de bien ou de mal. Le souverain est donc dans une obligation indispensable, *de ne confier les emplois publics qu'à des gens de probité, et capables des*

affaires dont il les charge ; d'examiner de temps en temps leur conduite, et de les punir ou de les récompenser, selon qu'ils le méritent, pour intimider ou encourager par là les autres, et pour montrer qu'il veut qu'on apporte aux affaires publiques autant de fidélité et d'application qu'à ses affaires particulières. Il faut surtout avoir l'œil sur ceux qui ont quelque part à l'administration de la justice. Car l'espérance de l'impunité est un grand attrait pour porter au crime, et l'on s'en flatte aisément lorsqu'on voit que les *juges* sont susceptibles de corruption. De sorte que, si le souverain ne punit sévèrement ces âmes vénales, il se rend fauteur, avec eux, des choses qui donnent le plus d'atteinte à la sûreté publique. Du reste, quoiqu'il puisse, avec ces précautions, se reposer sur les ministres du soin des affaires ordinaires, il ne doit jamais refuser d'écouter patiemment les plaintes et les très-humbles remontrances de ses sujets.

§ X. 7°. Comme les sujets ne sont obligés de payer les *impôts* ou les *subsides*, et de supporter toute autre charge, que parce que cela est nécessaire pour fournir aux dépenses de l'État, et en temps de paix et en temps de guerre, les souverains doivent ne *rien exiger au-delà de ce que demandent les besoins publics, ou du moins quelque avantage considérable de l'État; et faire en sorte que les sujets ne soient incommodés que le moins qu'il est possible des charges qu'on leur impose.* Il faut ensuite *garder une juste proportion dans la taxe de chaque citoyen*, et n'accorder à personne aucune exemption ou immunité qui tourne au préjudice ou à l'oppression des autres. *Ce qui provient des contributions doit aussi être employé uniquement à subvenir aux besoins*

de l'État, et non pas dépensé en luxe, en débauches, en folles largesses ou vaines magnificences. Il faut enfin *proportionner la dépense aux revenus*; et, s'ils ne suffisent pas, y suppléer par une épargne honnête, et par un retranchement de toutes les choses superflues.

§ XI. 8°. Le souverain n'est pas obligé de nourrir ses sujets, quoique la charité l'engage à prendre un soin particulier de ceux qui, par un effet de quelque malheur auquel ils n'ont rien contribué par leur faute, sont hors d'état de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance. Mais comme il ne peut tirer que des biens de ses sujets, les revenus dont il a besoin pour fournir aux dépenses nécessaires; et que d'ailleurs la force d'un État consiste dans les richesses aussi-bien que dans la valeur des citoyens, il ne doit rien négliger pour *procurer l'entretien et l'augmentation des biens des particuliers.* Pour cet effet, il faut faire en sorte qu'ils tirent de leurs terres et de leurs eaux tout le profit qu'on a lieu de s'en promettre; qu'ils exercent leur industrie sur les choses qui croissent ou qui se trouvent dans le pays; qu'ils n'achètent point le travail d'autrui pour tout ce qu'ils peuvent faire eux-mêmes commodément; et le moyen de les y porter, c'est d'*entretenir et de favoriser les arts mécaniques.* Il importe aussi beaucoup de *faire fleurir le négoce*, surtout celui de la navigation. Mais il ne suffit pas de bannir la paresse et la fainéantise, il faut encore rendre les citoyens ménagers, par de bonnes *lois somptuaires*, qui défendent les dépenses superflues, et principalement celles qui font passer aux étrangers les richesses des habitans et des sujets de l'État. Le prince lui-même doit en montrer l'exemple, qui est d'une plus grande efficace que toutes les lois du monde.

§ XII. 9°. La bonne constitution et la force intérieure d'un État dépendant, sans contredit, de l'union des citoyens, il est également de l'intérêt et du devoir des souverains *de bien prendre garde qu'il ne se forme des factions et des cabales;* d'empêcher que quelques sujets ne se lient ensemble par des conventions particulières, et de ne souffrir pas que personne dépende, sous quelque prétexte que ce soit, fût-ce sous prétexte de religion, d'une autre puissance, soit au dedans ou au dehors de l'État, pour laquelle il ait plus de soumission que pour son souverain légitime, ou de laquelle il attende une plus grande et plus sûre protection.

§ XIII. 10°. Enfin, la paix qu'il y a entre les États n'étant pas d'ordinaire fort assurée, le souverain doit prendre soin *de ne pas laisser amollir le courage de ses sujets*, et de les exercer convenablement aux travaux et aux fonctions militaires; comme aussi *de faire de bonne heure les préparatifs nécessaires pour se mettre en état de défense*; d'avoir, par exemple, des forteresses, des armes, des troupes, et surtout bonne provision d'argent, qui est le nerf de la guerre. Mais il ne doit jamais attaquer, quand même on lui en auroit donné un juste sujet, à moins que les affaires et la constitution de l'État ne le permettent, et qu'il ne se présente quelque occasion favorable où l'on ait tout lieu d'espérer un bon succès. Il faut aussi, en temps de paix, épier avec beaucoup d'attention les desseins et les démarches de ses voisins, et ménager sagement des traités et des alliances avec ceux dont on peut avoir besoin.

CHAPITRE XII.

Des lois civiles en particulier.

§ I. Parcourons maintenant un peu en détail les *parties de la souveraineté*, pour examiner les principales questions qu'on agite là-dessus. Nous avons au premier rang le pouvoir d'où émanent les lois civiles (1), qui ne sont autre chose que *des ordonnances du souverain, par lesquelles il prescrit à ses sujets ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire.*

§ II. Ces lois sont appelées *civiles* ou par rapport à leur *autorité*, ou par rapport à leur *origine*. Au premier égard, on peut donner le nom de *lois civiles* à toutes celles qui servent de règle aux jugemens des tribunaux d'un État, de quelque endroit qu'elles tirent leur origine. Mais, dans l'autre sens, on restreint le nom de *lois civiles* à celles qui sont originairement fondées sur la volonté du souverain, et qui roulent sur des choses nécessaires pour le bien particulier de chaque État, quoiqu'indifférentes ou indéterminées par le droit naturel et par le droit divin révelé.

§ III. Les lois civiles doivent toutes tendre au bien de l'État, et ne rien renfermer qui ne s'y rapporte. Or la pratique des maximes de la loi naturelle est certainement très-utile pour la tranquillité publique, aussi-bien que pour l'ordre et la beauté du commerce de la vie. Il faut donc, avant toutes choses, que les souverains donnent force entière de loi civile à tout autant qu'il se peut de

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. I.

ces règles de l'honnête, afin qu'on les observe du moins extérieurement ; car la plupart des hommes sont si méchans, que la crainte d'une divinité, et la vue même de l'utilité manifeste de la loi naturelle, ne suffisent pas pour empêcher qu'ils ne soient portés à la violer.

§ IV. La *force* et l'efficace des lois civiles consiste dans la *sanction pénale* qui les accompagne, c'est-à-dire, dans la détermination des peines qui doivent être infligées par le magistrat à quiconque fera ce que la loi défend, ou négligera de faire ce qu'elle ordonne. Ainsi toutes les lois naturelles auxquelles le souverain n'a point attaché de sanction pénale, peuvent être violées impunément par rapport au tribunal humain, sauf néanmoins les droits de la vengeance divine.

§ V. De plus, la constitution de la vie civile ne permettant pas que les particuliers aient recours à des voies de fait pour tirer raison eux-mêmes de ce qu'ils croient leur être dû, les lois civiles viennent comme au secours de la loi naturelle, en offrant la protection du magistrat, qui, par son autorité et la force qu'il a en main, contraint chacun à rendre aux autres ce qu'il leur doit en vertu des maximes du droit naturel pour lesquelles le souverain a jugé à propos de donner action en justice ; car, à l'égard de toutes les autres, l'observation en est laissée à l'honneur et à la conscience des citoyens.

Or on ne donne guère action en justice que pour (1) l'exécution des engagemens où l'on est entré par quelque

(1) Il valoit mieux dire, pour l'observation des choses que les autres ont droit d'exiger à la rigueur, ou auxquelles ils ont un *droit parfait*, même par la loi naturelle, car il y a une infinité de manières de causer, par exemple, du dommage à autrui, indépendamment de toute convention, pour lesquelles néanmoins on a action en justice devant tous les tribunaux des nations civilisées.

convention expresse. En matière des autres choses auxquelles on est tenu par rapport à autrui en vertu de quelque maxime générale et indéterminée de la loi naturelle, les lois civiles ne prêtent point ordinairement leur autorité (1) ; et on l'a ainsi jugé à propos, pour laisser aux gens de bien une ample matière d'exercer leur vertu et d'acquérir de grandes louanges, par l'entière liberté avec laquelle on voit qu'ils se portent à leur devoir. Souvent aussi on refuse action en justice pour certaines choses, parce qu'elles ne paroissent pas assez considérables pour permettre à chacun d'en aller rompre la tête aux juges.

§ VI. Il y a bien des choses que le droit naturel prescrit seulement d'une manière générale et indéterminée, en sorte que le *temps*, la *manière*, le *lieu*, l'application à telle ou telle *personne* et autres circonstances semblables, sont laissés à la volonté et à la prudence de chacun. Les lois civiles règlent encore tout cela, pour l'ordre (2) et la tranquillité de l'État ; quelquefois même elles proposent des récompenses à ceux qui voudront faire ces sortes d'actions de leur propre mouvement. Elles expliquent aussi ce qu'il peut y avoir d'obscur dans les maximes du droit naturel ou dans leur application ; et les particuliers sont tenus de se conformer à ces décisions faites par autorité publique, quand même ils ne les trouveroient pas bien justes.

(1) Voyez mon *Discours sur le bénéfice des lois.*

(2) Par exemple, les lois civiles peuvent ordonner qu'on exécute un contrat en tel ou tel temps, en tel ou tel lieu ; que, dans le concours de plusieurs débiteurs, tels ou tels soient préférés ; que l'on répare un dommage de telle ou telle manière ; comme quand il s'agit d'une fille débauchée, on ordonnera de l'épouser, ou bien on condamnera simplement à une amende, etc.

§ VII. Comme plusieurs actes sont tels en eux-mêmes, qu'il est libre à chacun par le droit naturel de faire à cet égard tout ce qu'il juge à propos, et que cependant il est bon de les réduire à quelque uniformité, les lois civiles prescrivent certaines *formes et formalités* qui sont absolument nécessaires pour rendre ces actes valables en justice. Tels sont les *testamens*, les *contrats* et autres choses semblables. C'est aussi pour l'intérêt public que les lois civiles bornent et règlent en diverses manières l'usage des droits que chacun avoit naturellement.

§ VIII. Au reste, les sujets doivent obéir et se conformer exactement à tous ces réglemens des lois civiles, tant qu'ils ne renferment rien de manifestement contraire aux lois divines, soit naturelles, ou révélées; et cela, non-seulement par la crainte des peines qui sont attachées à leur violation, mais encore par un principe de conscience, et en vertu même du droit naturel, dont une des lois ordonne d'obéir aux souverains légitimes.

§ IX. On ne doit pas moins respecter les *ordres particuliers* d'un souverain, que les lois qu'il prescrit généralement à tous ses sujets. Mais, à l'égard des ordres qui paroissent renfermer quelque injustice, il faut distinguer, si le souverain nous commande de faire en notre propre nom une action injuste qui soit réputée nôtre (1); ou bien s'il nous ordonne de l'exécuter en son nom, et en qualité de simple instrument, comme une

(1) J'ai fait voir dans une grande *note* sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. I, § 6, que cette distinction est vaine; et que les plus grandes menaces du monde ne doivent jamais porter à faire, même par ordre et au nom d'un supérieur, la moindre chose qui paroisse manifestement injuste et criminelle. Voyez ce que j'ai dit ci-dessus dans une note sur le chap. I, § 24 du 1^er^. livre.

action qu'il répute sienne. Dans le dernier cas, on peut, lorsqu'on y est forcé par son souverain, faire innocemment une chose dont l'exécution est un péché pour le souverain même. Mais il n'est jamais permis en conscience de faire, en son propre nom, par ordre du souverain, la moindre chose qui soit contraire à quelque loi divine, soit naturelle ou révélée. Un sujet peut donc innocemment porter les armes pour son prince, même dans une guerre injuste; mais il pèche sans contredit, lorsque, par son ordre, il condamne un innocent, ou qu'il porte un faux témoignage, ou qu'il intente une fausse accusation. Car un sujet qui est enrôlé par autorité publique, agit au nom de l'Etat: au lieu que celui qui juge, qui dépose ou qui accuse, agit en son propre nom.

CHAPITRE XIII.

Du droit de vie et de mort, et des peines en général.

§ I. Le souverain a quelque *pouvoir sur la vie de ses sujets*, et cela en deux manières; l'une indirecte, pour la *défense de l'État*; l'autre directe, pour la *punition des crimes*.

§ II. Comme on est souvent réduit à la nécessité de se défendre contre les insultes des étrangers, ou de les attaquer même, pour tirer raison de ce qu'ils nous doivent et qu'ils ne veulent pas nous rendre de bonne grâce (1), le souverain, en ce cas-là, a droit sans contredit d'obli-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. II.

§ VII. Comme plusieurs actes sont tels en eux-mêmes, qu'il est libre à chacun par le droit naturel de faire à cet égard tout ce qu'il juge à propos, et que cependant il est bon de les réduire à quelque uniformité, les lois civiles prescrivent certaines *formes et formalités* qui sont absolument nécessaires pour rendre ces actes valables en justice. Tels sont les *testamens*, les *contrats* et autres choses semblables. C'est aussi pour l'intérêt public que les lois civiles bornent et règlent en diverses manières l'usage des droits que chacun avoit naturellement.

§ VIII. Au reste, les sujets doivent obéir et se conformer exactement à tous ces réglemens des lois civiles, tant qu'ils ne renferment rien de manifestement contraire aux lois divines, soit naturelles, ou révélées; et cela, non-seulement par la crainte des peines qui sont attachées à leur violation, mais encore par un principe de conscience, et en vertu même du droit naturel, dont une des lois ordonne d'obéir aux souverains légitimes.

§ IX. On ne doit pas moins respecter les *ordres particuliers* d'un souverain, que les lois qu'il prescrit généralement à tous ses sujets. Mais, à l'égard des ordres qui paroissent renfermer quelque injustice, il faut distinguer, si le souverain nous commande de faire en notre propre nom une action injuste qui soit réputée nôtre (1); ou bien s'il nous ordonne de l'exécuter en son nom, et en qualité de simple instrument, comme une

(1) J'ai fait voir dans une grande *note* sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. I, § 6, que cette distinction est vaine; et que les plus grandes menaces du monde ne doivent jamais porter à faire, même par ordre et au nom d'un supérieur, la moindre chose qui paroisse manifestement injuste et criminelle. Voyez ce que j'ai dit ci-dessus dans une note sur le chap. I, § 24 du 1^er^. livre.

action qu'il répute sienne. Dans le dernier cas, on peut, lorsqu'on y est forcé par son souverain, faire innocemment une chose dont l'exécution est un péché pour le souverain même. Mais il n'est jamais permis en conscience de faire, en son propre nom, par ordre du souverain, la moindre chose qui soit contraire à quelque loi divine, soit naturelle ou révélée. Un sujet peut donc innocemment porter les armes pour son prince, même dans une guerre injuste; mais il pèche sans contredit, lorsque, par son ordre, il condamne un innocent, ou qu'il porte un faux témoignage, ou qu'il intente une fausse accusation. Car un sujet qui est enrôlé par autorité publique, agit au nom de l'Etat: au lieu que celui qui juge, qui dépose ou qui accuse, agit en son propre nom.

CHAPITRE XIII.

Du droit de vie et de mort, et des peines en général.

§ I. Le souverain a quelque *pouvoir sur la vie de ses sujets*, et cela en deux manières; l'une indirecte, pour la *défense de l'État*; l'autre directe, pour la *punition des crimes*.

§ II. Comme on est souvent réduit à la nécessité de se défendre contre les insultes des étrangers, ou de les attaquer même, pour tirer raison de ce qu'ils nous doivent et qu'ils ne veulent pas nous rendre de bonne grâce (1), le souverain, en ce cas-là, a droit sans contredit d'obli-

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. II.

ger ses sujets à prendre les armes ; par où il expose leur vie, sans se proposer néanmoins directement et de propos délibéré, qu'ils la perdent dans une telle occasion. Et afin qu'ils soient en état de s'y bien conduire et d'agir vigoureusement contre l'ennemi, il doit les y préparer de bonne heure par des exercices fréquens qui les dressent au métier de la guerre, et les rendent propres à en supporter les fatigues. Aucun sujet, d'autre côté, ne peut légitimement se mettre lui-même hors d'état de servir, pour se soustraire au péril. La crainte de la mort ne doit pas non plus être capable de porter un soldat à abandonner lâchement son poste, mais il faut qu'il s'y tienne ferme jusqu'à la dernière extrémité ; à moins qu'il n'ait tout lieu de présumer que le souverain ne prétend pas qu'il le conserve aux dépens même de la vie, ou que sa vie ne soit manifestement de plus grande utilité à l'État, que ne le seroit ce poste.

§ III. Mais le souverain peut aussi directement ôter la vie à ceux de ses sujets qui l'ont mérité par quelque grand crime (1). Ce droit qu'il a de les punir l'autorise à plus forte raison à les dépouiller des autres biens qu'ils possèdent. Il faut donc dire ici quelque chose en général de la nature des *peines*.

§ IV. J'entends par le mot de peine, *un mal que l'on souffre malgré soi de la part d'un supérieur, à cause du mal que l'on a fait volontairement* ; c'est-à-dire, quelque chose de fâcheux à quoi l'on est condamné malgré soi par un supérieur, en conséquence d'un crime dont on s'est rendu coupable.

Je dis, 1°. *un mal que l'on souffre* ; car, quoique souvent on ordonne pour punition de faire certaines choses,

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. III.

on ne regarde alors l'action qu'en ce qu'elle a de gênant ou de pénible pour celui qui y est condamné.

Je dis, 2°. *que l'on souffre malgré soi* ; car le but des peines est de détourner les hommes du crime, par la crainte de ses suites : or, si le mal étoit tel, qu'on pût le souffrir aisément et sans répugnance, il ne produiroit pas cet effet.

Je dis, 3°. *de la part d'un supérieur* ; car les maux que l'on souffre à la guerre ou dans un combat, ne sont pas des peines, puisque aucun des ennemis n'a autorité sur l'autre.

J'ai dit enfin, 4°. *à cause du mal que l'on a fait volontairement* : car une injure ou une injustice que l'on reçoit d'un particulier, quelque fâcheuse qu'elle soit, ne peut pas être regardée comme une peine.

§ V. Dans l'indépendance de l'état de nature où chacun ne reconnoît d'autre supérieur que Dieu (1), il n'y a aussi que ce souverain législateur qui puisse infliger des peines proprement dites. Mais la sûreté publique, qui est le but des sociétés civiles, demande que le souverain ait le pouvoir de réprimer la malice de ses sujets en les menaçant de quelque peine et la leur faisant souffrir actuellement, lorsqu'ils s'en sont rendus dignes.

(1) L'auteur raisonne ici sur une fausse hypothèse. Il prétend, comme il paroît par sa définition, que toute peine doit être infligée de la part d'un supérieur. Mais les lois naturelles seroient inutiles, si personne n'avoit ici bas le pouvoir de les faire exécuter et de punir ceux qui les violent, soit à l'égard d'un particulier, soit par rapport à tout le genre humain, dont la conservation est le but de ces lois communes à tous les hommes. Ainsi, dans l'indépendance de l'état de nature, chacun est revêtu de ce droit par rapport à tout autre. Voyez ce que j'ai dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. III, § 4, dans la troisième *note*, qui a été augmentée dans la seconde édition.

§ VI. Que celui qui a fait du mal en souffre, il n'y a rien là d'injuste, à ne regarder que l'action en elle-même. Cependant on ne doit pas, dans le tribunal humain, avoir égard simplement au mal qui a été commis, il faut encore considérer *si la peine produira quelque utilité*. Ce seroit aussi un motif bien inhumain, et tout-à-fait contraire à la sociabilité, que de punir à dessein de donner à la personne lésée le plaisir barbare de satisfaire son ressentiment, et de voir souffrir du mal à celui de qui elle en a reçu.

§ VII. Le véritable but des peines infligées par les tribunaux humains, est en général de prévenir les maux et les injures que les hommes ont à craindre les uns des autres. Pour cet effet, il faut, ou que celui qui a commis le crime se corrige, ou que les autres soient détournés par son exemple d'en commettre de pareils, ou que le coupable soit mis hors d'état de nuire désormais à qui que ce soit. Ou, pour exprimer la même chose en d'autres termes, toute punition doit tendre ou au bien du coupable, ou à l'avantage de celui qui avoit intérêt que le crime ne fût pas commis, ou à l'utilité de tous généralement.

§ VIII. 1°. On procure *le bien de celui qui a commis le crime*, en lui causant quelque douleur dont l'amertume le rende sage et lui fasse perdre l'envie de retomber dans la même faute. Les pères de famille ont conservé, dans la plupart des Etats, le droit d'exercer cette espèce de châtiment sur leurs domestiques. Mais il ne peut pas s'étendre jusqu'à ôter la vie; celui qui est une fois mort n'étant plus en état de se corriger.

§ IX. L'avantage *de la personne lésée* demande qu'elle ne soit plus exposée à de pareilles insultes, ni de la part

de celui que l'on punit, ni de la part d'aucun autre. On pourvoit à sa sûreté au premier égard, ou en faisant mourir le coupable, ou en le mettant (1) dans l'impuissance de satisfaire ses mauvais désirs, ou en lui apprenant à devenir sage par l'expérience du mal qu'il s'est attiré. Et pour mettre à couvert la personne lésée des insultes semblables que d'autres pourroient lui faire, il faut que la punition soit publique et accompagnée d'un appareil capable d'intimider.

§ X. Enfin il est nécessaire, pour *la sûreté et l'utilité publique*, ou que le coupable lui-même soit puni d'une manière qui empêche qu'il ne fasse plus de mal à personne; ou que, par une punition exemplaire, on détourne les autres de se porter à de pareilles actions. Et c'est à quoi servent les mêmes moyens dont nous venons de parler.

§ XI. Si l'on considère bien toutes ces vues qui seules rendent nécessaire l'usage des peines, et que l'on envisage d'ailleurs la constitution de la nature humaine, on en conclura, qu'il n'est pas convenable que tout péché ou tout acte vicieux soit puni devant les hommes. Il faut excepter, 1°. Les *actes purement internes*, ou les simples pensées; par exemple, l'idée agréable que l'on se fait d'un péché, l'envie qu'on a de le commettre, le dessein qu'on en forme, mais qui n'est suivi d'aucune exécution. Comme tous ces mouvemens intérieurs, quand même ils viendroient ensuite à la connoissance d'autrui par l'aveu qu'on en feroit, ne causent du mal à personne, il n'y a personne aussi qui ait intérêt qu'on les punisse.

(1) Par exemple, en le banissant du pays ou en le tenant enfermé dans une prison, ou en lui ôtant les armes et les autres moyens de nuire, etc.

§ XII. 2°. Il seroit aussi trop rigoureux de punir *les fautes les plus légères*, que la fragilité de notre nature ne permet pas d'éviter entièrement, quelque attention et quelque application que l'on ait à son devoir.

§ XIII. 3°. Il y a encore plusieurs autres choses que les lois laissent impunies, pour le repos de l'État, ou pour quelque autre raison : comme, afin que la pratique des devoirs opposés soit plus glorieuse et plus méritoire, par l'entière liberté avec laquelle on s'y porte ; ou afin que les juges n'aient pas la tête rompue d'une infinité de procès, ou pour des affaires de peu de conséquence ; ou parce que le cas est d'une discussion très-difficile ; ou à cause que le mal est si fort enraciné, qu'on ne sauroit entreprendre d'y remédier sans troubler l'État.

§ XIV. 4°. Enfin, on regarde et on doit regarder comme non punissables devant les hommes les *vices communs, qui sont une suite de la corruption générale*, comme l'ambition, l'avarice, l'inhumanité, l'ingratitude, l'hypocrisie, l'envie, l'orgueil, la colère, l'animosité et autres semblables passions dont les effets sont si ordinaires, qu'un souverain seroit réduit à régner dans un désert, s'il vouloit punir rigoureusement tous ceux qui y sont sujets, tant qu'elles ne les portent point à des excès énormes et éclatans.

§ XV. Bien plus, il n'est pas même nécessaire de punir toujours sans rémission les péchés d'ailleurs punissables. On peut quelquefois *faire grâce*, mais pour de bonnes raisons, comme, par exemple (1), s'il ne paroît pas nécessaire en certains cas de produire les effets auxquels

(1) Comme si le crime est caché ou connu de très-peu de gens, car alors, bien loin qu'il soit utile de le punir, cela peut produire souvent plus de mal que de bien.

les peines sont naturellement destinées, ou s'il revient plus d'utilité du pardon (1) que de la peine, ou s'il y a quelque autre moyen d'obtenir plus commodément (2) les fins que l'on se propose dans la punition des crimes. Ajoutez à cela les services considérables, et dignes d'une récompense particulière, qui ont été rendus à l'Etat ou par le coupable même, ou par quelqu'un de sa famille ; une rare industrie, des qualités ordinaires, ou quelque autre chose qui le distingue ; l'espérance qu'il donne d'effacer son crime par de belles actions, surtout s'il y a eu dans son fait quelque ignorance, quoiqu'elle ne soit pas entièrement excusable, ou si dans le cas dont il s'agit (3) la raison particulière de la loi n'a point de lieu. Souvent aussi on est obligé de faire grâce en faveur du grand nombre de coupables, qu'on ne pourroit punir sans dépeupler l'État en quelque manière.

§ XVI. Pour garder une juste proportion entre la peine et le crime, il faut avoir égard à la gravité du fait. Or, on juge de la *grandeur d'un crime*, ou par son *objet* et

(1) Par exemple, si le coupable est très-utile à l'État, en sorte que, si on le faisoit mourir, ou si on lui infligeoit quelque autre peine, l'impression que feroit la vue de sa punition ne produiroit pas autant de bien qu'il est capable d'en procurer par ses services.

(2) Lors, par exemple, que le coupable vient de lui-même faire satisfaction à la personne lésée, et qu'il témoigne être disposé à ne plus commettre de semblable action ni contre cette personne-là, ni contre aucune autre.

(3) La raison, par exemple, des lois *somptuaires*, c'est l'intérêt de ceux-là même à qui l'on défend les dépenses superflues qui pourroient à la fin les ruiner. Mais si celui qui a contrevenu à de telles lois se trouve fort riche, en sorte que la dépense qu'il a faite ne soit nullement capable de l'incommoder ; cette considération peut engager à lui pardonner plus facilement. Voyez le grand ouvrage du *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. III, § 16, 17.

sa *matière*, selon que l'objet est plus ou moins noble (1), et le bien dont on dépouille les autres plus ou moins considérable (2); ou par ses *effets* (3), c'est-à-dire par le plus ou le moins de préjudice qui en revient à l'État, ou enfin par le *degré d'intention et de malice*. Le degré de malice est plus grand lorsque l'on s'est porté au crime par quelque motif auquel il étoit facile de résister (4); lorsque outre les raisons générales, propres à en détourner tout le monde, il y en a quelqu'une (5) de particulière qui devoit retenir le coupable; lorsque le crime est accompagné de circonstances particulières (6) qui l'aggravent; lorsqu'on pouvoit plus aisément s'empêcher de le commettre (7). On examine encore ici si le coupable a le premier commis cette sorte de crime, ou s'il a été séduit par l'exemple d'autrui; s'il y est tombé une ou plusieurs fois, et si on l'avoit averti, ou non, de s'en donner de garde.

§ XVII. Cependant la détermination précise du genre et du degré des peines qui doivent être infligées pour chaque crime en particulier, dépend de la volonté du souverain, qui doit toujours avoir ici devant les yeux le

(1) Celui qui tue son père, par exemple, commet un homicide plus criminel que s'il avoit tué un étranger. Celui qui injurie un magistrat est plus coupable que s'il avoit injurié son égal.

(2) Un voleur qui tue les passans est plus criminel que celui qui se contente de les détrousser, etc.

(3) Quand un homme met le feu à une maison de ville, il fait par là plus de mal que s'il avoit mis le feu à une maison de campagne.

(4) C'est ainsi que ceux qui volent ou tuent de sang-froid pour quelque petit profit sont plus coupables que ceux qui succombent à la tentation par la vue d'un grand gain ou par la violence de quelque forte passion.

(5) Son caractère, par exemple, qui demande qu'il serve de modèle aux autres, et qui rend plus pernicieux les mauvais exemples qu'il donne.

(6) Le *temps*, le *lieu*, la *manière*, etc.

(7) Parce qu'on a été mieux élevé et que l'on a plus de talens et plus de secours pour connoître son devoir.

bien de l'État. Ainsi deux crimes inégaux en eux-mêmes peuvent être et sont en effet souvent punis de la même peine. L'égalité que les juges sont tenus d'observer invariablement dans l'exercice de la justice, consiste à punir également ceux qui ont commis le même crime, et à éviter cette indulgence mal entendue qui pardonne à une personne, sans de très-fortes raisons, un crime pour lequel un autre a été puni. A l'égard du degré des peines, considéré en lui-même, l'humanité veut qu'autant qu'il est possible on les adoucisse. Quelquefois néanmoins le salut de l'État et la sûreté publique obligent à en augmenter la rigueur, lors, par exemple, qu'il est besoin d'arrêter le cours d'un vice qui commence à se répandre, ou lorsqu'il s'agit d'un crime très-pernicieux à l'État; mais, de quelque manière et pour quelque raison que l'on punisse, il faut toujours que la peine soit assez grande pour faire perdre aux hommes l'envie de commettre le crime qu'on leur défend, et que d'ailleurs quand ils viennent à y tomber, on ne leur inflige pas une peine plus rigoureuse que celle qui est portée par la loi, à moins qu'il n'y ait quelque circonstance particulière qui aggrave extrêmement le fait, et qui demande une punition extraordinaire.

§ XVIII. Comme la même peine ne fait pas les mêmes impressions sur toutes sortes de gens, et n'a pas par conséquent une égale force pour les détourner du crime, on doit aussi considérer, et dans la détermination générale des peines, et dans leur application aux particuliers qui les ont encourues, la personne même du coupable, avec son âge, son sexe, son état et sa condition, ses richesses, ses forces, et autres semblables qualités qui rendent la punition plus ou moins sensible.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

§ XIX. Au reste, tout ce que nous avons dit regarde les crimes dont on est véritablement l'auteur, ou auxquels on a quelque part; car, dans le tribunal humain, on ne sauroit légitimement infliger à personne une peine proprement ainsi nommée pour un crime d'autrui dont il n'est complice en aucune sorte. Il arrive néanmoins assez souvent que par une suite ou à l'occasion d'un crime d'autrui, on souffre quelque mal ou quelque perte, à quoi on n'auroit point été exposé sans cela, ou que l'on est privé par le même malheur d'un bien auquel on avoit lieu de s'attendre. C'est ainsi que des enfans innocens se trouvent réduits à la pauvreté par la confiscation des biens de leur père. Et lorsqu'un criminel s'évade, sa caution est obligée de payer l'amende, non parce que le criminel a commis une mauvaise action, mais parce qu'en répondant pour lui la caution s'est engagée volontairement à payer, au cas qu'il trouvât le moyen de se soustraire à la peine.

§ XX. De là il s'ensuit, qu'en matière des *crimes qui sont censés commis par un corps entier* ou une communauté, ceux-là, seuls, sont coupables qui ont donné leur consentement; ainsi, quoique l'innocent souffre d'ordinaire pour le coupable, ceux qui ont été d'avis contraire ne peuvent, en vertu de la punition infligée au corps, être légitimement dépouillés d'autre chose que des biens et des avantages dont ils jouissent en tant que membres de ce corps. Ces sortes de crimes publics s'éteignent aussi tout-à-fait par la longueur du temps, lorsqu'il ne reste plus aucune des personnes qui avoient consenti et concouru actuellement à les commettre.

CHAPITRE XIV.

De l'estime en général, et du droit de régler le rang et la considération où chacun doit être.

§ I. C'est une partie du pouvoir souverain de régler le rang et la considération où chacun doit être dans l'État (1). Cela nous engage à traiter ici de l'*estime* en général.

L'estime n'est autre chose que *le degré de considération où chacun est dans la vie commune, en vertu duquel il peut être égalé ou comparé, préféré ou postposé à d'autres.*

§ II. On la divise en *estime simple*, et *estime de distinction*. L'une et l'autre doit être envisagée ou *par rapport à ceux qui vivent dans l'indépendance de l'état de nature*, ou *par rapport aux membres d'une même société civile.*

§ III. Le fondement de *l'estime simple* parmi ceux qui vivent *dans l'état de nature*, consiste principalement en ce qu'une personne se conduit de telle manière, qu'on a lieu de la croire disposée à pratiquer envers autrui, en tant qu'en elle est, les devoirs de la loi naturelle, et par conséquent qu'on peut se fier à sa bonne foi, comme à une personne d'honneur et de probité.

§ IV. Cette réputation d'honnête homme *demeure en son entier*, tant qu'on n'a pas, de propos délibéré, violé envers autrui les maximes de la loi naturelle, par quelque action malicieuse, ou par quelque crime énorme.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. IV.

§ XIX. Au reste, tout ce que nous avons dit regarde les crimes dont on est véritablement l'auteur, ou auxquels on a quelque part; car, dans le tribunal humain, on ne sauroit légitimement infliger à personne une peine proprement ainsi nommée pour un crime d'autrui dont il n'est complice en aucune sorte. Il arrive néanmoins assez souvent que par une suite ou à l'occasion d'un crime d'autrui, on souffre quelque mal ou quelque perte, à quoi on n'auroit point été exposé sans cela, ou que l'on est privé par le même malheur d'un bien auquel on avoit lieu de s'attendre. C'est ainsi que des enfans innocens se trouvent réduits à la pauvreté par la confiscation des biens de leur père. Et lorsqu'un criminel s'évade, sa caution est obligée de payer l'amende, non parce que le criminel a commis une mauvaise action, mais parce qu'en répondant pour lui la caution s'est engagée volontairement à payer, au cas qu'il trouvât le moyen de se soustraire à la peine.

§ XX. De là il s'ensuit, qu'en matière des *crimes qui sont censés commis par un corps entier* ou une communauté, ceux-là, seuls, sont coupables qui ont donné leur consentement; ainsi, quoique l'innocent souffre d'ordinaire pour le coupable, ceux qui ont été d'avis contraire ne peuvent, en vertu de la punition infligée au corps, être légitimement dépouillés d'autre chose que des biens et des avantages dont ils jouissent en tant que membres de ce corps. Ces sortes de crimes publics s'éteignent aussi tout-à-fait par la longueur du temps, lorsqu'il ne reste plus aucune des personnes qui avoient consenti et concouru actuellement à les commettre.

CHAPITRE XIV.

De l'estime en général, et du droit de régler le rang et la considération où chacun doit être.

§ I. C'est une partie du pouvoir souverain de régler le rang et la considération où chacun doit être dans l'État (1). Cela nous engage à traiter ici de l'*estime* en général.

L'estime n'est autre chose que *le degré de considération où chacun est dans la vie commune, en vertu duquel il peut être égalé ou comparé, préféré ou postposé à d'autres.*

§ II. On la divise en *estime simple*, et *estime de distinction*. L'une et l'autre doit être envisagée ou *par rapport à ceux qui vivent dans l'indépendance de l'état de nature*, ou *par rapport aux membres d'une même société civile.*

§ III. Le fondement de *l'estime simple* parmi ceux qui vivent *dans l'état de nature*, consiste principalement en ce qu'une personne se conduit de telle manière, qu'on a lieu de la croire disposée à pratiquer envers autrui, en tant qu'en elle est, les devoirs de la loi naturelle, et par conséquent qu'on peut se fier à sa bonne foi, comme à une personne d'honneur et de probité.

§ IV. Cette réputation d'honnête homme *demeure en son entier*, tant qu'on n'a pas, de propos délibéré, violé envers autrui les maximes de la loi naturelle, par quelque action malicieuse, ou par quelque crime énorme.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. IV.

Ainsi naturellement *chacun est réputé homme de bien, tant qu'on n'a pas prouvé le contraire* (1).

§ V. Lorsque l'on commet malicieusement quelque crime énorme, par lequel on viole envers autrui le droit naturel, on fait par là *une brèche à son honneur*, et l'on donne lieu aux autres de ne se fier à nous désormais qu'à bonnes enseignes. Cette tache peut néanmoins être effacée, si l'on offre de son pur mouvement la réparation du dommage, et que l'on donne des marques sincères de repentir.

§ VI. Mais on se perd d'honneur entièrement, par une profession ou un genre de vie qui tend directement à insulter tout le monde sans distinction (2), et à s'enrichir par des injustices manifestes. Quiconque est tant soit peu exposé à ressentir les effets de la malice de ces sortes de gens, peut les regarder et les traiter comme des ennemis déclarés du genre humain. Cependant, s'ils reviennent à eux-mêmes, et qu'après avoir réparé les injustices qu'ils avoient commises, ou en avoir du moins été tenus quittes par les personnes intéressées, ils renoncent à leur infâme métier, pour mener une vie honnête, ils recouvrent alors

(1) Il faut distinguer ici entre le *jugement intérieur* et les *marques extérieures* de ce jugement. Le premier, tant qu'il ne se manifeste point au dehors par des signes de mépris, ne nuit à personne, soit qu'on se trompe ou qu'on ne se trompe point; et par conséquent personne n'a lieu de s'en formaliser, quand même il en soupçonneroit quelque chose ou qu'on auroit dit en confidence à quelqu'un ce qu'on pense là-dessus. Il y a des gens qui ont l'art de paroître tout autres qu'ils ne sont aux yeux du vulgaire, mais qui ne trompent pas les esprits clairvoyans et attentifs à examiner toutes leurs démarches. Quand on connoît de tels gens, on peut et l'on doit se défier d'eux; mais on n'a aucune raison de les décrier, jusqu'à ce que, par quelque action marquée, ils lèvent, pour ainsi dire, le masque, et nous dispensent par là de tant de ménagemens.

(2) Tels sont les brigands, les voleurs, les pirates, les assassins de profession, etc.

l'estime ou la réputation qu'ils avoient perdue, et l'on doit désormais les regarder sur un autre pied.

§ VII. Dans une *société civile* (1), *l'estime simple* consiste à *être réputé membre sain et honnête de l'État*; en sorte que, selon les lois et les coutumes du pays, on tienne rang de citoyen, et que l'on n'ait pas été déclaré infâme.

§ VIII. On est privé de cette estime civile, ou simplement *à cause d'une certaine condition où l'on se trouve*, ou en conséquence *de quelque crime*.

Il y a deux sortes de *condition* qui produisent cet effet: les unes *qui naturellement n'ont rien en elles-mêmes de déshonnête*: les autres, *dont le but et le caractère propre renferme quelque chose de déshonnête, ou qui du moins passe pour tel dans l'esprit des citoyens*. La première sorte de condition se voit, par exemple, dans les *esclaves*, qui, parmi plusieurs anciens peuples, ne tenoient aucun rang dans l'État, et étoient mis au nombre des biens, comme ils le sont encore aujourd'hui dans les pays où l'esclavage n'a point été aboli. Mais ce sont des conditions infâmes par elles-mêmes, que celles des *courtisanes*, des *entremetteurs ou entremetteuses de débauche*, et d'autres personnes de ce caractère, qui sont exclues de la compagnie des honnêtes gens, quoiqu'elles jouissent de la protection commune, tant qu'on les tolère dans un Etat. On regarde sur le même pied ceux qui font certains métiers, où naturellement il n'y a point de crime (2), mais

(1) L'*estime simple naturelle*, ou la réputation d'honnête homme, fait aussi, dans les sociétés civiles, la matière d'un droit que l'on a indépendamment des lois, et auquel chacun peut exiger qu'on ne donne aucune atteinte, tant qu'il n'a rien fait pour mériter d'être regardé comme un homme sans honneur et sans probité.

(2) Par exemple, le métier de ceux *qui nettoient les égoûts et les retraits*,

sales et vilains, ou fort bas, ou cruels, en sorte qu'il n'y a que des âmes de boue que l'on croie qui veuillent s'y adonner.

§ IX. Un seul *crime* peut aussi faire perdre entièrement cette estime civile, lorsque l'on est *noté d'infamie* pour quelque action contraire aux lois du pays; et cela en sorte que le criminel est ou simplement déclaré infâme, et inhabile à faire aucun acte valable en justice; ou banni de l'État d'une façon ignominieuse; ou condamné à la mort, et sa mémoire flétrie.

§ X. Hors de là, il est clair que l'honneur ou la réputation d'honnête homme ne dépend pas absolument de la volonté du souverain, en sorte qu'il puisse l'ôter à qui bon lui semble. Car le bien de l'État ne demande en aucune manière un pouvoir si étendu et si arbitraire sur l'honneur des citoyens; ainsi il n'y a nulle apparence qu'on ait prétendu le conférer au souverain. On ne se charge pas non plus d'une véritable infamie (1), lorsque l'on exécute les ordres injustes de l'État ou du souverain, en qualité de simple ministre.

§ XI. Voilà pour l'*estime simple*, et dans l'état de nature, et dans les sociétés civiles. *L'estime de distinction*, c'est celle *qui fait qu'entre plusieurs personnes d'ailleurs*

le métier de *bourreau*, d'*huissier*, de *sergent*, de *boucher*, d'*écorcheur*, etc.

(1) Si, connoissant l'injustice de ces ordres, on s'offre à les exécuter de son pur mouvement, ou l'on ne s'en dispense pas lorsqu'on le pourroit; on se rend certainement complice du crime, et l'on entre par conséquent en portion de l'infamie devant tous les honnêtes gens. Que si l'on est contraint d'exécuter des ordres injustes par la crainte de la mort ou de quelque grand mal, quoique cela n'excuse pas entièrement devant le tribunal divin, comme nous l'avons fait voir ailleurs, cependant la faiblesse humaine demande que, parmi les hommes, un tel cas n'expose à aucune flétrissure.

égales par rapport à l'estime simple, on met l'une au-dessus de l'autre, à cause qu'elle est plus avantageusement pourvue des qualités qui attirent pour l'ordinaire quelque honneur ou qui donnent quelque prééminence à ceux en qui elles se trouvent. Or, on entend ici proprement par le mot d'*honneur*, les marques extérieures de l'opinion avantageuse que les autres ont de l'excellence de quelqu'un à certains égards.

§ XII. Pour se faire une juste idée de cette sorte d'estime, il faut en examiner les *fondemens*, et cela ou en tant qu'ils produisent simplement un *mérite* en vertu duquel on peut prétendre à l'honneur; ou en tant qu'ils donnent un *droit*, proprement ainsi nommé, d'exiger d'autrui des marques d'estime et de distinction, comme étant dues à la rigueur.

§ XIII. On tient en général pour des *fondemens* légitimes de l'*estime de distinction*, tout ce qui renferme ou qui passe du moins pour marquer quelque perfection ou quelque avantage considérable, dont l'usage et les effets sont conformes au but de la loi naturelle, et à celui des sociétés civiles. Telle est la pénétration de l'esprit, et la capacité d'apprendre diverses sciences et divers arts; un jugement droit et solide, propre à manier les affaires, et prompt à démêler les difficultés; une fermeté d'âme inébranlable, et à l'épreuve des attraits du plaisir, aussi-bien que de la crainte de la douleur; en un mot, des impressions de tous les objets extérieurs capables de corrompre ou d'intimider. On met aussi au rang des avantages honorables l'éloquence, la beauté, l'adresse ou la force du corps, les biens de la fortune; et surtout les belles actions d'une personne.

§ XIV. Tout cela néanmoins ne donne par lui-même

qu'un *droit imparfait*, ou une simple aptitude à recevoir de l'honneur ou du respect : de sorte que, si on le refuse à ceux qui le méritent le mieux, on ne leur fait par là aucun *tort* proprement dit ; c'est seulement un manque d'honnêteté ou de civilité envers eux. Pour avoir un *plein droit* d'exiger d'autrui du respect, ou quelque marque d'honneur et de distinction, il faut ou que celui de qui on l'exige soit sous notre puissance et dépende de nous en quelque manière ; ou qu'on ait acquis ce droit par quelque convention avec lui, ou bien en vertu d'une loi faite ou approuvée par un supérieur commun.

§ XV. Les princes et les peuples en corps, qui vivent dans l'indépendance de l'état de nature, alléguent ordinairement, pour justifier la prééminence et la préséance qu'ils s'attribuent les uns à l'égard des autres, l'antiquité de l'État, ou de la famille régnante ; l'étendue et l'opulence des pays qui sont sous leur domination ; leurs forces et leur puissance ; leur souveraineté absolue, et leurs titres magnifiques. Mais tout cela ne fonde pas non plus par lui-même un droit parfait à la préséance, il faut qu'on l'ait acquis par quelque traité, ou du moins par la concession tacite des princes ou des peuples avec qui l'on a à faire.

§ XVI. A l'égard des concitoyens, c'est à leur souverain commun à régler entre eux les rangs, et les degrés de distinction, et à distribuer les honneurs et les dignités : en quoi il doit néanmoins, pour prévenir toute juste plainte, avoir égard au mérite de chacun, et aux services qu'on peut rendre ou qu'on a déjà rendus à l'État. Chacun après cela est en droit de maintenir le rang qui lui a été assigné, et les autres citoyens ne doivent pas le lui contester : mais il faut aussi qu'il s'en contente lui-même, et qu'il ne prétende rien au-delà.

CHAPITRE XV.

Du pouvoir qu'ont les souverains de disposer des biens renfermés dans les terres de leur domination.

§ I. Lorsque les sujets tiennent originairement (1) leurs biens de la libéralité du souverain, ils n'y ont de droit et n'en peuvent disposer qu'autant qu'il le veut. Mais pour ce qui est des biens qu'ils ont acquis avec un plein droit de propriété, ou par leur propre industrie, ou de quelque autre manière, le pouvoir du souverain à cet égard n'a pas plus d'étendue que ne le demande la constitution et le but des sociétés civiles. Or la nature même du gouvernement civil donne au souverain quelque droit sur les biens des sujets en trois manières.

§ II. 1°. Le souverain peut régler, par des lois, l'usage que chacun doit faire de ses biens (2), conformément à l'avantage de l'État ; la quantité (3) et la qualité (4) des choses qu'on peut acquérir et posséder ; la manière et les bornes des actes (5) par lesquels on transfère quelque

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. V.

(2) A cela se rapportent les *lois somptuaires*, les lois contre le *jeu*, contre les *prodigues*, etc.

(3) Comme quand on défend aux particuliers d'acheter au-delà d'un certain nombre d'arpens de terre, de peur qu'ils n'acquièrent une trop grande étendue de possessions, et qu'ils ne deviennent par là trop puissans.

(4) C'est ainsi qu'il est défendu d'acheter certaines marchandises, surtout étrangères ; ou certains biens, comme, par exemple, selon la loi de *Moïse*, les fonds qui appartenoient à ceux qui étoient d'une certaine tribu ne pouvoient point être aliénés en faveur de ceux d'une autre tribu.

(5) Cela se voit dans les *donations*, les *testamens*, les *legs*, qui par les lois de chaque pays ne peuvent souvent se faire qu'avec certaines formalités, ou en faveur de certaines personnes, ou dans une certaine mesure, etc.

chose à autrui volontairement; et autres choses semblables.

§ III. 2°. Il a aussi droit de prendre, en forme d'impôts et de subsides, une petite partie des biens de ses sujets. Car il ne sauroit, sans cela, fournir aux frais nécessaires pour la défense de leurs vies et de leurs biens. Ainsi il faut être bien impertinent pour prétendre jouir de la protection et des commodités qu'on trouve dans un État, sans rien contribuer de ses biens, ou du moins, de sa peine et de son service, à l'entretien du gouvernement, auquel on est redevable de ces avantages considérables. Cependant la prudence veut que, pour prévenir les murmures du commun peuple, qui est fort revêche et fort dur à la desserre, les souverains lèvent les tributs d'une manière aussi douce et aussi imperceptible qu'il est possible; qu'ils gardent surtout une juste égalité dans la taxe de chaque citoyen, et qu'ils exigent plutôt de petites contributions de différentes sortes, que de grands droits imposés sur une seule sorte de choses.

§ IV. 3°. Enfin, le souverain, comme tel, a un *domaine éminent*, en vertu duquel il peut, dans un besoin pressant de l'État, prendre de gré ou de force les biens d'un sujet qui sont pour l'heure absolument nécessaires à quelque usage que demande la sûreté ou l'utilité publique, quoique la valeur de ces biens aille beaucoup au-delà de la quote part du citoyen à qui on les ôte. Bien entendu qu'on le dédommage ensuite de ce surplus autant qu'il est possible, ou des deniers publics, ou par une contribution des autres citoyens qui ont été moins foulés.

§ V. Outre les trois sortes de droits dont nous venons de parler, que tout souverain a, en tant que tel, sur les

biens particuliers de chaque sujet, on met entre les mains du prince, parmi plusieurs peuples, certains *biens publics* qui appartiennent à l'État; avec cette différence que, dans quelques royaumes, il y en a qui sont destinés à l'entretien du roi et de la famille royale, et d'autres qui doivent servir aux dépenses nécessaires pour la conservation ou l'intérêt de l'État. Les premiers s'appellent le *fisc* ou le *domaine de la couronne*; les autres, *le trésor public* ou le *domaine de l'État*. Le roi a l'usufruit plein et entier du domaine de la couronne, en sorte qu'il peut disposer absolument à sa fantaisie des revenus qui en proviennent, et grossir même son *patrimoine particulier* des épargnes qu'il en a fait. Mais, pour ce qui est du domaine de l'État, il n'en a que la simple administration, et il doit en employer fidèlement les revenus aux usages auxquels ils sont destinés. Du reste, il ne sauroit légitimement aliéner ni les uns ni les autres de ces biens sans le consentement du peuple, à qui ils appartiennent en propre.

§ VI. A plus forte raison n'est-il pas permis à un prince, dont le royaume n'est point patrimonial, d'aliéner la couronne, ou seulement quelqu'une de ses parties, sans le consentement du peuple en général et de la province, ou de la ville en particulier dont il veut se défaire. Comme, d'autre côté, aucune partie du royaume ne peut, sans le consentement des autres, se détacher du corps de l'Etat, à moins qu'elle ne se trouve réduite à une telle extrémité par la supériorité des forces d'un ennemi étranger, qu'il lui soit absolument impossible de se conserver, si elle ne se soumet à la domination du vainqueur.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE XVI.

Du droit de faire la guerre et la paix.

§ I. Passons maintenant au droit qu'ont (1) les souverains de faire la guerre et la paix, selon que le demande la nécessité ou l'intérêt de l'État.

Rien n'est plus conforme à la loi naturelle que de vivre ensemble paisiblement et de se rendre de bonne grâce ce que l'on se doit les uns aux autres. On peut dire même que la paix est l'état propre de l'homme et celui qui le distingue des bêtes. Cependant la guerre ne laisse pas d'être permise, et quelquefois même nécessaire, lorsque par un effet de la malice d'autrui on ne sauroit autrement conserver sa personne ou ses biens, et maintenir ou obtenir ses droits légitimes. Tout ce qu'il y a, c'est que, si les choses se trouvent dans une telle situation qu'il y ait lieu de craindre qu'on n'attire sur soi-même ou sur les siens des maux plus grands que le bien qu'on pourroit espérer, il est alors défendu et par les lois de l'humanité et par celles de la prudence, de penser à tirer raison d'une injure par cette voie.

§ II. Toute guerre juste et légitime ne doit donc se faire que pour ces trois sujets en général, ou pour nous défendre, nous et ce qui nous appartient, contre les entreprises d'un injuste agresseur; ou pour mettre à la raison ceux qui refusent de nous rendre ce qu'ils doivent; ou pour obtenir réparation du dommage ou du tort qu'ils nous ont fait, et pour avoir des sûretés à l'abri desquelles

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. VI et suivans.

on n'ait désormais rien à craindre de leur part. Les guerres auxquelles on est engagé pour la première raison, sont des *guerres défensives*, et celles que l'on entreprend pour les deux autres, sont des *guerres offensives* (1).

§ III. On ne doit pourtant pas courir aux armes du moment que l'on croit avoir reçu quelque injure; surtout s'il y a quelque doute ou à l'égard du fait ou à l'égard du droit: mais *il faut auparavant tâcher de terminer l'affaire par quelque voie de douceur*, comme par un pourparler amiable entre les parties, par un compromis entre les mains d'arbitres, ou en se remettant à la décision du sort. C'est ce qui doit être observé surtout par celui qui demande une chose dont un autre est en possession; car toute posession, fondée sur quelque titre, a sans contredit la vertu de rendre la cause du possesseur plus favorable, tant que l'autre qui lui conteste son droit n'a pas démontré clairement le sien.

§ IV. Il y a deux sources de *causes injustes de la guerre*: les unes, dont l'injustice est manifeste et incontestable; les autres, qui ont quelque apparence de raison, quoiqu'assez légère. Les premières peuvent être rapportées à deux principaux motifs, savoir: l'ambition et l'avarice, ou le défi, d'étendre sa domination, et celui d'entasser des richesses superflues. Les autres sont, par exemple, la crainte que l'on a de la puissance d'un voisin; la vue du bien qui peut revenir de la guerre, sans se mettre en peine si on a droit ou non de l'entreprendre; l'envie de s'établir dans un endroit plus commode; le

(1) A parler exactement, la distinction des *guerres* en *offensives* et *défensives* est commune aux guerres justes et aux injustes. Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. VI, § 3, note 3.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

refus de ce qui nous est dû purement et simplement en conséquence de l'obligation qu'imposent les vertus distinctes de la justice proprement ainsi nommée ; le dessein de dépouiller quelqu'un d'une chose, sous prétexte qu'on le juge indigne de la posséder ; le désir de se délivrer soi-même de l'incommodité qu'on trouve dans la sujétion à un droit d'autrui légitimement acquis, et autres motifs semblables.

§ V. La terreur et la force ouverte est le caractère propre de la guerre, et la voie la plus commune dont on se sert contre un ennemi. Il est permis néanmoins d'employer aussi la ruse et l'artifice, pourvu qu'on le fasse sans aucun manque de foi. Ainsi on peut tromper l'ennemi par de faux bruits et de faux discours ; mais on ne doit jamais violer les engagemens où l'on est entré envers lui volontairement par quelque promesse, ou par quelque convention.

§ VI. A l'égard de la force ouverte ou des actes d'hostilité que l'on exerce contre l'ennemi, ou en sa personne ou en ses biens, il faut distinguer entre *le mal qu'on peut lui faire sans qu'il ait lieu de s'en plaindre*, et les *bornes dans lesquelles l'humanité nous oblige de nous tenir*. Du moment que quelqu'un se déclare notre ennemi, comme nous avons tout à craindre de sa part, il nous autorise aussi, en tant qu'en lui est, à agir contre lui par des actes d'hostilité poussés à toute outrance, et aussi loin qu'on jugera à propos. Mais l'humanité veut, qu'autant que le permettent les règles de l'art militaire, on ne fasse pas plus de mal à un ennemi, que n'en demande notre défense ou le maintien de nos droits, et notre sûreté pour l'avenir.

§ VII. Selon une division fort commune, il y a des

guerres solennelles et des *guerres non solennelles*. Les premières sont celles qui se font de part et d'autre par autorité du souverain, et qui ont été d'ailleurs déclarées dans les formes. Les autres sont celles qui se font ou sans une déclaration précédente, ou contre de simples particuliers. On peut rapporter aussi à ce dernier chef les *guerres civiles*.

§ VIII. Dans une société civile, le *droit de faire la guerre* appartient uniquement au souverain, de sorte qu'aucun magistrat inférieur ne peut l'entreprendre de son chef sans un ordre ou général ou particulier, quand même il se trouveroit dans des circonstances où il auroit lieu de présumer que le souverain, s'il en étoit informé, jugeroit à propos de prendre les armes. Mais tout gouverneur de province ou de place forte qui a des troupes à son commandement, est censé avoir reçu, par la nature même et le but de son emploi, le pouvoir d'employer toutes sortes de voies pour repousser et chasser des lieux où il commande tout ennemi qui vient l'insulter, quoique, sous ce prétexte, il ne doive pas, sans de très-fortes raisons, porter à son tour la guerre dans le pays de l'ennemi.

§ IX. Au reste, dans l'indépendance de l'État de nature, on ne peut en venir à la guerre contre personne que pour les injures qu'on a reçues de lui-même. Mais, dans les sociétés civiles, on s'en prend quelquefois à tout le corps de l'Etat ou au souverain, du mal qui a été fait même sans son ordre par quelqu'un de ses sujets, tant nouveaux venus que naturels du pays. Pour rendre cette imputation légitime, il faut que l'Etat ou le souverain aient fait ou négligé quelque chose qui influe en quelque manière sur l'injure dont on veut tirer raison par les

armes. Or cela arrive ou lorsqu'ils ont souffert qu'un des sujets naturels du pays insultât quelque étranger, ou lorsqu'ils donnent retraite à un étranger de qui un autre a reçu du tort. Le premier fournit un juste sujet de guerre, en ce que le souverain ayant connoissance du crime, et pouvant l'empêcher, ne l'a pas fait. Or un souverain est censé savoir tout ce que les sujets font notoirement, et où il n'y a rien d'extraordinaire. Pour le pouvoir d'empêcher le mal, on le présume toujours, à moins que le souverain ne justifie clairement son impuissance. Mais quand il s'agit d'un étranger qui s'est réfugié chez nous uniquement pour éviter la peine qu'il a à craindre de la part de celui qui le demande (1); si l'on est tenu de le livrer, c'est plutôt en vertu de quelque traité particulier fait là-dessus avec un voisin ou un allié, qu'en conséquence d'une obligation commune et indispensable, à moins que celui à qui l'on donne retraite et que l'on protège ne trame quelque chose dans notre pays même, contre l'Etat d'où il s'est sauvé.

§ X. C'est encore un usage établi entre les peuples, que les biens de chaque sujet répondent, pour ainsi dire, des dettes de l'État dont il est membre, comme aussi du tort qu'il peut avoir fait en ne rendant pas justice aux étrangers; en sorte que les intéressés (2) peuvent se saisir des biens de tous les sujets de cet Etat qui se trou-

(1) S'il est véritablement coupable, on doit le livrer ou le punir soi-même. La décision de notre auteur est fondée sur une fausse hypothèse de l'exemption de toute obligation qui réponde au droit d'infliger des peines. Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. III, § 4, note 8.

(2) Bien entendu que le sujet de plainte soit clair et net : et que l'intérêt de l'État permette d'en venir à cette extrémité. Voyez ce que l'on a dit sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. VI, § 13.

vent chez eux, et de leurs personnes même. Ces sortes d'exécutions s'appellent des *représailles*, et elles sont souvent un prélude de la guerre. Ceux qui y ont donné occasion par leur faute, doivent dédommager le citoyen qui en a souffert.

§ XI. Chacun peut faire la guerre non-seulement pour soi, mais encore *pour autrui*. Et alors il faut, d'un côté, que celui en faveur de qui l'on s'y engage ait un juste sujet de prendre les armes; de l'autre, qu'il y ait quelque bonne raison qui nous autorise à épouser sa querelle.

Or on peut et l'on doit même poursuivre par les armes, 1°. la réparation des injures faites aux *sujets* de l'État en général, et à chacun en particulier, pourvu qu'il n'y ait pas lieu manifestement de craindre qu'on ne cause par là plus de mal que de bien au corps de l'Etat. 2°. Après les sujets viennent les *alliés*, à qui l'on s'est engagé expressément par le traité d'alliance de donner du secours dans le besoin. Bien entendu, non-seulement que nos propres sujets n'aient pas besoin en même temps de notre secours (car, en ce cas-là, il faut défendre ceux-ci préférablement à tout autre), mais encore que les alliés n'entreprennent pas une guerre injuste, téméraire, ou non nécessaire. 3°. Les *amis* tiennent ici le troisième rang, et en faveur de l'amitié, on doit les secourir, quand même on ne leur auroit rien promis. 4°. Enfin, la seule conformité de nature et la parenté qu'il y a naturellement entre tous les hommes, est une raison suffisante pour autoriser à prendre la défense de toute personne que l'on voit opprimer injustement, lorsqu'elle implore notre secours, et qu'on peut commodément le lui accorder.

§ XII. L'usage des peuples a étendu si loin les droits

et la licence de la guerre, qu'encore qu'on ait tué, pillé, ravagé, au-delà des bornes que la loi de l'humanité prescrit, on ne passe point dans le monde pour infâme, et pour digne de l'horreur des honnêtes gens. Il y a pourtant certaines manières de nuire à un ennemi, dont l'usage est regardé comme bas et lâche parmi les nations civilisées ; tel est l'empoisonnement, l'assassinat par la main des sujets, des soldats ou des domestiques de l'ennemi etc.

§ XIII. Les *choses mobiliaires* sont censées *prises*, du moment qu'elles sont à couvert de la poursuite de l'ennemi, et les *immeubles*, lorsque celui qui les tient se trouve en état de chasser l'ennemi, s'il voulait s'en remettre en possession. Mais le droit de les recouvrer ne s'éteint entièrement que quand l'ancien propriétaire a renoncé, par un traité de paix, à toutes ses prétentions ; car, pendant le cours de la guerre, chacun peut reprendre ce qu'il a perdu, toutes les fois qu'il en trouve l'occasion.

Comme c'est au nom et par l'autorité du souverain que les soldats portent les armes, tout le *butin* qu'ils font est aussi proprement et originairement acquis à l'État, et non pas à eux. Cependant on leur laisse d'ordinaire, presque partout, les choses mobiliaires qu'ils ont prises sur l'ennemi, soit par connivence, soit en forme de récompense, et quelquefois pour leur tenir lieu de paie ; soit pour encourager, par l'espérance d'une bonne proie, ceux qui, sans cela, ne voudroient pas s'exposer aux fatigues et aux dangers de la guerre.

Lorsque l'on recouvre ce dont on avoit été dépouillé par l'ennemi, les immeubles retournent à leurs anciens maîtres, et il en devroit être de même des choses mobiliaires ; mais l'usage l'a emporté parmi plusieurs peuples, où ces sortes de choses demeurent aux soldats qui les ont reprises.

§ XIV. On acquiert aussi par les armes le droit de commander aux peuples vaincus, aussi-bien qu'aux particuliers. Mais, afin que cet empire soit légitime, et que les vaincus soient obligés en conscience de s'y soumettre, il faut qu'ils aient promis au vainqueur, ou expressément ou tacitement, de le reconnoître pour leur maître, et que lui, d'autre côté, ne les traite plus en ennemis.

§ XV. Il se fait quelquefois une suspension d'armes, et c'est ce que l'on appelle une *trève*, par laquelle on convient que, sans préjudice de l'état de guerre et des prétentions respectives qui l'ont fait naître, on discontinuera de part et d'autre, pour un certain temps, les actes d'hostilité qui consistent dans l'attaque, de quelque manière qu'elle se fasse ; après quoi, si l'on ne s'est point accommodé, on recommence les actes d'hostilité, sans qu'il soit besoin d'une nouvelle déclaration de guerre.

§ XVI. On peut distinguer deux sortes de *trève* : l'une, pendant laquelle les armées ne laissent pas de demeurer sur pied, avec tout l'appareil de la guerre, et celle-là est d'ordinaire fort courte ; l'autre, pendant laquelle chacun met bas les armes, et se retire chez soi. Cette dernière sorte de trève peut avoir et a ordinairement un terme assez long, et elle ressemble fort à une paix pleine et entière ; quelquefois même on lui donne le nom de *paix*, en ajoutant le temps qu'elle doit durer. Du reste, toute paix proprement dite est éternelle de sa nature, et termine pour toujours les démêlés qui avoient engagé à prendre les armes. Pour ce qui est

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

de la *trève tacite*, comme on parle, ce n'est point une véritable trève, qui impose quelque obligation, mais une simple suspension d'armes faite volontairement de part et d'autre, sans aucun engagement réciproque ; de sorte que chacun peut toujours, quand bon lui semble, recommencer les actes d'hostilité.

§ XVII. Mais ce qui fait cesser entièrement la guerre, c'est un traité de *paix*, conclu entre les souverains ou les chefs des deux partis. Après quoi, comme il a été libre aux contractans d'acquiescer ou non aux articles et aux conditions dont ils sont convenus ensemble, chacun doit les exécuter dans le temps marqué, avec une exactitude religieuse, et ne rien faire ensuite contre ses engagemens. Pour plus grande sûreté on y fait d'ordinaire intervenir la sainteté du serment, et l'on donne même des *otages* de part et d'autre. Souvent aussi quelques autres princes, surtout ceux qui ont été médiateurs de la paix, se rendent *garans* de son observation, promettant de donner du secours au premier qui sera insulté par l'autre contre les articles et les conditions du traité de paix.

CHAPITRE XVII.

Des alliances et autres traités publics.

§ I. Les souverains, comme tels, font entre eux, et pour la guerre et pour la paix, diverses conventions, que l'on peut appeler des *traités publics*, ou, en un mot, des *alliances* (1). Il y en a de deux sortes, par rapport à

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. IX, § 16.

leur matière ; les unes, *qui regardent des choses à quoi on étoit déjà tenu par le droit naturel* ; les autres, *qui ajoutent un nouvel engagement aux devoirs de la loi naturelle*, ou qui du moins en déterminent la généralité à quelque chose de particulier, de distinct et de précis.

§ II. Il faut mettre au premier rang, les alliances où l'on s'engage purement et simplement à se rendre les devoirs de l'humanité, ou à ne point se faire de mal les uns aux autres ; comme aussi celles où l'on se promet une amitié réciproque, sans s'engager de part ni d'autre à rien de particulier, et celles par lesquelles on stipule un droit d'hospitalité, ou un droit de commerce dans les terres l'un de l'autre, d'une manière qui n'est pas plus étendue que ce à quoi chacun des contractans étoit déjà tenu par les lois du droit naturel tout seul.

§ III. Les autres sortes d'alliances se divisent en *égales* et *inégales*.

Les *alliances égales*, ce sont *celles où l'on contracte avec une entière égalité de part et d'autre* ; c'est-à-dire, dans lesquelles non-seulement on promet de part et d'autre des choses égales ou purement et simplement, ou à proportion des forces de chaque allié ; mais encore on s'y engage sur le même pied, en sorte qu'aucune des parties ne se reconnoît inférieure à l'autre en quoi que ce soit.

§ IV. Dans *les alliances inégales*, au contraire, *les engagemens qui les forment ou sont accompagnés de quelque inégalité dans la chose même sur quoi ils roulent, ou rendent par eux-mêmes la condition de l'un des alliés inférieure à celle de l'autre.*

L'*inégalité des choses*, stipulées de part et d'autre, est tantôt du côté de celui qui a un rang plus élevé, et

tantôt du côté de l'allié inférieur. Le premier cas arrive lorsque le plus puissant allié promet du secours à l'autre sans en stipuler aucun de lui ; ou lorsque le secours qu'il promet est plus considérable que celui auquel l'autre s'engage envers lui. L'autre cas a lieu, lorsque l'allié inférieur s'engage à faire en faveur de l'allié supérieur en dignité plus que celui-ci ne lui promet à son tour.

§ V. A l'égard des *engagemens qui par eux-mêmes rendent un des alliés inférieur à l'autre*, il y en a *qui donnent quelque atteinte à sa souveraineté*, comme, par exemple, s'il a promis de ne point exercer quelque partie du pouvoir souverain sans le consentement de l'allié supérieur ; et d'autres qui, sans rien diminuer de la souveraineté, *imposent quelque condition onéreuse dont l'effet ne renferme pas un assujétissement durable*, c'est-à-dire, une condition à laquelle on peut satisfaire une fois pour toutes, comme si, dans un traité de paix, l'une des parties s'engage à payer les armées de l'autre, à lui rembourser les frais de la guerre, à lui donner une certaine somme d'argent, à raser les fortifications de quelques-unes de ses places, à donner des otages, à fournir des vaisseaux, des armes, etc. Bien plus : les conditions onéreuses, même perpétuelles, n'emportent pas toujours une diminution de la souveraineté, comme, par exemple, lorsque le traité porte, que l'un des alliés tiendra pour amis tous les amis de l'autre, et pour ennemis, tous ses ennemis, mais non pas celui-ci à son tour ceux du premier ; que l'un ne bâtira point de place forte en un certain endroit, ou ne fera pas voile dans certaines mers, etc. Quand même l'un des alliés seroit tenu de reconnoître la prééminence de l'autre, et de lui témoigner quelque déférence ou quelque respect

dans toutes les occasions, la souveraineté du premier ne laisseroit pas de demeurer en son entier.

§ VI. De toutes les alliances, tant égales qu'inégales, qui se font pour diverses raisons, les plus ordinaires sont celles où l'on entre pour s'entre-secourir dans la guerre ou offensive ou défensive, et les traités de commerce. Mais les plus étroites, ce sont celles qui consistent dans une confédération de plusieurs États unis ensemble à perpétuité pour leur intérêt commun.

§ VII. Il y a une autre division célèbre des *alliances*, en *personnelles* et *réelles*. Les premières sont celles qui se font avec un prince considéré personnellement, en sorte que le traité expire avec lui. Mais, dans les autres on ne traite pas tant avec le roi même ou avec les chefs du peuple, considérés personnellement, qu'avec tout le corps de la nation et de l'État ; de sorte qu'elles subsistent après la mort même de ceux avec qui l'on a immédiatement conclu le traité.

§ VIII. Il arrive quelquefois qu'un ministre fait, sans aucun ordre de son souverain, quelque traité concernant les affaires de l'État. En ce cas-là, le souverain n'est nullement obligé de tenir le traité, à moins qu'il ne l'ait ratifié depuis ; et c'est au ministre, qui agit de son chef, à voir comment il satisfera ceux qui se voient trompés pour s'être fiés à lui.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE XVI.

Des devoirs des sujets.

§ I. Il ne nous reste plus qu'à exposer en peu de mots les devoirs des sujets ou des citoyens. Ces *devoirs* sont ou *généraux*, ou *particuliers* (1). Les premiers naissent de l'obligation commune où sont tous les sujets précisément en tant que soumis à un même gouvernement, et membres d'un même Etat. Les autres résultent des divers emplois dont chacun est chargé par le souverain.

§ II. Les *devoirs généraux* des sujets ont pour objet ou les *conducteurs de l'État*, ou *tout le corps du peuple*, ou les *particuliers d'entre leurs concitoyens*.

§ III. A l'égard des *conducteurs de l'État*, tout sujet leur doit le respect, la fidélité et l'obéissance que demande leur caractère. D'où il s'ensuit qu'il faut être content du gouvernement présent, et ne former ni cabale, ni sédition ; s'attacher aux intérêts de son prince plus qu'à ceux de tout autre ; le respecter et l'honorer souverainement ; penser favorablement et parler avec respect de lui et de ses actions.

§ IV. Par rapport à tout *le corps de l'État*, un bon citoyen se fait une loi inviolable de préférer le bien public à toute autre chose ; de sacrifier gaiement ses richesses, sa fortune, en un mot, tous ses intérêts particuliers et sa vie même, pour la conservation de l'État ; d'employer tout son esprit, toute son adresse et toute son industrie, pour faire honneur à la société civile

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. VIII, § 10, note 2.

dont il est membre, et pour lui procurer quelque utilité.

§ V. Enfin, le devoir d'un sujet envers les *particuliers ses concitoyens*, consiste à vivre avec eux, autant qu'il lui est possible, en paix et en bonne union ; à être doux, commode, complaisant, officieux envers chacun, à ne point causer de trouble par une humeur bourrue ou acariâtre ; à ne point porter d'envie au bonheur des autres, et à ne leur nuire en aucune sorte.

§ VI. Les *devoirs particuliers* des sujets sont attachés à certains emplois dont les fonctions influent, ou sur tout le gouvernement de l'État, ou sur une partie seulement. Il y a une maxime générale pour les uns et les autres, c'est *de n'aspirer à aucun emploi public et de ne l'accepter pas même, lorsqu'on ne se sent point capable de le remplir dignement*. Mais voici les devoirs propres des emplois les plus considérables de chaque État.

§ VII. Un *ministre* ou *conseiller d'État* doit s'attacher avec la dernière application à bien connoître les intérêts et les affaires de l'État dans toutes les parties du gouvernement. Il doit proposer fidèlement, et d'une manière convenable, ce qui lui paroît avantageux à l'État, sans agir par passion et dans aucune mauvaise vue. Il doit se proposer uniquement dans tous ses conseils, le bien public, et non pas son intérêt particulier, ou son agrandissement. Il doit bien se garder d'entretenir les passions criminelles de son prince par de lâches flatteries ; éviter toute cabale et toute faction ; ne rien dissimuler de ce qu'il faut découvrir, ne rien découvrir de ce qu'il faut cacher ; être constamment à l'épreuve de toute corruption ; ne négliger jamais les affaires pu-

bliques pour ses affaires particulières, et moins encore pour ses plaisirs.

§ VIII. Les *ministres publics de la religion* doivent apporter à l'exercice de leur charge toute la gravité et toute l'application dont ils sont capables; n'enseigner aucun dogme de religion qui ne leur paroisse vrai; servir eux-mêmes de modèle, par toute leur conduite, des instructions qu'ils donnent au peuple, et ne point déshonorer leur caractère, ou perdre le fruit de leur ministère, par des dispositions et des mœurs vicieuses.

§ IX. Les *docteurs ou professeurs des sciences humaines*, doivent prendre garde de n'enseigner rien de faux ou de nuisible : n'avancer aucun principe qu'ils ne prouvent par des raisons solides et convaincantes; éviter tout ce qui est capable de troubler l'État, et regarder comme de vaines spéculations toutes les sciences qui ne sont d'aucun usage à la vie humaine ou à la société.

§ X. Les *magistrats* et autres *officiers de justice*, doivent être de facile accès pour tout le monde; protéger le peuple contre l'oppression de ceux qui sont puissans et accrédités; rendre la justice aux petits et aux pauvres, aussi exactement qu'aux grands et aux riches; prendre bien garde de ne pas tirer en longueur les procès sans nécessité; ne se laisser corrompre par aucuns présens ni aucunes sollicitations; juger avec mûre connoissance de cause, et sans passion ni préjugé, ne craindre personne en faisant bien leur devoir.

§ XI. Les généraux, capitaines et autres *officiers de guerre*, doivent exercer les soldats avec soin, et en son temps, pour les mettre en état de supporter les fatigues de la guerre. Ils doivent maintenir la discipline militaire avec la dernière exactitude; ne pas exposer sans nécessité les troupes qu'ils commandent; faire en sorte, autant qu'il leur est possible, que les provisions ne manquent point dans l'armée; ne rien retenir de la paie des soldats, et ne pas la leur faire attendre long-temps, leur inspirer des sentimens conformes au bien public, et ne chercher jamais à gagner leur affection au préjudice de l'État de qui ils dépendent.

§ XII. Les *soldats*, d'autre côté, doivent se contenter de leur paie; ne piller ni maltraiter, en aucune sorte, les bourgeois ou les paysans; s'exposer gaiement et courageusement à tous les périls et à tous les travaux auxquels ils sont appelés; éviter également une ardeur imprudente, qui fait courir au danger sans nécessité; et une lâche timidité qui le fait fuir au besoin; éprouver leurs forces et leur bravoure sur l'ennemi, et non pas sur leurs propres camarades; défendre vaillamment leur poste; préférer une mort glorieuse, dans l'occasion, à une fuite et à une vie honteuse.

§ XIII. Les *ambassadeurs* et autres qui sont *envoyés de la part de l'État auprès des puissances étrangères*, doivent être fort prudens et fort circonspects; attentifs à distinguer le vrai du faux, le solide du frivole; fidèles à garder un secret inviolable; inaccessibles à toute sorte de corruption et à tout ce qui pourroit leur faire négliger ou abandonner les intérêts de leur souverain.

§ XIV. Les *intendans ou receveurs des finances*, et en général tous ceux par les mains desquels passent les deniers publics, doivent n'user d'aucune rigueur sans nécessité; n'exiger rien au-delà de la taxe de chacun, pour chagriner les particuliers, ou pour s'enrichir eux-mêmes; ne rien retenir des deniers publics; payer au

plus tôt ceux à qui ils ont ordre de compter quelque chose au nom de l'État.

§ XV. Au reste, tous ces devoirs particuliers des sujets finissent avec les charges publiques d'où ils découlent. Mais pour les devoirs généraux, ils subsistent toujour envers tel ou tel Etat, tant qu'on en est membre.

Or on cesse d'être sujet ou citoyen d'un Etat, (1) lorsqu'avec le consentement exprès ou tacite de l'Etat, on va s'établir ailleurs; ou lorsque l'on est banni du pays, et dépouillé de tous les droits de citoyen, en conséquence de quelque crime; ou enfin lorsque, par la supériorité des armes, on est réduit à la nécessité de se soumettre à la domination d'un vainqueur.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. XI.

FIN.

JUGEMENT

D'UN ANONYME (1)

SUR

L'ORIGINAL DE CET ABRÉGÉ,

Avec des réflexions du traducteur, qui serviront à éclaircir quelques principes de l'auteur.

Il m'est tombé entre les mains, depuis un an ou environ, une lettre latine d'un anonyme dans laquelle il donne son jugement sur l'original de cet abrégé des *devoirs de l'homme et du citoyen*. Cette lettre, imprimée en 1709, se trouve insérée dans un programme académique de M. Jurte Christophle Bohmer, professeur à *Helmstadt* (2), qui annonçoit là douze disputes publiques qu'on devoit soutenir sur le système de droit naturel, que notre auteur donne dans ce petit livre. L'anonyme, que l'on traite d'*homme illustre*, a eu sans doute ses raisons pour ne pas se faire connoître. Il a craint peut-être qu'on ne le soupçonnât de vouloir décrier, par un esprit de singularité ou d'envie,

(1) Je viens d'apprendre que feu M. Pagenstecher, mon prédécesseur dans la chaire de droit public et privé à Groningue, inséra cette pièce dans un *appendix* de l'édition latine de *Pufendorf, De officio hominis et civis*, qu'il publia ici chez *Van Velsen*, et là il en nomme l'auteur. Ceci a été écrit à *Groningue* au mois de novembre 1717.

(2) En politique et en éloquence. Il est peut-être frère de M. *Bohmer*, professeur en droit à *Hall* en *Saxe*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

plus tôt ceux à qui ils ont ordre de compter quelque chose au nom de l'État.

§ XV. Au reste, tous ces devoirs particuliers des sujets finissent avec les charges publiques d'où ils découlent. Mais pour les devoirs généraux, ils subsistent toujour envers tel ou tel Etat, tant qu'on en est membre.

Or on cesse d'être sujet ou citoyen d'un Etat, (1) lorsqu'avec le consentement exprès ou tacite de l'Etat, on va s'établir ailleurs; ou lorsque l'on est banni du pays, et dépouillé de tous les droits de citoyen, en conséquence de quelque crime; ou enfin lorsque, par la supériorité des armes, on est réduit à la nécessité de se soumettre à la domination d'un vainqueur.

(1) *Droit de la nature et des gens*, liv. VIII, chap. XI.

FIN.

JUGEMENT

D'UN ANONYME (1)

SUR

L'ORIGINAL DE CET ABRÉGÉ,

Avec des réflexions du traducteur, qui serviront à éclaircir quelques principes de l'auteur.

Il m'est tombé entre les mains, depuis un an ou environ, une lettre latine d'un anonyme dans laquelle il donne son jugement sur l'original de cet abrégé des *devoirs de l'homme et du citoyen*. Cette lettre, imprimée en 1709, se trouve insérée dans un programme académique de M. Jurte Christophle Bohmer, professeur à *Helmstadt* (2), qui annonçoit là douze disputes publiques qu'on devoit soutenir sur le système de droit naturel, que notre auteur donne dans ce petit livre. L'anonyme, que l'on traite d'*homme illustre*, a eu sans doute ses raisons pour ne pas se faire connoître. Il a craint peut-être qu'on ne le soupçonnât de vouloir décrier, par un esprit de singularité ou d'envie,

(1) Je viens d'apprendre que feu M. Pagenstecher, mon prédécesseur dans la chaire de droit public et privé à Groningue, inséra cette pièce dans un *appendix* de l'édition latine de *Pufendorf, De officio hominis et civis*, qu'il publia ici chez *Van Velsen*, et là il en nomme l'auteur. Ceci a été écrit à *Groningue* au mois de novembre 1717.

(2) En politique et en éloquence. Il est peut-être frère de M. *Bohmer*, professeur en droit à *Hall* en *Saxe*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

un ouvrage si généralement estimé. Et c'est peut-être aussi pour la même raison qu'il n'a publié ses pensées que dans un programme académique, c'est-à-dire, comme on sait, dans un de ces imprimés qui ne se répandent pas bien loin. Peut-être même ne pensoit-il pas que l'on dût faire un tel usage de sa lettre, dont le professeur de *Helmstadt* a disposé sans lui en demander permission. Quoi qu'il en soit, puisqu'elle a paru, j'espère que la modestie de l'auteur ne s'offensera pas de ce que je l'expose à un plus grand jour, en la faisant non-seulement réimprimer, mais encore en la traduisant dans une langue moderne des plus connues. Je ne chercherai point à tirer le rideau derrière lequel l'auteur est caché : je laisse à chacun la liberté des conjectures. Je me contenterai de dire, qu'en lisant cette lettre, j'y sentis d'abord les traits d'un esprit pénétrant et fort éloigné de se laisser prévenir par le jugement des autres hommes. Je me félicitai de ce qu'un heureux hasard avoit fait parvenir jusqu'à moi, d'un si grand éloignement, une brochure comme celle-là, dont je n'avois pas seulement entendu parler, lors même que je demeurois beaucoup plus près du lieu où elle a vu le jour, et qui doit être présentement aussi rare que peu connue. Comme je savois déjà que je serois bientôt obligé de remettre sous la presse l'abrégé des *devoirs de l'homme et du citoyen*, je résolus d'orner la nouvelle édition, de cette version du jugement que l'anonyme porte de l'original, et d'y joindre mes remarques. Il me sembla que cela pourroit contribuer à faire connoître de plus en plus que, si l'ouvrage critiqué n'est pas sans défaut, comme on n'en trouve guères de tel, c'est du moins, à tout prendre, un bon ouvrage. J'avouerai encore que j'eus du plaisir à voir que je m'étois rencontré d'avance avec l'anonyme sur certaines choses à l'égard desquelles j'avois déjà témoigné que je n'étois pas tout-à-fait content des pensées de mon auteur : et cela me fit espérer qu'on ne trouveroit pas mauvais que je tâchasse de le défendre sur d'autres choses. Si j'y réussis, je ne prétends pourtant pas en tirer vanité, ni me mettre le moins du monde en parallèle avec cet *homme illustre* qui est apparemment quelque grand génie. Comme il nous apprend qu'il n'avoit pas lu depuis long-temps l'ouvrage qu'il examine, et qu'il n'y avoit sans doute pas moins de temps qu'il n'avoit lu les autres ouvrages de mon auteur, il ne faudroit pas s'étonner qu'il n'eût pas aussi bien compris ses principes, que moi qui y ai tant travaillé pour les faire entendre. Je vais donc traduire la lettre dont il s'agit, non pas tout d'une suite, mais en y mêlant mes réflexions, à mesure que j'aurai occasion d'en faire. Il n'y aura pourtant point de confusion. Les parties séparées de cette petite pièce, que je numéroterai pour la commodité des renvois et des citations, seront clairement distinguées par des guillemets mis à côté de chaque ligne, à la faveur desquels on pourra aisément les rassembler toutes, si l'on veut lire de suite la lettre entière. Je tâcherai d'exprimer les pensées de l'anonyme avec la dernière exactitude : et je rapporterai en marge, ou au bas des pages, les propres termes de l'original, lorsque je craindrai de n'avoir pas bien pris le sens, ou que je le jugerai à propos pour quelque autre raison. Voici le préambule.

§ I. « Vous voulez, monsieur (1), qu'en faveur d'un » de vos amis, je vous dise mon sentiment sur le traité

(1) Celui à qui l'on écrit, et qui n'est pas non plus nommé, est qualifié ici *grand homme*, vir summe.

» des *devoirs de l'homme et du citoyen*, composé (1) » par Samuel Pufendorf, homme, de son vivant, très- » célèbre par son mérite. J'ai jeté les yeux sur cet ou- » vrage que je n'avois pas consulté depuis long-temps, » et j'ai remarqué de grands défauts dans les principes. » Cependant, comme la plupart des pensées qu'on trouve » dans la suite de l'ouvrage, n'ont guères de liaison avec » les principes, et n'en sont pas déduites comme de leurs » causes, mais plutôt empruntées d'ailleurs et tirées de » divers endroits de bons auteurs, rien n'empêche que » ce petit livre ne contienne quantité de bonnes choses, » et ne puisse tenir lieu d'un abrégé de droit naturel » pour ceux qui, se contentant d'une légère teinture, » n'aspirent pas à une science solide, tels que sont un » très-grand nombre d'auditeurs. »

Ce seroit sans doute un très-grand défaut, ou plutôt un défaut qui rendroit l'ouvrage dont il s'agit peu propre au but de l'auteur, si ce n'étoit qu'une espèce de rapsodie, *scopæ dissolutæ*, *arena sine calce*, comme il semble qu'on veuille le représenter ici; mais je laisse au public à juger si, avec tous les défauts qu'on peut trouver dans ce petit système, connu maintenant presque par toute l'*Europe*, on n'y voit pas en général et des principes assez solides, et une liaison assez claire des fondemens de chaque matière en particulier avec ces principes. J'avoue que tout n'y est pas rangé à la manière des géomètres, par demandes, définitions, axiomes, corollaires, etc.; mais cette méthode sèche n'est nullement nécessaire dans toute sorte de sciences, et dans celles qui regardent les mœurs moins que dans aucune autre. Il

(1) *Suo quondam merito celeberrimi.* Il est encore plus célèbre depuis sa mort, qu'il ne l'a été pendant sa vie.

suffit d'apporter ici un esprit géométrique, c'est-à-dire, un esprit juste, qui n'est pas toujours l'effet (1) d'une profonde étude des sciences abstraites: un esprit d'ordre, d'exactitude et de netteté; attentif à suivre le plan que l'on s'est formé, à ne laisser passer aucun principe considérable qui soit ou faux, ou douteux, ni aucune conséquence mal tirée, et qui ne puisse être ramenée, de principe en principe, aux plus généraux. J'espère de montrer clairement dans l'examen de ce que notre anonyme dit plus bas contre les principes de mon auteur, qu'ils sont, à tout prendre, très-bien fondés. Et pour ce qui est des conséquences, qu'on prenne tel chapitre qu'on voudra, j'ose dire qu'on se convaincra bientôt, si on le lit avec attention, que l'auteur y raisonne en gros sur quelque vérité, qui suit ou immédiatement, ou médiatement, des principes généraux de tout l'ouvrage. Il seroit facile de le montrer par une analyse; mais elle grossiroit trop mes réflexions et je la tiens superflue à la suite du livre même, où ceux qui liront ceci pourront aller d'abord la faire sans moi.

§ II. « Je souhaiterois néanmoins qu'on eût quelque » ouvrage plus solide et plus fort, où l'on trouvât des » définitions lumineuses et fécondes, où les conclusions » fussent tirées de bons principes par (2) une suite non » interrompue, où les fondemens de toutes les actions » et de toutes exceptions naturellement valides fussent » établis avec ordre, où enfin l'on n'oubliât rien de ce » qu'il faut pour mettre ceux qui commencent à étudier » le droit naturel, en état de suppléer par eux-mêmes ce

(1) Voyez les belles et judicieuses *Réflexions* de M. de Grousaz *sur l'utilité des mathématiques.*

(2) *Veluti filo.*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

» qui peut avoir été omis, et décider par règles et par » principes les questions qui se présentent, car c'est ce » qu'on doit attendre d'un système complet et régulier. »

Pour moi, je souhaiterois que l'anonyme voulût bien lui-même nous donner un ouvrage, tel qu'il conçoit que doit être un bon système de droit naturel. Il est sans doute plus capable que personne de remplir l'idée qu'il s'en est faite. Je crains seulement qu'à l'égard des *actions* et des *exceptions naturellement valides*, dont il semble insinuer que le nombre est fort grand, il ne confonde les subtilités du droit civil des *Romains*, avec la simplicité du droit naturel. On doit prendre garde encore qu'il n'arrivât ici la même chose qu'à une personne, qui choquée de quelques irrégularités d'un bâtiment d'ailleurs solide et bien entendu, au lieu de chercher à remédier, le mieux qu'il seroit possible, à des défauts peu considérables, auroit voulut démolir tout l'édifice, et faire un nouveau plan, qui se trouve enfin beaucoup plus défectueux à divers égards.

§ III. « On auroit pu se promettre quelque chose de » semblable du jugement exquis et de l'érudition im- » mense de Grotius, ou du génie profond de Hobbes, » si le premier n'avoit eu bien des distractions qui l'ont » empêché de faire là-dessus tout ce dont il étoit capable, » et si l'autre n'eût posé de mauvais principes qu'il a » suivis trop constamment. Felden auroit pu aussi nous » donner quelque chose de meilleur et de plus complet » que ce qu'on enseigne ordinairement, s'il eût voulu » faire usage de son esprit et de son savoir avec plus » d'application. »

Je ne connois pas assez le dernier de ces auteurs pour

juger s'il mérite les éloges qu'on lui donne, et je ne sais si ce qu il a publié sur Grotius (1) peut faire concevoir une haute opinion de sa capacité pour un ouvrage comme celui dont il s'agit. Pour ce qui est de Grotius, on doit considérer qu'il est le premier qui ait réduit en système une science qui, avant lui, n'étoit que confusion, et souvent que ténèbres impénétrables, de sorte qu'il n'étoit guère possible que ce grand homme fît mieux, surtout dans le temps où il a vécu. Avec tout cela, on peut dire que son excellent ouvrage du *Droit de la guerre et de la paix* a fourni en gros des ouvertures suffisantes pour guider tous ceux qui ont depuis travaillé ou qui travailleront à donner quelque chose de plus exact et de plus complet.

§ IV. « Il seroit aussi fort utile de faire entrer dans » un système de droit naturel les lois parallèles (2) du » droit civil reçu parmi les hommes, surtout du droit » civil des *Romains*, et même du droit divin. Les » théologiens et les jurisconsultes pourroient ainsi plus » aisément faire usage du droit naturel, au lieu que de » la manière dont on enseigne cette science, elle (3) con- » siste plus en théorie qu'en pratique; on ne l'applique » guère aux affaires de la vie. »

Grotius, dans le livre dont nous venons de parler, et Pufendorf, dans son grand ouvrage du *Droit de la nature et des gens*, ont fait très-souvent la comparaison que l'anonyme trouve si utile; mais je ne vois pas qu'elle soit fort nécessaire dans un système comme celui dont il

(1) *Strictura in Grotium*, etc. Cet ouvrage, et son auteur, ne sont pas fort estimés par des savans judicieux, de la nation même. Voyez l'*Histoire du droit nat.*, par M. Buddeus, § 27, à la tête des *Selecta jur. nat. et gent.* et la *Bibliotheca juris* de M. Struvius, pag. 256, 3°. *édit.*

(2) *Parallela juris civilis*, etc.

(3) *Magis sermonibus celebratur, quam negotiis adhibetur.*

s'agit, qui doit être à l'usage des commençans, et ne renfermer par conséquent que les élémens de cette science. Un tel mélange pourroit plutôt être nuisible, en ce qu'il brouilleroit les idées, y ayant peu de lois civiles qui n'ajoutent ou ne changent quelque chose au droit naturel. Lorsqu'on n'apprenoit de droit naturel que ce qu'on en trouvoit pêle-mêle avec le droit civil, dans les livres des jurisconsultes, on ne se faisoit guère d'idées justes ni de l'un ni de l'autre. La vérité est qu'il faut plutôt, après avoir bien étudié le droit naturel tout seul, en faire comparaison avec le droit civil, dans l'étude particulière des lois de chaque pays. La confusion n'est point alors à craindre; on ne fait que rappeler et appliquer des principes qu'on avoit déjà dans l'esprit. C'est pourquoi notre auteur avoit eu dessein de faire une espèce d'*index* sur les livres du droit Romain, pour distinguer ce qui est de droit naturel, d'avec ce qui n'est que de droit positif; et il auroit été à souhaiter que la mort ne l'eût pas empêché d'exécuter ce projet aussi bien que quelques autres, dont il parle dans la préface de la seconde édition de son gros ouvrage. Si les jurisconsultes et les théologiens ne font pas beaucoup d'usage du droit naturel dans la décision des cas particuliers que les affaires de la vie leur présentent, ce n'est point parce qu'en étudiant le droit naturel ils ne l'ont pas comparé avec le droit civil de tous les peuples du monde; mais c'est, à dire la vérité, parce que la plupart n'ont guère étudié le droit naturel, ou ne l'ont pas étudié comme il faut.

§ V. « Cependant, puisque nous n'avons point d'ou-
» vrage tel que devroit être, selon ce que je viens de dire,
» un bon système de droit naturel, et que l'abrégé de
» Pufendorf est en ce genre le livre le plus connu

» parmi nous, il est bon, à mon avis, de donner du
» moins quelques avis aux lecteurs ou aux auditeurs,
» surtout au sujet des principes dont on pourroit le plus
» abuser. Ce qu'il y a ici de plus considérable, c'est que
» l'auteur semble n'avoir pas bien établi la *fin* et l'*objet*
» du droit naturel, ni sa *cause efficiente*. »

L'anonyme, qui se déclare ici Allemand, auroit pu ajouter que ce n'est pas seulement en *Allemagne* qu'on regarde l'ouvrage qu'il trouve si défectueux, comme un des meilleurs, ou comme le meilleur même en ce genre. Il est estimé ailleurs sur le même pied, et cela encore parmi des nations un peu trop sujettes à mépriser ce qui leur vient de dehors, surtout de certains pays. Je ne parlerai pas de la manière dont la traduction française a été reçue; mais je puis bien dire qu'avant cette quatrième édition il y en avoit une quatrième de la traduction anglaise, ou plutôt une cinquième, puisqu'à ce que j'apprends on a inséré ce petit ouvrage tout entier dans un abrégé qui vient de paroître du *Droit de la nature et des gens*.

§ VI. « L'auteur dit formellement (1) que *la fin de la*
» *science du droit naturel est renfermée dans les bornes*
» *de cette vie*. Et comme il a bien vu qu'on pouvoit lui
» objecter que l'immortalité de l'âme se prouve par des
» raisons naturelles, et qu'ainsi les conséquences qui en
» résultent par rapport à l'observation du droit et de la
» justice, appartiennent à la science du droit connu par
» les lumières de la raison naturelle, il répond, au même
» endroit, qu'*à la vérité l'homme soupire ardemment*
» *après l'immortalité, et ne peut envisager sans horreur*
» *la destruction de son être; d'où vient que la plupart*

(1) *Préface*, § 6, de la trad. franç. § 2, selon la division des dern. édit. de l'original.

» *des Païens mêmes ont cru que l'âme subsiste après sa*
» *séparation d'avec le corps, et qu'alors les gens de*
» *bien sont récompensés et les méchans punis : mais que*
» *cependant il n'y a que la parole de* Dieu *qui nous*
» *fournisse, sur cet article, des lumières et des assu-*
» *rances capables de produire une pleine et entière per-*
» *suasion.* Mais, quand il seroit aussi vrai qu'il est faux,
» que les lumières naturelles ne nous fournissent pas
» une démonstration parfaite de l'immortalité de l'âme,
» il suffiroit toujours à un homme sage que les preuves
» tirées de la raison ont du moins un grand poids, et assez
» de force pour donner aux gens de bien une grande es-
» pérance d'une autre vie meilleure que celle-ci, et pour
» inspirer aux méchans une juste crainte d'une très-
» grande punition après cette vie; car, quand il s'agit
» d'un grand mal, on doit chercher à s'en garantir lors
» même qu'il n'y a pas un grand sujet de le craindre, et
» à plus forte raison, s'il est fort vraisemblable qu'on y
» sera exposé. Et il ne faut pas mépriser la raison tirée
» du consentement de presque toutes les nations sur cet
» article, ni celle qui est prise du désir naturel de l'im-
» mortalité; mais un argument solide, et qui se pré-
» sente à tout le monde (pour ne rien dire maintenant
» d'autres plus subtils), c'est celui que nous fournit la
» connoissance même de la Divinité, principe que notre
» auteur admet avec raison, et qu'il pose pour un des
» fondemens du droit naturel; car on ne sauroit douter
» que le conducteur souverain de l'univers, qui est très-
» sage et très-puissant, n'ait résolu de récompenser les
» gens de bien et de punir les méchans, et qu'il n'exé-
» cute ce dessein dans une vie à venir, puisqu'on voit
» manifestement que, dans cette vie, il laisse la plupart

» des crimes impunis, et la plupart des bonnes actions
» sans récompense. Négliger donc ici la considération
» d'une autre vie qui a une liaison inséparable avec la
» Providence divine, et se contenter d'un (1) plus bas
» degré de droit naturel, qui peut avoir lieu même par
» rapport à un athée (de quoi j'ai traité (2) ailleurs),
» c'est priver cette science de la plus belle de ses parties,
» et détruire en même temps plusieurs devoirs de la
» vie. En effet, pourquoi est-ce qu'on s'exposeroit à
» perdre ses biens, ses honneurs, ou sa vie même, en
» faveur des personnes qui nous sont chères, ou pour
» le bien de la patrie ou de l'Etat, ou pour le main-
» tien du droit et de la justice, quand on peut s'accom-
» moder, et vivre dans les honneurs et dans l'opu-
» lence aux dépens de la prospérité d'autrui (3)? Car
» ne seroit-ce pas une haute folie de préférer des
» biens réels et solides au simple désir d'immortaliser
» son nom après sa mort, c'est-à-dire, de faire parler
» de soi dans un temps où l'on n'en retire aucun avan-
» tage? La science du droit naturel, expliquée selon les
» principes du christianisme (comme a fait (4) Pras-
» chius), et même selon les principes des vrais phi-
» losophes, est trop sublime et trop parfaite pour me-
» surer tout aux avantages de cette vie présente. Bien
» plus, si l'on n'est né avec de telles dispositions,
» et si l'on n'a été élevé d'une telle manière, que l'on

(1) *Inferiore quodam juris nat. gradu, qui etiam apud atheum valere possit*, etc.

(2) Notre anonyme a donc publié quelque autre chose, comme il paroît encore par ce qu'il dit à la fin de sa lettre. Mais je ne suis pas devin.

(3) *Eversis aliorum rebus.*

(4) C'est dans un ouvrage intitulé *Jo. Ludovici Praschii designatio juris naturalis secundum disciplinam christianorum.*

» trouve un grand plaisir dans la vertu et un grand dé-
» plaisir dans les vices (bonheur que tout le monde n'a
» pas), il n'y aura rien qui soit capable de détourner
» d'un grand crime, lorsqu'on pourra, en le commet-
» tant, acquérir impunément de grands biens. Que (1)
» *l'on puisse espérer de n'être pas découvert, on pro-*
» *fanera les choses les plus sacrées*; mais personne
» n'échappera à la vengeance divine, qui s'étend jusqu'à
» une autre vie après celle-ci, et c'est (2) une bonne
» raison pour faire comprendre aux hommes qu'il est de
» leur intérêt de pratiquer tout ce dont le droit leur
» impose l'obligation. »

J'avois déjà remarqué, dès la première édition de ma version et du grand ouvrage (3) du *Droit de la nature et des gens*, et de l'abrégé des *devoirs de l'homme* (4) *et du citoyen*, qu'on ne doit pas exclure du droit naturel toute considération d'une vie à venir; et je me suis servi, pour le montrer, du même raisonnement que l'anonyme fait, après d'autres. Notre auteur n'a jamais nié le principe sur lequel est fondé ce raisonnement: bien loin de là, il le reconnoît lui-même, dans un endroit de son grand ouvrage, où donnant des règles sur le (5) choix des choses avantageuses (6), il cite un passage d'Arnobe (7), et renvoie au beau chapitre de Pascal, sur cette matière.

(1) *Sit spes fallendi, miscebis sacra profanis.*
HORAT., lib. I, epist. XVI, 54.

(2) *Eaque firma ratio est, quâ homines omnem juris obligationem in factum traduci debere intelligant, si sibi ipsis consulere velint.*

(3) Liv. II, chap. III, § 21, *note* 6, de la 1re. édition, 7 de la 2e. édition.

(4) Dans la note sur le § 6 de la *préface*.

(5) Voyez ce que j'ai dit, sur cet abrégé, liv. I, chap. I, § 11, *note* 3.

(6) *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. III, § 7.

(7) Ces passages, dans ma traduction, ont été renvoyés à la *note* 5.

Je n'examine pas, si les preuves que la raison toute seule nous fournit de l'immortalité de l'âme, et des récompenses ou des peines d'une autre vie, ont une force démonstrative, comme l'anonyme le soutient; et si le contraire ne paroît pas par l'exemple des plus sages païens qui n'ont parlé qu'en doutant de cette vérité importante, qu'ils eussent découvert la raison même (1) qu'on allègue ici, et qui est effectivement la plus forte. Je me contente de remarquer que l'anonyme raisonne ensuite d'une manière à faire voir, qu'il n'a pas des idées justes, ni bien liées, sur la nature et la force propre du *devoir*; au lieu que la petite omission de notre auteur peut être excusée en ce qu'il y est tombé par la haute idée qu'il avoit des impressions que la vue seule du droit doit faire sur le cœur de toute personne raisonnable. L'anonyme confond manifestement le *devoir* avec les *effets* ou les *motifs de son observation*, la force qu'a le *devoir* par lui-même, avec celle qu'il a sur les esprits des hommes, de la manière que la plupart d'entre eux sont faits. Il prétend que, sans la considération des récompenses et des peines d'une autre vie, on n'auroit aucune raison, non-seulement *de s'exposer à perdre ses biens, ses honneurs, ou sa vie même, en faveur des personnes qui nous sont chères, ou pour le bien de la patrie, ou de l'État, ou pour le maintien du droit et de la justice*, mais encore *de ne pas s'accommoder, et vivre dans les honneurs et dans l'opulence, aux dépens de la prospérité d'autrui*, ou en faisant tout ce qu'on pourroit pour nuire aux autres, pour ruiner leurs affaires, pour les rendre

(1) Voyez un passage de Platon, que j'ai cité dans ma *préface* sur le *Droit de la nature et des gens*, § 21, pag. 86, de la 2e. édition, lettre (ii.)

malheureux ; car c'est ce qu'emporte l'expression de l'original, beaucoup plus forte que celle de ma traduction, *eversis aliorum rebus*. Il suppose que, sans l'espérance d'une immortalité bienheureuse après cette vie, on ne pouroit se porter à la pratique de son devoir que par le désir d'une immortalité chimérique. Selon les principes de notre auteur, au contraire, on est *obligé* non-seulement de ne faire du mal à personne, pour se procurer à soi-même quelque avantage, mais encore de sacrifier quelquefois ses biens, ses honneurs, et sa vie même, indépendamment de la vue des récompenses (1) et des peines d'une autre vie, et par cette seule raison que ce sont des *devoirs* qui nous sont imposés par le sage auteur de la loi naturelle, par le conducteur souverain de l'univers. Quelle de ces deux morales, je vous prie, est la plus pure, la plus noble, la plus conforme aux idées des sages païens, qui ont si bien distingué entre l'*honnête* et l'*utile* ? Mais comment accorder le raisonnement de notre anonyme avec ce qu'il dit ici, qu'il y a un *degré de droit naturel, qui peut avoir lieu, même par rapport à un athée* ? et avec ce qu'il soutient encore plus bas, § 15, qu'*il y auroit quelque obligation naturelle, quand même on accorderoit qu'il n'y a point de Divinité*. Si jamais il y eut contradiction palpable, c'est celle-là. Car, du moment que vous poserez qu'il peut y avoir quelque *obligation* proprement ainsi nommée, quelque nécessité indispensable d'agir ou de ne point agir d'une certaine manière, indépendamment non-seulement d'une autre vie, mais encore de l'existence de Dieu ; tous les *devoirs*,

(1) Voyez ce que notre auteur dit, *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 19, où il soutient qu'*on n'a pas encore bien prouvé, que toute bonne action doive nécessairement être suivie de quelque récompense extérieure.*

à la réserve de ceux qui regardent Dieu même directement, auront lieu, puisqu'ils ont tous, comme l'anonyme le reconnoît, § 13, un fondement réel dans *la nature même des choses*. Voyez ce que je dirai sur le § 15.

Ainsi l'anonyme, en voulant relever une simple omission de notre auteur, s'est jeté lui-même dans des embarras fâcheux. Ce sont certainement deux questions différentes, *Pourquoi on est obligé de faire ou de ne pas faire certaines choses ?* et, *Quel est le motif le plus capable de porter les hommes à pratiquer ce qu'ils reconnoissent être de leur devoir ?* Sur la dernière question, nous reconnoissons sans peine, que le motif de l'*utilité*, et surtout la vue des peines et des récompenses d'une autre vie, est ce qui détermine le plus grand nombre de gens. D'où il paroît aussi, combien les hommes avoient besoin d'une révélation claire et certaine de l'état de la vie à venir : révélation néanmoins dont le but n'est pas de porter les hommes à la vertu, et de les détourner du vice, uniquement par la considération de leur intérêt, mais de les amener par là peu à peu à s'acquitter de leur devoir par un plus noble motif ; à trouver dans la pratique de la vertu ce grand plaisir, dont parle l'anonyme, et qui est produit, non par la vue des récompenses, moins encore par la vue des peines d'une autre vie, mais par de longues et sérieuses réflexions sur la beauté même de la vertu. Car il y a des méchans, qui sont frappés de la crainte des maux et de l'espérance des biens à venir, sans être pour cela sensibles au plaisir de pratiquer la vertu, ou à l'horreur du vice : ils voudroient bien être heureux éternellement, mais ils sont fort éloignés d'aimer ce qui seul peut les conduire au bonheur, et qui mérite par lui-même notre amour.

A considérer l'utilité seule, on auroit néanmoins une assez bonne raison de s'attacher à la vertu, et de fuir le vice, mis à part les récompenses et les peines d'une autre vie. La vertu est certainement par elle-même plus propre à nous rendre heureux en ce monde, que le vice: et il y a pour l'ordinaire beaucoup plus d'apparence qu'on se procurera des avantages solides en vivant bien, qu'en se laissant aller au désordre; comme notre auteur l'a judicieusement remarqué dans son grand ouvrage (1), où j'ai rapporté un très-beau passage (2) d'Isocrate sur ce sujet. La matière a été traitée à fond par divers auteurs.

§ VII. « Il ne faut donc pas non plus admettre ce que » l'auteur insinue, que les actes internes de l'âme, qui » ne se manifestent point au dehors, ne sont pas du » ressort de la science du droit naturel. Pour avoir tron- » qué la *fin* du droit naturel, il s'est ainsi engagé mani- » festement à resserrer trop son *objet*. Car, après avoir dit, » sur la fin du paragraphe 8 (3), que *les maximes du* » *droit naturel s'appliquent uniquement au tribunal* » *humain, qui ne s'étend pas au-delà de cette vie*, il » ajoute, au commencement du paragraphe suivant, que » *le tribunal humain connoît seulement des actions exté-* » *rieures de l'homme; qu'il ne sauroit pénétrer les actes* » *internes, qu'autant qu'ils se manifestent par quelque* » *effet ou quelque signe extérieur; et qu'ainsi il ne s'en* » *met pas fort en peine*. Tout ce qui est au-delà, l'auteur » le rapporte à la *théologie morale, dont le principe est* » *la révélation* (§ 4) (4) et qui est celle *qui forme le*

(1) Liv. II, chap. III, § 21.
(2) *Note* 4.
(3) C'est le 6e., dans la traduct. franç.
(4) § 1 de la traduct.

» *chrétien*, § 8 (1). Il ajoute ici, qu'*en matière de plu-* » *sieurs choses on applique mal à propos les maximes* » *du droit naturel au tribunal divin, dont les règles* » *sont principalement du ressort de la théologie*. C'est » pourquoi, dit-il dans le paragraphe suivant, *la théo-* » *logie morale ne se contente pas de régler en quelque* » *façon les mœurs de l'homme, autant que le demande* » *l'honnêteté extérieure* (comme si cela suffisoit à ceux » qui enseignent la philosophie morale, ou le droit na- » turel!), *mais elle travaille surtout à régler le cœur,* » *et à faire en sorte que tous ses mouvemens soient* » *exactement conformes à la volonté de Dieu. Elle con-* » *damne même les actions qui paroissent au dehors les* » *plus régulières et les plus belles; partent d'un mau-* » *vais principe, ou d'une conscience impure*. Il n'appar- » tient donc, selon notre auteur, qu'aux seuls théolo- » giens, de traiter de tout cela. Cependant on voit que » non-seulement les philosophes chrétiens, mais encore » les anciens païens en ont fait la matière de leurs pré- » ceptes: de sorte que la philosophie même païenne est » ici et plus sage, et plus sévère, et plus sublime, que » celle de notre auteur. Je m'étonne que malgré toutes » les lumières de notre siècle, cet homme célèbre ait pu » laisser échapper des choses aussi absurdes (2), que pa- » radoxales. »

Doucement, s'il vous plaît. *Parcius ista viris tamen objicienda memento, etc.* Quand il s'agit d'une personne, dont on ne peut s'empêcher de reconnoître le mérite, il faudroit, ce me semble, avant que de l'accuser d'avancer des absurdités, avoir bien examiné s'il n'y a pas

(1) § 6.
(2) *Non minus paralogа, quam paradoxa.*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

moyen de donner un tour favorable à ses pensées. Je m'étonne, moi, que l'anonyme, en transcrivant tant de passages, n'ait pas pris garde à quelque chose d'essentiel, qui se trouve entre deux de ceux qu'il cite, et qui l'auroit obligé à revenir de sa surprise et à modérer son zèle : c'est au paragraphe IX (qui est le septième dans ma traduction) où il est dit formellement (1), que *le droit naturel s'occupe en grande partie à former les actions extérieures de l'homme* (2). Bien plus : dans un des passages mêmes que l'anonyme cite, notre auteur ne dit-il pas que *les règles du tribunal divin*, auxquelles se rapportent les actes intérieurs, *sont principalement du ressort de la théologie morale ?* Donc il y a, selon lui, quelque autre science, et une science naturelle, qui ne néglige pas ces règles des actes intérieurs. Il falloit aussi avoir remarqué ce que notre auteur dit dans son grand ouvrage, *liv.* I, *chap.* VIII, § 2 ; et dans cet abrégé même, *chap.* II, § 11 et 12. Il falloit faire souvenir qu'il traite de la *conscience* et de ses différentes sortes, *liv.* I, *chap.* I, § 5 *et suiv.* Mais voici encore de quoi montrer décisivement combien la censure de l'anonyme est mal fondée. Il n'y a que l'auteur même d'une action qui puisse connoître et juger sûrement si elle est moralement bonne pour l'intérieur, aussi-bien que pour l'extérieur ; tous les autres n'ont jamais là-dessus que des indices fort sujets à être équivoques. Or, on apprend le droit naturel pour pouvoir juger des actions d'autrui, aussi-bien que des siennes propres ; et par conséquent

(1) *Jus quoque naturale magnam partem circà formandas hominis actiones exteriores versetur.*

(2) Voyez ce que l'auteur dit dans son *Specimen controversiarum*, etc. cap. IV, § 19, et le passage, que je rapporterai plus bas, sur le § 11.

l'application des règles du droit naturel doit se borner le plus souvent à l'extérieur. C'est de cette *application* aux actions dont on ne peut pénétrer le principe que *par quelque effet ou quelque signe extérieur*, c'est des choses *dont le tribunal humain peut connoître*, que notre auteur veut parler, comme il paroît par les passages mêmes que l'anonyme cite ici. D'ailleurs, n'est-il pas vrai que le plus grand nombre des lois naturelles roule sur ce que les hommes ont *droit* d'exiger les uns des autres ? Or, ce *droit* ne s'étend pas plus loin que l'acte extérieur ; du moment qu'on a fait à cet égard tout ce à quoi on étoit tenu, que l'acte intérieur soit vicieux tant qu'il vous plaira, personne n'a plus rien à nous demander, et au fond on ne doit plus rien ; quoique le principe intérieur de l'action, par laquelle on s'est acquitté de ce qu'on devoit, puisse avoir eu quelque chose de condamnable devant le tribunal divin, et devant celui de notre propre conscience. L'auteur n'exclut point du droit naturel ce jugement que chacun peut et doit porter de ses propres actions, pour s'assurer qu'elles sont bonnes ou innocentes à tous égards ; il en fait seulement abstraction dans l'application des règles du droit naturel aux cas particuliers, dans la considération de la moralité de telle ou telle action de quelque personne que ce soit.

§ VIII. « Les *platoniciens*, les *stoïciens*, et les poëtes » même, enseignoient qu'il faut imiter les dieux ; qu'on » doit leur offrir *un cœur* (1) *pénétré de sentimens de* » *justice et d'honnêteté*. Ce n'est pas à un philosophe,

(1) *Compositum jus fasque animi, sanctosque recessus*
Mentis, et incoctum generoso pectus honesto,
Hæc ædo, ut admoveam templis, et farre litabo.
PERS. Sat. II, 72, etc.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

» mais à un jurisconsulte, borné à l'étude des lois civiles, » que Cicéron attribue de se contenter de l'extérieur, » lorsqu'il dit que les lois ne se mettent en peine que » de ce qui est palpable, au lieu que les philosophes » considèrent encore ce qui ne se découvre que par les » lumières d'une raison pénétrante. Les *chrétiens* laisseront-ils donc si fort dégénérer la philosophie, qui » a été si sainte et si noble entre les mains des *païens* ? » Plusieurs auteurs de l'antiquité se sont plaints (1) » qu'Aristote étoit trop relâché ; mais il s'est élevé beaucoup plus haut que ne fait notre auteur, et les écoles » ont eu raison de le suivre ici. Car la philosophie d'Aristote renferme très-bien toutes les vertus dans l'idée » de la *justice universelle*. Nous sommes certainement » obligés, non-seulement par rapport à nous-mêmes, » mais encore par rapport à la société, et surtout eu » égard à celle que nous avons avec Dieu par la loi » naturelle écrite dans nos cœurs, de remplir nos esprits de connoissances véritables, et de diriger conssprits de connoissances véritables, et de diriger cons-» tamment nos volontés à ce qui est droit et bon. »

Toutes ces réflexions sont aussi mal appliquées que communes, et toujours accompagnées d'une invective fondée uniquement sur la fausse supposition dont je viens de parler. L'anonyme a-t-il oublié que, dans le chapitre des *devoirs de l'homme par rapport à lui-même*, notre auteur s'attache surtout à faire voir comment la loi naturelle veut que chacun travaille à former son esprit et son cœur, en remplissant le premier de connoissances vraies et utiles, et réglant les mouvemens de l'autre. Le passage de Cicéron (2), que l'on a en

(1) *De laxitate Aristotelis, etc.*

(2) Il se trouve dans le traité *de Officiis : Sed aliter leges, aliter philosophi tollunt astutias : leges, quatenus manu tenere possunt ; philosophi, quatenus ratione et intelligentiâ.* Lib. III, cap. XVII.

vue, n'est pas pris ici dans son véritable sens. Car il n'est pas question là ni des actes purement internes, ni des actions extérieures, considérées comme étant ou n'étant point l'effet d'une bonne disposition intérieure, mais seulement de certaines injustices ou de certaines fraudes plus subtiles et impunies par le droit civil, quoique manifestées au dehors, aussi-bien que les autres plus grossières. Cela paroît clairement par tous les raisonnemens et les exemples qui suivent ou qui précèdent. L'orateur romain venoit de parler, immédiatement avant la sentence dont il s'agit, de ceux qui ne découvrent pas de bonne foi à un acheteur les défauts qu'ils connoissent dans la chose qu'ils lui vendent.

§ IX. « L'auteur reconnoît que le serment a beaucoup » de force dans le droit naturel ; cependant je ne vois » pas quel lieu il peut avoir dans cette science, si elle » ne se met point en peine de l'intérieur. »

Cette remarque a été apparemment ajoutée, et à cause de cela mal placée, depuis la composition de toute la lettre ; car, comme chacun voit, elle interrompt le fil du raisonnement. L'anonyme suppose toujours mal à propos que, selon notre auteur, la considération des actes internes de l'âme n'entre pour rien dans la science du droit naturel. Mais, d'ailleurs, le serment ne renferme-t-il pas essentiellement un acte extérieur aussi-bien qu'un intérieur ? J'avoue que la force de l'acte extérieur dépend originairement de la disposition interne de celui qui jure. Mais, outre que cette disposition, par cela même qu'elle est interne, demeure cachée aux hommes qui n'ont là-dessus que des pré-

somptions, n'est-on pas obligé de tenir un serment fait au sujet d'une chose qui n'a rien d'illicite ou d'invalide quoiqu'on n'ait pas eu intention de jurer ? Et ne feroit-on pas très-mal de jurer pour un sujet illicite, encore même qu'on ne jurât que de bouche ?

§ X. « C'est pourquoi ceux qui ont le pouvoir de diriger » l'éducation ou l'instruction des autres, sont obligés, » par le droit naturel, à leur faire goûter de bons préceptes, et à les mettre en état de contracter une habitude de vertu qui, comme une autre nature, détermine leurs volontés aux choses honnêtes. C'est le » meilleur moyen de rendre les enseignemens efficaces : » car, comme Aristote (1) l'a très-bien remarqué, les » mœurs ont plus de force que les lois. Il peut bien » arriver, quoiqu'avec peine, que l'espérance ou la » crainte fassent assez d'impression pour empêcher que » de mauvaises pensées ne portent à nuire à autrui ; » mais ces motifs seuls ne porteront jamais à faire du » bien à personne. Ainsi un homme qui aura le cœur » mal disposé pèchera du moins en ne faisant pas ce » qu'il devoit faire. C'est donc une supposition (2) dangereuse, ou du moins peu vraisemblable, que celle » que fait ici notre auteur, d'un cœur mauvais, qui » produit au dehors des actions entièrement innocentes. »

Cela s'appelle, répéter toujours la même chanson, *eâdem oberrare chordâ*. On n'a qu'à voir ce que notre

(1) Notre auteur a lui-même rapporté un passage de ce philosophe, qui établit cela; à quoi on en a joint d'autres, dans les notes sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, chap. IX, § 4.

(2) *Ut adeo etiam parum tuta aut facilis sit hypothesis, animi intus pravi, foris innoxii.*

auteur dit, *liv.* II, *chap.* III, § 2, et *chap.* XI, § 4 de cet abrégé ; pour ne rien dire du grand ouvrage où il s'étend là-dessus beaucoup plus ; et l'on sera surpris de trouver tant de paroles perdues dans une petite pièce comme cette lettre de l'anonyme.

§ XI. « J'avoue que quelques savans, en cela louables, » ont corrigé cette opinion dure (1) et censurable, » quoiqu'ils suivent d'ailleurs la doctrine de l'auteur ; » car ils rapportent ici à la *philosophie morale*, ou à » la *théologie naturelle*, ce qu'ils mettent, comme lui, » hors de la sphère du droit naturel, savoir la consi» dération des actes internes. Mais on ne sauroit nier » qu'en matière même des actes internes (2) il n'y ait » naturellement quelque droit et quelque obligation ; » des péchés commis contre Dieu, et des actions bonnes » devant lui seul : où est-ce donc, je vous prie, qu'on » traitera de ces choses-là, qui sont certainement des » articles du droit et de la justice naturelle, si ce n'est » dans la science du droit naturel ? A moins qu'on ne » veuille imaginer quelque autre jurisprudence univer» selle, qui renferme les règles du droit naturel et par » rapport aux hommes, et par rapport à Dieu, ce qui » seroit manifestement vain et superflu. »

Il n'y a rien de plus arbitraire que la division des sciences. Pourvu que tout ce qui doit entrer dans celles qui ont quelque rapport ensemble, se trouve dans l'une ou dans l'autre, et qu'en traitant une science particulière, dont on a réglé les limites, on n'oublie rien d'essentiel à cette étendue qu'on s'est prescrite ; personne

(1) *Sententiam duriorem et reprehensionibus obnoxiam, etc.*

(2) *Sed quum in internis quoque jus et obligationem peccataque in Deum, et rectas actiones, naturâ constitui, nemo negare possit, etc.*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ne peut en demander davantage. Or, voici la réponse que notre auteur a faite lui-même il y a long-temps, et d'où il paroîtra, qu'en ce que l'anonyme appelle une *correction de son opinion*, ses sectateurs n'ont fait que suivre ses idées (1) : *Quiconque*, dit-il, *a lu mon livre* du Droit de la nature et des gens, *avec un esprit d'équité, et non pas à dessein de chicaner ou de me calomnier, voit aisément que je me suis principalement proposé d'expliquer les devoirs mutuels des hommes, et le droit qui a lieu entre eux ; sur quoi il est clair qu'on ne sauroit trouver de principe plus commode que la sociabilité. Et c'est pourquoi il n'y a, dans cet ouvrage, aucun chapitre où il soit traité de la religion naturelle, car cela fait partie de la science naturelle touchant la Divinité ; science que les uns rapportent à la* première philosophie, *et les autres à la* théologie naturelle ; *de sorte que sa place naturelle n'est pas dans un système de droit naturel. Mais lorsque, dans la suite, j'eus à donner, en faveur de la jeunesse, un abrégé des* Devoirs de l'homme et du citoyen selon la loi naturelle, *j'empruntai de la* théologie naturelle *ou, si l'on veut, de la* première philosophie, *un chapitre de la* religion naturelle, *que je fis entrer dans ce petit ouvrage.* Après une déclaration comme celle-là, faite depuis si long-temps, notre auteur devoit bien être à l'abri des traits d'une critique peu modérée.

§ XII. « Bien plus : dans la science du droit, si l'on » veut donner une idée pleine de la justice humaine, » il faut la tirer de la justice divine, comme de sa source. » L'idée du juste, aussi-bien que celle du vrai et du bon, » convient certainement à Dieu, et lui convient même

(1) *Specim. controvers.*, cap. V, § 25.

» plus qu'aux hommes, puisqu'il est la règle (1) de tout » ce qui est juste, vrai et bon. La justice divine et la » justice humaine ont des règles communes (2), qui peuvent sans doute être réduites en système ; et elles doivent être enseignées dans la jurisprudence universelle, » dont les préceptes entreront aussi dans la théologie » naturelle. Nous ne saurions donc approuver ceux qui » resserrent mal-à-propos l'étendue du droit naturel, » quoique cette erreur ne soit pas dangereuse, lorsqu'on » réserve à une autre partie de la philosophie la considération de la probité intérieure, et qu'on ne fait pas » regarder cet article comme appartenant uniquement » à une science révélée. »

La justice de Dieu et la justice des hommes ont bien quelque chose de commun et ne sont jamais opposées l'une à l'autre : mais il y a d'ailleurs une si grande différence entre elles, et par rapport à leur origine, et par rapport à leur étendue qu'on ne peut pas dire, à parler exactement, que la justice de Dieu soit la source et la règle de celle des hommes. Dieu est juste par sa nature : il ne peut ni agir, ni vouloir agir, que justement ; c'est en lui une heureuse impuissance et une nécessité glorieuse qui vient uniquement de sa perfection infinie. Les hommes, au contraire, sont bien éloignés d'être naturellement justes. La justice est une qualité qu'ils doivent acquérir, et cette obligation leur est imposée par quelque principe extérieur, c'est-à-dire, par la volonté de Dieu même, et non pas par sa justice, comme nous le verrons tout à l'heure. La justice humaine est même plutôt connue que la justice divine, comme je l'ai dit

(1) *Tanquam mensuram ceterorum*, etc.

(2) *Communesque regulæ utique in scientiam cadunt*, etc.

après notre auteur, sur le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 5, *note* 5. Pour ce qui est de l'étendue, l'excellence même de la nature de Dieu fait qu'il y a plusieurs actes de la justice humaine qui ne sauroient absolument lui convenir ; comme notre auteur l'a aussi remarqué dans les endroits de ses ouvrages polémiques auxquels je renvoie dans la note qui vient d'être citée. L'anonyme, qui auroit dû lire et réfuter tout cela, sera obligé, selon ce qu'il reconnoît à la fin de ce paragraphe, de disculper du moins notre auteur du reproche qu'il lui a fait d'avancer une *supposition dangereuse*, puisqu'il paroît clairement, par le passage que j'ai rapporté sur le paragraphe précédent, que notre auteur n'a nullement exclu des sciences philosophiques *la considération de la probité intérieure*.

§ XIII. « Voilà pour la *fin* et l'*objet* du droit naturel. » Faisons voir maintenant que l'auteur n'a pas bien établi la *cause efficiente* de ce droit. Il la cherche, non » dans la nature même des choses et dans les maximes de » la droite raison qui y sont conformes et qui émanent » de l'entendement divin, mais (ce qui est surprenant » et qui paroît contradictoire) dans la volonté d'un supérieur. Il définit le devoir, liv. I, chap. I, § 1, » *une action humaine, exactement conforme aux* lois » *qui nous en imposent l'obligation*. Et il définit ensuite » la loi, chap. II, § 2, *une volonté d'un* supérieur, » *par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui*, » *l'obligation d'agir d'une certaine manière qu'il leur* » *prescrit*. Cela posé, personne ne fera ce qu'il doit de » son propre mouvement, ou plutôt il n'y aura point de » devoir lorsqu'il n'y aura point de supérieur qui impose » la nécessité de les pratiquer. Il n'y aura non plus aucun

» devoir entre ceux qui n'ont point de supérieur. Et puis- » que, selon l'auteur, l'idée du devoir et celle d'un acte » prescrit par la justice, sont aussi étendues l'une que » l'autre ; toute sa jurisprudence naturelle étant renfermée dans son système des devoirs, il s'ensuivra de là, » que tout droit est prescrit par un supérieur. Ce sont » là des paradoxes qui ont été avancés et soutenus principalement par Hobbes, qui semble détruire toute justice obligatoire dans l'état de nature, comme il l'appelle, c'est-à-dire, entre ceux qui n'ont point de supérieur. Est-ce donc qu'un souverain qui en agit en » tyran avec ses sujets, qui les pille, les maltraite, leur » fait souffrir des tourmens et la mort même, sans autre » raison que ses passions ou son caprice, ou qui déclare » la guerre sans sujet à une autre puissance, n'agit pas » en tout cela contre la justice ? »

Ce que l'anonyme appelle ici, en style scolastique, la *cause efficiente* du droit naturel, n'est autre chose que la raison pourquoi on est obligé de se conformer aux maximes de la loi naturelle. Notre auteur reconnoît (et il ne falloit pas oublier de le dire) que ces maximes, à les considérer en elles-mêmes, ont leur fondement dans la nature même des choses, de telle sorte que Dieu ne pouvoit, sans se démentir lui-même, prescrire rien de contraire. (Voyez *le Droit de la nat. et des gens*, liv. I, chap. II, § 5, 6, et ce que j'ai extrait de ses autres ouvrages, sur le chap. I, § 4, *note* 4.) Mais il soutient que la considération de la nature des choses n'est pas ce qui impose proprement et directement la nécessité d'agir d'une certaine manière, plutôt que d'une autre. C'est ici que l'anonyme croit critiquer notre auteur avec le plus d'avantage. Mais j'espère que, si l'on examine avec atten-

tion les réflexions que nous ferons sur ce qu'il dit là-dessus, on conviendra qu'il n'y a peut-être rien où il soit plus mal fondé.

Je remarque d'abord que tout ce paragraphe est hors d'œuvre, puisque l'anonyme reconnoît lui-même, § 15, que, selon notre auteur, tous les hommes, en quelque état qu'ils soient, ont un supérieur commun, c'est-à-dire, Dieu. A quoi bon se forger des monstres pour les combattre? Pourquoi faire un parallèle odieux avec les principes de Hobbes, qui sont si diamétralement opposés à ceux de notre auteur?

§ XIV. « De là vient aussi, que quelques savans, per-
» suadés par notre auteur, n'admettent point de *droit*
» *des gens volontaire*; par cette raison entre autres, que
» les peuples ne peuvent point établir de droit par leurs
» conventions réciproques, n'y ayant point de supérieur
» qui rende l'obligation valide: raison qui prouve trop,
» puisque, si elle étoit bonne, il s'ensuivroit que les
» hommes ne peuvent pas non plus établir un supérieur
» par leurs conventions; ce qu'ils peuvent néanmoins,
» selon Hobbes même. »

Ceux qui rejettent, et avec raison, le *droit des gens arbitraire*, que l'anonyme admet avec le commun des jurisconsultes scolastiques, ne se fondent pas sur ce que les nations n'ayant point de supérieur commun, ne peuvent faire entre elles aucunes conventions valides; mais ils disent, comme il est vrai, que ces *conventions* ne sont pas des *lois* proprement ainsi nommées, puisqu'elles se font entre égaux, au lieu que toute *loi* est imposée par un *supérieur*. Ils soutiennent d'ailleurs (et personne n'a prouvé ni ne prouvera le contraire) qu'il n'y a point de convention générale de tous les peuples en matière

des choses purement arbitraires, sur lesquelles devroit rouler ce prétendu droit des gens. Toute l'obligation qu'il peut y avoir à l'égard de ce que l'on y rapporte, et qui est véritablement arbitraire (car quelques-uns des articles qu'on dit être de ce droit des gens, se trouvent fondés sur le droit naturel (1), et ainsi n'ont pas besoin d'un consentement des peuples), toute l'obligation, dis-je, qu'il peut y avoir en matière des choses véritablement arbitraires, vient, à mon avis, de ce que l'usage les ayant établies peu à peu chez la plupart des peuples, sans aucun accord général entre eux, on est et l'on peut être censé vouloir s'y conformer, dès là qu'en traitant sur quelqu'une de ces choses, on ne témoigne pas clairement qu'on ne veut point suivre la mode, comme il est libre à chacun. Cette remarque, dont on verra l'application dans plusieurs de mes notes sur Grotius, sert à dissiper tout ce que les partisans du droit des gens arbitraire disent de plus spécieux.

§ XV. « Il semble, à la vérité, qu'on puisse remédier
» en quelque manière aux conséquences dangereuses
» de cette doctrine, en considérant Dieu comme le su-
» périeur de tous les hommes, ce que notre auteur fait
» aussi de temps en temps. Sur ce pied-là, quelqu'un
» dira que l'opinion dont il s'agit n'est mauvaise qu'en
» apparence, puisqu'elle se corrige elle-même, et qu'elle
» porte avec soi le remède, ne pouvant y avoir d'État,
» dans lequel les hommes soient indépendans de tout su-
» périeur, quoiqu'on puisse, dans un système de science,
» feindre un tel État par manière d'hypothèse. Tous les
» hommes sont naturellement sous l'empire de Dieu; ainsi
» ils peuvent, par leurs conventions, se donner un maître;

(1) Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 23.

» et les peuples aussi peuvent établir entre eux un droit
» commun par leur consentement réciproque, y ayant un
» Dieu qui donne à ces conventions toute la force néces-
» saire. Il est très-vrai que Dieu est par sa nature supé-
» rieur de tous les hommes. Cependant cette pensée,
» que tout droit naît de la volonté d'un supérieur, ne
» laisse pas de choquer, et d'être fausse, quelque adou-
» cissement qu'on apporte pour l'excuser; car, pour ne
» pas dire ici ce que Grotius (1) a judicieusement remar-
» qué qu'il y auroit quelque obligation naturelle, quand
» même on accorderoit (ce qui ne se peut) qu'il n'y a
» point de Divinité, ou en faisant abstraction pour un
» moment de son existence, puisque le soin de la con-
» servation et de l'avantage propre (2) de chacun deman-
» deroit sans contredit qu'on fît bien des choses envers
» autrui (comme Hobbes l'a remarqué en partie, et
» comme il paroît par exemple d'une société de brigands
» qui, en même temps qu'ils se déclarent ennemis de
» tous les autres hommes, sont contraints d'observer entre
» eux quelques devoirs, quoique, comme je l'ai dit ci-
» dessus, le droit, qui naît de cela seul, soit fort impar-
» fait), pour laisser, dis-je, à part tout cela, il faut savoir
» qu'on loue Dieu même de ce qu'il est juste, et qu'ainsi
» il y a en Dieu de la justice, ou plutôt une souveraine
» justice, quoiqu'il ne reconnoisse aucun supérieur, et
» que (3) par le penchant de sa nature excellente il agisse
» toujours comme il faut, en sorte que personne ne
» sauroit se plaindre de lui raisonnablement, et la règle
de ses actions, ou la nature même du juste, ne dépend

(1) *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegom. § 11.
(2) *Propria conservationis commoditatisque cura*, etc.
(3) *Sponte natura excellentis.*

» pas d'une libre détermination de sa volonté, mais des
» vérités éternelles qui font l'objet de l'entendement di-
» vin, et qui sont établies, pour ainsi dire, par son es-
» sence divine. De sorte que c'est avec raison que les
» théologiens ont critiqué notre auteur sur ce qu'il a
» avancé le contraire, apparemment pour n'avoir pas
» aperçu les mauvaises conséquences de son principe,
» car la justice ne sera pas un attribut essentiel à Dieu,
» s'il a fait lui-même le droit et la justice par une (1)
» volonté arbitraire. La justice suit certaines règles d'é-
» galité et de proportion qui ne sont pas moins fondées
» dans la nature immuable des choses, et dans les idées
» de l'entendement divin que les principes de l'arith-
» métique et de la géométrie. On ne peut donc pas plus
» soutenir que la justice ou la bonté dépendent de la
» volonté divine qu'on ne peut dire que la vérité en
» dépend aussi; paradoxe inoui qui est échappé à Des-
» cartes, comme si la raison pourquoi un triangle a trois
» côtés, ou pourquoi deux choses contradictoires sont
» incompatibles, ou enfin pourquoi Dieu lui-même
» existe, c'étoit parce que Dieu l'a ainsi voulu! Exemple
» remarquable, qui prouve que les grands hommes peu-
» vent tomber dans de grandes erreurs. Il s'ensuivroit
» encore de là que Dieu peut sans injustice condamner
» un innocent, puisque dans cette supposition il pourroit,
» par sa volonté, rendre une telle chose juste. Ceux à qui
» il est échappé d'avancer de telles choses, n'ont pas
» distingué entre la *justice*, et l'*indépendance* (2).
» Dieu est *indépendant*, à cause de son pouvoir sou-
» verain sur toutes choses, qui fait qu'il ne sauroit ni

(1) *Arbitrio suo.*
(2) Ἀνυπευθυνία.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

» être contraint, ni être puni, ni être sujet à rendre » raison de sa conduite; mais, à cause de sa *justice*, il » agit de telle manière que tout être sage ne peut qu'ap- » prouver sa conduite, et, ce qui est le plus haut point » de perfection, qu'il en est content lui-même. »

L'anonyme s'exprime ici d'abord d'une manière bien foible, en faisant regarder comme l'effet d'un jugement favorable le prétendu adoucissement, par lequel il insinue que notre auteur, peu d'accord avec lui-même, a prévenu le danger des conséquences. On diroit que ce n'est presque que par hasard et sans dessein (1) que notre auteur parle de Dieu comme du maître souverain de tous les hommes. Mais n'est-ce pas là un principe (2) qui fait le grand fondement de tout son système? Je suis fâché de le dire, mais enfin rien n'est plus vrai, et il seroit inutile de dissimuler une chose que je suis obligé de faire toucher au doigt : l'anonyme s'est engagé à critiquer notre auteur, sans entendre assez ses principes, et cela est cause qu'il n'entre pas bien dans l'état de la question.

Notre auteur ne prétend point que tout ce qu'on appelle *droit* ou *justice* émane de la *volonté*, et moins encore de la volonté *arbitraire* d'un supérieur. Il parle du *droit* et de la *justice*, qui conviennent à des êtres dépendans : il cherche la règle des *actions humaines*. Il a dit et redit que Dieu est souverainement juste (3); qu'il suit inviolablement les règles de justice qui sont conformes à ses perfections infinies, en sorte qu'il ne veut ni ne peut vouloir agir autrement, mais aussi de telle manière,

(1) *Quod etiam subinde fit ab auctore*, etc.

(2) Voyez le chap. III de cet abrégé, § 10, 11.

(3) Voyez le *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. I, § 3, et chap. III, § 5, 20, et dans l'*Eris Scandica*, *Apolog.*, § 7, 8. *Specimen controvers.* cap. IV, § 3, *et seqq.* et cap. V, tot., etc.

qu'à cause de son indépendance, personne n'a droit d'exiger qu'il agisse de telle ou telle manière, ni de lui faire rendre compte de sa conduite. Il a reconnu aussi qu'à l'égard des hommes, quoique dépendans de l'empire du Créateur, ce n'est pas une volonté arbitraire de Dieu qui fait le droit et le juste, et que Dieu ne pouvoit, sans choquer ses perfections et se démentir lui-même, prescrire aux hommes d'autres règles que celles de la justice, qui sont fondées sur leur nature. Mais il soutient, qu'avec tout cela, la raison propre et directe pourquoi les hommes sont *obligés* de suivre les règles de la justice, ce qui leur impose la *nécessité* morale de s'y conformer, c'est la volonté de Dieu, qui, en qualité de leur maître souverain, a plein droit de gêner leur liberté naturelle, comme il le juge à propos.

Ainsi tombent toutes les *mauvaises conséquences* que l'anonyme, trop prompt à seconder les préventions et les passions de quelques *théologiens* scolastiques, qui attaquèrent notre auteur de son vivant, veut tirer, après eux, d'une opinion innocente, sur laquelle on avoit suffisamment repoussé les interprétations sinistres. Et la question se réduit à savoir *si le fondement prochain et immédiat de la nécessité indispensable où sont les hommes de faire ce que Dieu veut certainement qu'ils fassent, est cette volonté même de Dieu, ou quelque autre chose ?*

L'anonyme n'est pas bien constant dans ses principes : il dit trop, ou il ne dit pas assez. Il fonde l'obligation d'observer le droit naturel (§ 13) sur *la nature même des choses, et sur les maximes de la raison qui y sont conformes*, et qui consistent (§ 15) dans *certaines règles d'égalité et de proportion* : il pose en fait qu'*il*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

y auroit quelque obligation naturelle, quand même on accorderoit qu'il n'y a point de Divinité. Cependant il veut que *le droit, qui naît de cela seul, soit fort imparfait*, et borné à ce que demandera *le soin de la conservation et de l'avantage* particulier de chacun. Or, ces *règles d'égalité et de proportion*, ces *maximes de la raison conformes à la nature des choses*, n'ont-elles pas lieu dans tous les devoirs, quels qu'ils soient? L'anonyme n'en excepte et n'en peut excepter aucun. Il faut donc qu'il reconnoisse, qu'à la réserve de ceux qui regardent Dieu directement, tous les autres subsisteroient dans toute leur force, en supposant même qu'il n'y a point de Divinité, car enfin la nature des choses demeure toujours la même; et quoique l'auteur parle des *idées de l'entendement divin*, ce n'est pas dans ces idées que nous contemplons la nature des choses, et les relations qui en résultent, comme ce n'est pas dans une métaphysique subtile qu'il faut aller chercher de bons principes de droit naturel et de morale; mais ici encore l'anonyme (comme il a déjà fait ci-dessus, § 6) confond visiblement l'*honnête* avec l'*utile*, et cela paroît d'ailleurs par l'exemple qu'il allègue d'une *société de brigands*; car est-ce par un principe d'honnêteté que ces scélérats partagent, par exemple, également le butin? Croit-on qu'ils fissent conscience d'en détourner, s'ils pouvoient, quelque partie, ou qu'on dût leur tenir compte de ce scrupule comme d'un devoir dont ils se sont acquittés?

Il y a donc point de milieu, ou l'*obligation* des règles du juste entre les hommes est absolument indépendante de la Divinité, et fondée uniquement sur la nature même des choses, comme *les principes de l'arithmétique et de*

la géométrie, ou elle n'est du tout point fondée sur la nature des choses. Or, la nature des choses par elle-même ne sauroit nous imposer une *obligation*, proprement ainsi nommée. Qu'il y ait tel ou tel rapport d'égalité et de proportion, de convenance ou de disconvenance, dans la nature des choses, cela seul ne nous engage qu'à reconnoître ce rapport: il faut quelque chose de plus pour gêner notre liberté, pour nous assujettir à régler nos actions d'une certaine manière. La raison, considérée en elle-même, et indépendamment du Créateur qui nous l'a donnée, ne peut pas non plus mettre dans une nécessité indispensable de suivre ces idées, quoiqu'elle les approuve comme fondées sur la nature des choses, car 1°. les passions opposent à ces idées abstraites et spéculatives des idées sensibles et touchantes: elles nous font voir dans plusieurs actions où il y a quelque rapport de disconvenance, un rapport bien plus vif, un sentiment de plaisir qui les accompagne au moment même qu'on s'y détermine. Si les lumières de notre esprit nous détournent de ces sortes d'actions, le penchant de notre cœur nous y entraîne avec beaucoup plus de force. Pourquoi donc suivrions-nous les premières plutôt que l'autre, s'il n'y a aucun principe extérieur, aucun être au-dessus de nous, qui nous y assujettisse? Le penchant de notre cœur, dans cette supposition, n'est-il pas aussi naturel que les idées de notre esprit? La raison, direz-vous, nous montre clairement qu'en observant les règles de convenance, fondées sur la nature des choses, nous agirons d'une manière plus conforme à nos intérêts, que si nous nous laissons conduire à nos passions; mais, sans parler de ce que les passions pourront dire pour contester cet avantage, il ne s'agit point ici d'*utilité*;

il s'agit de *devoir* et d'*obligation*. Je conviens, et je l'ai déjà remarqué ci-dessus, que si l'on y pense comme il faut, on se convaincra que, tout bien compté, notre intérêt demande que nous suivions ce que la raison nous dicte. Mais n'est-il pas libre à chacun de renoncer à son avantage, tant qu'il n'y a rien d'ailleurs qui l'en empêche, tant qu'il n'y a point d'autre personne qui soit intéressée à ce qu'il ne fasse rien de contraire à ses intérêts, et qui ait droit d'exiger qu'il les procure? Ainsi en ne se conformant pas aux idées de convenance, fondées sur la nature des choses, on ne feroit qu'agir *imprudemment*, et l'imprudence n'est pas ici opposée à un *devoir*, proprement ainsi nommé, puisque nous cherchons encore s'il y a quelque devoir.

2°. Mais ce qu'il faut surtout bien considérer, et qui suffit pour détruire la pensée que je combats, c'est que notre raison, considérée hors de toute dépendance du Créateur de qui nous la tenons, n'est au fond autre chose que nous-même. Or, personne ne peut s'imposer à soi-même une nécessité indispensable d'agir ou de ne point agir de telle ou telle manière; car, afin que la nécessité ait lieu véritablement, il faut sans contredit qu'elle ne puisse point cesser au gré de celui qui y est sommis: autrement elle se réduit à rien. Si donc celui à qui la nécessité est imposée, est le même que celui qui l'impose, il pourra s'en dégager toutefois et quantes que bon lui semblera, ou plutôt il n'y aura point de véritable *obligation*; de même que, quand un débiteur succède aux biens et aux droits de son *créancier*, il n'y a plus de *dette*. En un mot, comme Sénèque l'a remarqué il y a long-temps, personne ne se *doit* rien à soi-même, si l'on veut parler exactement; le mot de *devoir* n'a lieu qu'entre

deux personnes différentes: *Nemo sibi debet.... hoc verbum* debere *non habet nisi inter duos locum.* De Benefic. lib. V, cap. VIII.

Je conclus que les maximes même de la raison n'ont rien d'*obligatoire*, quelque conformes qu'elles soient à la nature des choses, jusqu'à ce que cette même raison nous ait découvert l'auteur de l'existence et de la nature de toutes choses. La question est maintenant de voir, d'où vient alors l'*obligation*; si c'est de la volonté de Dieu, ou de quelque autre chose qui soit en lui.

Il me semble qu'il n'y a pas beaucoup à hésiter là-dessus. Car du moment que l'on a une juste idée de Dieu, on ne peut que reconnoître le droit qu'il a de mettre telles bornes que bon lui semble aux facultés qu'il nous a données. On ne sauroit s'empêcher non plus de penser, qu'il *veut* certainement que les hommes suivent les lumières de leur raison, comme ce qu'il y a en eux de plus excellent, comme ce qui seul peut les conduire à la destination de leur nature. On trouve d'ailleurs dans sa *volonté* tout ce qu'il faut pour fonder l'*obligation*, puisque c'est la volonté du maître de tous les hommes, et une volonté toujours d'accord avec toutes les perfections de la nature divine. Pourquoi donc aller chercher quelque autre principe que celui-là, qui est à la portée de tout le monde, et qui suit si naturellement de la relation entre le *créateur* et la *créature*?

Prenez tel autre attribut de la Divinité qu'il vous plaira, et détachez-le de sa volonté, vous n'y trouverez pas un fondement plus solide d'*obligation*, que dans la nature même des choses. Si par impossible on pouvoit concevoir, à la manière des *Épicuriens*, un Dieu qui ne se mît point en peine si les hommes agissent ou non d'une manière

conforme à la nature des choses et à leur propre nature ; la vue d'une telle Divinité, avec toutes les perfections infinies qu'on y reconnoîtroit d'ailleurs, ne nous fourniroit tout au plus qu'un exemple ; et l'exemple par lui-même n'a rien qui impose une nécessité indispensable de l'imiter. Ou plutôt, si vous ne supposez pas que Dieu *veut* que les hommes, et toutes les créatures intelligentes, observent entre elles les règles du juste, que deviendra sa justice ? Envers qui l'exercera-t-il ? De quel usage sera-t-elle ? Sera-t-il saint et juste, s'il lui est comme indifférent que les hommes le soient, ou non ? s'il ne les *oblige* pas indispensablement à l'être ?

Dire qu'il les y *oblige*, quoiqu'ils y fussent déjà obligés avant sa *volonté*, ce seroit dire que cette volonté n'est ici qu'une espèce d'accessoire, qui ne fait tout au plus que rendre plus forte l'*obligation*. Ce seroit diminuer l'étendue de son autorité suprême, et la réduire à commander des choses indifférentes en elles-mêmes. Ce seroit n'attribuer pas plus de force à la volonté de Dieu, par rapport aux règles du juste, qu'à celle d'un prince, d'un père, d'un maître, de tout autre supérieur d'ici-bas, qui veut que ceux qui dépendent de lui soient gens de bien. Enfin, y a-t-il rien de plus ordinaire dans l'Écriture sainte, que d'exprimer la pratique de notre devoir, l'attachement à la vertu, par *faire la volonté de Dieu* ? Si quelquefois Dieu propose son exemple à imiter (1), c'est pour montrer qu'il n'exige des hommes rien qu'il ne fasse lui-même, autant que ses souveraines perfections le demandent, ou le permettent ; et qu'ainsi il n'est pas un *maître rude* (2).

(1) *Matth.* V, 48. *Luc*, IV, 36.
(2) *Matth.* XXV, 24.

§ XVI. « Ce que nous venons de dire est d'un grand » usage par rapport à la pratique de la véritable piété. » Car il ne suffit pas d'être soumis à Dieu, comme on » obéiroit à un tyran : et il ne faut pas seulement le » craindre, à cause de sa grandeur, mais encore l'aimer » à cause de sa bonté ; ce sont des maximes de la droite » raison, aussi-bien que des préceptes de l'Écriture. Et » c'est à quoi mènent les bons principes de jurisprudence, qui s'accordent aussi avec la saine théologie, » et qui portent à une véritable vertu. Bien loin que ceux » qui font de bonnes actions, non par un motif d'espérance ou de crainte de la part d'un supérieur, mais par » l'effet du penchant de leur cœur, n'agissent pas justement ; ce sont eux, au contraire, qui agissent le plus » justement, puisqu'ils imitent en quelque manière la » justice de Dieu. Car, quand on fait du bien par l'amour » de Dieu ou du prochain, on trouve du plaisir dans son » action même (telle étant la nature de l'amour) et on n'a » pas besoin d'autre aiguillon, ou du commandement d'un » supérieur. C'est d'une telle personne qu'il est dit *que* » *la loi* (1) *n'est pas faite pour le juste.* Tant il est con- » traire à la raison de dire que la loi seule, ou la seule » contrainte, fasse le juste. Il faut avouer pourtant que » ceux qui ne sont pas parvenus à ce point de perfection, » ne sont susceptibles d'obligation (2) que par l'espérance » ou la crainte : et que c'est surtout dans l'attente de la » vengeance divine, qu'on trouve une nécessité pleine » et entière, et qui ait de la force par rapport à tous les

(1) *Timoth.* I, 8.
(2) *Non nisi spe metuque obligari, et in divinæ maximæ vindictæ exspectatione, quam nec morte effugere detur, necessitatem plenam, et in omnes valituram, servandi juris et æqui, posse inveniri.*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

» hommes, d'observer les règles de la justice et de » l'équité. »

Ces réflexions n'ont rien de contraire aux principes de notre auteur ; et il y en a qui sortent de l'état de la question. Quoique l'on fonde l'*obligation*, proprement ainsi nommée, de pratiquer les règles du *juste*, sur la volonté de Dieu, qui, comme notre maître souverain, nous impose là-dessus une nécessité indispensable, il ne s'ensuit nullement de là qu'on ne doive obéir à Dieu, que comme à un *tyran*, ou par un pur motif de crainte. Et franchement l'anonyme est trop libéral à tirer des conséquences odieuses des principes qui ont le malheur de lui déplaire. Quiconque a une véritable idée de Dieu, sait qu'il est bon, aussi-bien que grand, et que sa volonté est nécessairement conforme à ses perfections ; sage et sainte par conséquent, et qui ne peut rien vouloir non-seulement que de juste, mais encore qui ne soit pour notre bien. De sorte que, lors même que Dieu veut que nous fassions des choses indifférentes en elles-mêmes, on doit lui obéir comme à un bon père, et nullement comme à un tyran. Se conformer à cette volonté toute sainte et toute bonne, de laquelle on se reconnoît dépendant, c'est là *agir par devoir* ; c'est ce qui impose à tous les hommes la nécessité morale, indépendamment de toute autre considération. L'espérance ou la crainte ne sont que des motifs pour nous encourager à la pratique du *devoir*, pour surmonter la résistance que nous pouvons trouver en nous-mêmes, pour nous soutenir dans de fortes tentations.

C'est donc une question qui ne fait rien au sujet, de savoir lequel des deux agit le plus justement, ou celui qui se porte à son devoir par un motif d'espérance ou de crainte, ou celui qui le pratique par l'effet d'un penchant

qu'il a dans son propre cœur. Cet heureux penchant, pour être louable, doit sans doute être éclairé, et par conséquent produit par une juste idée et du devoir même et de Dieu, en qui on ne peut raisonnablement séparer la relation de créateur et maître du genre humain, d'avec la *volonté* qu'il a que les hommes suivent les règles de la justice, conformes à leur nature.

Pour dire quelque chose qui portât contre les principes de notre auteur, il faudroit demander lequel des deux est le plus juste, ou celui qui s'attache à la vertu, parce qu'il croit que la volonté de Dieu toute sainte lui en impose l'obligation ; ou celui qui, sans savoir ou sans penser qu'il dépend de Dieu, et que Dieu veut qu'il suive les maximes de la vertu, les observeroit comme de simples règles de convenance, fondées sur la nature des choses, ou, si l'on veut, sur les *idées des vérités éternelles, qui sont dans l'entendement divin* ? C'est à l'anonyme à décider la question.

Je remarquerai, à l'occasion de ce qu'il dit du penchant au bien, que c'est à la vérité en Dieu une grande perfection de ne pouvoir agir autrement que d'une manière conforme à sa nature ; mais que, quand il s'agit des hommes essentiellement imparfaits et soumis à quelque loi, c'est un bonheur (1) plutôt qu'un mérite, d'avoir, par la naissance ou par l'éducation, d'heureuses dispositions, qui font qu'on se porte à son devoir sans aucune peine. De sorte que celui qui, trouvant de grands obstacles ou dans son tempérament, ou dans les mau-

(1) *Itaque ego illum feliciorem dixerim, qui nihil negotii secum habuit : hunc quidem de se meliùs meruisse, qui malignitatem naturæ suæ vicit, et ad sapientiam se non perduxit, sed extraxit.* Senec., epist. LII. Voyez ce qui précède.

vaises habitudes qu'on lui a laissé contracter dès son enfance, travaille à les surmonter, et en vient à bout, est sans contredit *plus juste* et plus louable qu'un autre à qui il n'a presque rien coûté d'être homme de bien.

Tout ce que je viens de dire fait disparoître entièrement l'avantage que l'anonyme voudroit tirer de son système, à l'exclusion de celui de notre auteur, *par rapport à la pratique de la véritable piété*. Nous pouvons, au contraire, lui opposer un avantage très-réel, que nous avons manifestement de notre côté. C'est ce que nous évitons également les deux extrémités vicieuses, dans lesquelles on est tombé sur cette matière : l'une est la fausse pensée des philosophes et des théologiens, qui ont soutenu que le juste dépend d'une volonté de Dieu purement arbitraire, et qu'il pourroit, s'il vouloit, rendre le contraire juste : l'autre est l'opinion de ceux qui, concevant le juste comme indépendant de la volonté de Dieu, et le fondant uniquement sur la nature même des choses, ont fait regarder aussi la vertu comme indépendante de la religion ; et l'athéisme, comme un système qui laisse la morale et le droit naturel dans toute leur force. On sait quels grands efforts a faits M. *Bayle* pour montrer, en plaidant pour les athées (1), qu'*ils peuvent se croire obligés à se conformer aux idées de la droite raison, comme à une règle du bien moral distingué du bien utile*.

§ XVII. « Il paroît, par ce que nous avons dit, com-
» bien il importe à la jeunesse, et même à l'État, d'é-
» tablir de meilleurs principes de la science du droit,
» que ceux que donne l'auteur. Il se trompe aussi lors-
» qu'il dit (liv. I, chap. II, § 4) que, *si quelqu'un ne*

(1) Continuation des pensées sur la comète, art. CLII.

» *reconnoît point de supérieur, personne n'a droit de*
» *lui imposer la nécessité d'agir d'une certaine ma-*
» *nière*. Comme si la nature même des choses, et le soin
» de notre propre bonheur et de notre conservation,
» n'exigeoient pas de nous certaines choses ! La raison (1)
» aussi nous en prescrit plusieurs, auxquelles nous
» sommes obligés, pour suivre la direction du meilleur
» principe de notre nature, et pour ne pas nous attirer
» du mal, ou nous priver de quelque bien. Toutes ces
» maximes de la raison (2), si elles ont en même temps
» quelque rapport aux autres hommes, intéressés à ce
» que nous les suivions, appartiennent alors à la jus-
» tice. Je n'ignore pas que quelques auteurs prennent le
» mot de *devoir* (3) dans un sens plus étendu, pour
» tout acte de vertu, sans en excepter ceux à la pratique
» desquels aucune autre personne n'a intérêt, ou dans
» la considération desquels on fait abstraction de cet
» intérêt d'autrui ; et, en ce sens, on peut dire que la
» *force* et la *tempérance* entrent dans l'étendue de notre
» *devoir* ; qu'il est de notre devoir, par exemple, d'avoir
» soin de notre santé, puisqu'on blâme avec raison ceux
» qui ne le font pas. Cependant je ne rejette pas la
» manière dont notre auteur emploie le mot de *devoir*,
» en le restreignant à ce que demande le droit (4). »

Après avoir détruit les fausses conséquences qu'on a voulu tirer des principes de mon auteur, et fait voir qu'ils sont au contraire très-solides, je puis, ce me sem-

(1) *Et multa nobis imperat ipsa ratio, ut naturæ melioris ductum sequamur, ne nobis vel malum accersamus*, etc.

(2) *Hoc rationis præceptum omne quum simul alios spectat, quorum id refert, ad justitiam pertinet.*

(3) *Officium.*

(4) *Ad ea quæ à jure desiderantur.*

ble, regarder la conclusion de l'anonyme comme nulle, et dire au contraire que, sans préjudice ni de l'État, ni de la jeunesse, on peut mettre cet abrégé des *devoirs de l'homme et du citoyen* entre les mains de tous ceux qui veulent étudier le droit naturel. S'il n'est pas exempt de toute inexactitude, il n'y a au moins rien de dangereux. Les principes en sont très-bons en général ; et il me seroit facile de faire voir qu'on peut, en y changeant par-ci par-là quelque peu de lignes, redresser ce qui n'est pas tout-à-fait exact. Soyons plus équitables et plus réservés à condamner les ouvrages d'autrui, pour quelques défauts que nous y trouvons : quiconque se mêle d'écrire pour le public y a intérêt.

Je me lasse d'être obligé de répéter que l'anonyme confond toujours la *convenance* avec l'*obligation*, et l'*intérêt* avec le *devoir*. Voyons si la remarque sur le différent usage du mot latin *officium* aura donné lieu à quelque grande découverte, comme on nous la promet dans le paragraphe suivant.

§ XVIII. « Mais j'ai, pour justifier cet usage, une » raison peu connue de l'auteur, c'est que, dans la so- » ciété générale de tous les hommes (1) sous le gouver- » nement de Dieu, toute vertu, comme nous l'avons » dit plus d'une fois, est renfermée dans les obligations » de la justice universelle. Ainsi ce ne sont pas seule- » ment les actions extérieures, mais encore toutes nos » affections (2), qui sont dirigées par la règle très-cer- » taine du droit. Et une bonne philosophie sur le droit » a égard non-seulement à la tranquillité humaine, » mais encore à l'amitié divine, dont la possession nous

(1) *In generali societate sub rectore Deo*, etc.
(2) *Sed etiam omnes adfectus nostri*, etc.

» promet une félicité durable. Nous ne sommes pas » nés pour nous seulement ; mais les autres hommes » peuvent (1) prétendre à une partie de nous-mêmes, » et Dieu a droit sur nous tout entiers. »

Ce que l'anonyme donne ici pour une pensée qui lui est particulière, et par conséquent *peu connue de notre auteur*, n'est autrechose que l'idée des anciens philosophes *stoïciens* (2). Et notre auteur l'a si peu ignorée, qu'il en parle expressément comme d'une idée qu'il ne rejette pas, mais qu'il traite de *populaire. S'il étoit à propos* (3), dit-il, *d'employer des idées populaires, on pourroit dire que ce monde est comme un grand État, dont Dieu est le souverain.* Ainsi il en est du système de l'anonyme, comme de ceux de plusieurs autres modernes, qui ayant voulu dire quelque chose de nouveau n'ont fait presque que changer de langage, en sorte qu'après tout ils en reviennent pour le fond au système de notre auteur. En effet, cette *justice universelle*, dans une *société générale* de tous les hommes, sous l'empire de Dieu, qu'est-ce autre chose que les lois que Dieu prescrit aux hommes comme leur maître ? Et par conséquent le droit naturel tire toute sa force de l'autorité et de la volonté de ce législateur souverain. Pour ce qui regarde la direction des *affections* intérieures et le soin de se procurer l'*ami-*

(1) *Sed partem nostri alii sibi vindicant, Deus totum.*

(2) *Duas respublicas animo complectamur : alteram magnam, et verè publicam, quâ Dii atque homines continentur ; in quâ non ad hunc angulum respicimus, aut ad illum, sed terminos civitatis nostræ cum sole metimur : alteram, cui nos adscripsit conditio nascendi.* Senec. De otio Sapientis, *cap.* XXXI.

(3) *Si popularia ad rem quid facerent, dici quoque posset, hunc mundum magnam esse civitatem, cujus supremus rector Deus est.* Specim. Controvers., cap. IV, § 7.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tié de Dieu, il suffit de renvoyer à ce qui a été dit ci-dessus, sur les paragraphes 6, 7, 8, 9, 10, 11, 16.

§ XIX. « L'auteur, tout pénétrant qu'il étoit, est » tombé dans une contradiction dont je ne vois pas » qu'on puisse aisément le justifier. Car il fonde toute » l'obligation du droit sur la volonté d'un supérieur, » comme il paroît par les passages que j'ai cités ; et ce- » pendant il dit peu après qu'un *supérieur* doit avoir » non-seulement des forces suffisantes pour contraindre » à lui obéir, mais encore de *justes raisons* de prétendre » quelque pouvoir sur nous (liv. I, chap. II, § 5). » Donc la *justice* des raisons est antérieure à l'établisse- » ment du supérieur. Si, pour découvrir l'origine du » droit, il faut trouver un *supérieur* ; et si, d'autre côté, » l'autorité du supérieur doit être fondée sur des raisons » tirées du droit : voilà le cercle le plus manisfeste où » l'on soit jamais tombé. Car d'où saura-t-on que les rai- » sons sont justes, s'il n'y a encore aucun supérieur, » de qui seul on suppose que le droit peut émaner ? Il y » auroit lieu d'être surpris qu'un esprit pénétrant pût se » contredire si fort lui-même, si l'on ne savoit qu'il » arrive aisément à ceux qui soutiennent des paradoxes, » d'oublier eux-mêmes leur opinion, le sens commun » prenant le dessus. Il est bon de rapporter les paroles » mêmes de l'auteur, afin qu'on ne croie pas que je lui » impose. *Celui*, dit-il, *qui impose l'obligation et qui* » *en imprime le sentiment dans le cœur de l'homme,* » *c'est* proprement *un* supérieur, *c'est-à-dire, un être* » *qui a non-seulement des forces suffisantes pour faire* » *souffrir quelque mal aux contrevenans, mais encore* » *de justes raisons de prétendre géner, comme il le juge* » *à propos, la liberté de ceux qui dépendent de lui.*

» *Lorsque ces deux choses se trouvent réunies en la per-* » *sonne de quelqu'un, il n'a pas plutôt donné à connoître* » *sa volonté, qu'il se forme nécessairement dans l'âme* » *d'une créature raisonnable des sentimens de crainte,* » *accompagnés de sentimens de respect..... Quiconque* » *n'a d'autre raison à m'alléguer que la force qu'il a* » *en main pour m'obliger à faire ce qu'il veut, peut* » *bien me porter par là à aimer mieux fléchir pour un* » *temps, que de m'exposer à un mal plus fâcheux que* » *ma résistance m'attireroit ; mais, cette crainte éloi-* » *gnée, rien n'empêchera que je ne me conduise à ma* » *fantaisie, plutôt qu'à la sienne. Que si au contraire* » *ayant de bonnes raisons d'exiger mon obéissance, il* » *est destitué des forces nécessaires pour me faire souf-* » *frir quelque mal, en cas que je refuse d'obéir de bonne* » *grâce ; je puis alors impunément mépriser son auto-* » *rité, à moins que quelque autre, plus puissant que* » *lui, ne veuille bien maintenir son autorité et en ven-* » *ger le mépris.* Or les raisons pour lesquelles quelqu'un » peut justement prétendre que je soumette ma volonté » à la sienne, sont : *qu'il m'a fait quelque bien consi-* » *dérable, qu'il est manifestement bien intentionné en* » *ma faveur, et plus capable de ménager mes intérêts* » *que moi-même, et qu'il veut actuellement prendre* » *soin de ma conduite ; enfin, que je me suis volontai-* » *rement soumis à sa direction.* Voilà ce que dit l'auteur. » Mais si l'on examine bien tout cela, on verra aisément » et qu'il n'est pas d'accord avec lui-même, et qu'il ne » lève pas la difficulté. Si la force ne suffit pas sans les rai- » sons, ni les raisons sans la force ; pourquoi est-ce, je vous » prie, que, quand la force cessera, et qu'il ne restera » que les raisons, je ne rentrerai pas dans les droits de la » liberté qu'on dit que j'avois lorsqu'il n'y avoit encore

» que les raisons sans la force ? Car ce que l'auteur dit, » que, *la crainte éloignée, rien n'empêchera que je ne* » *me conduise à ma fantaisie, plutôt qu'à celle d'au-* » *trui;* cela, dis-je, aura lieu, encore même qu'il y ait » des raisons. Ou si alors les raisons seules ont assez » d'efficace, pourquoi n'en avoient-elles pas assez, quand » elles étoient seules, avant la crainte (1) ? Quelle » vertu la crainte donnera-t-elle aux raisons, hors ce » qui est l'effet propre de la crainte, si, lorsqu'elle n'est » pas accompagnée des raisons, elle ne peut pas se don- » ner à elle-même la vertu d'imposer quelque obligation ? » Une passion comme celle-là, de peu de durée, peut- » elle imprimer à notre esprit, malgré lui, un caractère » indélébile ? Supposons qu'un homme, qui est tenu » d'obéir à un autre, uniquement en vertu des raisons » que cet autre a d'exiger son obéissance, vienne en- » suite à y être contraint par les forces que celui-ci a » en main, et que cependant il demeure toujours dans » la résolution de ne lui obéir qu'autant qu'il y sera con- » traint, je ne vois pas pourquoi, par cela seul qu'il a » été une fois contraint, il devroit continuer désormais » à dépendre d'autrui. Si, par exemple, un malade chré- » tien vient à être pris par un médecin turc, est-ce qu'a- » lors les ordonnances salutaires du médecin, dont le » malade connoissoit long-temps auparavant l'utilité, lui » imposeront une si forte obligation, parce qu'elles sont » armées de la nécessité que, quand même il auroit occa- » sion de s'enfuir, il en soit plus tenu de suivre les règles » de la tempérance qu'il ne l'étoit avant que d'être fait » prisonnier. Il faut donc dire de deux choses l'une, ou » que les raisons mettoient dans l'obligation avant la

(1) *Et quam, quæso, vim rationibus ultra se ipsum metus dabit, quam sine rationibus non præstat sibi ?*

» force, ou qu'elles ne mettent dans aucune obligation, » du moment que la force cesse. »

Le cercle vicieux qu'on reproche à notre auteur, disparoît, je m'assure, aux yeux de ceux qui ont lu ce que j'ai dit ci-dessus, sur le § 15. Tout *supérieur*, au-dessous de Dieu, a une autorité fondée sur des raisons dont la *justice* dépend de quelque loi du droit naturel, et se rapporte par conséquent aux règles de ce *juste* dont l'*obligation* émane véritablement de la volonté d'un *supérieur*, ou de celle du *Roi des Rois*, et *du Seigneur des Seigneurs*. Mais le *droit* de commander qu'a cet Être souverain, est fondé sur des *raisons* qui portent leur *justice* avec elles, et qui n'ont pas besoin d'emprunter d'ailleurs leur force. Avant que de connoître Dieu, ou en faisant abstraction de son existence, nous ne voyons rien d'assez grand pour mériter que nous lui fassions hommage de la soumission de nos volontés ; rien d'assez juste, pour être une règle, que nous croyons ne pouvoir nous dispenser de prendre pour règle. Notre liberté, cette noble faculté qui vient du fond de notre nature, ne trouve encore rien dans la nature des choses qui ait assez de force pour la gêner : les rapports de *convenance*, d'*ordre*, de *beauté*, d'*honnêteté*, auxquels se réduit alors le *juste*, demeurent autant d'idées spéculatives, jusqu'à ce que nous sachions que celui qui est l'auteur de la nature des choses, et de la raison qui nous les y découvre, et qui les approuve, *veut* que nous y conformions nos mouvemens extérieurs et intérieurs. Là commence le *devoir* : la volonté de l'Être souverainement parfait, est la règle de la nôtre, et celui qui nous a fait tout ce que nous sommes, peut sans doute exiger que nous ne fassions pas tout ce dont il pourroit nous prendre envie. Après avoir

trouvé dans sa volonté le fondement de l'obligation, nous trouvons ensuite, dans sa bonté et dans sa puissance, les plus grands motifs d'utilité pour nous encourager et nous porter efficacement à nous acquitter de notre devoir. Je laisse aux lecteurs à juger si ce système a rien que de solide et de bien lié.

Sur ce que notre auteur dit de la *force* jointe aux *raisons*, il falloit avoir pris garde au mot d'*impunément* qui se trouve dans les passages qu'on cite, et qui est la clef de sa pensée. *Si le supérieur*, dit-il, *ayant de bonnes raisons d'exiger mon obéissance, est destitué des forces nécessaires pour me faire souffrir quelque mal, en cas que je refuse d'obéir de bonne grâce; je puis alors impunément mépriser son autorité, à moins, etc.* Il ne dit pas, *je puis raisonnablement*; il ne prétend pas que le devoir cesse pour cela, que les *justes raisons* perdent pour cela leur force: il parle de l'impression que pourront faire alors ces raisons, dans la disposition où sont la plupart des hommes. Cela suffit pour rendre inutiles tous les raisonnemens que l'anonyme fait là-dessus.

J'avoue, néanmoins, que les pensées de notre auteur ne sont pas ici assez dégagées, et qu'il auroit dû mieux distinguer ce qui donne proprement au supérieur le *droit* de commander, d'avec ce qui le met en état de *commander efficacement*; comme je l'ai fait sentir dans une petite note qui est la première sur le paragraphe dont il s'agit. Ce n'est pas mon caractère de me laisser éblouir par l'autorité, ni de vouloir justifier personne à quelque prix que ce soit: et l'on peut voir que j'ai relevé, dans la grande note qui suit au même endroit, d'autres inéxactitudes dont l'anonyme, ou ne s'est pas aperçu, ou a bien voulu faire grâce à notre auteur. Mais tous ces petits défauts n'empêchent pas qu'il n'ait pris et montré le bon chemin, et que son système en gros ne soit bien fondé. Quoique je l'aie, ce me semble, développé un peu mieux qu'il n'a fait, et rectifié à certains égards; je n'ai garde de m'approprier la gloire qui lui est due, et de ne pas lui faire honneur de mes propres pensées auxquelles il a donné occasion.

Je ne ferai plus qu'une remarque sur l'exemple que l'anonyme propose, d'un *malade chrétien* pris par un *médecin turc*. Comme ce prisonnier n'est pas prisonnier en tant que malade, le médecin n'est pas non plus maître de son corps en tant que médecin. Ce sont des relations différentes. Ainsi je ne vois pas à quoi bon comparer ici les ordonnances de ce médecin, comme médecin (ou plutôt la matière de ses ordonnances, car on ne suppose pas, comme il faudroit, qu'il eût fait ces ordonnances avant que le malade fût prisonnier, mais seulement que le malade connoissoit déjà auparavant l'utilité des choses ordonnées), à quoi bon, dis-je, comparer ces ordonnances, selon qu'elles ont été faites avant ou après la captivité du malade? Et avant et après, le médecin, en prescrivant des choses bonnes pour la santé du malade, agit toujours comme médecin, et non comme maître. Ou s'il veut par force obliger le malade à se servir du remède, il n'agit plus alors comme médecin. Mais, soit que le médecin ordonne le remède comme médecin, ou comme maître, l'obligation d'en user vient d'ailleurs, ou de cette loi naturelle, qui veut que chacun travaille à conserver la vie qu'il tient de Dieu, et par conséquent qu'il emploie pour cet effet, tous les moyens légitimes, qui que ce soit qui les lui fasse connoître. Ainsi ce que l'anonyme dit de *l'occasion de s'enfuir*, et tout l'exemple en général, est hors de propos. Venons enfin à la conclusion.

§ XX. « En voilà assez pour montrer que l'auteur n'a » pas des principes certains sur lesquels il puisse fonder » de véritables raisons du droit (1), parce qu'il s'est » forgé, à sa fantaisie, des principes qui ne sauroient se » soutenir par eux-mêmes. Au reste, j'ai traité ailleurs, » et des fondemens communs de toute sorte de droit, » sans en excepter celui (2) qui vient de l'équité; et des » fondemens propres du droit étroit qui est celui aussi » qui établit un supérieur. Et pour rassembler en un » mot tout ce que j'ai dit, voici en général ce qu'il faut » penser (3). La *fin* du droit naturel est le bien de ceux » qui l'observent. L'*objet* de ce droit est tout ce qu'il » importe à autrui que nous fassions, et qui est en notre » puissance. La *cause efficiente* est la lumière de la raison » éternelle que Dieu a allumée dans nos esprits. Ces » principes si clairs et si simples ont paru, à mon avis, » trop faciles à quelques esprits (4) subtils, qui, à cause » de cela, en ont inventé de paradoxes, dont la nouveauté » les a flattés et les a empêchés de voir, ni l'imperfection » de ceux-ci, ni la fécondité des premiers. Voilà, mon- » sieur, ce que j'ai cru devoir vous écrire, pour faire » voir que l'ouvrage de M. Pufendorf, quoiqu'il ne soit » pas à mépriser, a besoin néanmoins d'un grand nom- » bre de corrections dans ses principes. Je n'ai pas loisir » d'entrer maintenant dans les matières particulières. » Je suis, etc. »

(1) *Quoniam principia pro arbitrio ipse effinxit, quæ sibi sufficere non possunt.*

(2) *Etiam quod ex æquo et bono tantum descendit.*

(3) Finem *juris naturalis esse bonum servantium* : objectum, *quidquid aliorum interest, et in nostra est potestate* : causam *denique* efficientem *in nobis esse rationis æternæ lumen divinitus in mentibus accensum.*

(4) *Viris quibusdam acutis nimis obvia visa esse, atque inde paradoxotera quædam excogitata, quæ novitatis specie blandirentur,* etc.

Le lecteur tirera pour moi la conclusion opposée, qui suit de ce que j'ai dit. Il me suffit d'ajouter un mot sur les principes que l'anonyme veut substituer à ceux de notre auteur.

J'avoue, pour moi, que je n'y trouve rien que de fort vague. Ce qu'il donne pour *cause efficiente* du droit naturel, et par où il faut commencer, est le principe général de toutes les sciences naturelles : car y en a-t-il aucune, véritablement telle, qui n'émane de cette *lumière de la raison éternelle que Dieu a allumée dans nos esprits*? L'*objet* (ou, pour parler plus exactement, la *matière* du droit naturel; car l'*objet* est proprement ceux envers qui l'on doit observer ce droit), l'*objet*, dis-je, selon que l'anonyme l'établit, se réduit, étant tiré de la généralité dans laquelle il demeure, au principe de la *sociabilité* : car je ne pense pas que l'anonyme, dans ces paroles, *quidquid aliorum interest*, veuille renfermer Dieu même, et donner ainsi à entendre, ou donner lieu de croire qu'il *importe* à Dieu que nous lui rendions nos hommages; que celui qui est *suffisant à soi-même*, a besoin de ses créatures et peut retirer, de ce qu'elles font, quelque utilité. Enfin, le *but* du droit naturel, que l'anonyme fait consister dans *le bien de ceux qui l'observent*, ne nous présente rien qui ne soit commun à toutes les sciences pratiques : elles se proposent toutes quelque *bien*, quelque avantage; et il reste à savoir, quel est celui qui est particulier au droit naturel. Sont-ce là ces *définitions lumineuses et fécondes* qui nous manquoient?

FIN.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

TABLE

DES CHAPITRES ET SOMMAIRES

DES

DEVOIRS DE L'HOMME ET DU CITOYEN.

PRÉFACE DE L'AUTEUR. ..... pag. 1

Dessein de l'auteur. Combien il y a de sciences, où l'on enseigne les devoirs des hommes. Différence générale qu'il y a entre le *droit naturel*, le *droit civil* et la *théologie morale*. Les maximes de l'une de ces sciences n'ont rien d'opposé à celles des autres. Différences qu'il y a entre le *droit naturel* et la *théologie morale*. 1°. A l'égard du principe fondamental des maximes de chacune de ces Sciences. 2°. A l'égard de la manière dont les lois de l'une et de l'autre sont proposées. 3°. A l'égard de leur but. 4°. A l'égard de leur objet. Dans le droit naturel il faut considérer l'homme tel qu'il est depuis le péché. Si le droit naturel auroit été différent dans l'état d'innocence?

LIVRE PREMIER.

CHAP. I. Des actions humaines en général, de leurs principes et de leur imputation..... 15

Ce que l'on entend ici par le mot de *devoir*. Ce que c'est qu'une action humaine. De l'entendement et de la volonté, qui sont les deux grands principes des actions humaines. L'entendement est naturellement droit, en ce qui concerne les choses morales. Ce que c'est qu'une conscience droite, et une conscience probable. De la conscience douteuse. De l'erreur, tant vincible, qu'invincible. De l'ignorance, et de ses différentes sortes. Des caractères distinctifs, et des divers actes de la volonté. Conditions absolument nécessaires pour qu'un homme soit regardé comme le véritable auteur d'une action. D'où vient la grande diversité qu'il y a dans les désirs et dans la conduite des hommes? Effet de la différence des naturels. Quel est le pouvoir des habitudes. Des passions. De l'ivresse, et des maladies qui ôtent l'usage de la raison. Des actions involontaires, ou forcées, et des mixtes. Fondement général de l'imputation des actions humaines. Règles particulières, 1°. sur l'imputation des actions d'autrui, et en général des événemens qui sont l'effet des opérations de quelque cause extérieure. 2°. Sur l'imputation des qualités personnelles, naturelles ou acquises. 3°. Sur ce que l'on fait par une ignorance invincible. 4°. Sur l'ignorance et l'erreur en matière des lois et des devoirs imposés à chacun. 5°. Sur l'omission d'une chose faute d'occasion. 6°. Sur les choses impossibles. 7°. Sur les choses auxquelles on est forcé. 8°. Sur les actions de ceux qui n'ont pas l'usage de la raison. 9°. Sur les songes. De l'imputation des actions auxquelles plusieurs personnes ont concouru.

CHAP. II. De la règle des actions humaines, ou de la loi en général, et des différentes qualités de ces actions..... 50

Combien il étoit nécessaire de prescrire quelque règle aux actions humaines. Définition de la loi en général. Ce que c'est qu'obligation. Raisons pourquoi on est susceptible d'obligation. Fondemens du droit d'imposer quelque obligation à autrui. Comment on connoît le législateur, et la loi. Parties essentielles de toute loi. Quelle doit être la matière des lois. Qui sont ceux que la loi oblige : et ce que c'est que dispense. En quoi consiste ce que l'on appelle *équité*. Différentes qualités des actions morales. 1°. Le licite, ou l'illicite. 2°. Le bon ou le mauvais. 3°. Le juste, ou l'injuste. De la justice des personnes. De la justice des actions. Division de la justice. De l'injustice et de l'injure. Ce que c'est qu'un malheur, et une simple faute. Combien il y a de sortes de lois.

CHAP. III. De la loi naturelle en général..... 66

Comment il faut s'y prendre pour découvrir le fondement et les maximes de la *loi naturelle*. L'homme s'aime naturellement lui-même plus que toute autre chose. Triste condition de l'homme abandonné à lui-même, et destitué de tout secours d'autrui. L'homme est sujet à plusieurs vices, qui le portent à tâcher de nuire aux autres. Il a beaucoup de force et de moyens pour venir à bout de ses mauvais desseins. Il y a parmi les hommes une grande diversité de naturels et d'inclinations. La condition naturelle de l'homme demande nécessairement qu'il soit sociable. Ce que c'est que les *lois naturelles*. Loi fondamentale du droit naturel. Qu'est-ce qui donne force de loi aux principes du *droit naturel*? Dieu est l'auteur de la loi naturelle. En quel sens les maximes de la loi naturelle sont naturellement connues à tous les hommes. Division générale des devoirs de la loi naturelle.

CHAP. IV. Des devoirs de l'homme envers Dieu, ou de la religion naturelle..... 76

Division générale du système de la religion naturelle. Qu'il y a un Dieu. Que ce Dieu est créateur de l'univers. Erreurs contraires à cette vérité. Qu'il y a une providence. Que la divinité n'est susceptible d'aucune imperfection. En quoi consiste le culte intérieur de la Divinité. Du culte extérieur. Quel est l'effet de la religion naturelle. Usage de la religion dans la société humaine.

CHAP. V. Des devoirs de l'homme, par rapport à lui-même. 90

Fondemens des devoirs de l'homme par rapport à lui-même. A quoi se réduit en général le soin que chacun doit prendre de son âme. Devoirs particuliers auxquels cette culture engage. 1°. Avoir des idées droites de religion. 2°. Se bien connoître soi-même. Devoirs qui résultent de cette connoissance. 3°. Régler ses désirs conformément au juste prix des choses. Comment il faut rechercher l'estime, ou l'honneur. Comment on peut rechercher les richesses. Comment il faut rechercher les plaisirs. 4°. Il faut soumettre les passions à l'empire de la raison. Jusqu'où est nécessaire l'étude des arts, et des sciences. En quoi consiste le soin du corps. Si l'on a quelque pouvoir sur sa propre vie? De la juste défense de soi-même. Il est permis de repousser la force par la force, jusqu'à tuer un injuste agresseur. On ne doit pourtant pas en venir toujours à la dernière extrémité contre ceux qui veulent nous faire du mal injustement. Jusqu'où s'étend le droit de se défendre soi-même, dans l'indépendance de l'état de nature. Comment ce droit est limité dans une société civile. Du temps auquel on peut en faire usage, dans l'État de nature. Quand, et jusqu'où l'on peut se défendre soi-même à main armée, dans une société civile. Si l'on peut se défendre contre un agresseur qui se méprend? Réflexions sur les ménagemens qu'on doit apporter à la plus juste défense de soi-même; et sur les duels. De la défense des membres de notre corps. De la défense de l'honneur. De la défense des biens. Quand c'est que l'agresseur acquiert à son tour le droit de se défendre. Du droit et des priviléges de la nécessité. Exemples des cas de nécessité. 1°. Du droit qu'elle nous donne sur nos membres. 2°. De plusieurs personnes qui se sont jetées dans une chaloupe, trop petite pour les porter tous. 3°. De deux personnes qui se trouvent dans un même danger, où il faut qu'elles périssent toutes deux, si l'une n'avance la mort de l'autre. 4°. D'un homme qui, pour se sauver, passe sur le corps d'un enfant, ou d'un boiteux, qu'il trouve en son chemin. 5°. D'une personne qui prend le bien d'autrui, pour subvenir à une extrême disette. 6°. Quel droit nous donne sur le bien d'autrui la nécessité de sauver le nôtre?

CHAP. VI. Des devoirs mutuels des hommes; et premièrement de la nécessité indispensable de ne faire du mal à personne, et de réparer le dommage qu'on a causé : premier devoir général de chacun par rapport à tout autre. 123

Division générale des devoirs de l'homme par rapport à autrui. Qu'il ne faut faire du mal à personne : premier devoir absolu. Etendue et importance de cette maxime. Conséquence qui en résulte, c'est que si l'on a causé du dommage, il faut le réparer. Ce que c'est que dommage. Comment se fait l'estimation du dommage. De ceux que l'on doit tenir pour auteurs du dommage. Comment et dans quel ordre chacun est tenu de reparer le dommage auquel il a concouru. Du dommage causé par l'effet d'une pure négligence. Du dommage causé par un cas fortuit. Du dommage causé par un esclave. Du dommage causé par une bête appartenant à quelqu'un. Devoirs réciproques de celui qui a causé du dommage, et de celui qui l'a reçu. Combien la pure vengeance est vicieuse.

CHAP. VII. De l'obligation où sont tous les hommes de se regarder les uns les autres comme naturellement égaux. Second devoir général de chacun, par rapport à tout autre..... 133

Que tous les hommes doivent se regarder comme naturellement égaux. Second devoir absolu. En quoi consiste l'égalité naturelle dont il s'agit. Conséquences qui résultent de cette égalité. 1°. Elle doit rendre les hommes commodes et complaisans les uns envers les autres. 2°. Elle sert à faire voir comment on doit s'y prendre dans le réglement des droits entre plusieurs personnes. 3°. Elle est un préservatif contre l'orgueil. 4°. Elle doit détourner de tout ce qui sent l'outrage ou le mépris d'autrui.

CHAP. VIII. Des offices communs de l'humanité. Troisième devoir général de chacun par rapport à tout autre.. 139

Chacun doit contribuer, autant qu'il le peut commodément, à l'utilité d'autrui. Troisième devoir. Comment on procure l'avantage d'un autre d'une manière indéterminée. Quelle reconnoissance on doit avoir pour ceux qui se rendent utiles au public. Comment on procure l'avantage d'autrui d'une manière déterminée par les offices d'une utilité innocente. Des bienfaits proprement ainsi nommés. De la reconnoissance. Nécessité de reconnoître les bienfaits qu'on a reçus. Combien l'ingratitude est infâme et odieuse.

CHAP. I. Des devoirs de ceux qui entrent dans quelque engagement par des promesses ou par des conventions. 146

Les engagemens où l'on entre de soi-même servent comme de planche pour passer aux devoirs conditionnels par rapport à autrui. Nécessité de l'usage des engagemens volontaires. On doit tenir inviolablement sa parole. Différence qu'il y a entre les devoirs de l'humanité et ceux auxquels on est tenu en vertu des promesses ou des conventions. Division générale des engagemens où l'on entre envers autrui. Ce que c'est qu'une promesse imparfaite. Ce que c'est qu'une promesse parfaite. Le consentement est absolument nécessaire dans tous les engagemens où l'on entre envers autrui. Comment on donne à connoître ce consentement. Des conventions tacites. Pour donner un véritable consentement, il faut 1°. avoir l'usage libre de la raison. Des promesses d'un imbécile, d'un insensé et d'une personne ivre. Des promesses d'un enfant et d'un jeune homme. 2°. Pour consentir véritablement, il faut avoir les connoissances nécessaires. Effet de l'erreur en matière de promesses et de conventions. Effet du dol ou de la fraude. 3°. Pour donner un véritable consentement, il faut agir avec une entière liberté. Si la crainte d'être trompé annule l'engagement. De la crainte d'un grand mal. Le consentement d'une partie ne lui impose actuellement aucune obligation sans l'acceptation ou le consentement réciproque de l'autre. Des engagemens qui regardent quelque chose d'impossible. De ceux qui roulent sur des choses illicites. Des engagemens au sujet de ce qui appartient à autrui, ou de ce qui est déjà engagé à quelque autre personne. Des engagemens conditionnels. Des engagemens contractés par procureur. Combien il y a d'établissemens humains sur lesquels sont fondés les devoirs conditionnels de l'homme par rapport à autrui.

CHAP. X. Des devoirs qui concernent l'usage de la parole. 171

On ne doit tromper personne par aucun des signes établis pour exprimer nos pensées. Premier devoir concernant l'usage de la parole. Second devoir. On n'est pas toujours tenu de parler. Il y a une dissimulation innocente. La feinte et les fictions sont quelquefois permises. En quoi consiste la vérité que tout le monde est tenu de dire. Ce que c'est que le mensonge. Exemples de fictions innocentes. Toute équivoque et toute restriction mentale est criminelle, lorsque l'on est tenu de dire la vérité.

CHAP. XI. Des devoirs de ceux qui usent du serment. . . 177

Définition du serment, et Devoir général de ceux qui font cet acte religieux. Quel est le but et l'usage du serment. Le serment doit toujours se terminer à la divinité. Il faut expliquer le serment d'une manière conforme à la religion de celui qui jure. De l'intention de celui qui prête

serment. Le serment ne produit point de nouvelle obligation distincte de l'engagement même où l'on entre. En quoi consiste la force particulière du serment que l'on ajoute à un engagement, qui sans cela ne laisseroit pas d'être indispensable. Le serment n'exclut pas les restrictions et les conditions qui suivent de la nature même de la chose. Les paroles du serment doivent être entendues au sens que les prend celui qui le défère. Division des sermens.

CHAP. XII. Des devoirs qui concernent l'acquisition de la propriété des biens..... 184

Fondement du droit que l'homme a sur les autres créatures, tant animées qu'inanimées. De la communauté primitive et de l'introduction de la propriété des biens. Ce que c'est que la propriété. Il y a des choses qui sont demeurées communes. Division des différentes manières d'acquérir la propriété. De l'acquisition par droit de premier occupant. De l'acquisition des accessoires. Des servitudes. Combien il y a de différentes sortes d'acquisitions dérivées. Des successions *ab intestat*. Ordre des successions *ab intestat*. De la prescription. Des testamens. Du transport de propriété entre-vifs. Des acquisitions qui se font contre la volonté du propriétaire.

CHAP. XIII. Des devoirs qui résultent de la propriété des biens considérée en elle-même, et surtout de ce à quoi est tenu un possesseur de bonne foi..... 200

On doit s'abstenir religieusement du bien d'autrui. A quoi est tenu celui qui a encore entre les mains le bien d'autrui qu'il possédoit de bonne foi? Devoir général du possesseur de bonne foi, lorsque la chose qui appartenoit à autrui n'est plus en nature. Règles sur divers cas particuliers. Devoir de celui qui a trouvé quelque chose dont il ne connoît pas le maître.

CHAP. XIV. Du prix des choses et des actions..... 204

Ce que c'est que le prix des choses et des actions. Combien il y a de sortes de prix. Fondement intérieur du prix propre et intrinsèque. Quelles sont les choses auxquelles on n'a attaché aucun prix. Causes extérieures qui augmentent ou diminuent en général le prix des choses. Du prix réglé par les lois. Du prix courant. Origine et usage du prix éminent ou de la monnoie. De quoi est faite la monnoie. De la valeur des monnoies.

CHAP. XV. Des contrats qui supposent la propriété des biens

et le prix des choses, et des devoirs auxquels ils engagent..... 212

Différence qu'il y a entre un contrat et une simple convention. Division générale des contrats. Des contrats bienfaisans, et du mandement ou de la commission. Du prêt à usage. Du dépôt. Il doit y avoir de l'égalité dans les contrats onéreux: et pour cet effet, on doit déclarer les défauts cachés de la chose sur quoi on traite. Il faut redresser l'inégalité qui se trouve dans un contrat après la conclusion du marché. Des contrats onéreux. De l'échange. Du contrat de vente. Du contrat de louage. Du prêt à consomption. Du contrat de société. Des contrats où il entre du hasard. Des cautions. Des gages et des hypothèques. Source générale des devoirs des contractans.

CHAP. XVI. Comment finissent les engagemens où l'on est entré soi-même..... 229

Les engagemens où l'on étoit entré finissent en différentes manières. Et 1°. par l'exécution de ce qu'on a promis. 2°. Par une compensation. 3°. Lorsque celui à qui l'on s'est engagé nous tient quittes. 4°. Par un dédit mutuel des parties. 6°. Par l'infidélité de l'un des contractans. 6°. Par le changement de l'état sur lequel les engagemens étoient fondés. 7°. Par le temps. 8°. Par la mort.

CHAP. XVII. De la manière d'interpréter les conventions et les lois..... 233

Nécessité qu'il y a de bien interpréter les conventions et les lois. Comment il faut entendre les termes d'un usage commun. Des termes de l'art. Lorsqu'il y a quelque ambiguité ou quelque contradiction apparente dans un discours, il faut recourir aux conjectures. Ces conjectures se tirent 1°. de la nature même de l'affaire dont il s'agit. 2°. Des effets ou des suites. 3°. De la suite du discours ou de ce qui a été dit en d'autres circonstances. De la raison de la loi. On doit étendre ou resserrer la signification des termes, selon que les choses dont il s'agit sont favorables ou odieuses. De l'extension des lois à certains cas non-exprimés. Des restrictions fondées sur un défaut originaire de consentement. De celles qui naissent ensuite par l'incompatibilité du cas qui arrive avec la volonté du législateur ou des contractans. Du conflit de deux lois ou de deux conventions.

LIVRE SECOND.

CHAP. I. De l'état de la nature..... 244

Ce que c'est qu'un état moral. Combien il y a de sortes d'états. De l'état de nature considéré par rapport à Dieu. De l'état de nature, eu égard à la triste condition de chaque personne abandonnée à elle-même en naissant. De l'état de nature envisagé selon la relation morale que les hommes ont naturellement ensemble. On conçoit le dernier ou par fiction, ou tel qu'il existe réellement. Comment s'est formé l'état de nature tel qu'il existe aujourd'hui. Des droits qui sont attachés à l'état de nature. Des incommodités de l'état de nature, par rapport à ceux qui sont hors de toute société civile. Combien la paix de l'état de nature est peu assurée, par rapport même à ceux qui vivent d'ailleurs dans une société civile. Comment se vident les différens entre ceux qui vivent dans l'état de nature.

CHAP. II. Des devoirs du mariage..... 252

Le mariage est la première des sociétés. But légitime du désir naturel qui porte les deux sexes à s'unir ensemble. En quel sens on est tenu de contracter mariage? Engagemens du mariage régulier. De la polygamie. Du divorce. Des obstacles, tant physiques que moraux, qui rendent nul un mariage. Des degrés défendus tant d'affinité que de parenté. Des formalités du mariage qui sont prescrites par les lois civiles. Devoirs mutuels des personnes mariées.

CHAP. III. De devoirs réciproques d'un père et d'une mère et de leurs enfans..... 259

Le pouvoir paternel est la plus ancienne et la plus sacrée autorité humaine, et le fondement du second état accessoire. Fondement du pouvoir paternel. Lequel des deux, du père ou de la mère, a plus d'autorité sur les enfans? Juste étendue du pouvoir paternel, considéré comme tel. Du pouvoir paternel par rapport au temps de l'enfance. Du pouvoir sur les enfans en âge d'hommes faits. Du pouvoir des pères en tant que chef de famille, et cela selon la différence de l'état de nature et de l'état civil. Si un enfant peut sortir de la famille ou se marier sans le consentement de son père. De l'obligation où sont les enfans émancipés envers leur père et leur mère. En quels cas un père peut céder ses droits et ses obligations à une autre personne? Devoirs des pères et des mères. Devoirs des enfans.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAP. IV. Des devoirs réciproques d'un maître et de ses serviteurs ou de ses esclaves. 267

Origine de la condition des serviteurs et des esclaves, qui est le troisième état accessoire. Des mercenaires à temps. Des serviteurs perpétuels. Des esclaves. Si l'on peut regarder un esclave comme faisant partie de nos biens. De la condition des enfans qui naissent d'un personne esclave.

CHAP. V. Des motifs qui ont porté les hommes à former des sociétés civiles. 272

De la société civile, qui est le quatrième et le plus considérable des états accessoires. De cela seul que l'homme a du penchant pour la société, il ne s'ensuit pas qu'il se porte naturellement à former des sociétés civiles. Trois choses qu'il y a ici à considérer. 1°. Sujétion où l'on entre en devenant membre d'une société civile. 2°. Disposition d'un bon citoyen. 3°. Défauts naturels de l'homme qui le portent à troubler la société. Véritable raison de l'établissement des sociétés civiles. Les impressions seules de la loi naturelle ne suffisoient pas pour entretenir la paix parmi le genre humain. La crainte d'une divinité, et les remords de la conscience, ne suffisent pas non plus pour réprimer la malice humaine.

CHAP. VI. De la constitution essentielle des Etats. 277

1°. Pour former une société civile il faut que plusieurs personnes se joignent ensemble. 2°. Le nombre de ceux qui s'unissent doit être considérable. 3°. Il doit y avoir un accord de sentimens soutenu de quelque crainte capable de retenir les particuliers qui voudroient agir contre la volonté du corps. Obstacles qui empêchent d'agir long-temps de concert pour une fin. Comment se fait l'union des volontés. De l'union des forces. Première convention générale qui intervient dans la formation régulière d'un État. Ordonnance générale sur la forme du gouvernement. Seconde convention générale, savoir, celle qui concerne les engagemens réciproques du souverain et des sujets. Définition complète d'un État. Dans une monarchie, la volonté du roi est la volonté de l'État. En qui réside la volonté de l'État, dans les autres sortes de gouvernement. Ce que l'on entend par citoyen ou sujet, et combien de sortes il y en a. En quel sens le gouvernement civil est établi de Dieu.

CHAP. VII. Des parties de la souveraineté en général... 285

Principe général d'où l'on peut déduire les parties de la souveraineté. 1°. Du pouvoir législatif. 2°. Du pouvoir coactif. 3°. Du pouvoir judiciaire. 4°. Du droit de faire la guerre et la paix, et de ménager des traités et des alliances. 5°. Du droit d'établir des ministres et des magistrats subalternes. 6°. Du droit d'exiger des impôts et des subsides. 7°. Du droit d'examiner les doctrines qui s'enseignent dans l'État. De la liaison indissoluble de ces différentes parties du gouvernement, dans un État régulier.

CHAP. VIII. Des diverses formes du gouvernement..... 290

D'où viennent les diverses formes de gouvernement. Il y a des gouvernemens réguliers et des gouvernemens irréguliers. Combien il y a de formes de gouvernement régulier. Comparaison de ces trois formes de gouvernement. Combien il y a de sortes de défauts dans le gouvernement. Défauts de la personne 1°. dans un gouvernement monarchique. 2°. Dans une aristocratie. 3°. Dans une démocratie. Défauts de la personne qui sont communs à toute sorte de gouvernement. Défaut du gouvernement. On blâme quelquefois mal-à-propos le gouvernement présent. Différentes sortes de gouvernement irrégulier. Ce que c'est qu'un État composé. Des États composés qui n'ont qu'un même roi. Des États unis par une confédération perpétuelle.

CHAP. IX. Des caractères propres et des modifications de la souveraineté. 297

1°. Le pouvoir qui gouverne l'État est souverain et indépendant. 2°. Il n'est comptable à personne ici bas. 3°. Il est au-dessus des lois humaines. 4°. Il est sacré et inviolable. Ce que c'est que le pouvoir absolu des souverains. Comment le pouvoir souverain est limité. Des différentes manières de posséder la souveraineté.

CHAP. X. Des différentes manières d'acquérir la souveraineté, surtout dans une monarchie. 300

Il y a deux manières d'acquérir originairement la souveraineté. De l'acquisition par droit de conquête. De l'élection. Des interrègnes. Différentes sortes d'élection. De la succession testamentaire dans les royaumes patrimoniaux. De la succession *ab intestat*. Différentes sortes de succession dans les royaumes établis par une libre volonté du peuple. De la succession purement héréditaire. De la succession linéale, ou de branche en branche. Il y a deux sortes de succession linéale, savoir : la cognatique et l'agnatique. Comment on doit terminer les disputes survenues au sujet de la succession à la couronne.

CHAP. XI. Des devoirs du souverain. 306

Source générale des devoirs du souverain. Nécessité indispensable où sont les souverains de s'instruire exactement de leurs devoirs. Règle générale qui renferme tous les devoirs du souverain. Règles particulières.

1°. Former les sujets aux bonnes mœurs. 2°. Établir de bonnes lois. 3°. Faire en sorte que les lois soient bien exécutées. 4°. Garder un juste tempérament dans la détermination et dans la mesure des peines. 5°. Empêcher que les sujets ne se fassent du tort les uns aux autres. 6°. Choisir pour les ministres des personnes de probité et capables des affaires, et punir sévèrement les malversations. 7°. Exiger les impôts et les subsides d'une manière convenable, et bien employer les revenus de l'État. 8°. Procurer l'entretien et l'augmentation des biens des sujets. 9°. Empêcher les factions et les cabales. 10°. Se précautionner contre les invasions des étrangers.

CHAP. XII. Des lois civiles en particulier..... 313

Ce que l'on entend par lois civiles. A combien d'égards on les appelle ainsi. Il faut donner force de loi civile aux maximes du droit naturel. En quoi consiste la force et l'efficace des lois civiles. Pour quelles choses les lois civiles donnent, ou ne donnent pas action en justice. Les lois civiles servent à déterminer ou à expliquer les maximes générales du droit naturel. Elles règlent les formalités nécessaires pour rendre un acte valable en justice, et elles bornent l'usage des droits naturels de chacun. Jusqu'où et pourquoi on est tenu d'obéir aux lois civiles. Comment on doit obéir aux ordres particuliers d'un souverain.

CHAP. XIII. Du droit de vie et de mort, et des peines en général..... 317

Pour quelles raisons le souverain a pouvoir sur la vie de ses sujets. Comment il peut exposer leur vie pour la défense de l'État. Il peut leur ôter directement la vie en forme de punition. Définition de la peine. A qui appartient le droit d'infliger des peines. On ne doit punir qu'en vue de quelque utilité. En quoi consiste cette utilité. Premier but des peines. Corriger le coupable. Second but. Pourvoir à la sûreté de la personne lésée. Troisième et dernier but. Procurer la sûreté et l'utilité de tous généralement. Les actes purement intérieurs ne doivent pas être punis par les hommes. Ni les péchés de foiblesse où l'on tombe tous les jours. On laisse impunies certaines choses pour le repos de l'État ou pour quelque autre raison. Les vices communs qui sont une suite de la corruption générale, ne doivent pas être punis. On peut quelquefois faire grâce à un criminel et pourquoi. Comment on juge la grandeur d'un crime. De la détermination du genre et du degré des peines, par rapport au bien public. Il faut avoir égard aux diverses impressions que la peine fait sur différentes personnes. Comment on souffre à l'occasion d'un crime d'autrui, auquel on n'a aucune part. Comment on punit un corps ou une communauté.

CHAP. XIV. De l'estime en général, et du droit de régler le rang et la considération où chacun doit être..... 327

Ce que c'est que l'estime en général. De combien de sortes il y en a. De l'estime simple dans l'état de nature. Chacun est réputé honnête homme tant que le contraire ne paroît pas manifestement. Comment cette réputation reçoit quelque atteinte. Comment elle se perd entièrement. De l'estime simple dans une société civile. Comment on est privé de cette sorte d'estime, à cause d'une certaine condition. Comment on la perd par quelque crime. Si le souverain peut à sa fantaisie flétrir l'honneur de ses sujets. Ce que c'est que l'estime de distinction. Qu'est-ce qu'on y doit considérer? Quels en sont les fondemens? En vertu de quoi et comment on peut l'exiger. De la préséance entre les princes et entre les États. C'est au souverain à régler les rangs et à distribuer les honneurs dans son État.

CHAP. XV. Du pouvoir qu'ont les souverains de disposer des biens renfermés dans les terres de leur domination... 333

En combien de manières le souverain a droit sur les biens de ses sujets. Il peut 1°. régler la manière dont ils doivent user de leurs biens. 2°. Exiger des impôts et des subsides. 3°. User du domaine éminent. Comment le prince peut disposer du domaine de l'État et du domaine de la couronne. S'il peut aliéner le royaume ou quelqu'une de ses parties.

CHAP. XVI. Du droit de faire la guerre et la paix.... 336

La guerre n'est pas toujours illicite. Justes sujets de la guerre tant offensive que défensive. Voies de douceur qu'il faut tenter avant que d'en venir aux armes. Enumération des causes injustes de la guerre. La force et l'artifice sont également permis dans la guerre. Jusques où l'on peut porter les actes d'hostilité. Des guerres solennelles et non-solennelles. A qui appartient le droit de faire la guerre. En quel cas une injure reçue d'un citoyen fournit un juste sujet de déclarer la guerre à l'État dont il est membre? Du droit de représailles. En quel cas on peut faire la guerre pour autrui? Jusqu'où l'usage des nations a porté les droits et la licence de la guerre. Comment on acquiert la propriété des choses que l'on prend sur l'ennemi? Et au profit de qui revient le butin? Comment on acquiert le droit de commander aux vaincus. Ce que c'est qu'une trêve. Combien il y a de sortes de trêves. De la paix.

CHAP. XVII. Des alliances et autres traités publics. .. 344

Combien il y a de sortes de traités publics ou d'alliances. Des alliances qui roulent sur des choses à quoi on étoit déjà tenu par le droit naturel. Des

alliances égales. Des alliances inégales à l'égard des choses stipulées de part et d'autre. De celles qui rendent l'un des alliés inférieur à l'autre. Des considérations perpétuelles des traités de commerce et des alliances offensives et défensives. Des alliances personnelles et réelles. Des traités publics conçus sans ordre du souverain.

CHAP. XVIII. Des devoirs des sujets..... 348

Les devoirs des sujets sont ou généraux ou particuliers. Il y a trois devoirs généraux. 1°. A l'égard des conducteurs de l'État. 2°. Par rapport à tout le corps de l'État. 3°. Envers les concitoyens. Règle générale des devoirs particuliers. Devoirs des ministres ou conseillers d'État. Devoirs des ministres publics de la religion. Devoirs des docteurs ou professeurs des sciences humaines. Devoirs des magistrats et autres officiers de justice. Devoirs des officiers de guerre. Devoirs des soldats. Devoirs des ambassadeurs. Devoirs des intendans ou receveurs des finances. Quand finissent ces devoirs et comment on cesse d'être sujet ou citoyen de l'État.

JUGEMENT d'un anonyme sur l'original de cet abrégé... 353

TABLE
DES MATIÈRES.

La lettre E marque les *Elémens du Droit naturel*, et les chiffres arabes qui la suivent marquent les pages.

Les chiffres romains marquent l'un ou l'autre des deux livres du *Traité des Devoirs*, les chiffres arabes qui suivent marquent le chapitre et le paragraphe.

A.

ACCEPTATION. Est nécessaire dans toute promesse, I, 9, 16. E, 9.

Accessoire. Ce que c'est, et à qui il doit appartenir, I, 12, 7. E, 149.

Action, E, 10, 16, 19. Ce que c'est qu'une action humaine, I, 1, 2. Quels en sont les principes, *ibid.*, 3. Condition nécessaire pour en être censé le véritable auteur, *ibid.*, 10. Action involontaire ou forcée, *ibid.*, 16. Action mixte, *ibid.* Actions d'autrui, comment peuvent être imputées, *ibid.*, 18 et 27. Différentes qualités des actions morales, I, 2, 11 *et suiv.* Quelles actions n'entrent point en commerce, I, 14, 3.

Action en justice. Pour quelles choses on donne ou l'on ne donne point action, II, 12, 5. E, 198.

Adultère. Rompt le mariage, II, 2, 6. E, 63.

Agresseur. On ne doit pas toujours en venir à la dernière extrémité contre un injuste agresseur, I, 5, 14. Quand c'est qu'il acquiert à son tour le droit de se défendre, *ibid.*, 24.

Alliance. Des alliances et autres traités publics, II, 17.

Ambassadeurs. Leur devoir, II, 18, 13.

Ame, E, 2, 29, 49. Dieu n'est pas l'âme du monde, I, 4, 3. En quoi consiste le soin que chacun doit avoir de son âme, E, 49. I, 5, 2.

Amour de soi-même, E, 147. Est un des principes fondamentaux du droit naturel, I, 3, 13, *note* 1.

Antichrèse. Ce que c'est, I, 15, 15.

Acquisition, E, 137. Ses différentes sortes, I, 12, 5.

Arbitre, E, 235. Ce que c'est, et ses engagemens, II, 1, 11.

Aristocratie. Sa constitution, I, 6, 11. Ses défauts, *ibid.*, 8, 7.

Arts. Jusqu'où et comment est nécessaire l'étude des arts, II, 5, 9.

Assurance. Ce que c'est qu'un contrat d'assurance, I, 15, 13.

Astrologie judiciaire. Cette science est contraire aux véritables principes de la religion et de la morale, I, 5, 3.

Athée, E, 31. Les athées sont

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

inexcusables, I, 4, 2. Si on peut les punir, *ibid.*, *note*. Si tous ceux qui croient l'éternité de la matière sont athées, *ib.*, 3, *note*.

Avantage, I, 71. En combien de manières on peut procurer l'avantage d'autrui, I, 8, 1 *et suiv.*

B.

Bête, E, 82. Le propriétaire d'une bête est tenu du dommage qu'elle a causé, et comment, I, 6, 12. Fondement du droit que l'homme a sur les bêtes, I, 12, 1.

Bien, E, 4, 26, 52. Combien il y a de sortes de biens, I, 1, 11.

Biens (richesses). Si on peut les défendre jusqu'à tuer celui qui nous les veut enlever, I, 5, 23. Quels biens sont demeurés communs, E, 138. I, 12, 4.

Bien d'autrui. Il faut s'en abstenir, I, 13, 1. En quels cas et avec quelles précautions on peut le prendre ou l'endommager et le détruire même, I, 5, 28, 29. Si l'on peut promettre ou traiter validement au sujet du bien d'autrui, I, 9, 19. A quoi est tenu le possesseur de bonne foi du bien d'autrui, E, 147. I, 13, 2 *et suiv.*

Bienfaits, E, 88, 97. Comment doivent être ménagés, I, 8, 5.

Bonheur, E, 4, 10, 26, 44, 51.

Bonté. En quoi consiste la bonté d'une action, I, 2, 11.

Butin. A qui appartient, II, 16, 13.

C.

Cas fortuit, E, 88. On n'en est point responsable, I, 6, 9.

Caution, E, 188. Ses engagemens, I, 15, 14.

Célibat, E, 198. S'il est permis, II, 2, 3.

Charité, E, 88. Voyez *Humanité*.

Chasse, E, 188. Du droit de chasse, I, 12, 6.

Chose, E, 130. Ce que c'est qu'une chose en espèce, I, 15, 11. Choses susceptibles de fonction ou de remplacement, *ibid.*

Citoyen. Ce que c'est, II, 6, 13. Comment on cesse d'être citoyen d'un Etat, II, 18, 15.

Cœur. Obligation de se le former, E, 49.

Commerce, E, 154. Ses lois en général, I, 14, 6. Droit du commerce, E, 98.

Communauté. Comment on la punit, II, 13, 20.

Compensation, E, 189. Ce que c'est, I, 16, 2.

Complaisance. Doit être réciproque, I, 7, 3.

Condition (état de vie). Quelles conditions sont infâmes, II, 14, 8.

Conditions, E, 162. Combien de sortes; il y en a qui sont attachées aux engagemens, I, 9, 20.

Connaissance, E, 147. Combien la connaissance de soi-même est utile et nécessaire, I, 5, 4. — de Dieu est utile aux particuliers et aux nations, E, 43. Devoir des princes à cet égard, E, 38.

Conquête, E, 141. Du droit de conquête, II, 10, 2. II, 16, 14.

Conscience, E, 17. Ce que c'est qu'une conscience droite et une conscience probable, I, 1, 5. Règle pour la conscience douteuse, *ibid.*, 6.

Conseil, E, 182. Quand c'est qu'on est responsable du mal que fait une personne à qui l'on donne quelque conseil, I, 1, 27.

Consentement, E, 97. Comment se donne à connaître, I, 9, 9. Conditions requises pour former un véritable consentement, *ib.*, 10 *et suiv.*

Conservation de soi-même, E, 48.

Contrat, E, 141. Ce que c'est, et ses différentes sortes, I, 15.

Contradiction. Comment il faut concilier les contradictions apparentes, I, 17, 4.

Contrainte. De combien de sortes il y en a, I, 1, 24. Si toute contrainte excuse, *ibid.*, *note*.

Convention, E, 97. Ce que c'est, I, 9, 4. Conditions requises pour la rendre valable et obligatoire, *ibid.*, 8 *et suiv.* Conventions tacites, *ibid*, 9.

Corps, E, 47. En quoi consiste le soin que chacun doit avoir de son corps, I, 5, 10.

Courage. On doit s'en armer, et pourquoi, I, 5, 10.

Crainte. Effet de la crainte par rapport aux engagemens, I, 9, 14, 15.

Crime, E, 16. Comment on juge de la grandeur d'un crime, II, 13, 16. Comment on souffre à l'occasion d'un crime d'autrui, II, 13, 19.

Culte intérieur ou extérieur, E, 37.

D.

Dangers. Quand c'est qu'on peut et qu'on doit s'y exposer, I, 25, 11.

Défense, E, 65. Comment on doit ménager la juste défense de soi-même, I, 5, 12 *et suiv.*

Degré, E, 94. Quels degrés sont défendus pour le mariage, II, 2, 8.

Délégation, E, 199. Ce que c'est, I, 16, 8.

Démence. Si elle rend nulles les promesses et les conventions, I, 9, 10.

Démocratie. Sa constitution, II, 6, 11. Ses défauts, II, 8, 8.

Dépôt, E, 167. Ce que c'est, et quels en sont les engagemens, I, 15, 5.

Désertion malicieuse. Rompt le mariage, II, 2, 6.

Désir, E, 16. Comment il faut régler ses désirs, I, 5, 5.

Destin. L'opinion qui l'établit est contraire aux véritables principes de la religion et de la morale, I, 5, 3.

Devoir, E, 9, 36, 47. Ce que c'est, I, 1, 1. Ce que les stoïciens entendaient par là, *ibid.*, *note* 1. Combien il y a de sciences où l'on enseigne les devoirs des hommes, *préface*, § 1. Différentes manières dont on peut exiger les devoirs selon leur diversité, I, 2, 14, *note* 1, et I, 9, 3. Combien il y a en général de sortes de devoirs prescrits par la loi naturelle, I, 3, 13. I, 6, 1.

Dévotion, E, 31. Fausses idées qu'on s'en fait, I, 5, 3.

Dévouement, E, 63.

Dieu, E, 31, 40. Est l'auteur de la loi naturelle, I, 3, 11. Quelles idées on doit avoir de sa nature et de ses attributs, I, 4, 2 *et suiv.* Tous ceux qui en ont des idées grossières ne sont pas pour cela seul de véritables athées, E, 40. I, 4, 3, *note*. En quoi consiste le culte qu'on lui doit, *ibid.*, 6, 7. E, 7, 19, 36.

Différent. Comment se vident les

différens dans l'état de nature, II, 1, 11.
Dispense. Ce que c'est, et comment doit être ménagée, I, 2, 9.
Dissimulation. N'est pas toujours criminelle, I, 10, 5.
Divorce, E, 203. S'il est permis, II, 2, 6.
Dol, E, 189. Quel effet il a par rapport à la validité des engagemens, I, 9, 13.
Domaine. Domaine éminent, ce que c'est, II, 15, 4. Domaine de l'Etat et domaine de la couronne, *ibid.*, 5.
Domestiques, E, 220. Voyez *Serviteurs.*
Dommage, E, 82. Ce que c'est, et comment on doit le réparer, I, 6, 5 *et suiv.*
Droit, E, 1, 5, 12, 14, 23. Ce que c'est que droit parfait et droit imparfait, I, 2, 14, *note* 1, et § 15.
Duel, E, 69. Ne peut être excusé, I, 5, 20.

E.

Echange, E, 172. Ce que c'est, I, 15, 8.
Egalité, E, 77. En quoi consiste l'égalité naturelle des hommes, et quelles conséquences en résultent, I, 7. De l'égalité qu'il doit y avoir dans les contrats onéreux, E, 168. I, 15, 6, 7.
Election. De l'élection du souverain, II, 10, 3, 5.
Enfant. Pourquoi on bat un enfant, I, 1, 25. S'il peut contracter quelque engagement valide, I, 9, 10, 11. Devoir des enfans envers leurs pères et mères, II, 3, 13. Si un enfant peut se marier sans le consentement de ses parens, *ib.* 8.
Engagement, E, 97 (voyez *Convention*, *Promesse*). Nécessité de l'usage des engagemens où l'on entre de soi-même, I, 9, 2. On doit les tenir inviolablement, *ibid.*, 3. Comment ils finissent, I, 16.
Entendement, E, 1. Ce que c'est, I, 1, 3. Il est naturellement droit en ce qui concerne les choses morales, *ibid.*, § 4. Quel usage on doit faire de cette faculté, I, 5, 3.
Equité. Ce que c'est, I, 2, 10.
Erreur, E, 102. Ce que c'est, et de combien de sortes il y en a, I, 1, 7. Son effet par rapport à la validité des promesses et des conventions, I, 9, 12.
Esclave. Le maître est tenu du dommage qu'il a causé, et comment, I, 6, 11. Condition et devoirs des esclaves, II, 4, 4, *et suiv.*
Espérances, vaines et chimériques, les rejeter, E, 51.
Esprit. Obligation de se le former, E, 49.
Estime, E, 52. Comment on peut la rechercher, I, 5, 5. De l'estime, tant simple, que de distinction, II, 14.
Etat, E, 6, 31. Ce que c'est qu'un état accessoire, I, 6, 1, *not.* 1.
Etat (voyez *Société civile*). Ce que c'est, II, 6, 10. Des états composés, II, 8, 13 *et suiv.*
Etat de nature, E, 9. Ce que c'est, ses droits et ses inconvéniens, II, 1.
Evénement, E, 77. Comment on est responsable d'un événement, I, 1, 18. Il faut se consoler des événemens imprévus qui arrivent sans qu'il y ait de notre faute, I, 5, 4.

F.

Favorable. Ce que l'on entend par choses favorables, I, 17, 9.
Faute, E, 82. Ce que c'est qu'une simple faute, I, 2, 15.
Félicité, E, 10. Quelle on peut se promettre ici-bas, I, 5, 4.
Femme, E, 98. Quelle autorité a sur elle le mari, II, 2, 4.
Fiction. Il y en a de permises, I, 10, 6.
Fin. Ce que c'est, I, 1, 9. Actes de la volonté à l'égard de la fin, *ibid.* Quelle fin on doit se proposer, I, 5, 4.
Finances. Devoir de ceux par les mains de qui elles passent, II, 18, 14.
Flatterie, E, 109. Quand c'est qu'on est responsable du mal que fait une personne ensuite des flatteries dont on use envers elle, I, 1, 27.
Force. La force toute seule ne suffit pas pour donner le droit d'imposer quelque obligation, I, 2, 5. Combien les forces de l'homme sont bornées, I, 5, 4.

G.

Gage, E, 188. Ce que c'est, et de combien de sortes il y en a, I, 15, 15.
Gageure. Ce que c'est, I, 15, 13.
Galanterie. Fausse idée qu'on se fait des péchés de galanterie, I, 5, 3.
Gloire, E, 52. Fausse idée qu'on se fait de la gloire, I, 5, 5.
Gouvernement. Ses diverses formes, et défaut de chacune, II, 8.
Grâce. En quels cas on peut faire grâce à un criminel, II, 13, 15.
Guerre. Ses droits, II, 16.

H.

Habitudes. Quel est leur pouvoir, I, 1, 13.
Hasard. On ne doit rien donner au hasard partout où la prévoyance humaine a quelque lieu, I, 5, 4. Des contrats où il entre du hasard, I, 15, 13.
Homme, E, 91. D'où vient la diversité qu'il y a dans les désirs et dans la conduite des hommes, I, 1, 11, I, 3, 6. Combien est grand l'amour qu'il a naturellement pour lui-même, I, 3, 2. Triste condition où il serait sans le secours de ses semblables, *ibid.*, 3. Vices auxquels il est sujet, *ib.*, 4. Il peut faire beaucoup de mal à ses semblables, *ibid.*, 5. Sa condition naturelle demande qu'il soit sociable, *ibid.*, 7. Il peut être obligé à quelque chose par rapport à lui-même, I, 5, 1. En quoi consiste ce qu'il se doit à lui-même, *ibid.*, 2 *et suiv.* Combien ses forces sont bornées, *ib.* 4. Ce qui dépend le plus de lui, *ibid.* Tous les hommes sont naturellement égaux, E, 77. I, 7. Quels sont les plus propres à la société, *ibid.*, 3. Fondement du droit que l'homme a sur les autres créatures ici-bas, I, 12, 1.
Honneur. Voyez *Estime.*
Honneur (*Pudicitia*). Si on peut le défendre jusqu'à tuer celui qui veut nous le ravir, I, 5, 22.
Humanité, E, 88. Ce que l'on entend par les lois de l'humanité

ou de la charité, opposées à celles de la justice, et quelle différence il y a entre elles, I, 2, 14, *not.* 1, I, 9, 3.

Humilité. En quoi consiste l'humilité louable, I, 7, 5.

Hypothèque, E, 188. Ce que c'est, I, 15, 15.

I.

Ignorance, E, 17. Ce que c'est, et de combien de sortes il y en a, I, 1, 8. L'ignorance invincible met à couvert de toute imputation, *ibid.*, 20. L'ignorance de droit n'excuse pas, *ib.*, 21.

Impossible. Nul n'y est tenu, I, 1, 23. Restriction de cette maxime, *ibid.* et I, 9, 17.

Impôts. Pourquoi et comment doivent être exigés, II, 11, 10.

Imputation, E, 75. Fondement général de l'imputation des actions humaines, I, 1, 16. Règles particulières pour connaître ce qui en est susceptible ou non, *ibid.*, 17 *et suiv.*

Infamie. Comment on est noté d'infamie, II, 14, 9.

Ingratitude, E, 83. Combien elle est infâme et odieuse, I, 8, 7. Pourquoi elle ne donne pas action en justice, *ibid.*

Injure, E, 77. Ce que c'est, I, 2, 15.

Inquiétudes. On doit bannir les inquiétudes superflues, I, 5, 4.

Instruction profitable à la religion, E, 39.

Intempérance, E, 47. Pourquoi est vicieuse et criminelle, I, 5, 10.

Interprétation, E, 224. De l'interprétation des conventions et des lois, I, 17.

Interrègne. Ce que c'est, II, 10, 4.

Ivresse. Quel est son effet par rapport à l'imputation des actions, I, 1, 15. I, 9, 10.

J.

Jeu. Des jeux et de leurs différentes sortes, I, 15, 13.

Jeunes gens. Des engagemens qu'ils contractent avant que d'être majeurs, I, 9, 11.

Justice, E, 18. Ce que c'est, et de combien de sortes il y en a, I, 2, 12 *et suiv.*

Jurisprudence, E, 18. Sa définition.

L.

Législateur. Comment on le connaît, I, 2, 6.

Liberté ou *Libre-Arbitre*, E, 56, 60. (Faculté de l'âme), ce que c'est, I, 1, 9. Quel usage on en doit faire, I, 5, 4.

Loi, E, 13, 15, 56. Ce que c'est, I, 2, 2. Sa nécessité, *ibid.*, 1. Comment on la connaît, I, 2, 6. Ses parties essentielles, *ibid.* 7. Quelle en doit être la matière. *ibid.*, 8. Combien il y a de différentes sortes de loi en général, *ibid.*, 16. Ce que c'est que la raison de la loi, I, 17, 8. Comment on en doit étendre ou resserrer les termes, *ibid*, 10 *et suiv.* Lois fondamentales de l'état, II, 9, 6. Quelles doivent être les bonnes lois, II, 11, 5. De la nature et de la vertu des lois civiles, II, 12.

Loi naturelle, E, 18, 22, 24. Comment il faut s'y prendre pour la connaître, I, 3, 1. Quel en est le principe fondamental, *ibid.*, 9. Qu'est-ce qui lui donne force de loi, *ibid.*, 10. En quel sens elle est gravée dans le cœur de tous les hommes, *ibid.*, 12.

Loteries. En quoi consiste ce contrat, I, 15, 13.

Louage, E, 176. De la nature et des règles de ce contrat, I, 15, 10.

M.

Magistrats. Leur devoir, II, 18, 10.

Maladies. Effet des maladies naturelles qui troublent la raison, par rapport à l'imputation des actions morales, I, 1, 15.

Marchandise. Le vendeur en doit déclarer de bonne foi les défauts cachés, I, 15, 6.

Mariage, E, 198. Ses engagemens et questions qui le concernent, II, 2.

Membres. On peut défendre ses membres, jusqu'à tuer l'agresseur, I, 5, 21. Quel droit chacun a sur ses propres membres, *ibid*, 26.

Mensonge, E, 109. Ce que c'est, I, 10, 8.

Mépris, E, 77. On doit éviter tout ce qui sent le mépris d'autrui, I, 7, 6.

Mercenaire, E, 154. Engagemens des mercenaires à temps, II, 4, 2. Et des mercenaires perpétuels, *ibid.*, 3.

Mérite. En quoi consiste le vrai et solide mérite, I, 5, 4.

Ministres publics (de l'Etat ou du prince). Comment on conçoit qu'ils agissent par ordre du souverain, I, 2, 6. Quels ils doivent être, II, 7, 6; II, 11, 9. Leurs devoirs, II, 18, 7.

Moyens. Actes de la volonté à leur égard, I, 1, 9.

Monarchie. Sa constitution, II, 6, 11. Ses défauts, II, 8, 6.

Monnaie. Son origine et son usage, I, 14, 7 *et suiv.*

Morale, E, 16, 4. Evidence naturelle. De ses principes, I, 1, 4, 7.

N.

Nature. La nature n'est pas Dieu, I, 4, 3.

Naturel. Ses dispositions particulières ne portent pas invinciblement au mal, I, 1, 12.

Naufrage. Décision de divers cas qui arrivent dans un naufrage, I, 5, 27, 28, 31.

Nécessité. Ses droits et ses priviléges, I, 5, 25 *et suiv.*

Négligence, E, 82. Une simple négligence ne dispense pas de réparer le dommage, I, 6, 9.

O.

Obligation, E, 9, 12. Ce que c'est, I, 2, 3. Pourquoi on en est susceptible, *ibid.*, 4. Fondement légitime de toute obligation, *ib.*, 5. Obligation parfaite ou imparfaite, I, 2, 14, *note* 1, I, 9, 4.

Occasion. Ce qu'elle emporte, I, 1, 22.

Occupant, E, 138. Comment on acquiert une chose par droit de premier occupant, I, 12, 6.

Océan. Pourquoi on ne peut pas s'approprier le vaste Océan, I, 12, 4.

Ochlocratie. Ce que c'est, II, 8, 11.

Odieux. Ce que l'on entend par choses odieuses, I, 17.

Offices, E, 42, 88. Doivent être réciproques, I, 7, 3. Quels sont les offices communs de l'humanité, I, 8.
Officiers. Devoir des officiers de guerre, II, 18, 11.
Oisiveté, E, 55. Est vicieuse et contraire au droit naturel, I, 8, 2.
Oligarchie. Ce que c'est, II, 8, 11.
Omission. Comment peut être imputée, I, 1, 22.
Opinions. Jusqu'où s'étend le pouvoir du souverain par rapport à l'examen des opinions, II, 7, 8.
Orgueil, E, 81. Pourquoi est blâmable, I, 7, 5.
Outrage, E, 77. Il ne faut faire aucun outrage à personne, I, 7, 6.

P.

Paix. Du droit de la paix, II, 16, E, 55.
Paresse, Contraire à l'homme.
Parole, E, 100. Devoirs qui concernent l'usage de la parole, I, 10.
Partage, Règles qu'il faut suivre dans les partages des choses communes, I, 7, 4.
Passions, E, 47. Quel est leur pouvoir, I, 1, 14. Différence qu'il y a, par rapport à la morale, entre celles qui sont excitées par la vue du bien, et celles qui sont produites par la vue du mal, *ibid.* Comment il faut rérégler ses passions, I, 5, 8.
Payer. Ce qu'il faut payer, à qui, et comment, I, 16, 1.
Pays. Comment on s'empare d'un pays désert, I, 12, 6.
Péché. Quels péchés ne sont pas punissables devant le tribunal humain, II, 13, 11 *et suiv.*
Pêche. Du droit de pêche, I, 12, 6.
Peines. De leur nature, de leur usage, et des règles qu'il faut suivre dans leur détermination, II, 13.
Pères et mères, E, 207. Leur pouvoir sur leurs enfans, et ce qu'ils sont obligés de faire pour eux, II, 3.
Piété, E, 31, 36. Ses bons effets, dans un prince, E, 46. Ce que c'est, I, 2, 13, *note*.
Plaisir, E, 54. Comment on peut le rechercher, I, 5, 7.
Polygamie, E, 194. Si elle est permise, II, 2, 5.
Possesseur, E, 137. A quoi est tenu celui qui est de bonne foi possesseur du bien d'autrui, I, 13, 2 *et suiv.*
Pouvoir. Du pouvoir législatif, II, 7, 2. Pouvoir coactif, *ibid.* 3. Pouvoir judiciaire, *ibid.* 4. Pouvoir de faire la guerre et la paix, et de ménager des traités et des alliances, *ibid.*, 5. Pouvoir d'établir des ministres et des magistrats subalternes, *ibid.*, 6. Pouvoir d'exiger des impôts et des subsides, *ibid.* 7. Pouvoir d'examiner les doctrines qui s'enseignent dans l'Etat, *ibid.*, 8. Ce que l'on doit entendre par pouvoir absolu, II, 9.
Prescription, E, 147. Ce que c'est, et quel en est le fondement, I, 12, 12.
Préséance. Sur quoi est fondé le droit de préséance, II, 14, 15.
Prêt à usage, E, 166. Ce que c'est, et quels en sont les engagemens, I, 15, 4.
Prêt à consomption, E, 179. De la nature et des engagemens de ce contrat, I, 15, 11.
Prince. Si les droits de la juste défense de soi-même ont lieu par rapport à un prince, I, 5, 19, *note* 1. Comment il doit régler la valeur des monnaies, I, 14, 9.
Prix, E, 172, 52. Ce que c'est, son fondement et ses différentes sortes, I, 14.
Procureurs, E, 164. Des engagemens contractés par procureur, I, 9, 21.
Professeurs. Leur devoir, II, 18, 9.
Profession. Il faut de bonne heure en embrasser une honnête et convenable, I, 5, 9. I, 8, 2.
Promesse, E, 197. Ce que c'est, I, 9, 5. Promesse imparfaite, *ib.*, 6. Parfaite, *ibid.*, 7. Conditions requises pour rendre valables les promesses, *ibid.*, 8 *et suiv.*
Propriétaire, E, 8, 133. De quelle manière s'est introduite la propriété des biens, I, 12, 2. Ce que c'est, *ibid.*, 3. Quelles choses en sont susceptibles ou non, *ib.*, 4. Différentes manières de l'acquérir, *ibid.*, 5 *et suiv.*
Providence, E, 31, 34. C'est la même chose, par rapport à la morale, de nier la providence de Dieu, ou de nier son existence, I, 4, 4.
Public. Quelle reconnaissance on doit à ceux qui travaillent pour le public, I, 8, 3.
Puissance. Si la trop grande puissance d'un voisin nous donne droit de l'attaquer, sous prétexte de le prévenir, I, 5, 17.

Q.

Qualité. Comment les qualités personnelles naturelles ou acquises, peuvent être imputées, I, 1, 19.

R.

Raison, E, 11, 55. Si ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, sont responsables de ce qu'ils font, I, 1, 25. Leurs engagemens ne sont pas valides, I, 2, 10.
Reconnaissance, E, 96. sa nécessité et ses caractères, I, 8, 6 *et suiv.*
Règle. Sens figuré, E, 9.
Religion, E, 31, 32, 36. Abrégé du système de la religion naturelle, I, 4. Son usage dans la société humaine, *ibid*, 9. Opinions contraires aux véritables idées de la religion, I, 5, 3. Devoir des ministres publics de la religion, II, 18, 8.
Représailles. En quoi consiste ce droit, II, 16, 10.
Réputation. Comment elle se perd, ou elle reçoit quelque atteinte, II, 14, 5, 6.
Richesse, E, 53. Comment on peut les rechercher, I, 5, 5.
Royaume. Ce que c'est qu'un royaume patrimonial, II, 2, 9, 7. Si le prince peut aliéner le royaume, ou quelqu'une de ses parties, II, 15, 6.

S.

Sagesse. Perfection de l'entendement, E, 49, 50.
Sanction des lois naturelles, E, 25, 28.
Sciences, E, 55. Combien de sortes il y en a, et jusqu'où leur étude est nécessaire, I, 5, 9.
Serment, E, 120. De sa nature, de son but, de ses usages, et de ses différentes sortes, I, 11. Comment on en est dispensé par un supérieur, *ibid.*, 6, *note* 3.
Service. Des services d'une utilité innocente, I, 8, 4.
Serviteur. Devoirs des serviteurs, II, 4, 2, 3.
Servitudes. Ce que c'est, et de combien de sortes il y en a, I, 12, 8.
Silence. Quand c'est qu'il est innocent, I, 10, 4.

Simonie. Ce que c'est, I, 14, 3.
Sociabilité, E, 71. Est un des principes généraux du droit naturel, I, 3, 13, *note* 1.
Société, E, 181, 7. De la nature et des règles du contrat de société, I, 15, 12.
Société civile. Motifs qui ont porté les hommes à former des sociétés civiles, II, 5. Quelle est la constitution intérieure d'une telle société. II, 6. Nulle société heureuse sans religion, E, 43.
Sodomie. Est contraire au droit naturel, II, 2, 2.
Soldats. Leur devoir, II, 18, 12. *ibid.*, 13, 2.
Songe. Si l'on est responsable de ce que l'on croit faire en songe, I, 1, 26.
Souverain. Ses devoirs, II, 11. Quel pouvoir il a sur les biens de ses sujets, II, 15.
Souveraineté. Ses parties, II, 7. Ses caractères propres et ses modifications, II, 9. Différentes manière de la posséder, *ibid.* 7.
Spontanéité. Ce que c'est, I, 1, 9.
Successions ab intestat, E, 144. Quel en est le fondement et l'ordre, I, 12, 10, 11. De la succession à la couronne, II, 10, 6 *et suiv.*
Suicide. Est un forfait, E, 61, 62.
Sujets, E, 14. Leurs devoirs, II, 18.
Superstition. Doit être bannie, I, 5. 3.
Surérogation. Combien est fausse, et dangereuse l'opinion des œuvres de surérogation, I, 5, 3.

T.

Témoins, E, 120. Quel est leur devoir, II, 1, 11.
Tempérance, E, 47. Ce que c'est, I, 2, 13, *note*.
Testament, E, 142. Ce que c'est, I, 12, 13.
Théologie, E, 31. Différence qu'il y a entre la théologie morale et le droit naturel, *préf.*, § 4 *et suiv.*
Traité. Des traités publics, II, 17.
Travail. Etat naturel de l'homme, E, 7.
Trève. Ce que c'est, II, 16, 15, 16.
Trouver, E, 140. A qui appartiennent les choses trouvées, I, 12, 6. I, 13, 5.
Tyrannie. Ce que l'on entend par là, II, 8, 11.

U. V.

Usure. Le prêt à usure n'est point par lui-même contraire au droit naturel, I, 15, 11.
Vengeance. Est vicieuse et contraire au droit naturel, I, 6, 13.
Vente, E, 172. De la nature, des règles et des différentes sortes de ce contrat, I, 15, 9.
Vérité ou *véracité*. En quoi consiste, I, 10, 7.
Vertu. Perfection de la liberté, E, 50. Combien la connaissance de Dieu y contribue, E, *ibid.*
Vie. Si l'on a quelque pouvoir sur sa propre vie, I, 2. Du droit de vie et de mort, II, 13.
Voleur. On ne doit pas lui rendre une chose volée qu'il nous avait donnée en dépôt, I, 13, 2.
Volonté, E, 41. Ce que c'est, et ses divers actes, I, 1, 9. Quel usage on doit faire de cette faculté, I, 5, 4. Comment se fait l'union des volontés d'une multitude, II, 6, 5.

Z.

Zèle. Le zèle furieux qui anime contre ceux d'une religion différente de la nôtre, combien est blâmable et criminel, I, 1, 3.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS