

David HUME (1739)

Traité de la nature humaine

Essai pour introduire la méthode
expérimentale de raisonnement
dans les sujets moraux

Livre III : DE LA MORALE

Traduction originale de M. Philippe Folliot,
Professeur de philosophie au Lycée Ango, Dieppe, Normandie.
1^{er} juin 2007.

Un document produit en version numérique par Philippe Folliot, bénévole,
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie
Courriel: philippefolliot@yahoo.fr
Site web: <http://perso.wanadoo.fr/philotra/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Un document produit en version numérique par M. Philippe Folliot, bénévole,
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie

Courriel: philippefolliot@yahoo.fr

Site web: <http://perso.wanadoo.fr/philotra/>

David HUME

Traité de la nature humaine. Livre II : Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux. Livre III : DE LA MORALE.

traduit de l'anglais par Philippe Folliot, à partir de

A TREATISE of HUMAN NATURE

Being An Attempt to introduce the experimental Method of reasoning
into MORAL SUBJECTS

By David Hume. London. Printed for John Noon, at the White-Hart, near
Mercer's-Chapel, in Cheapfide. First edition : 1739.

[Autorisation formelle accordée par mon ami Philippe Folliot, philosophe et traducteur, de diffuser cette traduction, le 1^{er} juin 2007.]



Courriel : philippefolio@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word
2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 1^{er} juin 2007 à Chicoutimi, Ville
de Saguenay, province de Québec, Canada.

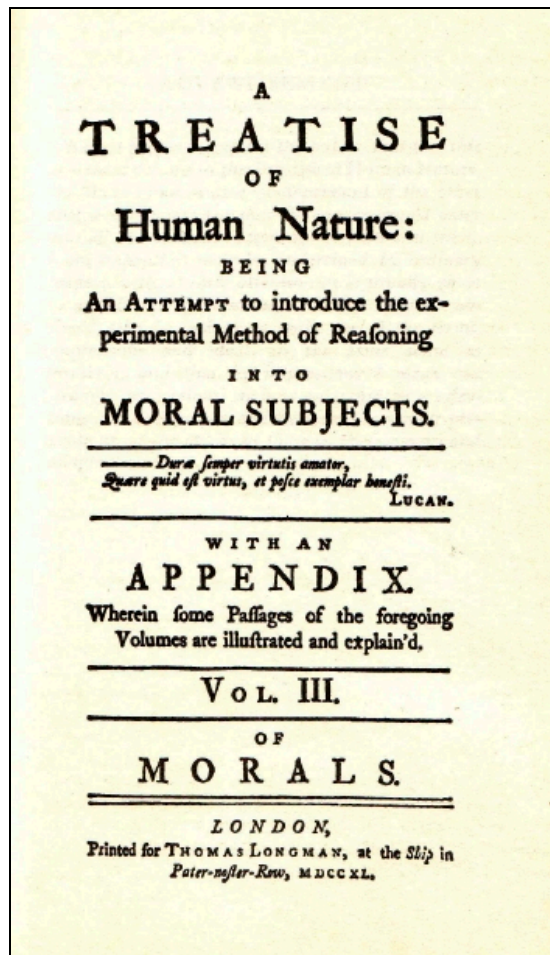


A TREATISE of HUMAN NATURE

Being An Attempt to introduce the experimental Method of reasoning
into MORAL SUBJECTS

By David Hume

London. Printed for John Noon, at the White-Hart, near Mercer's-Chapel, in
Cheapfide. First edition : 1739.



traduit de l'anglais par Philippe Folliot, bénévole,
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie
1^{er} juin 2007.

Sommaire

LIVRE III : DE LA MORALE

Avertissement

Partie I : De la vertu et du vice en général

Section I : Les distinctions morales ne dérivent pas de la raison

Section II : Les distinctions morales dérivent d'un sens moral

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section I : De la justice : si elle une vertu naturelle ou artificielle

Section II : De l'origine de la justice et de la propriété

Section III : Des règles qui déterminent la propriété

Section IV : Du transfert de propriété par consentement

Section V : De l'obligation des promesses

Section VI : Quelques réflexions supplémentaires sur la justice et l'injustice

Section VII : De l'origine du gouvernement

Section VIII : De la source de la fidélité [au gouvernement]

Section IX : Des limites de la fidélité [au gouvernement]

Section X : Des objets de la fidélité

Section XI : Des lois des nations

Section XII : De la chasteté et de la pudeur

Partie III : Des autres vertus et des autres vices

Section I : De l'origine des vertus et des vices naturels (livré en mai 2007)

Section II : De la grandeur d'âme

Section III : De la bonté et de la bienveillance

Section IV : Des aptitudes naturelles

Section V : Quelques réflexions supplémentaires sur les vertus naturelles

Section VI : Conclusion de ce livre

Appendice

Avertissement

[Retour à la table des matières](#)

Je pense qu'il est bon d'informer le public que, quoique ce volume soit le troisième volume du *Traité de la nature humaine*, il est cependant dans une certaine mesure indépendant des deux autres et il n'exige pas du lecteur une connaissance de tous les raisonnements abstraits qui y sont contenus. J'espère qu'il pourra être compris par des lecteurs ordinaires avec aussi peu d'attention que celle qu'on accorde habituellement aux livres de raisonnement. Il faut seulement noter que je continue à faire usage des termes *impressions* et *idées* dans le même sens que précédemment et que, par impressions, j'entends nos plus fortes perceptions comme nos sensations, nos affections et nos sentiments et que, par idées, j'entends les perceptions plus faibles, les copies des impressions dans la mémoire et l'imagination.

Livre III : De la morale

Partie I : De la vertu et du vice en général

Section 1 :

Les distinctions morales ne dérivent pas de la raison.

[Retour à la table des matières](#)

Il est un inconvénient qui accompagne tout raisonnement abstrus, c'est que ce type de raisonnement peut réduire un adversaire au silence sans le convaincre et que, pour que nous prenions conscience de sa force, il exige une attention aussi intense que celle qui fut d'abord requise pour le créer. Quand nous quittons notre cabinet de travail et nous engageons dans les affaires de la vie courante, ses conclusions semblent s'évanouir comme les fantômes de la nuit quand apparaît l'aube ; et il nous est difficile de conserver cette conviction même que nous avons atteinte avec difficulté. C'est encore plus manifeste quand il s'agit d'une longue suite de raisonnements où il faut conserver jusqu'à la fin l'évidence des premières propositions et où nous perdons souvent de vue toutes les maximes les plus admises en philosophie ou dans la vie courante. Je ne suis néanmoins pas sans espoir que le présent système de philosophie acquerra une nouvelle force par ce que nous dirons et que tous nos raisonnements sur la morale corroboreront tout ce qui a été dit sur l'*entendement* et les *passions*. La moralité est un sujet qui nous intéresse plus que tout autre. Nous imaginons que la paix de la société est en jeu à chaque décision la concernant ; et il est évident que ce souci doit rendre nos spéculations plus réelles et plus solides que quand le sujet nous est dans une grande mesure indifférent. Ce qui nous touche, concluons-nous, ne peut jamais être une chimère et, comme notre passion s'engage d'un côté ou de l'autre, nous pensons naturellement que la question se trouve dans les limites de la compréhension humaine alors que, dans d'autres cas, nous sommes portés à en douter. Sans cet avantage, je ne me serais jamais aventuré dans un troisième volume d'une philosophie si abstruse à un âge où la plupart des hommes semblent s'accorder pour faire de la lecture un amusement et pour rejeter tout ce qui exige un considérable degré d'attention pour être compris.

On a noté que rien ne peut jamais être présent à l'esprit que ses perceptions et que toutes les actions de voir, entendre, juger, aimer, haïr et penser tombent sous cette dénomination. L'esprit ne peut jamais s'exercer dans une

action que nous ne puissions comprendre sous le terme de perception. Par conséquent, ce terme n'est pas moins applicable aux jugements par lesquels nous distinguons le bien moral du mal moral qu'à toute autre opération de l'esprit. Approuver un caractère, en condamner un autre, ce ne sont là qu'autant de perceptions différentes.

Or, comme les perceptions se ramènent à deux genres, à savoir les *impressions* et les *idées*, cette distinction fait naître une question par laquelle nous commencerons notre enquête actuelle sur la morale. *Est-ce au moyen de nos idées ou est-ce au moyen de nos impressions que nous distinguons le vice de la vertu et déclarons une action blâmable ou louable ?* Cette question coupera court à tous les vagues discours et déclamations et nous limitera à quelque chose de précis et d'exact sur le présent sujet.

Les systèmes qui affirment que la vertu n'est rien que la conformité à la raison, qu'il y a des convenances et des disconvenances éternelles des choses qui sont les mêmes chez toutes les créatures qui les considèrent, que les mesures immuables du bien et du mal imposent une obligation non seulement à toutes les créatures humaines mais aussi à la divinité elle-même, ces systèmes, dis-je, s'accordent sur l'opinion que la moralité, comme la vérité, se discerne seulement par des idées et par leur juxtaposition et leur comparaison. Donc, pour juger ces systèmes, il suffit de considérer s'il est possible, par la seule raison, de distinguer le bien moral du mal moral ou si ce ne sont pas certains autres principes qui concourent à produire cette distinction.

Si la morale n'avait naturellement aucune influence sur les passions et les actions humaines, il serait vain de prendre tant de peine pour l'inculquer et rien ne serait plus stérile que cette multitude de règles et de préceptes qui abondent chez tous les moralistes. La philosophie est communément divisée en philosophie *spéculative* et en philosophie *pratique* et, comme la morale est toujours comprise sous la dernière division, on suppose qu'elle influence nos passions et nos actions et va au-delà des jugements calmes et indolents de l'entendement. C'est confirmé par l'expérience courante qui nous informe que les hommes sont souvent gouvernés par leurs devoirs, sont détournés de certaines actions par l'idée de leur injustice et sont poussés à d'autres actions par l'idée d'obligation.

Donc, puisque la morale a une influence sur les actions et les affections, il s'ensuit qu'elle ne peut dériver de la raison, et cela parce que la raison seule, comme nous l'avons déjà prouvé, ne peut jamais avoir une telle influence. La morale excite des passions et produit ou empêche des actions. La raison, par elle-même, est entièrement impuissante dans ce domaine. Les règles de la morale ne sont donc pas des conclusions de notre raison.

Je crois que personne ne niera la justesse de cette inférence. Le seul moyen d'y échapper est de nier le principe sur lequel elle se fonde. Tant qu'on admet que la raison n'a aucune influence sur nos passions et nos actions, il est vain de prétendre que la morale se découvre seulement par une déduction de la raison. Un

principe actif ne peut jamais être fondé sur un principe inactif et, si la raison est en elle-même inactive, elle doit le demeurer sous toutes ses formes et apparences, qu'elle s'exerce dans les sujets naturels ou moraux ou qu'elle considère les pouvoirs des corps extérieurs ou les actions des êtres raisonnables.

Il serait fastidieux de répéter tous les arguments par lesquels j'ai prouvé ¹ que la raison est parfaitement inactive et qu'elle ne peut jamais empêcher ou produire une action ou une affection. Il sera facile de rassembler ce qui a été dit sur ce sujet. Je rappellerai seulement à cette occasion l'un de ces arguments que je m'efforcerai de rendre encore plus concluant et plus applicable au sujet actuel.

La raison est la découverte de la vérité ou de la fausseté. La vérité et la fausseté consistent en un accord ou un désaccord avec soit les relations *réelles* des idées, soit l'existence *réelle* et les choses de fait *réelles*. Donc, tout ce qui n'est pas susceptible de cet accord ou de ce désaccord n'est pas capable d'être vrai ou faux et ne saurait être un objet de notre raison. Or il est évident que nos passions, nos volitions et nos actions ne sont pas susceptibles de cet accord ou de ce désaccord car ce sont des réalités et des faits originaux, complets en eux-mêmes et qui n'impliquent aucune référence à d'autres passions, volitions et actions. Il est donc impossible qu'elles soient déclarées ou vraies ou fausses et qu'elles soient ou contraires ou conformes à la raison.

Cet argument a un double avantage pour notre présent dessein. En effet, il prouve *directement* que les actions ne tirent pas leur mérite d'une conformité à la raison, ni leur blâme d'une contrariété, et il prouve la même vérité plus *indirectement* en nous montrant que, comme la raison ne peut jamais immédiatement empêcher ou produire une action en la contredisant ou en l'approuvant, elle ne saurait être la source du bien moral et du mal moral qui, trouve-t-on, ont cette influence. Des actions peuvent être louables ou blâmables mais elles ne peuvent jamais être raisonnables. Donc, louable ou blâmable, ce n'est pas la même chose que raisonnable ou déraisonnable. Le mérite et le démérite des actions contredisent fréquemment nos propensions naturelles, et parfois les dirigent. Mais la raison n'a pas une telle influence. Les distinctions morales ne sont donc pas les enfants de la raison. La raison est totalement inactive et elle ne peut jamais être la source d'un principe aussi actif que la conscience ou un sens moral.

Mais peut-être dira-t-on que, quoiqu'aucune volonté ou action ne puisse être immédiatement contraire à la raison, nous pouvons cependant trouver une telle contradiction dans des choses qui accompagnent l'action, c'est-à-dire dans ses causes et ses effets. L'action peut causer un jugement ou peut être *obliquement* causée par un jugement quand le jugement est lié à une passion ; et, en utilisant une façon abusive de parler que la philosophie n'autorisera guère, on pourrait dire que la même contrariété peut, pour cette raison, être attribuée à

¹ Livre II. Partie III. Section 3. (Note de Hume)

l'action. Dans quelle mesure cette vérité ou cette erreur peut être la source de la morale, c'est ce qu'il serait bon de considérer maintenant.

On a remarqué que la raison, en un sens strict et philosophique, ne peut avoir d'influence sur notre conduite que de deux façons : soit quand elle excite une passion en nous informant de l'existence de l'objet propre de la passion, soit quand elle découvre la connexion des causes et des effets pour nous offrir les moyens de satisfaire une passion. Ce sont les seuls genres de jugements qui peuvent accompagner nos actions ou peuvent être dits les produire d'une certaine façon ; et on doit reconnaître que ces jugements peuvent souvent être faux et erronés. Une personne peut être affectée d'une passion parce qu'elle suppose qu'une douleur ou un plaisir se trouve dans un objet qui, [en réalité], n'a aucune tendance à produire l'une de ces sensations ou qui produit le contraire de ce qu'elle a imaginé. Une personne peut aussi prendre de fausses mesures pour atteindre son but et peut, par sa sottise conduite, retarder l'exécution d'un projet au lieu de le favoriser. En parlant de façon figurée et impropre, on peut dire que ces faux jugements affectent les passions et les actions qui leur sont liées et les rendent déraisonnables mais, tout en l'admettant, il est facile de remarquer que ces erreurs sont si loin d'être la source de toute immoralité qu'elles sont communément très innocentes et qu'elles ne rendent aucunement coupable la personne qui a l'infortune d'y tomber. Elles ne vont pas au-delà d'une erreur de *fait* que les moralistes, en général, ne supposent pas criminelle parce qu'elle est parfaitement involontaire. Je suis plus à plaindre qu'à blâmer si je me trompe sur la capacité des objets à produire de la douleur ou du plaisir ou si je ne connais pas les moyens appropriés de satisfaire mes désirs. Personne ne saurait jamais considérer ces erreurs comme un défaut de mon caractère moral. Un fruit, par exemple, qui est en réalité désagréable, m'apparaît à une certaine distance et je me trompe en imaginant qu'il est plaisant et délicieux. Il y a ici une première erreur. Je choisis certains moyens d'atteindre ce fruit, moyens inadaptés au but. C'est une seconde erreur mais il est impossible qu'une troisième erreur puisse entrer dans nos raisonnements sur les actions. Je demande donc si un homme, dans cette situation, responsable de ces deux erreurs, doit être regardé comme vicieux et criminel, même si ces erreurs ont été inévitables ? Ou est-il possible d'imaginer que de telles erreurs soient les sources de toute immoralité ?

Il peut être bon de remarquer ici que, si les distinctions morales dérivent de la vérité ou de la fausseté de ces jugements, elles doivent avoir lieu toutes les fois que nous formons les jugements, et il n'y aura aucune différence, que la question concerne une pomme ou un royaume, que l'erreur soit ou non inévitable. En effet, comme l'essence même de la morale est supposée consister en un accord ou un désaccord avec la raison, les autres circonstances sont entièrement arbitraires et ne sauraient jamais donner à une action le caractère de vertueux ou de vicieux, ou l'en priver. Nous devons ajouter à cela que cet accord ou ce désaccord n'admettant pas de degrés, toutes les vertus et tous les vices seraient bien entendu à égalité.

Si l'on prétendait que, quoiqu'une erreur de *fait* ne soit pas criminelle, une erreur de *droit* l'est cependant souvent et qu'il s'agit là de la source de l'immoralité, je répondrais qu'il est impossible que cette erreur soit jamais la source première de l'immoralité puisqu'elle suppose un bien et un mal réels, c'est-à-dire une distinction morale réelle indépendante de ces jugements. Une erreur de droit peut donc devenir une sorte d'immoralité mais elle n'est qu'une immoralité secondaire qui est fondée sur quelque autre immoralité antérieure.

Pour ce qui est de ces jugements qui sont les *effets* de nos actions et qui, quand ils sont faux, donnent l'occasion de déclarer que les actions sont contraires à la vérité et à la raison, nous pouvons observer que nos actions ne causent jamais aucun jugement, soit vrai, soit faux, en nous-mêmes et que c'est seulement sur autrui qu'elles ont cette influence. Il est certain qu'une action, en de nombreuses occasions, peut donner naissance en autrui à de fausses conclusions et qu'une personne qui, par une fenêtre, me voit me comporter de façon licencieuse avec la femme de mon voisin, peut être assez simple pour imaginer qu'il s'agit certainement de la mienne. A cet égard, mon action ressemble quelque peu à un mensonge ou à une fausseté, avec seulement cette différence essentielle, c'est que je n'accomplis pas l'action avec l'intention de faire naître en autrui un faux jugement mais simplement pour satisfaire mon appétit et ma passion. Cette action cause pourtant une erreur et un faux jugement par accident et la fausseté de ses effets peut être attribuée, par quelque curieuse façon figurée de parler, à l'action elle-même. Mais je ne peux toujours pas voir une raison d'affirmer que la tendance à causer une telle erreur est le ressort premier ou la source originelle de toute immoralité. ²

² On pourrait penser qu'il était entièrement superflu de le prouver si un auteur récent, qui a eu la bonne fortune de gagner quelque réputation, n'avait pas sérieusement affirmé qu'une telle fausseté est le fondement de toute culpabilité et de toute laideur morale. Pour découvrir la fausseté de cette hypothèse, il suffit de considérer qu'une fausse conclusion est tirée d'une action seulement par une obscurité des principes naturels qui fait qu'une cause est secrètement interrompue dans ses opérations par des causes contraires et qui rend incertaine et variable la connexion entre deux objets. Or comme une semblable incertitude et une semblable variété de causes se présentent même dans les objets naturels et produisent une erreur identique dans notre jugement, si cette tendance à produire l'erreur était l'essence même du vice et de l'immoralité, il s'ensuivrait que même les objets inanimés devraient être vicieux et immoraux.

Il est vain d'arguer que les objets inanimés agissent sans liberté et choix car, comme la liberté et le choix ne sont pas nécessaires pour qu'une action produise en nous une conclusion erronée, ils ne sont sous aucun rapport essentiels à la moralité ; et je ne vois pas facilement comment, dans ce système, ils en viennent à être considérés. Si la tendance à causer l'erreur est l'origine de l'immoralité, cette tendance et cette immoralité devraient dans tous les cas être inséparables.

Ajoutez à cela que, si j'avais pris la précaution de fermer la fenêtre avant de me laisser aller à ces libertés avec la femme de mon voisin, je n'aurais été coupable d'aucune immoralité puisque mon action, parfaitement cachée, n'aurait pas eu tendance à produire une fausse conclusion.

Pour la même raison, un voleur qui se glisse par la fenêtre à l'aide d'une échelle en prenant tout le soin imaginable pour ne pas déranger n'est en aucun cas criminel car, qu'on

Ainsi, somme toute, il est impossible que la distinction entre le bien moral et le mal moral puisse être faite par la raison puisque cette distinction a une influence sur nos actions et que la raison seule en est incapable. La raison et le jugement peuvent certes être la cause médiate d'une action en incitant à une passion ou en l'orientant mais cela ne veut pas dire qu'un jugement de ce genre, par sa vérité ou sa fausseté, s'accompagne de vertu ou de vice. Quant aux jugements qui sont causés par nos actions ³, ils peuvent encore moins donner ces qualités morales aux actions qui sont leurs causes.

Mais, pour être plus précis et pour montrer que ces convenances et disconvenances éternelles et immuables des choses ne peuvent pas être défendues par une saine philosophie, nous devons peser les considérations suivantes.

Si la pensée et l'entendement seuls étaient capables de fixer les limites du bien et du mal, le caractère de vertueux ou de vicieux soit devrait se trouver dans

l'aperçoive ou qu'on ne l'aperçoive pas, il est impossible qu'il puisse produire une erreur et que, à partir de ces circonstances, on le prenne pour autre qu'il n'est en réalité.

Il est bien connu que ceux qui souffrent d'un strabisme causent en autrui des méprises et qu'on imagine qu'ils saluent quelqu'un ou lui parlent alors qu'ils s'adressent à quelqu'un d'autre. Sont-ils donc pour cette raison immoraux ?

En outre, nous pouvons facilement remarquer que, dans tous ces arguments, il y a un évident cercle vicieux. Une personne qui prend possession des *biens d'autrui* et les utilise comme les siens propres déclare d'une certaine manière qu'ils sont à elle ; et cette fausseté est la source de l'immoralité de l'injustice. Mais une propriété, un droit, une obligation sont-ils intelligibles sans une morale antérieure ?

Un homme qui est ingrat envers son bienfaiteur affirme d'une certaine manière qu'il n'a jamais reçu de lui des faveurs. Mais de quelle manière ? Est-ce parce que son devoir est d'être reconnaissant ? Mais cela suppose qu'il y ait une règle antérieure du devoir et de la morale. Est-ce parce que la nature humaine est généralement reconnaissante et nous fait conclure qu'un homme qui cause un tort ne reçoit jamais de faveurs de la personne qu'il a lésée ? Mais la nature humaine n'est pas assez reconnaissante pour justifier une telle conclusion. Ou, si elle l'était, n'y a-t-il pas une exception à la règle générale dans chaque cas criminel pour aucune autre raison que c'est une exception ?

Mais ce qui peut suffire à détruire entièrement ce système fantasque, c'est qu'il nous laisse dans la même difficulté, donner la raison pour laquelle la vérité est vertueuse et la fausseté vicieuse, et expliquer le mérite ou la bassesse d'une action. J'admettrai, s'il vous plaît, que toute immoralité dérive de cette supposée fausseté de l'action, pourvu que vous puissiez me donner une raison plausible du fait qu'une telle fausseté est immorale. Si vous considérez la question avec justesse, vous vous trouverez dans la même difficulté qu'au début.

Ce dernier argument est très concluant car, s'il n'y a pas un évident mérite ou une évidente bassesse attachés à cette espèce de vérité ou de fausseté, elle ne peut jamais avoir une influence sur nos actions. En effet, qui a jamais pensé interdire une action parce qu'autrui pourrait en tirer une fausse conclusion ? Qui a jamais accompli une action pour qu'elle puisse faire naître une conclusion vraie ? (Note de Hume)

³ Le texte anglais de Hume dit : « causés par nos jugements » mais il s'agit nécessairement d'une erreur. (NdT)

certaines relations des objets, soit devrait être une chose de fait ⁴ découverte par notre raisonnement. La conséquence est évidente. Comme les opérations de l'entendement humain se divisent en deux genres, la comparaison des idées et l'inférence des choses de fait, si la vertu est découverte par notre entendement, elle doit être un objet de l'une de ces opérations car il n'y a pas de troisième opération de l'entendement qui puisse la découvrir. Certains philosophes ont propagé avec beaucoup de zèle l'idée que la moralité est susceptible de démonstration et, bien que personne n'ait été capable de faire un seul pas dans ces démonstrations, on a pourtant considéré comme acquis que cette science peut être amenée au même degré de certitude que la géométrie ou l'algèbre. Selon cette hypothèse, le vice et la vertu doivent consister en certaines relations puisqu'il est admis de tous côtés qu'aucune chose de fait ne peut être démontrée. Commençons donc par examiner cette hypothèse et efforçons-nous, si c'est possible, de fixer ces qualités morales qui ont été si longtemps les objets de nos recherches stériles. Indiquons distinctement les relations qui constituent la morale ou l'obligation pour que nous puissions savoir en quoi elles consistent et de quelle manière nous devons en juger.

Si vous affirmez que le vice et la vertu consistent dans des relations susceptibles de certitude et de démonstration, vous devez vous limiter aux *quatre* relations qui admettent ce degré d'évidence et, dans ce cas, vous tombez dans des absurdités dont vous ne pourrez jamais vous démêler. En effet, comme vous placez l'essence même de la moralité dans les relations et comme il n'est pas une de ces relations qui ne soit pas applicable non seulement à un être sans raison mais aussi à un objet inanimé, il s'ensuit que même de tels objets doivent être susceptibles de mérite ou de démerite. La *ressemblance*, la *contrariété*, les *degrés de qualité* et les *proportions de quantité et de nombre*, toutes ces relations appartiennent autant en propre à la matière qu'à nos actions, passions et volitions. Il est donc hors de doute que la moralité ne se trouve en aucune de ces relations et que le sens moral ne se trouve pas dans leur découverte. ⁵

⁴ Rappelons que notre auteur appelle « matter of fact » (chose de fait, fait) tout objet d'expérience, soit par les sens externes, soit par le sens interne. (NdT)

⁵ Comme preuve de la confusion courante de notre manière de penser sur ce sujet, nous pouvons remarquer que ceux qui affirment que la morale est démontrable ne disent pas qu'elle se trouve dans les relations et que les relations peuvent se discerner par la raison. Ils disent seulement que la raison peut découvrir que telle action, dans telles relations, est vertueuse et que telle autre est vicieuse. Ils semblent croire qu'il suffit de mettre le mot « relation » dans la proposition sans se préoccuper de savoir si c'est à bon escient. Mais il y a ici, je pense, un argument clair. La raison démonstrative ne découvre que les relations. Mais cette raison, selon cette hypothèse, découvre aussi le vice et la vertu. Ces qualités morales doivent donc être des relations. Quand nous blâmons telle action, dans telle situation, l'objet, dans toute sa complexité d'action et de situation, doit former certaines relations qui constituent l'essence du vice. Cette hypothèse, autrement, n'est pas intelligible. En effet, que la raison découvre-t-elle quand elle déclare qu'une action est vicieuse ? Découvre-t-elle une relation ou une chose de fait ? Ces questions sont décisives et il ne faut pas les éluder. (Note de Hume)

Si l'on affirme que le sens moral consiste en la découverte de quelque relation distincte de ces relations et que notre énumération n'était pas complète quand nous avons compris toutes les relations démontrables sous quatre chefs généraux, je ne sais que répondre tant que quelqu'un n'est pas assez bon pour m'indiquer cette nouvelle relation. Il est impossible de réfuter un système qui n'a jamais été expliqué. Avec cette façon de se battre dans l'obscurité, on perd ses coups dans le vide et on les envoie souvent là où l'ennemi n'est pas présent.

A cette occasion, je dois donc me contenter d'exiger les deux conditions suivantes de celui qui voudrait entreprendre de clarifier ce système. *Premièrement*, comme le bien et le mal moraux appartiennent seulement aux actions de l'esprit et dérivent de notre situation à l'égard des objets extérieurs, les relations dont naissent ces distinctions morales doivent se trouver entre des actions internes et des objets extérieurs et ne doivent pas s'appliquer aux actions internes comparées entre elles ou aux objets extérieurs quand ils sont placés en opposition avec d'autres objets extérieurs. En effet, comme la moralité est supposée accompagner certaines relations, si ces relations pouvaient appartenir aux actions internes considérées séparément, il s'ensuivrait que nous pourrions être coupables de crimes ⁶ en nous-mêmes indépendamment de notre situation par rapport à l'univers. De la même manière, si ces relations morales pouvaient s'appliquer aux objets extérieurs, il s'ensuivrait que même les êtres inanimés seraient susceptibles de beauté et de laideur morales. Or il semble difficile d'imaginer qu'une relation puisse être découverte entre nos passions, volitions et actions par comparaison avec des objets extérieurs, laquelle relation n'appartiendrait ni à ces passions et volitions, ni à ces objets extérieurs, quand ils sont comparés entre eux.

Mais il sera encore plus difficile de remplir la *seconde* condition exigée pour justifier ce système. Selon les principes de ceux qui soutiennent qu'il existe une différence abstraite et rationnelle entre le bien et le mal moraux et une convenance et une disconvenance naturelles des choses, il est supposé non seulement que ces relations, étant éternelles et immuables, sont identiques quand elles sont considérées par toutes les créatures rationnelles mais aussi que leurs *effets* sont nécessairement identiques, et on conclut qu'elles n'ont pas moins d'influence, et même plus, pour diriger la volonté de la divinité que pour gouverner les êtres rationnels et vertueux de notre propre espèce. Ces deux points sont évidemment distincts. C'est une chose de connaître la vertu, une autre d'y conformer la volonté. Donc, afin de prouver que les mesures du bien et du mal sont des lois éternelles, *obligatoires* pour tout esprit rationnel, il ne suffit pas de montrer les relations sur lesquelles elles se fondent. Il faut aussi indiquer la connexion entre la relation et la volonté et prouver que cette connexion est si nécessaire qu'elle doit, en tout esprit bien disposé, intervenir et exercer son influence, même si la différence entre ces esprits est à d'autres égards immense et infinie. Or, outre ce que j'ai déjà prouvé, que, même dans la nature humaine,

⁶ Rappelons qu'au XVIIIème, aussi bien en France que Angleterre, le mot « crime » a un sens large : il est une infraction aux lois de l'Etat ou aux lois de la morale. (NdT)

aucune relation ne peut jamais seule produire une action, outre cela, dis-je, il n'existe aucune connexion de cause à effet telle qu'on la suppose, qui se découvrirait autrement que par l'expérience et dont nous pourrions prétendre avoir l'assurance en considérant simplement les objets. Tous les êtres de l'univers, considérés en eux-mêmes, apparaissent entièrement séparés et indépendants les uns des autres. C'est seulement par l'expérience que nous apprenons leur influence et leur connexion ; et cette influence, nous ne devons jamais l'étendre au-delà de l'expérience.

Ainsi il sera impossible de remplir la *première* condition exigée pour le système des mesures éternelles du bien et du mal parce qu'il est impossible de montrer ces relations sur lesquelles cette distinction se fonde. Il est de même impossible de remplir la *seconde* condition parce que nous ne pouvons prouver *a priori* que ces relations, si elles existaient réellement et étaient perçues, seraient universellement contraignantes et obligatoires.

Mais, pour rendre ces réflexions générales plus claires et plus convaincantes, nous pouvons les illustrer par quelques exemples particuliers où ce caractère de bien et de mal moraux est le plus universellement reconnu. De tous les crimes que les créatures humaines sont capables de commettre, le plus horrible et le plus contre nature est l'ingratitude, surtout quand elle est commise contre les parents et apparaît dans les cas les plus flagrants de blessures et de mort. Cela est reconnu par toute l'humanité, aussi bien par les philosophes que par les gens du peuple, mais c'est seulement chez les philosophes que naît la question de savoir si la culpabilité ou la laideur morale d'une action se découvre par un raisonnement démonstratif ou si elle est ressentie par un sens interne et au moyen de quelque sentiment que la réflexion sur cette action occasionne naturellement. Cette question sera bientôt tranchée contre la première opinion si nous pouvons montrer les mêmes relations dans d'autres objets sans l'idée de culpabilité ou d'iniquité qui les accompagne. La raison, la science, n'est rien que la comparaison d'idées et la découverte de leurs relations et, si les mêmes relations ont différents caractères, il doit évidemment s'ensuivre que ces caractères ne se découvrent pas simplement par la raison. Donc, pour mettre la question à l'épreuve, choisissons un objet inanimé tel qu'un chêne ou un orme, et supposons que, par la chute de ses graines, cet arbre produise sous lui un jeune arbre qui, en croissant par degrés, finisse par dépasser et détruire l'arbre parent. Je demande si, dans ce cas, il manque une relation qui puisse se découvrir dans le parricide ou l'ingratitude ? Le premier arbre n'est-il pas la cause de l'existence de l'autre ? Le deuxième n'est-il pas la cause de la destruction du premier, de la même manière que quand un enfant assassine son parent ? Il n'est pas suffisant de répondre qu'un choix ou une volonté fait défaut. En effet, dans le cas du parricide, une volonté ne fait pas naître des relations *différentes*, elle est seulement la cause dont l'action dérive et, par conséquent, elle produit les mêmes relations qui, pour le chêne ou l'orme, naissent de certains autres principes. C'est une volonté ou un choix qui détermine un homme à tuer son parent et ce sont les lois de la matière et du mouvement qui déterminent un jeune arbre à détruire le chêne dont il est né. Ici donc, les mêmes relations ont des causes différentes mais les relations sont toujours identiques. Et

comme leur découverte, dans les deux cas, ne s'accompagne pas d'une idée d'immoralité, il s'ensuit que cette idée ne provient pas de cette découverte.

Mais, pour choisir un exemple encore plus frappant de ressemblance, je demanderai volontiers pourquoi l'inceste est criminel chez les humains alors que la même action, exactement, et les mêmes relations n'ont pas chez les animaux la plus petite turpitude morale ni la plus petite laideur morale. Si l'on répond que cette action est innocente chez les animaux parce qu'ils n'ont pas une raison suffisante pour découvrir sa turpitude mais que pour l'homme, doté de cette faculté qui *doit* le tenir dans les limites de son devoir, la même action devient instantanément criminelle, si l'on dit cela, je répondrai que l'argument est à l'évidence circulaire. En effet, avant que la raison puisse percevoir cette turpitude, la turpitude doit exister et, par conséquent, être indépendante des décisions de notre raison et être leur objet plus proprement que leur effet. Donc, selon ce système, tout animal qui a des sens, de l'appétit et de la volonté, c'est-à-dire tout animal, doit être susceptible de toutes les mêmes vertus et de tous les mêmes vices que ceux pour lesquels nous attribuons blâme et louange chez les créatures humaines. Toute la différence, c'est que notre raison supérieure peut servir à découvrir le vice et la vertu et que, par ce moyen, elle accroît le blâme ou la louange. Mais, toujours, cette découverte suppose un être séparé de ces distinctions morales, et un être qui dépend seulement de la volonté et de l'appétit et qui, aussi bien en pensée qu'en réalité, peut être distingué de la raison. Les animaux sont susceptibles des mêmes relations les uns par rapport aux autres que les humains et ils seraient donc aussi susceptibles de la même moralité si la moralité consistait dans ces relations. Leur manque d'un degré suffisant de raison peut les empêcher de percevoir leurs obligations et leurs devoirs moraux mais ne peut jamais empêcher ces devoirs d'exister puisqu'ils doivent exister antérieurement afin d'être perçus. La raison doit les trouver mais elle ne peut jamais les produire. Cet argument mérite d'être pesé comme étant, selon moi, entièrement décisif.

Ce raisonnement ne prouve pas seulement que la morale ne consiste pas en des relations qui sont des objets de science mais, si on l'examine, il prouvera avec une égale certitude qu'elle ne consiste pas non plus en une *chose de fait* qui peut être découverte par l'entendement. C'est la *seconde* partie de notre argument et, si on peut la rendre évidente, nous pourrions conclure que la morale n'est pas un objet de la raison. Mais peut-il y avoir quelque difficulté à prouver que le vice et la vertu ne sont pas des choses de fait dont l'existence pourrait être inférée par la raison ? Prenez une action reconnue comme vicieuse, un meurtre prémédité, par exemple. Examinez-le de tous les points de vue et voyez si vous pouvez trouver cette chose de fait, cette existence réelle que vous appelez *vice*. Quelle que soit la façon dont vous le considérez, vous trouverez seulement certaines passions, certains motifs, certaines volitions et certaines pensées. Il n'y a aucune autre chose de fait dans ce cas. Le vice vous échappe entièrement aussi longtemps que vous considérez l'objet. Vous ne pourrez jamais le trouver tant que vous ne tournerez pas votre réflexion vers l'intérieur de votre cœur où vous trouverez un sentiment de désapprobation qui naît en vous envers cette action. Là, il y a une chose de fait

mais c'est un objet du sentiment, non de la raison. Il se trouve en vous-mêmes et non dans l'objet. De sorte que, quand vous déclarez qu'une action ou un caractère est vicieux, vous ne voulez dire qu'une chose : que, par la constitution de votre nature, vous éprouvez quelque chose, vous avez un sentiment de blâme en considérant cette action. Le vice et la vertu peuvent donc être comparés à des sons, des couleurs, du chaud et du froid qui, selon la philosophie moderne, ne sont pas des qualités des objets mais sont des perceptions de l'esprit. Cette découverte en morale, comme cette autre faite en physique, doit être regardée comme un considérable progrès dans les sciences spéculatives bien que, comme l'autre, elle ait peu ou pas d'influence dans la pratique. Rien ne peut être plus réel ou nous concerner davantage que nos propres sentiments de plaisir et de déplaisir et, s'ils sont à l'avantage de la vertu et au désavantage du vice, on ne peut exiger rien de plus pour régler notre conduite et notre comportement.

Je ne peux pas m'empêcher d'ajouter à ces raisonnements une remarque qui, peut-être, sera trouvée de quelque importance. Dans tous les systèmes de morale que j'ai rencontrés jusqu'alors, j'ai toujours remarqué que les auteurs, pendant un certain temps, procèdent selon la façon habituelle de raisonner et établissent l'existence de Dieu ou font des observations sur les affaires humaines ; puis, soudain, je suis surpris de voir qu'au lieu des habituelles copules *est* et *n'est pas*, je ne rencontre que des propositions reliées par un *doit* ou un *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible mais néanmoins de la première importance. En effet, comme ce *doit* ou *ne doit pas* exprime une nouvelle relation ou affirmation, il est nécessaire qu'on la remarque et qu'on l'explique. En même temps, il faut bien expliquer comment cette nouvelle relation peut être déduite des autres qui en sont entièrement différentes car cela semble totalement inconcevable. Mais, comme les auteurs n'usent pas habituellement de cette précaution, je me permettrai de la recommander aux lecteurs et je suis persuadé que cette petite attention renversera tous les systèmes courants de morale et nous fera voir que la distinction du vice et de la vertu ne se fonde pas simplement sur les relations des objets et qu'elle n'est pas perçue par la raison.

Livre III : De la morale

Partie I : De la vertu et du vice en général

Section 2 : Les distinctions morales viennent d'un sens moral

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi le cours de l'argumentation nous conduit à conclure que, puisque le vice et la vertu ne se découvrent pas simplement par la raison ou par la comparaison des idées, ce doit être au moyen de quelque impression ou de quelque sentiment qu'ils occasionnent que nous sommes capables de repérer la différence qui existe entre eux. Nos décisions sur la droiture et la dépravation morales sont évidemment des perceptions et, comme toutes les perceptions sont soit des impressions, soit des idées, l'exclusion des unes est un argument convaincant pour les autres. La morale est donc plus proprement sentie que jugée, quoique ce sentiment ⁷ soit couramment si doux et si modéré que nous sommes enclins à le confondre avec une idée, selon notre commune coutume de confondre les choses quand elles ont entre elles une étroite ressemblance.

La question suivante est : de quelle nature sont ces impressions et de quelle manière opèrent-elles sur nous ? Ici, nous ne pouvons longtemps hésiter et nous devons déclarer que les impressions qui naissent de la vertu sont agréables et que celles qui proviennent du vice sont désagréables. L'expérience de tous les instants nous en convainc. Il n'est pas de plus beau ni de plus admirable spectacle qu'une action noble et généreuse et rien ne nous donne plus d'aversion qu'une action cruelle et perfide. Nulle jouissance n'égale la satisfaction que nous recevons de la compagnie de ceux que nous aimons et estimons alors que le plus grand de tous les châtiments est d'être obligé de passer notre vie avec ceux que nous haïssons ou méprisons. Il suffit d'une pièce de théâtre ou d'un roman pour nous offrir des exemples de ce plaisir que communique la vertu et de cette souffrance qui naît du vice.

⁷ Hume écrit : « this feeling or sentiment ». Les deux mots sont ici parfaitement synonymes et le traducteur a le choix entre ne pas traduire « feeling » ou opter pour une traduction discutable. (NdT)

Or, puisque les impressions distinctives, par lesquelles le bien et le mal moraux nous sont connus, ne sont rien que des douleurs ou des plaisirs *particuliers*, il s'ensuit que, dans toutes les recherches sur ces distinctions morales, il suffira de montrer les principes qui nous font éprouver ⁸ une satisfaction ou un déplaisir à la vue d'un caractère pour que nous soyons éclairés sur la raison qui fait que le caractère est louable ou blâmable. Une action, un sentiment ou un caractère est vertueux ou vicieux. Pourquoi ? Parce sa vue cause un plaisir ou un déplaisir d'un genre particulier. Donc, en donnant une raison du plaisir ou du déplaisir, nous expliquons suffisamment le vice ou la vertu. Avoir le sens de la vertu n'est rien que *ressentir* ⁹ une satisfaction d'un genre particulier à la vue d'un caractère. Le *sentiment* ¹⁰ même constitue notre éloge ou notre admiration. Nous n'allons pas plus loin et nous n'enquêtons pas sur la cause de la satisfaction. Nous n'inférons pas qu'un caractère est vertueux parce qu'il nous plaît mais, en sentant ¹¹ qu'il plaît d'une manière particulière, nous sentons ¹² effectivement qu'il est vertueux. Le cas est le même que dans nos jugements sur toutes sortes de beautés, de goûts et de sensations. Notre approbation est impliquée dans le plaisir immédiat qu'ils nous communiquent.

J'ai objecté au système qui établit des mesures éternelles et rationnelles du bien et du mal qu'il est impossible de montrer, dans les actions des créatures raisonnables, des relations qui ne soient pas trouvées dans les objets extérieurs et que, donc, si la moralité accompagnait toujours ces relations, il serait possible à la matière inanimée de devenir vertueuse ou vicieuse. Or on peut, de manière identique, objecter au présent système que, si la vertu et le vice sont déterminés par le plaisir et la douleur, ces qualités doivent dans tous les cas provenir de sensations et que, par conséquent, tout objet, qu'il soit animé ou inanimé, avec ou sans raison, pourrait devenir moralement bon ou mauvais, pourvu qu'il puisse susciter une satisfaction ou un déplaisir. Mais, quoique cette objection semble être exactement identique, elle n'a pas du tout la même force, dans un cas comme dans l'autre. En effet, *premièrement*, il est évident que, sous le terme plaisir, nous comprenons des sensations qui sont très différentes les unes des autres et qui n'ont qu'une lointaine ressemblance, comme il est requis pour qu'elles soient exprimées par le même terme abstrait. Une bonne composition musicale et une bouteille de bon vin produisent du plaisir, et il y a plus, leur caractère agréable n'est déterminé que par le plaisir. Mais dirons-nous pour cette raison que le vin est harmonieux ou que la musique a un bon bouquet ? De la même manière, un objet inanimé et le caractère ou les sentiments d'une personne peuvent tous les deux donner une satisfaction mais, comme les satisfactions sont différentes, la différence empêche nos sentiments de se confondre et fait que nous attribuons la vertu au caractère et aux sentiments, non à l'objet. Ce n'est pas tout sentiment de

⁸ « feel » (NdT)

⁹ « to feel » (NdT)

¹⁰ « feeling » (NdT)

¹¹ « feel » (NdT)

¹² « feel » (NdT)

plaisir ou de douleur venant des caractères et des actions qui est de ce genre *particulier* qui nous fait louer ou condamner. Les bonnes qualités d'un ennemi nous blessent mais peuvent néanmoins commander notre estime et notre respect. C'est seulement quand un caractère est considéré en général, sans référence à notre intérêt particulier, qu'il cause un sentiment ¹³ tel que nous disons ce caractère moralement bon ou mauvais. Il est vrai que ces sentiments qui viennent de l'intérêt et de la morale sont portés à se confondre et se fondent naturellement les uns dans les autres. Il arrive rarement que nous ne jugions pas vicieux un ennemi et que nous puissions faire la distinction entre son opposition à notre intérêt et sa vilénie et sa bassesse réelles. Mais cela n'empêche pas que les sentiments soient eux-mêmes distincts et un homme de tempérament et de jugement peut se préserver de ces illusions. De manière identique, bien qu'une voix musicale ne soit certainement rien qu'une voix qui donne naturellement un genre *particulier* de plaisir, il est pourtant difficile à un homme d'être conscient que la voix de son ennemi est agréable ou d'admettre qu'elle est musicale. Mais une personne qui a l'oreille fine et qui sait se maîtriser peut séparer ces sentiments et donner des louanges à ce qui le mérite.

Deuxièmement, nous pouvons rappeler le précédent système des passions afin de remarquer une différence encore plus considérable entre nos douleurs et nos plaisirs. L'orgueil et l'humilité, l'amour et la haine sont excités quand une chose se présente à nous qui, en même temps, est en relation avec l'objet de la passion et produit une sensation séparée reliée à la sensation de la passion. Or la vertu et le vice s'accompagnent de ces circonstances. Ils doivent nécessairement être situés soit en nous-mêmes, soit en autrui, et ils excitent soit le plaisir, soit le déplaisir ; et donc, ils doivent donner naissance à l'une de ces quatre passions, ce qui les distingue clairement du plaisir et de la douleur qui naissent d'objets inanimés qui, souvent, n'ont aucune relation à nous-mêmes. Et c'est peut-être l'effet le plus considérable que la vertu et le vice ont sur l'esprit humain.

On peut maintenant demander en général, sur cette douleur ou ce plaisir qui distinguent le bien moral du mal moral, *de quels principes ils dérivent et d'où ils naissent dans l'esprit humain*. A cela, je réponds, *premièrement*, qu'il est absurde d'imaginer que, dans tous les cas particuliers, ces sentiments sont produits par une qualité *originelle* et une constitution *primitive* car, comme le nombre de nos devoirs est d'une certaine manière infini, il est impossible que nos instincts originels s'étendent à chacun d'eux et que, dès la toute première enfance, ils impriment dans l'esprit humain toute cette multitude de préceptes qui sont contenus dans le plus complet système de morale. Une telle façon de procéder n'est pas conforme aux maximes habituelles par lesquelles la nature est conduite, où un petit nombre de principes produit toute cette variété que nous observons dans l'univers et où toute chose est réalisée de la façon la plus facile et la plus simple. Il est donc nécessaire de diminuer le nombre de ces impulsions primitives et de trouver certains principes plus généraux sur lesquels toutes nos notions morales se fondent.

¹³ « a feeling or sentiment » (NdT)

Mais, en *second* lieu, si l'on demandait si nous devons chercher ces principes dans la *nature* ou leur trouver une autre origine, je répondrais que notre réponse dépend de la définition du mot nature et qu'il n'est pas de mot plus ambigu ni plus équivoque. Si l'on oppose la *nature* aux miracles, non seulement la distinction entre le vice et la vertu est naturelle mais le sont aussi tous les événements qui ont jamais eu lieu dans le monde, à l'exception de ces miracles sur lesquels notre religion se fonde. En disant donc que les sentiments du vice et de la vertu sont en ce sens naturels, nous ne faisons pas une découverte très extraordinaire.

Mais *nature* peut aussi s'opposer à rare et inhabituel et, en prenant le mot en ce sens qui est le sens courant, il peut souvent s'élever des disputes pour savoir ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas. On peut en général affirmer que nous ne possédons pas de critère très précis qui puisse trancher ces disputes. La fréquence et la rareté dépendent du nombre de cas que nous avons observés et, comme ce nombre peut graduellement augmenter ou diminuer, il sera impossible de fixer des limites exactes entre les deux. Sur ce point, nous pouvons seulement affirmer que, s'il existe quelque chose qui puisse être appelé naturel en ce sens, les sentiments moraux le peuvent certainement puisqu'il n'a jamais existé de nation dans le monde ni de personne particulière dans aucune nation entièrement privée de ces sentiments et ne montrant jamais, en aucun cas, la moindre approbation ou la moindre aversion pour certaines mœurs. Ces sentiments sont si enracinés dans notre constitution et notre tempérament qu'il est impossible, à moins de déranger l'esprit humain par la maladie ou la folie, de les extirper et de les détruire.

Mais on peut aussi opposer la *nature* à l'artificiel aussi bien qu'au rare et à l'inhabituel et, en ce sens, on peut disputer pour savoir si les idées de la vertu sont ou ne sont pas naturelles. Nous oublions aisément que les desseins, les projets et les vues des hommes sont des principes aussi nécessaires dans leurs opérations que la chaleur et le froid, l'humidité et la sécheresse. Les croyant libres et entièrement nôtres, nous avons l'habitude de les opposer aux autres principes de la nature. Donc, si l'on me demande si le sens de la vertu est naturel ou artificiel, je suis d'opinion qu'il m'est impossible à présent de donner une réponse précise. Peut-être apparaîtra-t-il ensuite que notre sens de certaines vertus est artificiel et que celui d'autres vertus est naturel. Il sera plus approprié de traiter cette question quand nous entrerons dans les détails précis de chaque vice particulier et de chaque vertu particulière ¹⁴

En attendant, il n'est peut-être pas mauvais de remarquer, à partir de ces définitions de *naturel* et de *non naturel*, que rien ne peut être plus antiphilosophique que ces systèmes qui affirment que le vertueux est identique au naturel et que le vicieux est identique au non naturel ¹⁵ car, dans le premier sens

¹⁴ Dans la suite, *naturel* est aussi opposé tantôt à *civil*, tantôt à *moral*. L'opposition découvrira toujours le sens dans lequel le mot est pris. (Note de Hume)

¹⁵ Il est possible que Hume vise l'*Essai sur la vertu* de Shaftesbury. (NdT)

du mot (la nature opposée aux miracles), le vice et le vertu sont tous deux également naturels ; et, dans le second sens (la nature opposée à ce qui inhabituel), peut-être trouvera-t-on que la vertu est la moins naturelle. Du moins faut-il reconnaître que la vertu héroïque, étant inhabituelle, est aussi peu naturelle que la plus brutale barbarie. Quant au troisième sens du mot, il est certain que le vice et la vertu sont tous deux également artificiels et hors de la nature. En effet, quoiqu'on puisse disputer pour savoir si la notion d'un mérite ou d'un démérite de certaines actions est naturelle ou artificielle, il est évident que les actions elles-mêmes sont artificielles et sont réalisées avec un certain dessein et une certaine intention ; autrement elles ne pourraient jamais être rangées sous l'une de ces dénominations. Il est donc impossible que les caractères de naturel et de non naturel puissent jamais, en aucun sens, marquer les frontières du vice et de la vertu.

Ainsi nous sommes encore ramenés à notre première position, que la vertu se distingue par le plaisir et le vice par la douleur qu'une action, un sentiment ou un caractère nous donnent par la simple vue et la simple contemplation. Ce jugement est très commode parce qu'il nous réduit à cette simple question : *Pourquoi une action ou un sentiment, à la seule vue ou au seul examen, nous donnent-ils une certaine satisfaction ou un certain déplaisir ?* Nous pouvons ainsi montrer l'origine de leur rectitude ou de leur dépravation morales sans chercher des relations et des qualités incompréhensibles qui n'ont jamais existé dans la nature ni dans notre imagination en une conception claire et distincte. Je me flatte d'avoir réalisé une grande partie de mon dessein par une exposition de la question qui me paraît affranchie d'ambiguïté et d'obscurité.

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 1 : La justice est-elle une vertu naturelle ou une vertu artificielle ?

[Retour à la table des matières](#)

J'ai déjà laissé entendre que nous n'avons pas un sens naturel pour tous les genres de vertus mais qu'il y a certaines vertus qui produisent un plaisir et une approbation au moyen d'un artifice ou d'une invention qui provient des circonstances et de la nécessité où se trouve l'humanité. J'affirme que la *justice* est de ce genre et je m'efforcerai de défendre cette opinion par un bref et, je l'espère, convaincant argument avant d'examiner la nature de l'artifice d'où dérive le sens de cette vertu.

Il est évident que, quand nous louons des actions, nous regardons seulement les motifs qui les produisent et nous considérons les actions comme des signes ou des indices de certains principes de l'esprit et du tempérament. L'accomplissement extérieur de l'acte n'a aucun mérite. Nous devons regarder à l'intérieur pour trouver la qualité morale. Cela, nous ne pouvons pas le faire directement et nous fixons donc notre attention sur les actions comme sur des signes extérieurs. Mais ces actions sont toujours considérées comme des signes et l'ultime objet de nos louanges et de notre approbation est le motif qui les produit.

De la même manière, quand nous attendons d'une personne une action ou que nous la blâmons de ne pas l'accomplir, nous supposons toujours que quelqu'un, dans cette situation, devrait être influencé par le motif approprié à cette action et nous estimons vicieux son désintérêt pour elle. Si nous nous apercevons, en enquêtant, que le motif vertueux était encore puissant en son cœur mais qu'il a été mis en échec par certaines circonstances qui nous sont inconnues, nous revenons sur notre blâme et conservons la même estime pour la personne que si elle avait effectivement accompli l'action que nous attendons d'elle.

Il apparaît donc que toutes les actions vertueuses ne tirent leur mérite que de motifs vertueux et ne sont considérées que comme des signes de ces motifs. De ce principe, je conclus que le premier motif vertueux qui donne un mérite à une action ne peut jamais être la considération de la vertu de cette action mais qu'il doit être quelque autre motif ou principe naturel. Supposer que la simple considération de la vertu d'une action puisse être le motif premier qui produit l'action et la rend vertueuse, c'est raisonner en cercle. Avant que nous puissions faire une telle considération, l'action doit être réellement vertueuse et cette vertu doit dériver de quelque motif vertueux et, par conséquent, le motif vertueux doit être différent de la considération de la vertu de l'action. Un motif vertueux est requis pour rendre vertueuse une action. Une action doit être vertueuse avant que nous considérions sa vertu. Quelque autre motif vertueux doit donc être antérieur à cette considération.

Il ne s'agit pas d'une pure subtilité métaphysique, cette idée entre dans tous nos raisonnements de la vie courante, quoique nous ne soyons peut-être pas capables de la formuler dans des termes philosophes aussi distincts. Nous blâmons un père parce qu'il néglige son enfant. Pourquoi ? Mais parce qu'il montre un manque de cette affection naturelle qui est le devoir de tout parent. Si l'affection naturelle n'était pas un devoir, le soin des enfants ne pourrait être un devoir et il ne serait pas possible que nous puissions considérer comme un devoir de donner notre attention à notre progéniture. Donc, dans ce cas, tous les hommes supposent un motif de l'action distinct du sens du devoir.

Voici un homme qui fait de nombreuses actions charitables, qui soulage la misère, réconforte les affligés et étend sa bonté même aux personnes les plus étrangères. Aucun caractère ne peut être plus aimable et plus vertueux. Nous considérons les actions de cet homme comme la preuve de la plus grande

humanité. Cette humanité donne un mérite aux actions. La considération de ce mérite est donc une considération secondaire qui dérive du principe antérieur d'humanité qui est méritoire et louable.

Bref, on peut établir comme une maxime indubitable *qu'aucune action ne peut être vertueuse à moins qu'il n'y ait dans la nature humaine quelque motif qui la produise, motif distinct du sens de la moralité.*

Mais le sens de la moralité ou du devoir ne peut-il pas produire une action sans autre motif ? Je réponds : il le peut ; mais ce n'est pas une objection à la présente doctrine. Quand un motif ou principe vertueux est courant dans la nature humaine, une personne qui sent son cœur dépourvu de ce motif peut se haïr pour cette raison et peut accomplir l'action sans le motif, à partir d'un certain sens du devoir, afin d'acquiescer par la pratique ce principe vertueux ou, du moins, afin de se cacher à elle-même, autant que possible, le défaut de ce principe. Un homme qui ne sent vraiment aucune gratitude en son tempérament est encore content d'accomplir des actes reconnaissants et il juge qu'il a de cette façon rempli son devoir. Les actions sont d'abord seulement considérées comme les signes des motifs mais il est habituel, dans ce cas comme dans les autres, de fixer notre attention sur les signes et de négliger dans une certaine mesure la chose signifiée. Mais, quoique, en certaines occasions, une personne puisse accomplir une action simplement à partir de la considération de son obligation morale, cela suppose pourtant encore dans la nature humaine certains principes distincts qui sont capables de produire l'action et dont la beauté morale rend l'action méritoire.

Or, pour appliquer tout cela au cas présent, je suppose qu'une personne m'ait prêté une somme d'argent à condition que je la lui rembourse quelques jours après et je suppose aussi que, à l'expiration du terme convenu, elle demande la somme. Je pose cette question : *Quelle raison ou quel motif ai-je de rembourser l'argent ?* On dira peut-être que ma considération de la justice et mon horreur de la scélératesse et de la fourberie sont pour moi des raisons suffisantes si j'ai la moindre parcelle d'honnêteté ou le sens du devoir et de l'obligation. Cette réponse, sans aucun doute, est juste et satisfaisante pour l'homme dans son état civilisé, élevé selon une certaine discipline et une certaine éducation mais, dans son état primitif et naturel, s'il vous plaît d'appeler une telle condition naturelle, cette réponse serait rejetée comme parfaitement inintelligible et sophistique. En effet, quelqu'un dans cette situation vous demanderait immédiatement : *en quoi consistent cette honnêteté et cette justice que vous trouvez à restaurer un prêt et à vous abstenir de la propriété d'autrui ?* Elles ne se trouvent certainement pas dans l'action extérieure. Elles doivent donc se situer dans le motif d'où dérive l'action extérieure. Ce motif ne saurait jamais être la considération de l'honnêteté de l'action car c'est une évidente erreur de dire qu'un motif vertueux est requis pour rendre une action honnête et de dire en même temps que la considération de l'honnêteté est le motif de l'action. Nous ne pouvons considérer la vertu d'une action si l'action n'est pas antérieurement vertueuse. Aucune action ne peut être vertueuse sinon dans la mesure où elle provient d'un motif vertueux. Un motif

vertueux doit donc précéder la considération de la vertu et il est impossible que le motif vertueux et la considération de la vertu soient identiques.

Il est donc requis de trouver aux actes de justice et d'honnêteté un motif distinct de notre considération de l'honnêteté et c'est là que se trouve la grande difficulté. En effet, si l'on disait que le souci de notre intérêt privé ou de notre réputation est le motif légitime de toutes les actions honnêtes, il s'ensuivrait que, toutes les fois où ce souci cesserait, l'honnêteté disparaîtrait. Mais il est certain que l'amour de soi, quand il agit librement, au lieu de nous engager dans des actions honnêtes, est la source de toute injustice et de toute violence ; et on ne peut jamais corriger ces vices sans corriger et contrarier les mouvements *naturels* de cet appétit.

Mais, si l'on affirme que la raison ou le motif de telles actions est la *considération de l'intérêt public*, auquel rien n'est plus contraire que les exemples d'injustice et de malhonnêteté, si l'on dit cela, je propose les trois considérations suivantes qui sont dignes de notre attention. *Premièrement*, l'intérêt public n'est pas naturellement attaché à l'observation des règles de justice mais lui est seulement relié par une convention artificielle qui établit ces règles, comme nous le montrerons par la suite plus largement. *Deuxièmement*, si nous supposons que le prêt était secret et qu'il est nécessaire à l'intérêt de la personne que l'argent soit remboursé de la même manière (par exemple si le prêteur veut cacher ses richesses), dans ce cas, l'exemple ne vaut plus et le public ne s'intéresse plus aux actions de l'emprunteur, même si, je le suppose, aucun moraliste n'affirmerait que le devoir et l'obligation cessent. *Troisièmement*, l'expérience prouve suffisamment que les hommes, dans la conduite ordinaire de la vie, ne regardent pas aussi loin que l'intérêt public quand ils paient leurs créanciers, tiennent leurs promesses ou s'abstiennent de vols, d'escroqueries ou d'injustices de tout genre. C'est un motif trop éloigné et trop sublime pour affecter l'ensemble des humains et opérer avec quelque force sur des actions aussi fréquemment contraires à l'intérêt privé que les actions de justice et d'honnêteté courante.

En général, on peut affirmer qu'il n'existe pas dans les esprits humains une passion telle que cet amour de l'humanité, uniquement comme tel, indépendamment de qualités personnelles, de services ou de relations à nous-mêmes. Il est vrai, il n'est pas d'humain ni d'ailleurs de créature sensible dont le bonheur ou le malheur ne nous affecte dans une certaine mesure quand ils se trouvent près de nous et apparaissent sous de vives couleurs mais cela provient uniquement de la sympathie et ce n'est pas une preuve de cette affection universelle pour l'humanité puisque cet intérêt s'étend au-delà de notre propre espèce. L'affection entre les sexes est une passion évidemment implantée dans la nature humaine et cette passion n'apparaît pas seulement sans ses symptômes propres mais aussi en enflammant tout autre principe d'affection et en éveillant un amour plus fort de la beauté, de l'esprit et de la bonté que celui qui en découlerait autrement. S'il y avait un amour universel entre toutes les créatures humaines, il apparaîtrait de la même manière. Un degré d'une bonne qualité causerait une plus forte affection que le même degré d'une mauvaise qualité ne cause de haine,

contrairement à ce que révèle l'expérience. Les tempéraments des hommes sont différents et certains ont une propension aux affections tendres, d'autres aux affections plus rudes mais, dans l'ensemble, nous pouvons affirmer que l'homme, en général, ou la nature humaine, n'est rien que l'objet de l'amour et de la haine, et il faut quelque autre cause qui, par une double relation d'impressions et d'idées, puisse exciter ces passions. C'est en vain que nous tenterions d'éluder cette hypothèse. Il n'est aucun phénomène qui indique une telle affection tendre pour les hommes indépendamment de leur mérite et de toute autre circonstance. Nous aimons la compagnie en général mais nous l'aimons comme tout autre amusement. En *Italie*, un *Anglais* est un ami ; en *Chine*, un *Européen* est un ami et un homme serait peut-être aimé comme tel si nous le rencontrions sur la lune. Mais cela provient uniquement de la relation à nous-mêmes qui, dans ces cas, tire sa force du fait qu'elle se limite à quelques personnes.

Donc, si la bienveillance universelle ou le souci pour l'intérêt de l'humanité ne peut être le motif originel de la justice, la *bienveillance privée* ou *un souci pour l'intérêt de la partie concernée* l'est encore moins. En effet, qu'en est-il si un homme est mon ennemi et m'a donné de justes raisons de le haïr ? Et s'il est vicieux et mérite la haine de toute l'humanité ? Et s'il est un avare qui ne fait aucun usage de ce dont je voudrais le priver ? Et s'il est un libertin débauché qui reçoit plus de mal que de profit de ses grandes possessions ? Et si je suis dans le besoin et que j'ai des motifs pressants d'acquérir quelque chose pour ma famille ? Dans tous ces cas, le motif originel de justice ferait défaut et, par conséquent, la justice elle-même et, avec elle, toute propriété, tout droit et toute obligation.

Un homme riche se trouve dans l'obligation morale de donner une partie de son superflu à ceux qui sont dans le besoin. Si la bienveillance privée était le motif originel de la justice, un homme ne serait pas obligé de laisser les autres en possession de plus que ce qu'il est obligé de leur donner. Du moins, la différence serait très peu considérable. Généralement, les hommes fixent davantage leurs affections sur ce qu'ils possèdent que sur ce dont ils n'ont jamais joui. Pour cette raison, ce serait une plus grande cruauté de déposséder un homme d'une chose que de ne pas la lui donner. Mais qui affirmera que c'est l'unique fondement de la justice ?

De plus, nous devons considérer que la principale raison pour laquelle les hommes s'attachent tant à leurs possessions est qu'ils les considèrent comme leur propriété et comme quelque chose de rendu inviolable par les lois de la société. Mais c'est là une considération secondaire qui dépend de notions antérieures de justice et de propriété.

La propriété d'un homme est supposée être défendue contre tout mortel dans les cas possibles. Mais la bienveillance privée est, et doit être, plus faible chez certaines personnes que chez d'autres et, chez de nombreux hommes, en vérité la plupart, elle doit faire totalement défaut. La bienveillance privée n'est donc pas le motif originel de la justice.

De tout cela, il s'ensuit que nous n'avons pas de motif réel et universel d'observer les lois de l'équité, sinon l'équité même et le mérite de cette obéissance à ces lois ; et, comme aucune action ne peut être équitable ou méritoire si elle ne naît pas de quelque motif séparé, il y a ici un évident sophisme et un évident raisonnement circulaire. Donc, à moins d'admettre que la nature ait établi un sophisme et qu'elle l'ait rendu nécessaire et inévitable, nous devons admettre que le sens de la justice et de l'injustice ne dérive pas de la nature mais naît artificiellement, quoique nécessairement, de l'éducation et des conventions humaines.

J'ajouterai, comme corollaire à ce raisonnement, que, puisqu'aucune action ne peut être louable ou blâmable sans certaines passions motrices ou sans certains motifs distincts du sens moral, ces passions distinctes doivent avoir une grande influence sur ce sens. C'est selon leur force générale sur la nature humaine que nous blâmons ou louons. En jugeant de la beauté corporelle des animaux, nous avons à l'esprit l'économie d'une certaine espèce et, si les membres et les caractéristiques physiques observent la proportion commune à l'espèce, nous les déclarons beaux et bien faits. De la même manière, nous considérons toujours la force *naturelle* et *habituelle* des passions quand nous déterminons le vice et la vertu et, si les passions s'écartent beaucoup des mesures courantes d'un côté ou de l'autre, nous les désapprouvons toujours comme vicieuses. Un homme préfère naturellement ses enfants à ses neveux, ses neveux à ses cousins et ses cousins aux étrangers, toutes choses étant égales. C'est de là que viennent nos mesures courantes du devoir quand nous préférons les uns aux autres. Notre sens du devoir suit toujours le cours courant et naturel de nos passions.

Pour éviter de froisser quelqu'un, je dois ici faire remarquer que, quand je nie que la justice soit une vertu naturelle, j'utilise seulement le mot *naturel* en opposition à *artificiel*. En un autre sens du mot, de même qu'aucun principe de l'esprit humain n'est plus naturel que le sens de la vertu, de même aucune vertu n'est plus naturelle que la justice. L'humanité est une espèce inventive et, quand une invention s'impose et est absolument nécessaire, elle peut proprement être dite aussi naturelle qu'une chose qui provient immédiatement de principes originels sans l'intervention de la pensée ou de la réflexion. Quoique les règles de la justice soient *artificielles*, elles ne sont pas *arbitraires*. Ce n'est pas s'exprimer de façon impropre que de les appeler des *lois de la nature* si, par naturel nous entendons ce qui est commun à une espèce ou même si nous réduisons le sens du mot pour qu'il signifie ce qui est inséparable de l'espèce.

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 2 : De l'origine de la justice et de la propriété

[Retour à la table des matières](#)

Nous en venons maintenant à l'examen de deux questions : une *sur la manière dont les règles de justice sont établies par l'artifice des hommes*, l'autre *sur les raisons qui nous déterminent à attribuer une beauté et une laideur morales à l'obéissance ou à la désobéissance à ces règles*. Ces raisons apparaîtront plus tard comme distinctes. Nous commencerons par la première.

De tous les animaux qui peuplent ce globe, il n'en est aucun envers lequel la nature semble, à première vue, s'être exercée plus cruellement qu'envers l'homme, avec les innombrables besoins et nécessités dont elle l'a accablé et les faibles moyens qu'elle lui offre pour y subvenir. Chez les autres créatures, ces points se compensent généralement l'un l'autre. Si nous considérons comme le lion est un animal vorace et carnivore, nous le découvrirons aisément comme très nécessaire mais, si nous tournons notre regard vers sa constitution et son tempérament, son agilité, son courage, ses membres et sa force, nous trouverons que ses avantages sont proportionnés à ses besoins. Le mouton et le bœuf sont privés de tous ces avantages mais leur appétit est modéré et leur nourriture s'acquiert aisément. C'est chez l'homme seul que la conjonction de l'infirmité et de la nécessité est poussée au plus haut point. Non seulement la nourriture qui est nécessaire à sa subsistance s'enfuit quand il la recherche et l'approche, ou, du moins, requiert son travail pour être produite, mais il doit posséder des vêtements et une habitation pour se défendre contre les intempéries ; quoique, à le considérer en lui-même, il ne soit pourvu ni d'armes, ni de force, ni d'autres aptitudes naturelles qui puissent à quelque degré répondre à de si nombreux besoins.

C'est par la société seule qu'il est capable de suppléer à ses déficiences et de s'élever jusqu'à une égalité avec les autres créatures et même d'acquérir une supériorité sur elles. Par la société, toutes ses infirmités sont compensées et, quoique, dans cette situation, ses besoins se multiplient à tout moment, ses aptitudes, cependant, se développent toujours davantage et le rendent à cet égard plus satisfait et plus content qu'il ne pourrait jamais le devenir dans cet état sauvage et solitaire. Quand chaque individu travaille séparément et seulement pour lui-même, sa force est trop faible pour exécuter un ouvrage important et, sa peine étant employée à subvenir à tous ses différents besoins, il n'atteint jamais la perfection dans un art particulier ; et, comme sa force et sa réussite ne sont pas

tout le temps égales, le moindre défaut dans l'un ou l'autre de ces points s'accompagne d'une ruine et d'un malheur inévitables. La société fournit un remède à ces *trois* inconvénients. Par la conjonction des forces, notre pouvoir s'accroît, par la répartition des tâches, nos capacités se développent et, par l'aide réciproque, nous sommes moins exposés à la fortune et aux accidents. C'est par ce supplément de *force*, de *capacité* et de *sécurité* que la société devient avantageuse.

Pour former la société, il faut non seulement qu'elle soit avantageuse mais aussi que les hommes soient conscients de ces avantages et il est impossible que, dans leur état sauvage et sans culture, ils soient jamais capables, par l'étude et la réflexion seules, d'atteindre cette connaissance. C'est donc le plus heureusement [du monde] qu'il se joint à ces nécessités dont les remèdes sont lointains et obscurs une autre nécessité qui, ayant un remède présent et plus évident, peut justement être regardée comme le principe premier et originel de la société humaine. Cette nécessité n'est autre que l'appétit naturel entre les sexes qui les unit et conserve leur union jusqu'à ce qu'apparaisse un nouveau lien, le souci de leur progéniture commune. Ce nouveau souci devient aussi un principe d'union entre les parents et la progéniture et forme une société plus nombreuse où les parents gouvernent grâce à l'avantage de leur supériorité de force et de sagesse et où, en même temps, ils sont limités dans l'exercice de leur autorité par l'affection naturelle qu'ils portent à leurs enfants. En peu de temps, l'accoutumance et l'habitude, agissant sur l'esprit tendre des enfants, les rendent sensibles aux avantages qu'ils peuvent retirer de la société et les façonnent par degrés, érodant les rudes aspérités et les affections contraires qui empêchent leur coalition.

En effet, il faut avouer que, quoique les circonstances de la nature humaine puissent rendre nécessaire une union et que ces passions, le besoin sexuel et l'affection naturelle, puissent sembler la rendre inévitable, il y a cependant d'autres particularités dans notre *tempérament naturel* et dans les *circonstances extérieures* qui sont très incommodes et qui sont même contraires à l'union requise. Parmi les premières, nous pouvons justement estimer que l'égoïsme est la particularité la plus importante. Je suis conscient que, pour parler de façon générale, les représentations de cet attribut ont été poussées trop loin et que les descriptions que certains philosophes prennent plaisir à faire de l'humanité sur ce point sont aussi éloignées de la nature que le sont les histoires de monstres que nous rencontrons dans les fables et les romans. Si loin de penser que les hommes n'ont aucune affection pour ce qui est au-delà d'eux-mêmes, je suis d'opinion que, quoiqu'il soit rare de rencontrer quelqu'un qui aime une autre personne plus que lui-même, il est cependant aussi rare de rencontrer quelqu'un chez qui toutes les affections bienveillantes prises ensemble ne surpassent pas les affections égoïstes. Consultez l'expérience courante. Ne voyez-vous pas que, quoique toutes les dépenses de la famille soient généralement sous la direction du maître de maison, peu nombreux sont ceux qui n'accordent pas la plus grande partie de leur fortune au plaisir de leur femme et à l'éducation de leurs enfants, se réservant la plus petite part pour leur propre usage et leur propre divertissement. C'est ce que nous pouvons observer chez ceux qui connaissent ces tendres liens et nous

pouvons présumer qu'il en serait de même pour les autres s'ils étaient placés dans une situation identique.

Mais, quoiqu'on puisse reconnaître que cette générosité est à l'honneur de la nature humaine, on peut en même temps remarquer qu'une si noble affection, au lieu de disposer les hommes à de larges sociétés, leur est presque aussi contraire que l'égoïsme le plus étroit. En effet, tant que chaque personne se préfère à toute autre personne et tant que, dans son amour pour autrui, elle porte la plus grande affection à ses parents et à ses familiers, cela doit nécessairement produire une opposition de passions et par suite une opposition d'actions qui ne peut être que dangereuse pour l'union nouvellement établie.

Il vaut cependant la peine de remarquer que cette contrariété de passions ne s'accompagnerait que d'un faible danger si elle ne coïncidait pas avec une particularité des *circonstances extérieures* qui lui offre une occasion de s'exercer. Nous possédons différentes espèces de biens, la satisfaction intérieure de notre esprit, les avantages extérieurs de notre corps et la jouissance des possessions que nous avons acquises par notre travail et notre bonne fortune. Nous sommes parfaitement assurés de la jouissance du premier bien. Le second bien peut nous être ravi mais ne peut donner aucun avantage à celui qui nous en prive. Seul le dernier bien, à la fois, est exposé à la violence d'autrui et peut être transféré sans souffrir de perte ou d'altération ; et, en même temps, il n'existe pas une quantité suffisante de tels biens pour répondre aux besoins et aux désirs de tous. De même que le remède apporté par l'établissement de ces biens est le principal avantage de la société, de même l'*instabilité* de leur possession, ajoutée à leur *rareté*, est le principal obstacle.

C'est en vain que nous nous attendrions à trouver dans la *nature inculte* un remède à cet inconvénient ou que nous espérons trouver un principe non artificiel de l'esprit humain qui puisse contrôler ces affections partiales et nous permettre de vaincre les tentations naissant des circonstances où nous nous trouvons. L'idée de justice ne peut jamais servir à cette fin ou être prise pour un principe naturel capable d'inspirer aux hommes une conduite équitable les uns envers les autres. Cette vertu, comme on la comprend maintenant, ne peut jamais avoir été imaginée par des hommes primitifs et sauvages car la notion de justice et d'injustice implique une immoralité ou un vice qui s'exerce à l'encontre d'une autre personne et, comme toute immoralité dérive d'un défaut ou d'une maladie des passions et comme ce défaut vient dans une certaine mesure, doit-on juger, du cours ordinaire de la nature dans la constitution de l'esprit, il sera facile de savoir si nous sommes coupables d'une immoralité à l'égard des autres en considérant la force naturelle et habituelle de ces différentes affections qui se dirigent vers eux. Or il apparaît que, dans la constitution originelle de notre esprit, notre plus forte attention se limite à nous-mêmes puis s'étend ensuite à nos parents et familiers et c'est seulement la plus faible attention qui atteint les personnes étrangères et indifférentes. Donc, la partialité et l'inégalité d'affection doivent non seulement avoir une influence sur notre comportement et notre conduite dans la société mais aussi sur nos idées du vice et de la vertu, au point de nous faire regarder comme

vicieuse et immorale une transgression notable d'un tel degré de partialité, soit par un trop grand élargissement, soit par une trop grande contraction des affections. Cela, nous pouvons l'observer dans nos jugements courants sur les actions, quand nous blâmons une personne qui soit concentre toutes ses affections sur sa famille, soit la néglige au point de donner, dans un conflit d'intérêts, la préférence à un étranger ou à une relation fortuite. De cela, il s'ensuit que nos idées naturelles et incultes de la moralité, au lieu de nous fournir un remède contre la partialité de nos affections, se conforment plutôt à cette partialité et lui donnent une force et une influence supplémentaires.

Le remède ne dérive donc pas de la nature mais de l'artifice ou, pour parler plus proprement, la nature fournit dans le jugement et l'entendement un remède à ce qui est irrégulier et incommode dans les affections car, quand les hommes, par leur première éducation dans la société, deviennent sensibles aux avantages infinis qui en résultent et qu'ils ont en outre acquis une nouvelle affection pour la compagnie et les relations humaines et quand ils ont remarqué que, dans la société, le principal trouble provient de ces biens que nous appelons extérieurs, de leur manque de stabilité et de leur facile transition d'une personne à une autre, ils doivent rechercher un remède pour mettre ces biens, autant que possible, sur le même pied que les avantages fixes et constants de l'esprit et du corps. Cela ne peut être fait d'aucune autre manière que par une convention conclue par tous les membres de la société pour donner de la stabilité à la possession de ces biens extérieurs et pour laisser chacun dans la jouissance paisible de ce qu'il peut acquérir par chance ou par son travail. Par ce moyen, chacun sait ce qu'il peut posséder avec sécurité et les mouvements partiaux et contradictoires des passions sont limités. Cette limitation n'est pas contraire à ces passions car, si c'était le cas, elle ne serait ni conclue, ni conservée ; elle est seulement contraire à leur mouvement irréfléchi et impétueux. Loin de nous détourner de notre propre intérêt ou de celui de nos plus proches amis, en nous abstenant des possessions d'autrui, nous ne pouvons pas mieux répondre à ces deux intérêts que par une convention parce que, de cette façon, nous maintenons la société qui est autant nécessaire à leur conservation et à leur bien-être qu'aux nôtres.

Cette convention n'est pas de la nature d'une *promesse* car les promesses elles-mêmes, nous le verrons ensuite, naissent de conventions humaines. Ce n'est qu'un sens général de l'intérêt commun, sens que tous les membres de la société expriment les uns aux autres et qui les amène à régler leur conduite par certaines règles. Je remarque qu'il serait de mon intérêt de laisser l'autre dans la possession de ses biens *pourvu* qu'il agisse de la même manière à mon égard. L'autre est sensible au même intérêt pour régler sa conduite. Quand ce sens commun de l'intérêt est réciproquement exprimé et est connu par l'un et l'autre, il produit la résolution et le comportement appropriés. Cela peut assez proprement être appelé une convention ou un accord entre nous, quoique sans la médiation d'une promesse puisque les actions de chacun de nous se réfèrent aux actions de l'autre et sont accomplies en supposant que quelque chose doit être accompli par l'autre. Deux hommes qui tirent aux rames d'un canot le font par un accord ou une

convention quoiqu'ils ne se soient jamais rien promis l'un à l'autre. La règle concernant la stabilité de la possession dérive moins d'une convention qu'elle ne naît graduellement et n'acquiert de la force par une lente progression et par notre expérience répétée des inconvénients de la transgression. Au contraire, cette expérience nous assure encore plus que le sens de l'intérêt est devenu commun à tous nos compagnons et elle nous donne une confiance en la future régularité de leur conduite ; et c'est seulement dans l'attente que nous avons de cette future régularité que se fondent notre modération et notre abstention. C'est de la même manière que les langues s'établissent graduellement par des conventions humaines sans aucune promesse. C'est [aussi] de la même manière que l'or et l'argent deviennent les communes mesures de l'échange et sont estimés être un paiement suffisant pour ce qui en vaut cent fois plus.

Dès que cette convention sur l'abstention des possessions d'autrui a été faite et que chacun a acquis une stabilité dans ses possessions, naissent immédiatement les idées de justice et d'injustice, tout comme celles de *propriété*, de *droit* et d'*obligation*. Ces dernières sont totalement inintelligibles si nous ne comprenons pas d'abord les premières. Notre propriété n'est rien que [l'ensemble de] ces biens dont la constante possession est établie par les lois de la société, c'est-à-dire par les lois de la justice. Donc, ceux qui utilisent les mots *propriété*, *droit* ou *obligation*, avant d'avoir expliqué l'origine de la justice sont coupables d'une faute très grossière et ils ne peuvent jamais raisonner sur aucun fondement solide. La propriété d'un homme est un objet qui lui est relié. Cette relation n'est pas naturelle mais morale et elle se fonde sur la justice. Il est donc absurde d'imaginer que nous puissions avoir une idée de la propriété sans comprendre totalement la nature de la justice et sans montrer son origine dans l'artifice et l'invention de l'homme. L'origine de la justice explique celle de la propriété. Le même artifice donne naissance aux deux. Comme notre premier et plus naturel sentiment de la morale se fonde sur la nature de nos passions et qu'il donne la préférence à notre personne et à nos amis sur les étrangers, il est impossible qu'il existe naturellement une chose telle que le droit établi ou la propriété stable puisque les passions opposées des hommes les poussent dans des directions contraires et ne sont pas limitées par une convention ou un accord.

Nul ne peut douter que la convention faite pour distinguer les propriétés et pour établir la stabilité de la possession est, de toutes les circonstances, la plus nécessaire à l'établissement de la société humaine et que, après l'accord pour fixer et observer cette règle, il reste peu ou il ne reste rien à faire pour établir une harmonie et une concorde parfaites. Toutes les passions autres que celle de l'intérêt sont facilement contenues ou ne sont pas, quand on s'y abandonne, de pernicieuse conséquence. On doit plutôt estimer que la *vanité* est une passion sociale et un lien qui unit les hommes. Il faut considérer la *pitié* et l'*amour* sous le même jour. Pour ce qui est de l'*envie* et du *désir de se venger*, quoique ce soient des passions pernicieuses, elles agissent seulement par intervalles et elles sont dirigées contre des personnes particulières que nous considérons comme nos supérieurs ou nos ennemis. Seule l'avidité d'acquérir des biens et des possessions pour nos proches et nous-mêmes est insatiable, permanente, universelle et

destructive de la société. Rares sont ceux qui ne sont pas mus par elle et il n'est personne qui n'ait aucune raison de la craindre quand elle agit sans retenue et laisse aller ses premiers et plus naturels mouvements. De sorte que, dans l'ensemble, nous devons estimer que les difficultés à établir la société sont plus ou plus moins importantes selon les difficultés que nous rencontrons pour régler et limiter cette passion.

Il est certain qu'aucune affection de l'esprit humain n'a à la fois une force suffisante et une orientation voulue pour contrebalancer l'amour du gain et transformer les hommes en bons membres de la société en les faisant s'abstenir des possessions d'autrui. La bienveillance envers les étrangers est trop faible pour cette fin et, pour ce qui est des autres passions, elles enflamment plutôt cette avidité quand nous observons que plus grandes sont nos possessions, plus nous sommes capables de satisfaire nos appétits. Il n'existe donc aucune passion capable de réprimer l'affection intéressée, sinon l'affection elle-même par un changement de son orientation. Or ce changement doit nécessairement intervenir à la moindre réflexion puisqu'il est évident que la passion est beaucoup mieux satisfaite quand elle est limitée que quand elle est libre et que, en maintenant la société, nous favorisons beaucoup plus l'acquisition de possessions que dans l'état de solitude et d'abandon qui résulte de la violence et de la licence universelle. La question de la méchanceté ou de la bonté de la nature humaine n'entre donc pas le moins du monde dans l'autre question qui concerne l'origine de la société et il n'y a rien d'autre à considérer que les degrés de la sagacité et de la folie des hommes. En effet, que la passion de l'intérêt personnel soit jugée vicieuse ou vertueuse, c'est du pareil au même puisqu'elle seule se limite ; de sorte que, si elle est vertueuse, les hommes deviennent sociaux par leur vertu, et si elle est vicieuse, leur vice a le même effet.

Or, comme c'est par l'établissement de la règle en faveur de la stabilité de la possession que cette passion se limite, si cette règle est très abstruse et d'invention difficile, la société, d'une certaine manière, doit être jugée accidentelle et comme l'effet de nombreuses générations. Mais, si l'on trouve que rien ne peut être plus simple et plus évident que cette règle, que tous les parents, afin de maintenir la paix entre leurs enfants, doivent l'établir, et que ces premiers rudiments de justice doivent chaque jour s'améliorer quand la société s'élargit, si tout cela apparaît évident, comme c'est certainement le cas, nous pouvons conclure que les hommes ne peuvent demeurer un temps considérable dans cette condition sauvage qui précède la société mais que leur situation et leur état premiers doivent justement être considérés comme sociaux. Cependant, cela n'empêche pas les philosophes de pouvoir, s'il leur plaît, étendre leurs raisonnements jusqu'au prétendu *état de nature*, pourvu qu'ils admettent qu'il s'agit d'une simple fiction philosophique qui n'a jamais eu et ne pourrait jamais avoir de réalité. La nature humaine étant composée de deux parties principales qui sont requises dans toutes ses actions, les affections et l'entendement, il est certain que les mouvements aveugles des premières sans la direction du second rendent l'homme incapable de constituer une société. Et on peut nous permettre de considérer séparément les effets qui résultent des opérations séparées de ces deux

parties qui composent l'esprit. On peut permettre aux philosophes moraux ce que l'on accorde aux philosophes de la nature quand ils considèrent qu'un mouvement est composé et consiste en deux parties séparées l'une de l'autre tout en reconnaissant en même temps qu'il est en lui-même non composé et indivisible.

L'*état de nature* doit donc être regardé comme une pure fiction assez semblable à celle de l'*âge d'or* inventée par les poètes, avec cette seule différence, c'est que le premier état est décrit comme un état de guerre tandis que le deuxième nous est montré comme la condition la plus charmante et la plus paisible qu'il est possible d'imaginer. Les saisons, en ce premier âge de la nature, étaient si tempérées, à en croire les poètes, que les hommes n'avaient pas besoin de se protéger de la violence de la chaleur et du froid par des vêtements et des maisons. Le vin et le lait coulaient des rivières, les chênes donnaient du miel et la nature produisait spontanément les choses les plus délicieuses. Mais ce n'étaient pas les seuls avantages de cette heureuse époque. Non seulement les orages et les tempêtes étaient absents de la nature mais, de plus, les cœurs des hommes ne connaissaient pas ces furieuses tempêtes qui causent désormais tant de tumulte et engendrent tant de confusion. On n'entendait jamais parler de l'avarice, de l'ambition, de la cruauté, de l'égoïsme. La cordiale affection, la compassion et la sympathie étaient les seuls mouvements connus par l'esprit humain. Même la distinction du *mien* et du *tien* était bannie de cette heureuse race de mortels et elle emportait avec elle les notions mêmes de propriété et d'obligation, de justice et d'injustice.

Cet état doit sans doute être considéré comme une vaine fiction mais cette fiction mérite pourtant notre attention parce que rien ne peut mieux montrer avec évidence l'origine de ces vertus qui forment le sujet de notre recherche. J'ai déjà remarqué que la justice naît de conventions humaines et que ces conventions visent à être un remède à certains inconvénients qui proviennent du concours de certaines *qualités* de l'esprit humain et de la *situation* des objets extérieurs. Ces qualités de l'esprit sont l'*égoïsme* et la *générosité limitée* et cette situation des objets extérieurs est leur *changement facile* joint à leur *rareté* si on les compare aux besoins et aux désirs de l'homme. Mais, si les philosophes se sont peut-être égarés dans leurs spéculations, les poètes ont été guidés plus infailliblement par un certain goût ou commun instinct qui, dans la plupart des genres de raisonnements, va plus loin qu'aucun art et qu'aucune philosophie que nous ayons connus jusqu'alors. Ils perçoivent aisément que si chaque homme considérait autrui avec tendresse ou si la nature avait abondamment subvenu à tous nos besoins et désirs, la jalousie d'intérêt que la justice suppose n'aurait pas existé et qu'il n'y aurait eu aucune occasion de distinguer et de limiter la propriété et la possession comme il est à présent d'usage dans l'humanité. Poussez à un degré suffisant la bienveillance des hommes ou la bonté de la nature et vous rendrez la justice inutile en la remplaçant par de plus nobles vertus et par des bienfaits de plus grande valeur. L'égoïsme de l'homme est animé par le peu de possessions que nous avons en proportion de nos besoins et c'est pour limiter l'égoïsme que les hommes ont été obligés de se séparer de la communauté et de distinguer leurs propres biens des biens d'autrui.

Il n'est nul besoin d'avoir recours aux fictions des poètes pour apprendre cela mais, outre la raison de la chose, nous pouvons découvrir la même vérité à partir de l'expérience et de l'observation courantes. Il est aisé de remarquer qu'une affection cordiale rend toutes les choses communes entre amis et que les gens mariés, en particulier, perdent mutuellement leur propriété et ne connaissent pas le *mien* et le *tien* qui sont si nécessaires dans la société et qui y causent tant de troubles. Le même effet naît d'un changement dans les circonstances où se trouve l'humanité, comme quand il y a une abondance telle de toutes choses pour satisfaire tous les désirs des hommes que la distinction des propriétés se perd entièrement et que toutes les choses demeurent en commun. C'est ce que nous pouvons observer avec l'air et l'eau, quoiqu'il s'agisse des objets de la plus grande valeur. On peut aisément conclure que si les hommes disposaient de toutes choses dans la même abondance ou si *chacun* avait la même affection et la même tendresse pour *tous les autres* que pour lui-même, la justice et l'injustice seraient également inconnues parmi les hommes.

Il y a donc ici une proposition qui, je pense, peut être considérée comme certaine, *que c'est seulement de l'égoïsme et de la générosité limitée joints à la parcimonie avec laquelle la nature a pourvu l'homme pour ses besoins que la justice tire son origine*. Si nous regardons en arrière, nous trouverons que cette proposition donne une force supplémentaire à certaines des observations que nous avons déjà faites sur ce sujet.

Premièrement, nous pouvons en conclure que le souci de l'intérêt public ou une bienveillance fortement étendue n'est pas notre motif premier et originel quand nous observons les règles de la justice puisqu'il est admis que, si les hommes étaient doués d'une telle bienveillance, on n'aurait jamais songé à ces règles.

Deuxièmement, nous pouvons conclure du même principe que le sens de la justice ne se fonde pas sur la raison ou sur la découverte de certaines connexions et relations d'idées éternelles, immuables et universellement obligatoires. En effet, puisqu'on avoue (comme on l'a dit plus haut) qu'un changement dans le tempérament et dans les circonstances où se trouve l'humanité changerait entièrement nos devoirs et nos obligations, il est nécessaire que le système courant qui affirme *que le sens de la vertu dérive de la raison* montre le changement que cela doit produire dans les relations et les idées. Mais il est évident que la seule raison pour laquelle la générosité étendue de l'homme et la parfaite abondance de toutes choses détruiraient l'idée même de justice est qu'elles la rendraient inutile, et que, d'autre part, la bienveillance limitée et une condition nécessiteuse donnent naissance à cette vertu uniquement en la rendant nécessaire à l'intérêt public et à l'intérêt de tout individu. Ce fut donc le souci de notre propre intérêt et de l'intérêt public qui nous fit établir les lois de justice et, rien n'est plus certain, ce n'est pas une relation d'idées qui nous donne ce souci mais nos impressions et nos sentiments, sans lesquels toutes les choses de la nature nous sont parfaitement indifférentes et ne sauraient jamais le moins du

monde nous affecter. Le sens de la justice ne se fonde donc pas sur nos idées mais sur nos impressions.

Troisièmement, nous pouvons encore confirmer la proposition précédente, *que ces impressions qui donnent naissance à ce sens de la justice ne sont pas naturelles à l'esprit de l'homme mais naissent d'un artifice et des conventions humaines* car, puisqu'un important changement du tempérament et des circonstances détruit également la justice et l'injustice et puisqu'un tel changement a un effet seulement en changeant notre propre intérêt et l'intérêt public, il s'ensuit que le premier établissement des règles de justice repose sur ces différents intérêts. Mais si les hommes poursuivaient l'intérêt public naturellement et avec une affection cordiale, ils n'auraient jamais songé à se limiter les uns les autres par ces règles ; et s'ils poursuivaient leur propre intérêt sans aucune précaution, ils se jetteraient tête baissée dans toutes les sortes d'injustices et de violences. Ces règles sont donc artificielles et cherchent à atteindre leur but d'une façon oblique et indirecte ; et l'intérêt qui leur donne naissance n'est pas du genre de ceux qui pourraient être poursuivis par des passions humaines naturelles et non artificielles.

Pour rendre cela plus évident, considérez que, quoique les règles de la justice soient établies simplement par intérêt, leur connexion avec l'intérêt est quelque peu singulière et diffère de ce qu'on peut observer en d'autres occasions. Un acte isolé de justice est fréquemment contraire à *l'intérêt public* et, s'il demeure seul sans être suivi d'autres actes, il peut, en lui-même, être très préjudiciable à toute la société. Quand un homme de mérite, de disposition bienveillante, rend une grande fortune à un avare ou à un bigot séditieux, il agit de façon juste et louable mais l'ensemble des hommes en souffre réellement. Tout acte isolé de justice, considéré isolément, ne conduit pas plus à l'intérêt privé qu'à l'intérêt public et on conçoit aisément qu'un homme peut s'appauvrir par un remarquable cas d'intégrité et avoir raison de souhaiter que, à l'égard de cet acte isolé, les lois de la justice soient un moment suspendues dans l'univers. Mais, même si les actes isolés de justice peuvent être contraires soit à l'intérêt public, soit à l'intérêt privé, il est certain que le plan ou le schème d'ensemble conduit hautement ou est en vérité absolument nécessaire au maintien de la société et au bien-être de chaque individu. Il est impossible de séparer le bien du mal. La propriété doit être stable et doit être déterminée par des règles générales. Quoique, en un cas isolé, l'ensemble des hommes puisse en souffrir, ce mal provisoire est amplement compensé par l'observation ferme de la règle et par la paix et l'ordre qu'elle établit dans la société. Même, chaque individu doit y trouver un gain quand on fait le bilan puisque, sans justice, la société se dissoudrait immédiatement et que chacun devrait retomber dans cette condition sauvage et solitaire qui est infiniment pire que la pire situation qu'on puisse supposer dans la société. Quand donc les hommes ont suffisamment observé par expérience que, quelles que puissent être les conséquences d'un acte isolé de justice accompli par une personne particulière, le système d'ensemble des actions auquel concourt toute la société est pourtant infiniment avantageux à l'ensemble et à chaque particulier, il ne faut pas longtemps pour que s'installent la justice et la propriété.

Chaque membre de la société est conscient de cet intérêt. Chacun exprime ce sentiment à ses semblables avec la résolution qu'il a prise de régler ses actions sur cet intérêt, à condition que les autres fassent la même chose. Rien de plus n'est nécessaire pour pousser chacun à accomplir un acte de justice à la première occasion qui devient un exemple pour les autres. Ainsi la justice s'établit par une sorte de convention ou d'accord, c'est-à-dire par le sens de l'intérêt supposé être commun à tous, et où chaque acte isolé est accompli dans l'attente que les autres doivent accomplir la même chose. Sans cette convention, personne n'aurait songé qu'existait une vertu telle que la justice ou n'aurait été conduit à y conformer ses actions. Prenant un acte isolé, ma justice peut être à tous égards pernicieuse et c'est seulement en supposant que les autres doivent imiter mon exemple que je suis poussé à embrasser cette vertu, puisque rien, sinon cette combinaison, ne peut rendre la justice avantageuse ou m'offrir un motif de me conformer à ses règles.

Nous en venons maintenant à la *seconde* question que nous nous étions proposés, à savoir : *pourquoi joignons-nous l'idée de vertu à la justice et l'idée de vice à l'injustice ?* Cette question ne nous retiendra pas longtemps après les principes que nous avons déjà établis. Tout ce que nous pouvons dire à présent sera expédié en quelques mots et, pour être plus satisfait, le lecteur devra attendre que nous en venions à la *troisième* partie de ce livre. L'obligation *naturelle* de la justice, c'est-à-dire l'intérêt, a été totalement expliquée mais, pour ce qui est de l'obligation morale (le sentiment du bien et du mal), il faudra d'abord examiner les vertus naturelles avant que nous puissions l'expliquer pleinement et de façon satisfaisante.

Une fois que les hommes ont découvert par expérience que leur égoïsme et leur générosité limitée, agissant en toute liberté, les rendent totalement inaptes à la société, et qu'ils ont observé que cette société est nécessaire à la satisfaction de ces passions mêmes, ils sont naturellement induits à se soumettre à la contrainte des règles qui rendent leur commerce plus sûr et plus commode. Or, en s'imposant ces règles et en les observant, aussi bien en général que dans chaque cas particulier, ils ne sont d'abord poussés que par la considération de l'intérêt et ce motif est suffisamment fort et contraignant pour la première formation de la société. Mais, quand la société est devenue nombreuse et s'est développée en tribu ou en nation, l'intérêt est plus éloigné et les hommes ne voient pas si facilement dans cette société que dans une société plus étroite et plus resserrée le désordre et la confusion qui s'ensuivent de toute infraction à ces règles. Mais, quoique, dans nos actions, nous puissions fréquemment perdre de vue l'intérêt que nous avons à maintenir l'ordre et que nous puissions suivre un intérêt plus ou moins présent, nous ne manquons jamais de remarquer le préjudice que nous recevons de l'injustice d'autrui, directement ou indirectement, car nous ne sommes pas en ce cas aveuglés par la passion ou attirés par une tentation contraire. Mieux, quand l'injustice est si distante de nous qu'elle ne peut en aucune façon affecter notre intérêt, elle nous déplaît encore parce que nous la considérons comme préjudiciable à la société humaine et pernicieuse pour tous ceux qui approchent la personne qui s'en rend coupable. Nous partageons leur déplaisir par *sympathie* et, comme tout ce qui donne du déplaisir dans les actions humaines, quand on les

considère généralement, est appelé vice et que tout ce qui produit de la satisfaction est appelé de la même manière vertu, c'est la raison pour laquelle le sens du bien et du mal moraux suit la justice et l'injustice. Et, quoique ce sens, dans le cas présent, dérive seulement de la considération des actions des autres, nous ne manquons pourtant jamais de l'étendre même à nos propres actions. Les *règles générales* vont au-delà des cas d'où elles proviennent et, en même temps, nous *sympathisons* naturellement avec les sentiments qu'autrui nourrit à notre égard. *Ainsi l'intérêt personnel est le motif originel de l'établissement de la justice ; mais une sympathie avec l'intérêt public est la source de l'approbation morale qui accompagne cette vertu.*

Quoique ce progrès des sentiments soit *naturel* et même nécessaire, il est certain qu'il est ici favorisé par l'artifice des hommes politiques qui, afin de gouverner les hommes plus facilement et de conserver la paix dans la société humaine, produisent une estime de la justice et une horreur de l'injustice. Cela doit avoir son effet, sans aucun doute, mais il est plus qu'évident que ce point a été exagéré par certains écrivains traitant de morale qui semblent avoir employé les plus grands efforts pour extirper de l'humanité tout sens de la vertu. Un artifice des politiciens peut aider la nature à produire ces sentiments qu'elle nous suggère et peut même, en certaines occasions, produire seule une approbation ou une estime d'une action particulière mais il est impossible qu'elle puisse être la seule cause de la distinction que nous faisons entre le vice et la vertu car, si la nature ne nous aidait pas sur ce point, ce serait en vain que les hommes politiques nous parleraient de l'*honorable* et de l'*infamant*, du *louable* ou du *blâmable*. Ces mots seraient parfaitement inintelligibles et ne seraient pas plus attachés à des idées que s'ils appartenaient à une langue totalement inconnue. Le plus que puissent faire les hommes politiques, c'est étendre les sentiments naturels au-delà de leurs limites originelles mais encore faut-il que la nature nous fournisse les matériaux et nous donne quelque notion des distinctions morales.

De même que l'éloge et le blâme publics augmentent notre estime de la justice, de même l'éducation et l'instruction privées contribuent au même effet car les parents remarquent aisément qu'un homme est d'autant plus utile aux autres et à lui-même qu'il possède un plus haut degré de probité et d'honneur et que ces principes ont une force plus grande si l'accoutumance et l'éducation assistent l'intérêt et la réflexion et, pour ces raisons, ils sont poussés à inculquer à leurs enfants dès leur plus jeune âge les principes de la probité et à leur apprendre à considérer comme digne et honorable l'obéissance aux règles qui maintiennent la société et comme vile et infamante leur violation. Par ces moyens, les sentiments de l'honneur peuvent prendre racine dans leurs tendres esprits et acquérir une telle fermeté et une telle solidité qu'ils diffèrent peu de ces principes qui sont les plus essentiels à notre nature et les plus profondément enracinés dans notre constitution intérieure.

Ce qui contribue encore plus à augmenter leur solidité est l'intérêt de notre réputation, une fois que l'opinion *qu'un mérite ou un démérite accompagne la justice ou l'injustice* est fermement établie en l'humanité. Rien ne nous touche de

plus près que notre réputation et il n'y a rien dont elle dépende plus que de notre conduite envers la propriété d'autrui. Pour cette raison, quiconque se soucie de son image ou entend vivre en bons termes avec les hommes doit se fixer à lui-même une loi inviolable, celle de ne jamais, par aucune tentation, être poussé à violer ces principes qui sont essentiels à l'homme de probité et d'honneur.

Je ferai seulement une remarque afin de quitter ce sujet : quoique j'affirme que, dans l'*état de nature* ou dans cet état imaginaire qui précède la société, il n'y a ni justice, ni injustice, je n'affirme cependant pas qu'il était admis, dans cet état, qu'on viole la propriété d'autrui. Je soutiens seulement qu'une telle propriété n'existait pas et que, par conséquent, il n'y avait rien de tel que la justice ou l'injustice. J'aurai l'occasion de faire une réflexion analogue à l'égard des *promesses* quand je traiterai le sujet ; et j'espère que cette réflexion, si elle est bien pesée, suffira à empêcher qu'on refuse les opinions précédentes sur la justice et l'injustice.

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 3 : Des règles qui déterminent la propriété

[Retour à la table des matières](#)

Quoique l'institution de la règle sur la stabilité de la possession soit non seulement utile mais même absolument nécessaire à la société humaine, elle ne peut servir aucune fin tant qu'elle demeure dans des termes aussi généraux. Il faut indiquer une méthode par laquelle nous puissions distinguer quels biens particuliers doivent être attribués à chaque personne particulière alors qu'on exclut de leur possession et de leur jouissance le reste de l'humanité. Notre prochaine tâche doit donc être de découvrir les raisons qui modifient cette règle générale et la rendent propre à l'usage courant et à la pratique du monde.

Il est évident que ces raisons ne dérivent pas d'une utilité ou d'un avantage que, soit la personne *particulière*, soit le public peut retirer de cette jouissance de biens *particuliers* en plus de ce qui résulterait de leur possession par toute autre personne. Il serait sans aucun doute meilleur que chacun possède ce qui lui convient le mieux et est le plus approprié à son usage mais, outre que cette relation de convenance peut être commune à plusieurs en même temps, elle est susceptible de tant de controverses et les hommes sont si partiaux et si passionnés quand ils jugent de ces controverses qu'une règle aussi lâche et aussi incertaine serait absolument incompatible avec la paix de la société humaine. La convention

sur la stabilité de la possession est faite afin de couper court à toutes les occasions de dispute et de discorde et cette fin ne serait jamais atteinte s'il nous était permis d'appliquer différemment cette règle dans tous les cas particuliers selon toutes les utilités particulières qui pourraient être découvertes dans une telle application. La justice, dans ses décisions, ne regarde jamais si les objets conviennent ou ne conviennent pas aux personnes particulières mais elle se conduit par des vues plus étendues. Qu'un homme soit généreux ou avare, il est également bien reçu par elle et il obtient avec la même facilité une décision en sa faveur, même pour ce qui est lui est entièrement inutile.

Il s'ensuit donc que cette règle générale, *la possession doit être stable*, ne s'applique pas par des jugements particuliers mais par d'autres règles générales qui doivent s'étendre à toute la société et que ne peuvent fléchir ni la malveillance, ni la faveur. Pour illustrer cela, je propose l'exemple suivant. Je considère d'abord des hommes dans leur état sauvage et solitaire et je suppose que, conscients du malheur de cet état et prévoyant les avantages qui résulteraient de la société, ils recherchent la compagnie les uns des autres et s'offrent de se protéger et de s'aider mutuellement. Je suppose aussi qu'ils sont doués d'une sagacité telle qu'ils perçoivent immédiatement que le principal obstacle à ce projet de société et d'association se trouve dans l'avidité et l'égoïsme de leur tempérament naturel et que, pour y remédier, ils fassent une convention en vue de la stabilité de la possession et en vue de la limitation et de l'abstention réciproques. Je sais bien que cette façon de procéder n'est pas tout à fait naturelle mais, outre que je suppose seulement que ces réflexions se forment d'un seul coup alors qu'en fait elles naissent insensiblement et par degrés, outre cela, dis-je, il est très possible que plusieurs personnes, par différents accidents, se trouvent séparées d'une société dont elles faisaient avant partie et qu'elles puissent se trouver obligées de former entre elles une nouvelle société ; auquel cas elles se trouvent tout à fait dans la situation mentionnée ci-dessus.

Il est alors évident que la première difficulté que les hommes rencontrent dans cette situation, après la convention générale pour l'institution de la société et pour la constance de la possession, est : comment séparer leurs possessions et attribuer à chacun sa part propre dont il devra, à l'avenir, jouir de façon inaltérable ? Cette difficulté ne les retiendra pas longtemps car il doit tout de suite leur venir à l'esprit, comme l'expédient le plus naturel, que chacun continue à jouir de ce dont il est actuellement maître et que cette propriété, ou possession constante, se joigne à la possession immédiate. Tel est l'effet de l'accoutumance qui, non seulement nous rend proches des choses dont nous avons longtemps joui mais même nous donne une affection pour elles et nous les fait préférer à d'autres objets qui peuvent être de plus grande valeur mais qui nous sont moins connus. Ce qui s'est trouvé longtemps sous nos yeux et qui a été souvent employé à notre avantage, c'est *cela* dont nous ne voulons pas du tout nous séparer, mais nous pouvons facilement vivre sans les possessions dont nous n'avons jamais joui et auxquelles nous ne sommes pas accoutumés. Il est donc évident que les hommes accepteront facilement cet expédient, *que chacun continue à jouir de ce qu'il*

possède à présent, et c'est la raison pour laquelle ils s'accorderont naturellement pour le préférer ¹⁶.

Mais nous pouvons remarquer que, quoique la règle d'attribution de la propriété au possesseur actuel soit naturelle et, de cette façon, utile, son utilité ne s'étend cependant pas au-delà de la formation première de la société ; et rien ne serait plus pernicieux que l'observation constante de cette règle par laquelle la restitution serait exclue et toute injustice autorisée et récompensée. Nous devons

¹⁶ Rien n'est plus difficile, en philosophie, quand un certain nombre de causes se présentent pour le même phénomène, de déterminer quelle est la cause principale et prédominante. Il existe rarement un argument très précis pour fixer notre choix et on doit se contenter de se laisser guider par une sorte de goût ou de fantaisie qui vient de l'analogie ou d'une comparaison de cas semblables. Ainsi, dans le cas actuel, il existe sans aucun doute des motifs d'intérêt public pour la plupart des règles qui déterminent la propriété mais j'ai encore le soupçon que ces règles soient surtout fixées par l'imagination ou par les propriétés les plus frivoles de notre pensée et de notre conception. Je continuerai à expliquer ces causes, laissant le lecteur choisir de préférer celles qui dérivent de l'utilité publique ou celles qui dérivent de l'imagination. Nous commencerons par le droit du possesseur actuel.

C'est une qualité de la nature humaine que j'ai déjà remarquée que, quand deux objets apparaissent dans une étroite relation l'un avec l'autre, l'esprit est porté à leur attribuer une relation supplémentaire afin de compléter l'union ; et cette inclination est si forte qu'elle nous précipite souvent dans des erreurs quand nous trouvons qu'elles peuvent servir cette fin (par exemple pour ce qui est de l'union de la pensée et de la matière). Beaucoup de nos impressions ne peuvent avoir un lieu ou une position locale et, pourtant, nous supposons que ces impressions elles-mêmes ont une conjonction locale avec les impressions de la vue et du toucher simplement parce qu'elles sont liées par la causalité et sont déjà unies dans l'imagination. Puisque donc nous pouvons forger une nouvelle relation, et même une relation absurde, pour compléter l'union, on imaginera aisément que, si des relations dépendent de l'esprit, il les joindra promptement à une relation précédente et, par un nouveau lien, unira des objets qui étaient déjà unis dans la fantaisie. Ainsi, par exemple, nous ne manquons jamais, quand nous rangeons des objets, de placer ceux qui se *ressemblent* en *contiguïté* les uns avec les autres ou, du moins, dans des points de vue *correspondants* parce que nous éprouvons une satisfaction à joindre la relation de contiguïté à celle de ressemblance, ou la ressemblance de situation à celle des qualités. Cela s'explique facilement par les propriétés connues de la nature humaine. Quand l'esprit est déterminé à joindre certains objets mais est indéterminé dans son choix d'objets particuliers, il tourne naturellement ses vues vers ceux qui sont reliés les uns aux autres. Ils sont déjà unis dans l'esprit, ils se présentent en même temps à la conception et, loin d'exiger une nouvelle raison pour être mis en conjonction, ils exigeraient plutôt une raison très puissante pour que nous puissions négliger cette affinité naturelle. C'est ce que nous aurons l'occasion d'expliquer de façon plus complète par la suite quand nous en viendrons à traiter de la *beauté*. En attendant, nous pouvons nous contenter de remarquer que le même amour de l'ordre et de l'uniformité qui nous fait ranger les livres dans une bibliothèque ou les chaises dans un salon contribue à la formation de la société et au bien-être de l'humanité en modifiant la règle générale concernant la stabilité de la possession. Comme la propriété forme une relation entre une personne et un objet, il est naturel de la fonder sur une relation antérieure ; et, comme la propriété n'est rien que la constante possession protégée par les lois de la société, il est naturel de l'ajouter à la possession actuelle qui est une relation qui lui ressemble ; car cela aussi a son influence. S'il est naturel de joindre toute sortes de relations, il est encore plus naturel de joindre des relations qui se ressemblent ou qui sont liées les unes aux autres.

donc chercher une autre circonstance qui puisse donner naissance à la propriété une fois que la société est établie et, de ce genre, j'en trouve quatre très importantes, à savoir l'occupation, la prescription, l'accession et la succession. Nous examinerons brièvement chacune d'elles et commencerons par l'*occupation*.

La possession de tous les biens extérieurs est changeante et incertaine, ce qui est l'un des obstacles les plus considérables à l'établissement de la société et c'est la raison pour laquelle, par accord universel, exprès ou tacite, les hommes se contraignent par ce que nous appelons désormais les règles de justice et d'équité. Le malheur de l'état qui précède cette contrainte est la raison pour laquelle nous nous soumettons à ce remède aussi rapidement que possible ; et cela nous offre facilement la raison pour laquelle nous attachons l'idée de propriété à la première possession ou à l'*occupation*. Les hommes ne laissent pas volontiers la propriété en suspens, même pour le temps le plus court, et ils n'aiment pas ouvrir la moindre porte à la violence et au désordre. A cela, nous pouvons ajouter que la première possession attire le plus l'attention et que, si nous la négligeons, il n'y aurait pas l'ombre d'une raison d'attribuer la propriété à une possession ultérieure ¹⁷.

Il ne reste plus qu'à déterminer exactement ce que l'on entend par possession, et cela n'est pas si facile qu'on peut l'imaginer à première vue. Nous pouvons être dits en possession d'une chose seulement quand nous pouvons la toucher directement mais aussi quand nous sommes situés de telle façon par rapport à elle que nous avons le pouvoir d'en faire usage et quand nous pouvons la mouvoir, la modifier ou la détruire selon notre plaisir ou notre avantage présent. Cette relation est donc une espèce de relation de causalité et, comme la propriété n'est rien qu'une possession stable qui dérive des règles de justice ou des conventions entre les hommes, il faut la considérer comme une relation de la même espèce. Mais, ici, nous pouvons remarquer que, comme le pouvoir d'user d'un objet devient plus ou moins certain selon que les interruptions que nous pouvons rencontrer sont plus ou moins probables et comme cette probabilité peut augmenter par degrés insensibles, il est, en de nombreux cas, impossible de déterminer quand la possession commence ou finit. Il n'existe aucun critère par lequel nous puissions trancher cette controverse. On estime qu'un sanglier qui tombe dans notre piège est en notre possession s'il lui est impossible de s'échapper. Mais que voulons-nous dire par impossible ? Comment séparer cette impossibilité d'une improbabilité ? Et comment distinguer cette improbabilité

¹⁷ Certains philosophes expliquent le droit d'occupation en disant que chacun a la propriété de son propre travail et que, quand il joint ce travail à quelque chose, cela lui donne la propriété de l'ensemble, mais 1. Il y a plusieurs sortes d'occupation où il est impossible de dire que nous joignons notre travail à l'objet que nous acquérons, comme quand nous possédons une prairie en y faisant paître notre bétail. 2. Cela explique la question au moyen de l'*accession*, ce qui revient à tourner vainement en rond. 3. Ce n'est qu'en un sens figuré que nous pouvons dire que nous joignons notre travail à quelque chose. A proprement parler, nous ne faisons que modifier l'objet par notre travail, ce qui forme une relation entre nous et l'objet ; et c'est de là que naît la propriété selon les principes précédents.

d'une probabilité ? Marquez les limites précises de l'une et de l'autre et montrez le critère par lequel nous pouvons trancher toutes les disputes qui peuvent naître et qui, comme nous le voyons dans l'expérience, naissent fréquemment à ce sujet 18.

18 Si nous cherchons la solution de ces difficultés dans la raison et l'intérêt public, nous ne trouverons jamais satisfaction ; et, si nous la cherchons dans l'imagination, il est évident que les qualités qui agissent sur cette faculté se fondent si insensiblement et si graduellement les unes dans les autres qu'il est impossible d'en donner les limites et le terme précis. Sur ce point, les difficultés peuvent s'accroître quand nous considérons que notre jugement se modifie très sensiblement selon le sujet et que le même pouvoir et la même proximité peuvent être jugés comme une possession dans un cas et ne pas l'être dans un autre cas. Une personne, qui a chassé un lièvre jusqu'au dernier degré de fatigue, considérerait comme une injustice qu'une autre personne se précipite devant elle et se saisisse du gibier. Mais la même personne, qui s'avance pour cueillir une pomme qui pend à sa portée, n'a aucune raison de se plaindre si une autre, plus alerte, la dépasse et en prend possession. Quelle est la raison de cette différence sinon que l'immobilité, qui n'est pas naturelle au lièvre mais est l'effet de l'effort du chasseur, forme en ce cas une forte relation avec le chasseur qui fait défaut à l'autre cas ?

Il semble donc ici qu'un pouvoir de jouissance certain et infaillible, sans qu'on puisse toucher l'objet ou avoir quelque autre relation sensible, souvent, ne produit pas la propriété ; et je remarque de plus qu'une relation sensible sans aucun pouvoir actuel est souvent suffisante pour donner un titre de propriété sur l'objet. La vue d'une chose est rarement une relation considérable mais elle est seulement considérée comme telle quand l'objet est caché ou très peu visible ; auquel cas, nous trouvons que la vue seule communique une propriété selon cette maxime que *même tout un continent appartient à la nation qui le découvre la première*. Il est cependant remarquable que, dans le cas de la découverte comme dans le cas de la possession, celui qui, le premier, découvre ou possède doit joindre à la relation une intention de se rendre propriétaire ; autrement, la relation ne produira pas son effet parce que la connexion entre la propriété et la relation, dans notre fantaisie, n'est pas assez grande et requiert le secours d'une intention.

A partir de toutes ces circonstances, il est facile de voir que de nombreuses questions sur l'acquisition de la propriété par occupation peuvent devenir embarrassantes et que le moindre effort de pensée peut nous présenter des cas qui ne sont pas susceptibles d'une décision rationnelle. Si nous préférons des exemples réels à des exemples imaginés, nous pouvons considérer l'exemple suivant que l'on doit trouver chez presque tous les auteurs qui ont traité des lois de nature. Deux colonies *grecques*, quittant leur pays natal, à la recherche de nouveaux exploits, furent informées qu'une cité proche avait été abandonnée par ses habitants. Pour savoir si ce rapport était vrai, ils envoyèrent deux éclaireurs, un pour chaque colonie. Les éclaireurs, arrivant à la cité et voyant que l'information était vraie, entamèrent une course, chacun ayant l'intention d'en prendre possession pour ses compatriotes. L'un des éclaireurs, se rendant compte qu'il n'était pas assez rapide, lança son javelot sur les portes de la cité et eut le bonheur de les atteindre avant l'arrivée de son compagnon ; ce qui produisit une dispute entre les deux colonies pour savoir qui était propriétaire de la cité déserte, et cette dispute continue encore entre les philosophes. Pour ma part, je trouve qu'il est impossible de trancher la chose et cela parce que toute la question dépend de la fantaisie qui, dans ce cas, ne possède pas un critère précis ou déterminé qui permette de porter un jugement. Pour rendre cela évident, considérons que, si ces deux personnes avaient été de simples membres des colonies et non des éclaireurs ou des députés, leurs actions n'auraient pas eu d'importance puisque, dans ce cas, leur relation aux colonies n'aurait été que faible et imparfaite. Ajoutons à cela que rien ne les déterminait à courir aux portes plutôt qu'aux murs ou qu'à toute partie de la cité, sinon que les portes, étant la partie la plus évidente et la plus remarquable, satisfont davantage la fantaisie qui les prend pour le tout ; comme nous le voyons chez les poètes qui

Mais de telles disputes peuvent naître non seulement au sujet de l'existence réelle de la propriété et de la possession, mais aussi au sujet de leur étendue ; et ces disputes, souvent, ne sont pas susceptibles d'être tranchées par une autre faculté que l'imagination. On estime qu'un homme qui débarque sur le rivage d'une petite île déserte et inculte en est possesseur dès le premier instant et qu'il acquiert la propriété de toute l'île parce que l'objet est ici limité et circonscrit dans l'imagination et qu'il est, en même temps, proportionné au nouveau possesseur. Le même homme, qui débarque sur une île déserte aussi vaste que la *Grande-Bretagne* n'étend pas sa propriété au-delà de sa possession immédiate mais on estime qu'une colonie nombreuse est propriétaire de l'ensemble de l'île dès l'instant de son débarquement.

Mais il arrive souvent que le titre de première possession s'obscurcisse avec le temps et qu'il soit impossible de déterminer les nombreuses controverses qui peuvent naître à son sujet. Dans ce cas, la longue possession, ou *prescription*, intervient naturellement et donne à la personne une propriété suffisante sur toutes les choses dont elle a la jouissance. La nature de la société n'admet pas une grande précision et nous ne pouvons jamais remonter jusqu'à la première origine des choses pour déterminer leur condition présente. Un laps de temps important place les objets à une distance telle qu'ils semblent, d'une certaine manière, perdre leur réalité et avoir une aussi petite influence sur l'esprit que s'ils n'avaient jamais existé. Le titre [de propriété], qui est clair et certain à présent, semblera obscur et douteux dans cinquante ans, même si les faits sur lesquels il se fonde sont prouvés avec la plus grande évidence et la plus grande certitude. Les mêmes faits n'ont pas la même influence après un aussi long intervalle de temps. Cela peut être reçu comme un argument convaincant pour notre doctrine précédente à l'égard de la propriété et de la justice. La possession pendant une longue période de temps communique un titre sur l'objet. Mais, comme il est certain que, quoique toute chose soit produite dans le temps, rien de réel n'est produit par le temps, il s'ensuit que la propriété, étant produite par le temps, n'est rien de réel dans les objets mais est engendrée par les sentiments car c'est seulement sur eux que le temps a une influence ¹⁹.

tirent fréquemment de là leurs images et leurs métaphores. En outre, nous pouvons considérer que le toucher ou le contact de l'un des éclairés n'est pas proprement une possession, pas plus que ne l'est l'impact du javelot de l'autre sur les portes. Cela forme seulement une relation et, dans l'autre cas, la relation est aussi évidente bien qu'elle ne soit pas, peut-être, d'une force égale. Alors, laquelle de ces relations communique un droit et une propriété, ou l'une d'elles est-elle suffisante pour cet effet, je laisse la décision à ceux qui sont plus sages que moi.

- ¹⁹ La possession actuelle est manifestement une relation entre une personne et un objet mais elle est n'est pas suffisante pour contrebalancer la relation de première possession, à moins que la première ne soit longue et ininterrompue, auquel cas la relation s'accroît du côté de la possession actuelle par la période de temps et s'affaiblit du côté de la première possession par la distance. La conséquence de ce changement dans la relation est un changement dans la propriété.

Nous acquérons la propriété des objets par *accession* quand ils sont en connexion intime avec des objets dont nous sommes déjà propriétaires et qui leur sont en même temps inférieurs. Ainsi on estime que les fruits de notre jardin, les petits de notre troupeau et le travail de nos esclaves sont tous notre propriété, même avant que nous les possédions. Si des objets sont reliés l'un à l'autre dans l'imagination, ils sont susceptibles d'être mis sur le même pied et on suppose couramment qu'ils sont doués des mêmes qualités. Nous passons promptement de l'un à l'autre et, dans notre jugement, ne faisons aucune différence entre eux, surtout si le deuxième est inférieur au premier ²⁰.

²⁰ Cette source de propriété ne peut être expliquée que par l'imagination et on peut affirmer que les causes sont ici sans mélange. Nous allons les expliquer plus particulièrement et les illustrer par des exemples tirés de la vie courante et de l'expérience.

On a noté ci-dessus que l'esprit a une propension naturelle à joindre des relations, surtout des relations ressemblantes et qu'il trouve une sorte de convenance et d'uniformité dans une telle union. De cette propension dérivent ces lois de nature, *que, lors de la première formation de la société, la propriété suit toujours la possession actuelle* et que, ensuite, *elle provient de la première possession ou de la longue possession*. Or nous pouvons aisément remarquer que la relation ne se limite pas simplement à un degré mais que, à partir d'un objet qui nous est relié, nous acquérons une relation à tout autre objet qui lui est relié, et ainsi de suite, jusqu'à ce que la pensée perde l'enchaînement par un cheminement trop long. Quoique la relation puisse s'affaiblir à chaque degré d'éloignement, elle n'est pas immédiatement détruite mais elle relie fréquemment deux objets au moyen d'un objet intermédiaire relié aux deux. Et ce principe est d'une force telle qu'il donne naissance au droit d'accession et nous fait acquérir la propriété non seulement des objets dont nous sommes immédiatement possesseurs, mais aussi de ceux qui sont en étroite connexion avec eux.

Supposez qu'un *Allemand*, un *Français* et un *Espagnol* entrent dans une pièce où, sur une table, sont placées trois bouteilles de vin, un vin du *Rhin*, un vin de *Bourgogne* et un *Porto*, et supposez qu'ils en viennent à se quereller dans le partage des trois bouteilles. Une personne, qui serait choisie comme arbitre, pour montrer son impartialité, donnerait naturellement à chacun le produit de son propre pays ; et cela d'après un principe qui, dans une certaine mesure, est la source de ces lois de nature qui attribuent la propriété à l'occupation, la prescription et l'accession.

Dans tous ces cas, particulièrement celui de l'accession, il y a une union première et *naturelle* entre l'idée de la personne et celle de l'objet et, ensuite, une nouvelle union, *morale*, produite par le droit ou la propriété que nous attribuons à la personne. Mais ici intervient une difficulté qui mérite notre attention et qui peut nous offrir l'occasion de mettre à l'épreuve cette singulière méthode de raisonnement qui a été employée sur le présent sujet. J'ai déjà remarqué que l'imagination passe avec une plus grande facilité du petit au grand que du grand au petit et que la transition d'idées est toujours plus facile et plus coulante dans le premier cas que dans le deuxième. Or, comme le droit d'accession provient de la transition facile des idées par laquelle des objets reliés sont en connexion l'un avec l'autre, on imaginera naturellement que le droit d'accession doit gagner en force en proportion de la plus grande facilité avec laquelle s'accomplit la transition des idées. On peut donc penser que, quand nous avons acquis la propriété d'un petit objet, nous considérerons facilement un grand objet qui lui est relié comme une accession et comme appartenant au propriétaire du petit objet puisque la transition est dans ce cas très aisée du petit objet vers le grand et qu'elle devrait les mettre en connexion étroite l'un avec l'autre. Mais, en fait, on trouve souvent que le cas est tout autre. L'empire sur la *Grande-Bretagne* semble entraîner la domination sur les *Orcades*, les *Hébrides*, sur l'île de *Man* et celle de *Wight*, mais l'autorité sur ces îles plus petites n'implique pas naturellement un titre sur la *Grande-Bretagne*. En bref, un petit objet suit

naturellement un grand objet en tant qu'accession mais un grand objet n'est jamais supposé appartenir au propriétaire du petit objet qui lui est relié simplement en raison de cette propriété et de cette relation. Pourtant, dans ce dernier cas, la transition des idées est plus coulante du propriétaire au petit objet qui est sa propriété et du petit objet au grand que, dans le premier cas, du propriétaire au grand objet et du grand objet au petit. On peut donc penser que ces phénomènes sont des objections à l'hypothèse antérieure, *que l'attribution de la propriété à l'accession n'est que l'effet des relations des idées et de la facile transition de l'imagination.*

Il sera facile de résoudre cette objection si nous considérons l'agilité et l'instabilité de l'imagination dans les différents points de vue sous lesquels elle place continuellement ses objets. Quand nous attribuons à une personne la propriété de deux objets, nous ne passons pas toujours de la personne à l'un des objets, et de cet objet à l'objet qui lui est relié. Comme les objets doivent ici être considérés comme la propriété de la personne, nous sommes susceptibles de les joindre l'un à l'autre et de les placer sous le même jour. Supposez donc qu'un grand objet et un petit objet sont reliés ensemble. Si une personne est fortement reliée au grand objet, elle sera également fortement reliée aux deux objets considérés ensemble parce qu'elle est reliée à la partie la plus importante. Au contraire, si elle est seulement reliée au petit objet, elle ne sera pas fortement reliée aux deux considérés ensemble puisque sa relation se trouve du côté de la partie la moins importante qui n'est pas susceptible de nous frapper à un haut degré quand nous considérons l'ensemble. Et c'est la raison pour laquelle de petits objets deviennent les accessions des grands objets, non les grands les accessions des petits.

C'est l'opinion générale des philosophes et des juristes que la mer ne peut pas devenir la propriété d'une nation et cela parce qu'il est impossible d'en prendre possession ou de former une relation distincte avec elle telle qu'elle puisse devenir le fondement de la propriété. Si cette raison cesse, la propriété s'installe immédiatement. Ainsi les avocats les plus acharnés de la liberté des mers reconnaissent universellement que les estuaires et les baies appartiennent naturellement, en tant qu'accessions, aux propriétaires du continent qui les entoure. A proprement parler, ils n'ont pas plus de lien ou d'union avec la terre que l'océan *pacifique* mais, ayant une union dans la fantaisie et étant en même temps inférieurs, ils sont bien sûr considérés comme une accession.

La propriété des cours d'eau, par les lois de la plupart des nations et par le tour naturel de notre pensée, est attribuée aux propriétaires de leurs rives, à l'exception de larges fleuves comme le *Rhin* ou le *Danube* qui semblent à l'imagination trop grands pour suivre en tant qu'accessions de la propriété des terres avoisinantes. Cependant, mêmes ces fleuves sont considérés comme la propriété de la nation qui est maîtresse des terres où ils coulent, l'idée d'une nation étant d'une taille appropriée pour leur correspondre et soutenir avec eux une telle relation dans la fantaisie.

Les accessions qui se font des terres qui bordent les cours d'eau suivent le terrain, disent les juristes, pourvu qu'elles se fassent par ce qu'ils appellent *alluvion*, c'est-à-dire insensiblement et de façon imperceptible ; et ce sont là des circonstances qui aident puissamment l'imagination dans la conjonction. Si une portion importante est d'un seul coup arrachée à une rive et qu'elle se joint à une autre rive, elle ne devient pas la propriété de la terre où elle échoue tant qu'elle ne s'unit pas à la terre et tant que les arbres et les plantes n'ont pas étendu leurs racines à la fois sur cette portion et sur la terre [à laquelle elle s'est rattachée]. Avant cela, l'imagination ne les joint pas suffisamment.

Il y a d'autres cas qui ressemblent un peu au cas de l'accession mais qui, dans le fond, sont considérablement différents et méritent notre attention. De ce genre est la conjonction des propriétés de différentes personnes d'une manière telle qu'elle n'admet pas de *séparation*. La question est de savoir à qui l'ensemble constitué par l'union appartient.

Si cette conjonction est d'une nature telle qu'elle admet la *division* mais pas la *séparation*, la décision est naturelle et facile. On doit supposer que l'ensemble est commun

aux propriétaires des différentes parties et que, ensuite, il doit être divisé proportionnellement aux différentes parties. Mais, ici, je ne peux m'empêcher de noter une remarquable subtilité de la *loi romaine* qui fait la distinction entre *confusion* et *commixtion*. La confusion est l'union de deux corps, comme différents liquides, quand les parties deviennent entièrement indiscernables. La commixtion est le mélange de deux corps, comme deux boisseaux de blé, quand les parties demeurent séparées d'une manière évidente et visible. Comme, dans le dernier cas, l'imagination ne découvre pas une union aussi entière que dans le premier cas mais qu'elle est capable de se faire une idée distincte de la propriété de chacun et de la conserver, la *loi civile*, quoiqu'elle établisse une communauté entière dans le cas de la confusion, et ensuite une division proportionnelle, admet cependant, dans le cas de la commixtion, que chaque propriétaire conserve un droit distinct, même si la nécessité force finalement les propriétaires à se soumettre à la même division.

Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: siquidem ex voluntate vestra, commune est: quia singula corpora, id est, singula grana, quæ cujusque propria fuerunt, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse; quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro vestrum totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipse aestimet quale cujusque frumentum fuerit. Inst. Lib. II. Tit. 1. § 28. [Si le blé de Titius et le tien ont été mêlés : si en vérité le mélange s'est fait par votre volonté, il y a communauté : car chacun des corps, c'est-à-dire chacun des grains, qui ont été la propriété de chacun de vous deux, a été mis en commun par votre consentement. Si c'est par hasard que le mélange s'est fait ou si Titius a fait le mélange en dehors de ta volonté, il n'y a pas communauté, semble-t-il, car chaque corps subsiste dans sa substance. Il n'y a pas plus communauté dans ces derniers cas qu'il n'y a, entend-on, troupeau commun si le bétail de Titius s'est mêlé au tien. Mais, si l'un de vous retient la totalité de ce blé, une action s'engage contradictoirement pour mesurer le blé de chacun de vous. Toutefois le juge est l'arbitre qui estime lui-même quel a été le blé de chacun de vous. *Institutions justiniennes*, II, I, 28.]

Quand les propriétés de deux personnes sont unies de telle manière qu'elles n'admettent ni *division*, ni *séparation*, comme quand une personne construit une maison sur le terrain d'une autre personne, l'ensemble doit appartenir à l'un des propriétaires ; et, ici, j'affirme qu'on pense naturellement qu'il doit appartenir au propriétaire de la partie la plus importante. En effet, quoique l'objet composé puisse avoir une relation aux deux personnes différentes et porter notre vue aux deux en même temps, pourtant, comme la partie la plus considérable retient surtout notre attention et, par l'union étroite, entraîne avec elle la partie inférieure, l'ensemble entretient pour cette raison une relation avec le propriétaire de cette partie et il est considéré comme sa propriété. La seule difficulté est de savoir ce qu'il nous plaira d'appeler la partie la plus importante et la plus attirante pour l'imagination.

Cette qualité dépend de différentes circonstances qui ont peu de connexion les unes avec les autres. Une partie d'un objet composé peut devenir plus importante qu'une autre soit parce qu'elle est plus constante et durable, soit parce qu'elle est d'une plus grande valeur, soit parce qu'elle est plus manifeste et remarquable, soit parce qu'elle est d'une étendue plus grande, soit parce que son existence est plus séparée et indépendante. Il sera facile de concevoir que, comme ces circonstances peuvent s'unir et s'opposer de toutes les façons différentes et selon tous les différents degrés que l'on peut imaginer, il en résultera de nombreux cas où les raisons se compenseront si également des deux côtés qu'il nous sera impossible de rendre un jugement satisfaisant. C'est ici donc que la fonction propre des lois civiles est de fixer ce que les principes de la nature humaine ont laissé indéterminé.

La surface le cède au sol, dit la loi civile ; l'écriture au papier ; la toile à la peinture. Ces décisions ne s'accordent pas bien ensemble et sont la preuve de la contrariété de ces principes dont elles viennent.

Le droit de *succession* est un droit très naturel qui vient du consentement présumé d'un parent ou d'un proche et de l'intérêt général de l'humanité qui requiert que les possessions des hommes passent à ceux qui leur sont les plus chers, afin de rendre les hommes plus travailleurs et plus économes. Peut-être ces causes sont-elles secondées par l'influence de la *relation*, de l'association des idées par laquelle nous sommes naturellement conduits à considérer le fils après le décès du père et à lui attribuer un titre sur les possessions de son père. Ces biens doivent devenir la propriété de quelqu'un. Mais de qui ? Telle est la question. Il est ici évident que les enfants de la personne se présentent naturellement à l'esprit et, comme ils sont déjà reliés à ces possessions au moyen du parent décédé, nous sommes portés à les mettre en plus forte connexion encore par la relation de propriété. De cela, on trouve de nombreux exemples semblables ²¹.

Mais, parmi toutes les questions de ce genre, la plus curieuse est celle qui a divisé pendant tant de temps les disciples de *Proculus* et ceux de *Sabinus*. Supposez qu'un homme fabrique une coupe avec le métal d'un autre ou construise un bateau avec le bois d'un autre, et supposez que le propriétaire du métal ou du bois réclame son bien. La question est de savoir s'il acquiert un titre sur la coupe ou le bateau. *Sabinus* soutient que oui et il affirme que la substance ou matière est le fondement de toutes les qualités, qu'elle est incorruptible et immortelle et qu'elle est donc supérieure à la forme qui est accidentelle et relative. De l'autre côté, *Proculus* remarque que la forme est la partie la plus évidente et la plus remarquable et que c'est à partir d'elle que l'on dit que les corps appartiennent à telle espèce particulière. Il aurait pu ajouter que la matière ou substance est, dans la plupart des corps, fluctuante et incertaine et qu'il est totalement impossible de la suivre dans tous ses changements. Pour ma part, je ne sais à partir de quels principes on peut décider de cette controverse. Je me contenterai d'observer que la décision de *Trébonien* me semble assez ingénieuse : que la coupe appartient au propriétaire du métal parce qu'on peut ramener le métal à sa forme primitive mais que le bateau appartient au créateur de sa forme pour la raison contraire. Mais, même si cette raison peut sembler ingénieuse, elle dépend clairement de la fantaisie qui, par la possibilité de cette réduction, trouve une connexion, une relation plus étroite entre une coupe et le propriétaire du métal qu'entre un bateau et le propriétaire du bois, où la substance est plus fixe et moins modifiable.

²¹ En examinant les différents titres à l'autorité dans le gouvernement, nous rencontrerons de nombreuses raisons pour nous convaincre que le droit de succession dépend de l'imagination dans une grande mesure. En attendant, je me contenterai de noter un exemple qui appartient au sujet actuel. Supposez qu'une personne meure sans enfants et qu'une dispute naisse entre ses proches sur son héritage. Il est évident que, si ses richesses viennent en partie de son père, en partie de sa mère, la façon la plus naturelle de décider de cette dispute est de diviser ses possessions et d'attribuer chaque part à la famille d'où elle provient. Or, comme la personne a été en une fois pleinement et entièrement propriétaire de ces biens, je demande ce qui nous fait trouver une certaine équité et une raison naturelle à ce partage, sinon l'imagination. L'affection de ce propriétaire pour ces familles ne dépend pas de ses possessions et, pour cette raison, on ne peut jamais présumer qu'il aurait précisément consenti au partage. Quant à l'intérêt public, il ne semble aucunement concerné par l'un ou l'autre côté.

²¹ Livre II. Partie III. Section 3. (Note de Hume)

²¹ On pourrait penser qu'il était entièrement superflu de le prouver si un auteur récent, qui a eu la bonne fortune de gagner quelque réputation, n'avait pas sérieusement affirmé qu'une telle fausseté est le fondement de toute culpabilité et de toute laideur morale. Pour découvrir la fausseté de cette hypothèse, il suffit de considérer qu'une fausse conclusion est tirée d'une action seulement par une obscurité des principes naturels qui fait qu'une cause est secrètement

interrompue dans ses opérations par des causes contraires et qui rend incertaine et variable la connexion entre deux objets. Or comme une semblable incertitude et une semblable variété de causes se présentent même dans les objets naturels et produisent une erreur identique dans notre jugement, si cette tendance à produire l'erreur était l'essence même du vice et de l'immoralité, il s'ensuivrait que même les objets inanimés devraient être vicieux et immoraux.

Il est vain d'arguer que les objets inanimés agissent sans liberté et choix car, comme la liberté et le choix ne sont pas nécessaires pour qu'une action produise en nous une conclusion erronée, ils ne sont sous aucun rapport essentiels à la moralité ; et je ne vois pas facilement comment, dans ce système, ils en viennent à être considérés. Si la tendance à causer l'erreur est l'origine de l'immoralité, cette tendance et cette immoralité devraient dans tous les cas être inséparables.

Ajoutez à cela que, si j'avais pris la précaution de fermer la fenêtre avant de me laisser aller à ces libertés avec la femme de mon voisin, je n'aurais été coupable d'aucune immoralité puisque mon action, parfaitement cachée, n'aurait pas eu tendance à produire une fausse conclusion.

Pour la même raison, un voleur qui se glisse par la fenêtre à l'aide d'une échelle en prenant tout le soin imaginable pour ne pas déranger n'est en aucun cas criminel car, qu'on l'aperçoive ou qu'on ne l'aperçoive pas, il est impossible qu'il puisse produire une erreur et que, à partir de ces circonstances, on le prenne pour autre qu'il n'est en réalité.

Il est bien connu que ceux qui souffrent d'un strabisme causent en autrui des méprises et qu'on imagine qu'ils saluent quelqu'un ou lui parlent alors qu'ils s'adressent à quelqu'un d'autre. Sont-ils donc pour cette raison immoraux ?

En outre, nous pouvons facilement remarquer que, dans tous ces arguments, il y a un évident cercle vicieux. Une personne qui prend possession des *biens d'autrui* et les utilise comme les siens propres déclare d'une certaine manière qu'ils sont à elle ; et cette fausseté est la source de l'immoralité de l'injustice. Mais une propriété, un droit, une obligation sont-ils intelligibles sans une morale antérieure ?

Un homme qui est ingrat envers son bienfaiteur affirme d'une certaine manière qu'il n'a jamais reçu de lui des faveurs. Mais de quelle manière ? Est-ce parce que son devoir est d'être reconnaissant ? Mais cela suppose qu'il y ait une règle antérieure du devoir et de la morale. Est-ce parce que la nature humaine est généralement reconnaissante et nous fait conclure qu'un homme qui cause un tort ne reçoit jamais de faveurs de la personne qu'il a lésée ? Mais la nature humaine n'est pas assez reconnaissante pour justifier une telle conclusion. Ou, si elle l'était, n'y a-t-il pas une exception à la règle générale dans chaque cas criminel pour aucune autre raison que c'est une exception ?

Mais ce qui peut suffire à détruire entièrement ce système fantasque, c'est qu'il nous laisse dans la même difficulté, donner la raison pour laquelle la vérité est vertueuse et la fausseté vicieuse, et expliquer le mérite ou la bassesse d'une action. J'admettrai, s'il vous plaît, que toute immoralité dérive de cette supposée fausseté de l'action, pourvu que vous puissiez me donner une raison plausible du fait qu'une telle fausseté est immorale. Si vous considérez la question avec justesse, vous vous trouverez dans la même difficulté qu'au début.

Ce dernier argument est très concluant car, s'il n'y a pas un évident mérite ou une évidente bassesse attachés à cette espèce de vérité ou de fausseté, elle ne peut jamais avoir une influence sur nos actions. En effet, qui a jamais pensé interdire une action parce qu'autrui pourrait en tirer une fausse conclusion ? Qui a jamais accompli une action pour qu'elle puisse faire naître une conclusion vraie ? (Note de Hume)

- 21 Le texte anglais de Hume dit : « causés par nos jugements » mais il s'agit nécessairement d'une erreur. (NdT)
- 21 Rappelons que notre auteur appelle « matter of fact » (chose de fait, fait) tout objet d'expérience, soit par les sens externes, soit par le sens interne. (NdT)
- 21 Comme preuve de la confusion courante de notre manière de penser sur ce sujet, nous pouvons remarquer que ceux qui affirment que la morale est démontrable ne disent pas

qu'elle se trouve dans les relations et que les relations peuvent se discerner par la raison. Ils disent seulement que la raison peut découvrir que telle action, dans telles relations, est vertueuse et que telle autre est vicieuse. Ils semblent croire qu'il suffit de mettre le mot « relation » dans la proposition sans se préoccuper de savoir si c'est à bon escient. Mais il y a ici, je pense, un argument clair. La raison démonstrative ne découvre que les relations. Mais cette raison, selon cette hypothèse, découvre aussi le vice et la vertu. Ces qualités morales doivent donc être des relations. Quand nous blâmons telle action, dans telle situation, l'objet, dans toute sa complexité d'action et de situation, doit former certaines relations qui constituent l'essence du vice. Cette hypothèse, autrement, n'est pas intelligible. En effet, que la raison découvre-t-elle quand elle déclare qu'une action est vicieuse ? Découvre-t-elle une relation ou une chose de fait ? Ces questions sont décisives et il ne faut pas les éluder. (Note de Hume)

- 21 Rappelons qu'au XVIIIème, aussi bien en France que Angleterre, le mot « crime » a un sens large : il est une infraction aux lois de l'Etat ou aux lois de la morale. (NdT)
- 21 Hume écrit : « this feeling or sentiment ». Les deux mots sont ici parfaitement synonymes et le traducteur a le choix entre ne pas traduire « feeling » ou opter pour une traduction discutable. (NdT)
- 21 « feel » (NdT)
- 21 « to feel » (NdT)
- 21 « feeling » (NdT)
- 21 « feel » (NdT)
- 21 « feel » (NdT)
- 21 « a feeling or sentiment » (NdT)
- 21 Dans la suite, *naturel* est aussi opposé tantôt à *civil*, tantôt à *moral*. L'opposition découvrira toujours le sens dans lequel le mot est pris. (Note de Hume)
- 21 Il est possible que Hume vise l'*Essai sur la vertu* de Shaftesbury. (NdT)
- 21 Rien n'est plus difficile, en philosophie, quand un certain nombre de causes se présentent pour le même phénomène, de déterminer quelle est la cause principale et prédominante. Il existe rarement un argument très précis pour fixer notre choix et on doit se contenter de se laisser guider par une sorte de goût ou de fantaisie qui vient de l'analogie ou d'une comparaison de cas semblables. Ainsi, dans le cas actuel, il existe sans aucun doute des motifs d'intérêt public pour la plupart des règles qui déterminent la propriété mais j'ai encore le soupçon que ces règles soient surtout fixées par l'imagination ou par les propriétés les plus frivoles de notre pensée et de notre conception. Je continuerai à expliquer ces causes, laissant le lecteur choisir de préférer celles qui dérivent de l'utilité publique ou celles qui dérivent de l'imagination. Nous commencerons par le droit du possesseur actuel.

C'est une qualité de la nature humaine que j'ai déjà remarquée que, quand deux objets apparaissent dans une étroite relation l'un avec l'autre, l'esprit est porté à leur attribuer une relation supplémentaire afin de compléter l'union ; et cette inclination est si forte qu'elle nous précipite souvent dans des erreurs quand nous trouvons qu'elles peuvent servir cette fin (par exemple pour ce qui est de l'union de la pensée et de la matière). Beaucoup de nos impressions ne peuvent avoir un lieu ou une position locale et, pourtant, nous supposons que ces impressions elles-mêmes ont une conjonction locale avec les impressions de la vue et du toucher simplement parce qu'elles sont liées par la causalité et sont déjà unies dans l'imagination. Puisque donc nous pouvons forger une nouvelle relation, et même une relation absurde, pour compléter l'union, on imaginera aisément que, si des relations dépendent de l'esprit, il les joindra promptement à une relation précédente et, par un nouveau lien, unira des objets qui étaient déjà unis dans la fantaisie. Ainsi, par exemple, nous ne manquons jamais, quand nous rangeons des objets, de placer ceux qui se *ressemblent* en *contiguïté* les uns avec les autres ou, du moins, dans des points de vue *correspondants* parce que nous éprouvons une satisfaction à joindre la relation de contiguïté à celle de ressemblance, ou la ressemblance de situation à celle des qualités. Cela s'explique facilement par les propriétés connues de la

nature humaine. Quand l'esprit est déterminé à joindre certains objets mais est indéterminé dans son choix d'objets particuliers, il tourne naturellement ses vues vers ceux qui sont reliés les uns aux autres. Ils sont déjà unis dans l'esprit, ils se présentent en même temps à la conception et, loin d'exiger une nouvelle raison pour être mis en conjonction, ils exigeraient plutôt une raison très puissante pour que nous puissions négliger cette affinité naturelle. C'est ce que nous aurons l'occasion d'expliquer de façon plus complète par la suite quand nous en viendrons à traiter de la *beauté*. En attendant, nous pouvons nous contenter de remarquer que le même amour de l'ordre et de l'uniformité qui nous fait ranger les livres dans une bibliothèque ou les chaises dans un salon contribue à la formation de la société et au bien-être de l'humanité en modifiant la règle générale concernant la stabilité de la possession. Comme la propriété forme une relation entre une personne et un objet, il est naturel de la fonder sur une relation antérieure ; et, comme la propriété n'est rien que la constante possession protégée par les lois de la société, il est naturel de l'ajouter à la possession actuelle qui est une relation qui lui ressemble ; car cela aussi a son influence. S'il est naturel de joindre toute sortes de relations, il est encore plus naturel de joindre des relations qui se ressemblent ou qui sont liées les unes aux autres.

- 21 Certains philosophes expliquent le droit d'occupation en disant que chacun a la propriété de son propre travail et que, quand il joint ce travail à quelque chose, cela lui donne la propriété de l'ensemble, mais 1. Il y a plusieurs sortes d'occupation où il est impossible de dire que nous joignons notre travail à l'objet que nous acquérons, comme quand nous possédons une prairie en y faisant paître notre bétail. 2. Cela explique la question au moyen de l'*accession*, ce qui revient à tourner vainement en rond. 3. Ce n'est qu'en en un sens figuré que nous pouvons dire que nous joignons notre travail à quelque chose. A proprement parler, nous ne faisons que modifier l'objet par notre travail, ce qui forme une relation entre nous et l'objet ; et c'est de là que naît la propriété selon les principes précédents.
- 21 Si nous cherchons la solution de ces difficultés dans la raison et l'intérêt public, nous ne trouverons jamais satisfaction ; et, si nous la cherchons dans l'imagination, il est évident que les qualités qui agissent sur cette faculté se fondent si insensiblement et si graduellement les unes dans les autres qu'il est impossible d'en donner les limites et le terme précis. Sur ce point, les difficultés peuvent s'accroître quand nous considérons que notre jugement se modifie très sensiblement selon le sujet et que le même pouvoir et la même proximité peuvent être jugés comme une possession dans un cas et ne pas l'être dans un autre cas. Une personne, qui a chassé un lièvre jusqu'au dernier degré de fatigue, considérerait comme une injustice qu'une autre personne se précipite devant elle et se saisisse du gibier. Mais la même personne, qui s'avance pour cueillir une pomme qui pend à sa portée, n'a aucune raison de se plaindre si une autre, plus alerte, la dépasse et en prend possession. Quelle est la raison de cette différence sinon que l'immobilité, qui n'est pas naturelle au lièvre mais est l'effet de l'effort du chasseur, forme en ce cas une forte relation avec le chasseur qui fait défaut à l'autre cas ?

Il semble donc ici qu'un pouvoir de jouissance certain et infaillible, sans qu'on puisse toucher l'objet ou avoir quelque autre relation sensible, souvent, ne produit pas la propriété ; et je remarque de plus qu'une relation sensible sans aucun pouvoir actuel est souvent suffisante pour donner un titre de propriété sur l'objet. La vue d'une chose est rarement une relation considérable mais elle est seulement considérée comme telle quand l'objet est caché ou très peu visible ; auquel cas, nous trouvons que la vue seule communique une propriété selon cette maxime que *même tout un continent appartient à la nation qui le découvre la première*. Il est cependant remarquable que, dans le cas de la découverte comme dans le cas de la possession, celui qui, le premier, découvre ou possède doit joindre à la relation une intention de se rendre propriétaire ; autrement, la relation ne produira pas son effet parce que la connexion entre la propriété et la relation, dans notre fantaisie, n'est pas assez grande et requiert le secours d'une intention.

A partir de toutes ces circonstances, il est facile de voir que de nombreuses questions sur l'acquisition de la propriété par occupation peuvent devenir embarrassantes et

que le moindre effort de pensée peut nous présenter des cas qui ne sont pas susceptibles d'une décision rationnelle. Si nous préférons des exemples réels à des exemples imaginés, nous pouvons considérer l'exemple suivant que l'on doit trouver chez presque tous les auteurs qui ont traité des lois de nature. Deux colonies *grecques*, quittant leur pays natal, à la recherche de nouveaux exploits, furent informées qu'une cité proche avait été abandonnée par ses habitants. Pour savoir si ce rapport était vrai, ils envoyèrent deux éclaireurs, un pour chaque colonie. Les éclaireurs, arrivant à la cité et voyant que l'information était vraie, entamèrent une course, chacun ayant l'intention d'en prendre possession pour ses compatriotes. L'un des éclaireurs, se rendant compte qu'il n'était pas assez rapide, lança son javelot sur les portes de la cité et eut le bonheur de les atteindre avant l'arrivée de son compagnon ; ce qui produisit une dispute entre les deux colonies pour savoir qui était propriétaire de la cité déserte, et cette dispute continue encore entre les philosophes. Pour ma part, je trouve qu'il est impossible de trancher la chose et cela parce que toute la question dépend de la fantaisie qui, dans ce cas, ne possède pas un critère précis ou déterminé qui permette de porter un jugement. Pour rendre cela évident, considérons que, si ces deux personnes avaient été de simples membres des colonies et non des éclaireurs ou des députés, leurs actions n'auraient pas eu d'importance puisque, dans ce cas, leur relation aux colonies n'aurait été que faible et imparfaite. Ajoutons à cela que rien ne les déterminait à courir aux portes plutôt qu'aux murs ou qu'à toute partie de la cité, sinon que les portes, étant la partie la plus évidente et la plus remarquable, satisfont davantage la fantaisie qui les prend pour le tout ; comme nous le voyons chez les poètes qui tirent fréquemment de là leurs images et leurs métaphores. En outre, nous pouvons considérer que le toucher ou le contact de l'un des éclaireurs n'est pas proprement une possession, pas plus que ne l'est l'impact du javelot de l'autre sur les portes. Cela forme seulement une relation et, dans l'autre cas, la relation est aussi évidente bien qu'elle ne soit pas, peut-être, d'une force égale. Alors, laquelle de ces relations communique un droit et une propriété, ou l'une d'elles est-elle suffisante pour cet effet, je laisse la décision à ceux qui sont plus sages que moi.

- 21 La possession actuelle est manifestement une relation entre une personne et un objet mais elle est n'est pas suffisante pour contrebalancer la relation de première possession, à moins que la première ne soit longue et ininterrompue, auquel cas la relation s'accroît du côté de la possession actuelle par la période de temps et s'affaiblit du côté de la première possession par la distance. La conséquence de ce changement dans la relation est un changement dans la propriété.
- 21 Cette source de propriété ne peut être expliquée que par l'imagination et on peut affirmer que les causes sont ici sans mélange. Nous allons les expliquer plus particulièrement et les illustrer par des exemples tirés de la vie courante et de l'expérience.

On a noté ci-dessus que l'esprit a une propension naturelle à joindre des relations, surtout des relations ressemblantes et qu'il trouve une sorte de convenance et d'uniformité dans une telle union. De cette propension dérivent ces lois de nature, *que, lors de la première formation de la société, la propriété suit toujours la possession actuelle* et que, ensuite, *elle provient de la première possession ou de la longue possession*. Or nous pouvons aisément remarquer que la relation ne se limite pas simplement à un degré mais que, à partir d'un objet qui nous est relié, nous acquérons une relation à tout autre objet qui lui est relié, et ainsi de suite, jusqu'à ce que la pensée perde l'enchaînement par un cheminement trop long. Quoique la relation puisse s'affaiblir à chaque degré d'éloignement, elle n'est pas immédiatement détruite mais elle relie fréquemment deux objets au moyen d'un objet intermédiaire relié aux deux. Et ce principe est d'une force telle qu'il donne naissance au droit d'accession et nous fait acquérir la propriété non seulement des objets dont nous sommes immédiatement possesseurs, mais aussi de ceux qui sont en étroite connexion avec eux.

Supposez qu'un *Allemand*, un *Français* et un *Espagnol* entrent dans une pièce où, sur une table, sont placées trois bouteilles de vin, un vin du *Rhin*, un vin de *Bourgogne* et un *Porto*, et supposez qu'ils en viennent à se quereller dans le partage des trois bouteilles. Une personne,

qui serait choisie comme arbitre, pour montrer son impartialité, donnerait naturellement à chacun le produit de son propre pays ; et cela d'après un principe qui, dans une certaine mesure, est la source de ces lois de nature qui attribuent la propriété à l'occupation, la prescription et l'accession.

Dans tous ces cas, particulièrement celui de l'accession, il y a une union première et *naturelle* entre l'idée de la personne et celle de l'objet et, ensuite, une nouvelle union, *morale*, produite par le droit ou la propriété que nous attribuons à la personne. Mais ici intervient une difficulté qui mérite notre attention et qui peut nous offrir l'occasion de mettre à l'épreuve cette singulière méthode de raisonnement qui a été employée sur le présent sujet. J'ai déjà remarqué que l'imagination passe avec une plus grande facilité du petit au grand que du grand au petit et que la transition d'idées est toujours plus facile et plus coulante dans le premier cas que dans le deuxième. Or, comme le droit d'accession provient de la transition facile des idées par laquelle des objets reliés sont en connexion l'un avec l'autre, on imaginera naturellement que le droit d'accession doit gagner en force en proportion de la plus grande facilité avec laquelle s'accomplit la transition des idées. On peut donc penser que, quand nous avons acquis la propriété d'un petit objet, nous considérerons facilement un grand objet qui lui est relié comme une accession et comme appartenant au propriétaire du petit objet puisque la transition est dans ce cas très aisée du petit objet vers le grand et qu'elle devrait les mettre en connexion étroite l'un avec l'autre. Mais, en fait, on trouve souvent que le cas est tout autre. L'empire sur la *Grande-Bretagne* semble entraîner la domination sur les *Orcades*, les *Hébrides*, sur l'île de *Man* et celle de *Wight*, mais l'autorité sur ces îles plus petites n'implique pas naturellement un titre sur la *Grande-Bretagne*. En bref, un petit objet suit naturellement un grand objet en tant qu'accession mais un grand objet n'est jamais supposé appartenir au propriétaire du petit objet qui lui est relié simplement en raison de cette propriété et de cette relation. Pourtant, dans ce dernier cas, la transition des idées est plus coulante du propriétaire au petit objet qui est sa propriété et du petit objet au grand que, dans le premier cas, du propriétaire au grand objet et du grand objet au petit. On peut donc penser que ces phénomènes sont des objections à l'hypothèse antérieure, *que l'attribution de la propriété à l'accession n'est que l'effet des relations des idées et de la facile transition de l'imagination*.

Il sera facile de résoudre cette objection si nous considérons l'agilité et l'instabilité de l'imagination dans les différents points de vue sous lesquels elle place continuellement ses objets. Quand nous attribuons à une personne la propriété de deux objets, nous ne passons pas toujours de la personne à l'un des objets, et de cet objet à l'objet qui lui est relié. Comme les objets doivent ici être considérés comme la propriété de la personne, nous sommes susceptibles de les joindre l'un à l'autre et de les placer sous le même jour. Supposez donc qu'un grand objet et un petit objet sont reliés ensemble. Si une personne est fortement reliée au grand objet, elle sera également fortement reliée aux deux objets considérés ensemble parce qu'elle est reliée à la partie la plus importante. Au contraire, si elle est seulement reliée au petit objet, elle ne sera pas fortement reliée aux deux considérés ensemble puisque sa relation se trouve du côté de la partie la moins importante qui n'est pas susceptible de nous frapper à un haut degré quand nous considérons l'ensemble. Et c'est la raison pour laquelle de petits objets deviennent les accessions des grands objets, non les grands les accessions des petits.

C'est l'opinion générale des philosophes et des juristes que la mer ne peut pas devenir la propriété d'une nation et cela parce qu'il est impossible d'en prendre possession ou de former une relation distincte avec elle telle qu'elle puisse devenir le fondement de la propriété. Si cette raison cesse, la propriété s'installe immédiatement. Ainsi les avocats les plus acharnés de la liberté des mers reconnaissent universellement que les estuaires et les baies appartiennent naturellement, en tant qu'accessions, aux propriétaires du continent qui les entoure. A proprement parler, ils n'ont pas plus de lien ou d'union avec la terre que l'océan

pacifique mais, ayant une union dans la fantaisie et étant en même temps inférieurs, ils sont bien sûr considérés comme une accession.

La propriété des cours d'eau, par les lois de la plupart des nations et par le tour naturel de notre pensée, est attribuée aux propriétaires de leurs rives, à l'exception de larges fleuves comme le *Rhin* ou le *Danube* qui semblent à l'imagination trop grands pour suivre en tant qu'accessions de la propriété des terres avoisinantes. Cependant, mêmes ces fleuves sont considérés comme la propriété de la nation qui est maîtresse des terres où ils coulent, l'idée d'une nation étant d'une taille appropriée pour leur correspondre et soutenir avec eux une telle relation dans la fantaisie.

Les accessions qui se font des terres qui bordent les cours d'eau suivent le terrain, disent les juristes, pourvu qu'elles se fassent par ce qu'ils appellent *alluvion*, c'est-à-dire insensiblement et de façon imperceptible ; et ce sont là des circonstances qui aident puissamment l'imagination dans la conjonction. Si une portion importante est d'un seul coup arrachée à une rive et qu'elle se joint à une autre rive, elle ne devient pas la propriété de la terre où elle échoue tant qu'elle ne s'unit pas à la terre et tant que les arbres et les plantes n'ont pas étendu leurs racines à la fois sur cette portion et sur la terre [à laquelle elle s'est rattachée]. Avant cela, l'imagination ne les joint pas suffisamment.

Il y a d'autres cas qui ressemblent un peu au cas de l'accession mais qui, dans le fond, sont considérablement différents et méritent notre attention. De ce genre est la conjonction des propriétés de différentes personnes d'une manière telle qu'elle n'admet pas de *séparation*. La question est de savoir à qui l'ensemble constitué par l'union appartient.

Si cette conjonction est d'une nature telle qu'elle admet la *division* mais pas la *séparation*, la décision est naturelle et facile. On doit supposer que l'ensemble est commun aux propriétaires des différentes parties et que, ensuite, il doit être divisé proportionnellement aux différentes parties. Mais, ici, je ne peux m'empêcher de noter une remarquable subtilité de la *loi romaine* qui fait la distinction entre *confusion* et *commixtion*. La confusion est l'union de deux corps, comme différents liquides, quand les parties deviennent entièrement indiscernables. La commixtion est le mélange de deux corps, comme deux boisseaux de blé, quand les parties demeurent séparées d'une manière évidente et visible. Comme, dans le dernier cas, l'imagination ne découvre pas une union aussi entière que dans le premier cas mais qu'elle est capable de se faire une idée distincte de la propriété de chacun et de la conserver, la *loi civile*, quoiqu'elle établisse une communauté entière dans le cas de la confusion, et ensuite une division proportionnelle, admet cependant, dans le cas de la commixtion, que chaque propriétaire conserve un droit distinct, même si la nécessité force finalement les propriétaires à se soumettre à la même division.

Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: siquidem ex voluntate vestra, commune est: quia singula corpora, id est, singula grana, quæ cujusque propria fuerunt, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse; quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro vestrum totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipse aestimet quale cujusque frumentum fuerit. Inst. Lib. II. Tit. 1. § 28. [Si le blé de Titius et le tien ont été mêlés : si en vérité le mélange s'est fait par votre volonté, il y a communauté : car chacun des corps, c'est-à-dire chacun des grains, qui ont été la propriété de chacun de vous deux, a été mis en commun par votre consentement. Si c'est par hasard que le mélange s'est fait ou si Titius a fait le mélange en dehors de ta volonté, il n'y a pas communauté, semble-t-il, car chaque corps subsiste dans sa substance. Il n'y a pas plus communauté dans ces derniers cas qu'il n'y a, entend-on, troupeau commun si le bétail de Titius s'est mêlé au tien. Mais, si l'un de vous retient la totalité de ce blé, une action s'engage contradictoirement pour mesurer le blé de chacun de vous. Toutefois le juge est l'arbitre qui estime lui-même quel a été le blé de chacun de vous. *Institutions justiniennes*, II, I, 28.]

Quand les propriétés de deux personnes sont unies de telle manière qu'elles n'admettent ni *division*, ni *séparation*, comme quand une personne construit une maison sur le terrain d'une autre personne, l'ensemble doit appartenir à l'un des propriétaires ; et, ici, j'affirme qu'on pense naturellement qu'il doit appartenir au propriétaire de la partie la plus importante. En effet, quoique l'objet composé puisse avoir une relation aux deux personnes différentes et porter notre vue aux deux en même temps, pourtant, comme la partie la plus considérable retient surtout notre attention et, par l'union étroite, entraîne avec elle la partie inférieure, l'ensemble entretient pour cette raison une relation avec le propriétaire de cette partie et il est considéré comme sa propriété. La seule difficulté est de savoir ce qu'il nous plaira d'appeler la partie la plus importante et la plus attirante pour l'imagination.

Cette qualité dépend de différentes circonstances qui ont peu de connexion les unes avec les autres. Une partie d'un objet composé peut devenir plus importante qu'une autre soit parce qu'elle est plus constante et durable, soit parce qu'elle est d'une plus grande valeur, soit parce qu'elle est plus manifeste et remarquable, soit parce qu'elle est d'une étendue plus grande, soit parce que son existence est plus séparée et indépendante. Il sera facile de concevoir que, comme ces circonstances peuvent s'unir et s'opposer de toutes les façons différentes et selon tous les différents degrés que l'on peut imaginer, il en résultera de nombreux cas où les raisons se compenseront si également des deux côtés qu'il nous sera impossible de rendre un jugement satisfaisant. C'est ici donc que la fonction propre des lois civiles est de fixer ce que les principes de la nature humaine ont laissé indéterminé.

La surface le cède au sol, dit la loi civile ; l'écriture au papier ; la toile à la peinture. Ces décisions ne s'accordent pas bien ensemble et sont la preuve de la contrariété de ces principes dont elles viennent.

Mais, parmi toutes les questions de ce genre, la plus curieuse est celle qui a divisé pendant tant de temps les disciples de *Proculus* et ceux de *Sabinus*. Supposez qu'un homme fabrique une coupe avec le métal d'un autre ou construise un bateau avec le bois d'un autre, et supposez que le propriétaire du métal ou du bois réclame son bien. La question est de savoir s'il acquiert un titre sur la coupe ou le bateau. *Sabinus* soutient que oui et il affirme que la substance ou matière est le fondement de toutes les qualités, qu'elle est incorruptible et immortelle et qu'elle est donc supérieure à la forme qui est accidentelle et relative. De l'autre côté, *Proculus* remarque que la forme est la partie la plus évidente et la plus remarquable et que c'est à partir d'elle que l'on dit que les corps appartiennent à telle espèce particulière. Il aurait pu ajouter que la matière ou substance est, dans la plupart des corps, fluctuante et incertaine et qu'il est totalement impossible de la suivre dans tous ses changements. Pour ma part, je ne sais à partir de quels principes on peut décider de cette controverse. Je me contenterai d'observer que la décision de *Trébonien* me semble assez ingénieuse : que la coupe appartient au propriétaire du métal parce qu'on peut ramener le métal à sa forme primitive mais que le bateau appartient au créateur de sa forme pour la raison contraire. Mais, même si cette raison peut sembler ingénieuse, elle dépend clairement de la fantaisie qui, par la possibilité de cette réduction, trouve une connexion, une relation plus étroite entre une coupe et le propriétaire du métal qu'entre un bateau et le propriétaire du bois, où la substance est plus fixe et moins modifiable.

- 21 En examinant les différents titres à l'autorité dans le gouvernement, nous rencontrerons de nombreuses raisons pour nous convaincre que le droit de succession dépend de l'imagination dans une grande mesure. En attendant, je me contenterai de noter un exemple qui appartient au sujet actuel. Supposez qu'une personne meure sans enfants et qu'une dispute naisse entre ses proches sur son héritage. Il est évident que, si ses richesses viennent en partie de son père, en partie de sa mère, la façon la plus naturelle de décider de cette dispute est de diviser ses possessions et d'attribuer chaque part à la famille d'où elle provient. Or, comme la personne a été en une fois pleinement et entièrement propriétaire de ces biens, je demande ce qui nous fait trouver une certaine équité et une raison naturelle à ce partage, sinon l'imagination. L'affection de ce propriétaire pour ces familles ne dépend pas de ses possessions et, pour cette

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 4 : Du transfert de propriété par consentement

[Retour à la table des matières](#)

Quelqu'utile ou même nécessaire que puisse être à la société humaine la stabilité de la possession, elle s'accompagne de très grands inconvénients. La relation de convenance ou d'opportunité ²² ne doit jamais entrer en considération pour distribuer les propriétés aux hommes mais nous devons nous gouverner par des règles plus générales dans leur application et plus affranchies du doute et de l'incertitude. De ce genre est la possession *actuelle* lors de l'institution première de la société et, ensuite, l'*occupation*, la *prescription*, l'*accession* et la *succession*. Comme elles dépendent beaucoup du hasard, elles doivent fréquemment se révéler contraires aux besoins et aux désirs des hommes et les personnes et les possessions doivent souvent être très mal adaptées les unes aux autres. C'est là un grand inconvénient qui appelle un remède. En appliquer un directement et permettre à tout homme de se saisir par la violence de ce qu'il juge lui être bon, ce serait détruire la société. C'est pourquoi les règles de la justice cherchent une voie médiane entre une stabilité rigide et cet ajustement changeant et incertain. Mais la meilleure voie médiane est à l'évidence celle-ci : il faut que la possession et la propriété soient toujours stables, sauf quand le propriétaire consent à les transférer à une autre personne. Cette règle n'a pas pour mauvaise conséquence d'occasionner des guerres et des dissensions puisque le consentement du propriétaire, qui seul est concerné, est inclus dans l'aliénation ; et elle peut servir de nombreux bons desseins en adaptant les propriétés aux personnes. Les différents parties du globe produisent des biens différents et il y a aussi le fait que des hommes différents sont par nature propres à différentes tâches et qu'ils atteignent une plus grande perfection dans un métier quand ils s'y cantonnent. Tout cela requiert des échanges et un commerce réciproques ; et c'est pourquoi le

raison, on ne peut jamais présumer qu'il aurait précisément consenti au partage. Quant à l'intérêt public, il ne semble aucunement concerné par l'un ou l'autre côté.

²² Les termes utilisés par Hume sont ici synonymes : « fitness or suitableness ». (NdT)

transfert de propriété par consentement se fonde sur une loi de nature, aussi bien que sa stabilité sans un tel consentement.

C'est dans cette mesure que le transfert de propriété est déterminé par une utilité et un intérêt évidents. Mais peut-être est-ce pour des raisons plus banales que la *délivrance*, ou transfert sensible de l'objet, est couramment requise par les lois civiles et aussi par les lois de nature, d'après la plupart des auteurs, comme une circonstance nécessaire au transfert de propriété. La propriété d'un objet, quand elle est prise pour quelque chose de réel, sans aucune référence à la moralité ou aux sentiments de l'esprit, est une qualité parfaitement insensible et même inconcevable et nous ne pouvons former aucune notion distincte soit de sa stabilité, soit de son transfert. L'imperfection de nos idées est moins sensiblement sentie à l'égard de sa stabilité car elle retient moins notre attention et est facilement négligée par l'esprit qui ne l'examine pas scrupuleusement. Mais, comme le transfert de propriété d'une personne à une autre est un événement plus remarquable, le défaut de nos idées devient en cette occasion plus sensible et nous oblige à nous tourner de tout côté à la recherche d'un remède. Or, comme rien n'avive plus une idée qu'une impression présente et une relation entre cette impression et l'idée, il nous est naturel de chercher quelque fausse lumière de ce côté. Afin d'aider l'imagination à concevoir le transfert de propriété, nous prenons l'objet sensible et transférons effectivement sa possession à la personne à qui nous voulons accorder la propriété. La ressemblance supposée des actions et la présence de cette délivrance sensible trompent l'esprit et lui font imaginer qu'il conçoit le transfert mystérieux de la propriété. Que cette explication soit juste apparaîtra dans le fait que les hommes ont inventé une délivrance *symbolique* pour satisfaire la fantaisie quand la délivrance réelle est impraticable. Ainsi le don des clefs d'un grenier symbolise la délivrance du blé qui y est contenu ; le don d'une pierre ou d'un peu de terre symbolise la délivrance d'un domaine. C'est une sorte de pratique superstitieuse des lois civiles et des lois naturelles qui ressemble aux superstitions religieuses des *catholiques romains*. Tout comme les *catholiques romains* représentent les mystères inconcevables de la religion *chrétienne* et les rendent plus présents à l'esprit par des cierges, des déguisements ou des simagrées qui sont supposés leur ressembler, les juristes et les moralistes se sont jetés dans des inventions semblables pour la même raison et ils ont tenté par ces moyens de se satisfaire à l'égard du transfert de propriété par consentement.

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 5 : De l'obligation des promesses

[Retour à la table des matières](#)

Que la règle de moralité qui ordonne d'accomplir les promesses ne soit pas *naturelle*, c'est ce qui apparaîtra suffisamment de ces deux propositions que je vais prouver, à savoir *qu'une promesse ne serait pas intelligible avant son établissement par des conventions humaines* ; et *que, même si elle était intelligible, elle ne s'accompagnerait d'aucune obligation morale*.

Je dis *premièrement* qu'une promesse n'est ni intelligible naturellement, ni antérieure à des conventions humaines, et qu'un homme qui ne connaîtrait pas la société ne passerait jamais un engagement avec un autre, même si chacun percevait les pensées de l'autre par intuition. Si les promesses sont naturelles et intelligibles, il doit exister un acte de l'esprit qui accompagne ces mots *je promets*, et c'est de cet acte de l'esprit que doit dépendre l'obligation. Parcourons donc toutes les facultés de l'âme et voyons laquelle s'exerce dans nos promesses.

L'acte de l'esprit exprimé par une promesse n'est pas la *résolution* d'accomplir une action car cette résolution n'impose jamais une obligation ; ce n'est pas non plus le *désir* de l'accomplir car nous pouvons nous lier sans ce désir ou même avec une aversion déclarée et avouée. Ce n'est pas non plus la *volonté* de cette action que nous promettons d'accomplir car une promesse regarde toujours l'avenir alors que la volonté n'a une influence que sur les actions présentes. Il s'ensuit donc que, puisque l'acte de l'esprit qui entre dans une promesse et produit son obligation n'est ni la résolution, ni le désir, ni la volonté d'accomplir quelque chose de particulier, ce doit nécessairement être la *volonté* de cette *obligation* qui naît de la promesse. Ce n'est pas seulement une conclusion philosophique mais c'est une décision entièrement conforme à notre façon courante de penser et de nous exprimer, quand nous disons que nous sommes liés par notre propre consentement et que l'obligation naît de notre seule volonté et de notre bon plaisir. La seule question est donc de savoir si ce n'est pas une absurdité manifeste de supposer cet acte de l'esprit, et une absurdité telle qu'aucun ne pourrait y tomber à moins d'avoir les idées troublées par les préjugés et l'usage fallacieux du langage.

Toute la moralité dépend de nos sentiments et, quand une action ou une qualité de l'esprit nous plaît *d'une certaine manière*, nous la disons vertueuse ; et, quand la négliger ou ne pas l'accomplir nous déplaît *d'une manière semblable*, nous disons que nous nous trouvons sous l'obligation de l'accomplir. Un changement de l'obligation suppose un changement du sentiment et la création d'une nouvelle obligation suppose la naissance d'un nouveau sentiment. Mais il est certain que nous ne pouvons pas plus changer naturellement nos propres sentiments que nous ne pouvons changer les mouvements des cieux. Nous ne pouvons pas non plus, par un simple acte de notre volonté, c'est-à-dire par une promesse, rendre agréable ou désagréable, morale ou immorale une action qui, sans cet acte, aurait produit des impressions contraires ou aurait été dotée de qualités différentes. Il serait donc absurde de vouloir une nouvelle obligation, c'est-à-dire un nouveau sentiment de peine ou de plaisir et il n'est pas possible que les hommes tombent naturellement dans une absurdité aussi grossière. Une promesse est donc naturellement quelque chose de tout à fait inintelligible et il n'y a aucun acte de l'esprit qui lui soit propre 23.

Mais, *deuxièmement*, s'il y avait un acte de l'esprit qui lui était propre,² il ne pourrait pas produire *naturellement* une obligation. Cela apparaît avec évidence du raisonnement précédent. Une promesse crée une obligation nouvelle. Une nouvelle obligation suppose la naissance de nouveaux sentiments. La volonté ne crée jamais de nouveaux sentiments. Il ne pourrait donc naturellement naître aucune obligation d'une promesse, même en supposant que l'esprit tombe dans l'absurdité de vouloir cette obligation.

La même vérité peut être encore prouvée avec plus d'évidence par ce raisonnement qui prouve que la justice en général est une vertu artificielle.

23 Si la moralité se découvrait par la raison et non par le sentiment, il serait encore plus évident que les promesses n'y produiraient aucun changement. La moralité est supposée consister en une relation. Toute nouvelle exigence morale doit donc naître d'une nouvelle relation des objets et, par conséquent, la volonté ne pourrait produire immédiatement aucun changement dans la morale mais ne pourrait avoir cet effet qu'en produisant un changement dans les objets. Mais, comme l'obligation morale d'une promesse est le pur effet de la volonté sans le moindre changement dans une partie de l'univers, il s'ensuit que la promesse n'a aucune obligation *naturelle*.

Si l'on disait que cet acte de la volonté, étant en réalité un nouvel objet, produit de nouvelles relations et de nouveaux devoirs, je répondrais que c'est un pur sophisme que l'on peut découvrir sans avoir besoin de beaucoup de précision et d'exactitude. Vouloir une nouvelle obligation, c'est vouloir une nouvelle relation des objets et, donc, si cette nouvelle relation des objets était formée par la volition elle-même, nous voudrions en réalité la volition, ce qui est évidemment absurde et impossible. La volonté n'a ici aucun objet vers lequel elle puisse tendre mais elle doit se retourner sur elle-même *in infinitum*. La nouvelle obligation dépend de relations nouvelles. Les relations nouvelles dépendent d'une nouvelle volition. La nouvelle volition a pour objet une nouvelle obligation et, par conséquent, de nouvelles relations et, par conséquent, une nouvelle volition, laquelle volition, de nouveau, a en vue une nouvelle obligation, une nouvelle relation et une nouvelle volition, sans aucune fin. Il est donc impossible que la volonté puisse jamais accompagner une promesse ou produire une nouvelle obligation morale.

Aucune action ne peut être exigée de nous comme notre devoir s'il n'existe pas, implantés dans la nature humaine, une passion ou un motifs agissants capables de produire l'action. Ce motif ne peut pas être le sens du devoir. Le sens du devoir suppose une obligation antérieure et, si une action n'est exigée par aucune passion naturelle, elle ne peut être exigée par aucune obligation naturelle puisqu'elle peut être omise sans que cela prouve un défaut ou une imperfection de l'esprit, et donc qu'elle peut être omise sans aucun vice. Or il est évident que nous n'avons aucun motif distinct du sens du devoir qui nous conduise à l'accomplissement des promesses. Si nous pensions que les promesses n'ont aucune obligation morale, nous n'éprouverions jamais aucune inclination à les observer. Ce n'est pas le cas avec les vertus naturelles. Même s'il n'y avait aucune obligation de soulager les malheureux, notre humanité nous conduirait à le faire et, quand nous omettons ce devoir, l'immoralité de l'omission vient de ce que nous avons alors la preuve que nous manquons des sentiments naturels d'humanité. Un père sait que son devoir est de s'occuper de ses enfants mais il a aussi une inclination naturelle à le faire. Et, si aucune créature humaine n'avait cette inclination, personne ne se trouverait sous une telle obligation. Mais, comme il n'existe naturellement aucune inclination à observer les promesses qui soit distincte du sentiment de leur obligation, il s'ensuit que la loyauté n'est pas une vertu naturelle et que les promesses n'ont aucune force avant les conventions humaines.

Si quelqu'un n'est pas d'accord, il doit produire une preuve en règle de ces deux propositions, à savoir *qu'il y a un acte particulier de l'esprit attaché aux promesses ; et que la conséquence de cet acte de l'esprit est la naissance d'une inclination à les observer, inclination distincte du sens du devoir*. Je présume qu'il est impossible de prouver l'un ou l'autre de ces points et je me permets donc de conclure que les promesses sont des inventions humaines fondées sur les besoins et les intérêts de la société.

Afin de découvrir ces besoins et ces intérêts, nous devons considérer les mêmes qualités de la nature humaine que celles qui, nous l'avons vu, donnent naissance aux lois précédentes de la société. Les hommes étant naturellement égoïstes ou n'étant doués que d'une générosité limitée, ils ne sont pas facilement conduits à accomplir une action pour l'intérêt d'étrangers, sauf s'ils envisagent un avantage réciproque qu'ils ne peuvent obtenir que par cette action. Or, comme il arrive fréquemment que ces actes réciproques ne puissent pas atteindre leur fin en même temps, il est nécessaire que l'une des parties se contente de demeurer dans l'incertitude et dépende de la gratitude de l'autre qui doit se montrer bienveillante à son tour. Mais la corruption parmi les hommes est telle que, généralement parlant, ce n'est qu'une faible garantie et que, comme le bienfaiteur est ici supposé accorder ses faveurs en considérant son intérêt personnel, cela supprime l'obligation et établit un exemple d'égoïsme, ce qui donne naissance à l'ingratitude. Donc, si nous suivions le cours naturel de nos passions et inclinations, nous n'accomplirions que peu d'actions à l'avantage des autres à partir de vues désintéressées parce que notre bienveillance et notre affection sont naturellement très limitées et aussi peu d'actions en considérant notre intérêt puisque nous ne pouvons pas nous reposer sur la gratitude des autres. Ici donc, en

quelque sorte, c'est l'échange réciproque de bons offices entre les hommes qui se trouve perdu, et chacun est réduit à sa propre habileté et son propre travail pour assurer son bien-être et sa subsistance. L'invention de la loi de nature sur la *stabilité* de la possession a déjà fait que les hommes se supportent les uns les autres ; celle du *transfert* de la propriété et de la possession par consentement a commencé à les rendre avantageux les uns aux autres. Mais ces lois de nature, même si elles sont strictement observées, ne sont pas suffisantes pour les rendre aussi serviables les uns pour les autres que la nature les a rendus propres à le devenir. Quoique la possession soit *stable*, les hommes ne peuvent souvent en tirer que de maigres avantages, alors qu'ils possèdent une quantité d'une espèce de biens supérieure à celle dont ils ont besoin et, qu'en même temps, ils souffrent du manque d'autres biens. Le *transfert* de propriété, qui est le remède approprié à cet inconvénient, ne saurait remédier entièrement à ce problème parce qu'il ne s'opère que pour des objets qui sont *présents* et *individuels*, non pour ceux qui sont *absents* ou *généraux*. On ne peut transférer la propriété d'une maison particulière distante de vingt lieues parce que le consentement ne peut pas s'accompagner de la délivrance qui est une circonstance exigée. On ne peut pas non plus transférer la propriété de dix boisseaux de blé ou de cinq tonneaux de vin par la simple parole et le simple consentement parce que ce sont seulement des termes généraux qui n'ont aucune relation directe avec un tas de blé particulier ou des barriques particulières de vin. En outre, le commerce des hommes ne se limite pas à l'échange de denrées mais peut aussi s'étendre à des services et des actions que nous pouvons échanger pour notre intérêt et notre avantage mutuels. Votre blé est mûr aujourd'hui, le mien le sera demain. Il serait profitable pour nous deux que je travaille avec vous aujourd'hui et que vous m'aidiez demain. Je n'ai aucune bienveillance pour vous et je sais que vous en avez aussi peu pour moi. Je ne me donnerai donc aucune peine pour vous et, si je travaillais avec vous pour mon propre intérêt, en attendant une aide en retour, je sais que je serais déçu et que c'est en vain que je me reposerais sur votre gratitude. C'est la raison pour laquelle je vous laisse travailler seul. Vous me traitez de la même manière. Les saisons passent et nous perdons tous les deux nos moissons par manque de confiance et d'assurance mutuelles.

Tout cela est l'effet des principes naturels et des passions inhérentes à la nature humaine et, comme ces passions et ces principes sont inaltérables, on peut penser que notre conduite, qui dépend de ces principes et de ces passions, l'est aussi et que c'est en vain que les moralistes ou les politiques tenteraient de nous modifier ou de changer le cours habituel de nos actions pour l'accorder avec l'intérêt public. Et, en vérité, si le succès de leur dessein dépendait de leur succès à corriger l'égoïsme et l'ingratitude des hommes, ils ne feraient aucun progrès, à moins d'être aidés par le Tout-puissant qui est seul capable de refaçonner l'esprit humain et de changer ses caractères sur des points aussi fondamentaux. Tout ce à quoi ils peuvent prétendre, c'est de donner une nouvelle direction à ces passions naturelles et de nous apprendre que nous pouvons mieux satisfaire nos appétits d'une manière oblique et artificielle que par leur mouvement irréflecti et impétueux. J'apprends de cette façon à rendre service à autrui sans avoir pour lui de réelle bienveillance car je prévois qu'il me rendra le même service dans

l'espoir d'un autre service du même genre et pour maintenir la même réciprocité de bons offices avec moi ou avec les autres. Et, par suite, quand je lui ai rendu service et qu'il est en possession d'un avantage résultant de mon action, il est conduit à exécuter sa part, prévoyant les conséquences de son refus.

Mais, quoique ce commerce intéressé commence à prendre place et à prédominer dans la société, il n'abolit pas entièrement les plus généreuses et les plus nobles relations d'amitié et de bons offices. Je peux toujours rendre service aux personnes que j'aime et que je connais plus particulièrement sans avoir en vue un avantage et ces personnes peuvent me rendre le même service en retour sans autre intention que celle de récompenser mes services passés. Donc, afin de distinguer ces deux sortes différentes d'échanges, l'échange intéressé et l'échange désintéressé, on a inventé pour le premier échange une *certaine formule verbale* par laquelle nous nous engageons à accomplir une action. La formule verbale constitue ce que nous appelons une *promesse* qui est la sanction du commerce intéressé entre les hommes. Quand un homme dit qu'il *promet quelque chose*, il exprime en fait une *résolution* d'accomplir la chose et, en même temps, en faisant usage de cette *formule verbale*, il se soumet à la punition de perdre la confiance d'autrui en cas de manquement. Une résolution est l'acte naturel de l'esprit qui exprime une promesse ; mais, s'il n'y avait rien de plus qu'une résolution dans ce cas, les promesses déclareraient seulement nos premiers motifs et ne créeraient aucun nouveau motif ou aucune nouvelle obligation. Ce sont les conventions des hommes qui créent un nouveau motif quand l'expérience nous a appris que les affaires humaines seraient mieux conduites pour notre avantage réciproque s'il existait certains *symboles* ou *signes* institués par lesquels nous puissions nous donner les uns aux autres l'assurance de notre conduite dans une situation particulière. Après l'institution de ces signes, quiconque les utilise est immédiatement lié par son intérêt à tenir ses engagements et ne doit jamais espérer conserver la confiance d'autrui s'il refuse d'accomplir ce qu'il a promis.

La connaissance qui est requise pour rendre les hommes sensibles à l'intérêt de l'*institution* et de l'*observation* des promesses ne doit pas être estimée supérieure à la capacité de la nature humaine, même sauvage et inculte. Il n'est besoin que d'une très petite pratique du monde pour percevoir toutes ces conséquences et tous ces avantages. La plus petite expérience de la société les révèle à tout mortel et, quand chaque individu perçoit le même sens de l'intérêt chez tous ses compagnons, il exécute immédiatement sa part du contrat car il est assuré qu'ils ne manqueront pas d'exécuter la leur. Tous, de concert, entrent dans un système d'actions calculé pour le bénéfice commun et ils s'accordent pour être fidèles à leur parole. Rien de plus n'est requis, pour former ce concert ou cette convention, que le fait que chacun ait le sens de son intérêt quand il remplit loyalement ses engagements et qu'il exprime ce sens aux autres membres de la société ; ce qui fait immédiatement que l'intérêt agit sur eux ; et l'intérêt est la *première* obligation dans l'accomplissement des promesses.

Par la suite, un sentiment moral concourt avec l'intérêt et devient une nouvelle obligation pour les hommes. Ce sentiment moral, dans

l'accomplissement des promesses, provient des mêmes principes que dans l'abstention de la propriété d'autrui. *L'intérêt public*, *l'éducation* et les *artifices des politiciens* ont le même effet dans les deux cas. Les difficultés qui apparaissent, en supposant une obligation morale qui accompagne les promesses, nous les surmontons ou nous les éludons. Par exemple, l'expression d'une résolution n'est pas couramment supposée obligatoire et il n'est pas facile de concevoir comment l'utilisation d'une certaine formule verbale serait capable de causer une différence matérielle. Ici donc, nous *feignons* un nouvel acte de l'esprit que nous appelons la *volonté* d'une obligation et nous supposons que la moralité en dépend. Mais nous avons déjà prouvé qu'un tel acte de l'esprit n'existe pas et que, par conséquent, la promesse n'impose aucune obligation morale.

Pour confirmer cela, nous pouvons ajouter certaines autres réflexions sur cette volonté qui est supposée entrer dans une promesse et causer son obligation. Il est évident que la volonté seule n'est jamais supposée causer l'obligation mais qu'elle doit s'exprimer dans des paroles ou des signes pour imposer un lien à un homme. Une fois que l'expression est utilisée comme une auxiliaire de la volonté, elle devient rapidement la partie principale de la promesse et un homme ne sera pas moins lié par sa promesse, même s'il donne secrètement une direction différente à son intention et se refuse à une résolution et à une volonté de l'obligation. Mais, quoique l'expression constitue dans la plupart des occasions le tout de la promesse, il n'en est pourtant pas toujours ainsi et celui qui utiliserait une expression dont il ne connaîtrait pas le sens ou qui l'utiliserait sans aucune intention de s'engager, ne serait certainement pas lié par elle. Mieux, même s'il connaît son sens, s'il en use cependant par simple jeu, avec des signes tels qu'il montre avec évidence qu'il n'a pas une intention sérieuse de s'engager, il n'est pas obligé de tenir la promesse. Il est nécessaire que les paroles soient l'expression parfaite de la volonté sans aucun signe contraire. Mieux, nous ne devons pas entendre cela jusqu'à imaginer que quelqu'un qui – nous le conjecturons par finesse d'entendement – a, par certains signes, l'intention de nous tromper, n'est pas lié par son expression ou sa promesse verbale si nous l'acceptons ; mais nous devons limiter cette conclusion aux cas où les signes sont d'un genre différent de ceux qui visent à tromper quelqu'un. Toutes ces contradictions s'expliquent facilement si l'obligation des promesses n'est qu'une invention humaine pour l'avantage de la société mais elles ne s'expliqueront jamais si elle est quelque chose de *réel* et de *naturel* naissant d'une action de l'esprit ou du corps.

J'observerai de plus que, puisque toute nouvelle promesse impose une nouvelle obligation morale à la personne qui promet et puisque cette nouvelle obligation vient de la volonté, c'est l'une des plus mystérieuses et incompréhensibles opérations qu'il est possible d'imaginer, qui peut même se comparer à la *transsubstantiation* ou à l'*ordination* ²⁴, quand une certaine formule verbale, en même temps qu'une certaine intention, change entièrement la

²⁴ J'entends dans la mesure où l'ordination est supposée produire un *caractère indélébile*. A d'autres égards, ce n'est qu'une qualification légale.

nature d'un objet extérieur ²⁵ ou même d'un être humain ²⁶. Mais, quoique ces mystères soient très semblables, il est très remarquable qu'ils diffèrent largement sur d'autres points et que cette différence peut être considérée comme une preuve solide de la différence de leurs origines. Comme l'obligation des promesses est une invention faite pour l'intérêt de la société, elle s'infléchit en autant de formes différentes qu'en requiert l'intérêt et elle se jette même dans des contradictions directes plutôt que de perdre de vue son objet. Mais, comme ces autres doctrines monstrueuses ne sont que les inventions des prêtres et qu'elles n'ont aucun intérêt public en vue, elles sont moins dérangées dans leur progrès par de nouveaux obstacles et il faut reconnaître que, après la première absurdité, elles suivent plus directement le courant de la raison et du bon sens. Les théologiens perçoivent clairement que la formule verbale extérieure n'est qu'un ensemble de simples sons et qu'elle requiert une intention pour la rendre efficace et, une fois que l'intention a été considérée comme une circonstance nécessaire, son absence doit également empêcher l'effet, que cette absence soit avouée ou cachée, qu'elle soit sincère ou trompeuse. C'est pourquoi ils ont couramment déterminé que l'intention du prêtre fait le sacrement et que, quand il retire secrètement son intention, il est hautement criminel en lui-même et, de plus, détruit le baptême, la communion ou l'ordination. Les conséquences terribles de cette doctrine ne furent pas capables de l'empêcher de s'établir alors que l'inconvénient d'une doctrine semblable à l'égard des promesses a empêché cette doctrine de s'établir. Les hommes s'intéressent toujours davantage à la vie présente qu'à la vie future et ils sont portés à penser que le plus petit mal de la vie présente est plus important que le plus grand dans la vie future.

Nous pouvons tirer la même conclusion sur l'origine des promesses de la *force* qui est supposée invalider tous les contrats et nous affranchir de leur obligation. Un tel principe est la preuve que les promesses n'ont aucune obligation naturelle et qu'elles ne sont que de pures inventions artificielles pour la commodité et l'avantage de la société. Si nous considérons la question correctement, la force n'est pas essentiellement différente du motif d'espoir ou de crainte qui peut nous conduire à engager notre parole et nous placer sous une obligation. Le cas d'un homme, dangereusement blessé, qui promet une somme importante au chirurgien pour qu'il le guérisse et qui est certainement lié par sa promesse et le cas de celui qui promet de l'argent à un voleur ne seraient pas différents au point de produire une grande différence dans nos sentiments moraux si ces sentiments ne se fondaient pas entièrement sur l'intérêt et l'avantage de la société.

²⁵ Le pain et le vin. (NdT)

²⁶ Le futur prêtre. (NdT)

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 6 : Quelques réflexions supplémentaires sur la justice et l'injustice

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons maintenant passé en revue les trois lois naturelles fondamentales, *celle de la stabilité de la possession, celle de son transfert par consentement et celle de l'accomplissement des promesses*. C'est de la stricte obéissance de ces lois que dépendent entièrement la paix et la sécurité de la société humaine et il n'y a aucune possibilité d'établir de bonnes relations entre les hommes quand elles sont négligées. La société est absolument nécessaire au bien-être des hommes et ces lois sont autant nécessaires au maintien de la société. Quelques contraintes qu'elles puissent imposer aux passions des hommes, elles sont les véritables enfants de ces passions et ne sont qu'une façon plus artificieuse et plus raffinée de les satisfaire. Rien n'est plus vigilant ni plus inventif que nos passions et rien n'est plus manifeste que la convention faite pour obéir à ces règles. La nature a donc entièrement confié cette affaire à la conduite des hommes et elle n'a pas placé dans l'esprit des principes originels particuliers pour nous déterminer à un ensemble d'actions auxquelles d'autres principes de notre structure et de notre constitution nous conduisent de façon suffisante. Et, pour nous convaincre de la façon la plus complète de cette vérité, nous pouvons ici nous arrêter un moment et, en revoyant les raisonnements précédents, nous pouvons tirer quelques nouveaux arguments pour prouver que ces lois, même si elles sont nécessaires, sont entièrement artificielles et d'invention humaine et que la justice est par conséquent une vertu artificielle et non une vertu naturelle.

(1) Le premier argument que j'utiliserai est tiré de la définition courante de la justice. On définit communément la justice comme étant *une volonté constante et perpétuelle de donner à chacun son dû*. Dans cette définition, on suppose qu'il existe des choses telles que le droit ou la propriété, choses qui sont indépendantes de la justice et antérieures à elle, choses qui auraient subsisté même si les hommes n'avaient jamais songé à pratiquer cette vertu. J'ai déjà rapidement remarqué la fausseté de cette opinion et je continuerai ici à exprimer un peu plus distinctement mes sentiments à ce sujet.

Je commencerai par remarquer que cette qualité que nous appelons *propriété* est semblable à de nombreuses qualités imaginaires de la philosophie *péripatéticienne* et qu'elle s'évanouit quand on inspecte plus précisément le sujet et qu'on l'envisage séparé de nos sentiments moraux. Il est évident que la propriété ne consiste en aucune des qualités sensibles de l'objet car elles peuvent demeurer invariablement les mêmes alors que la propriété change. La propriété doit donc consister en quelque relation à l'objet, mais pas dans sa relation à l'égard d'autres objets extérieurs et inanimés car ces objets peuvent aussi demeurer invariablement identiques alors que la propriété change. Cette qualité consiste donc dans les relations des objets à des êtres intelligents et raisonnables. Mais ce n'est pas la relation extérieure et corporelle qui forme l'essence de la propriété car cette relation peut être la même entre des objets inanimés ou à l'égard de bêtes quoique, dans ces cas, elle ne forme aucune propriété. C'est donc en quelque relation intérieure que consiste la propriété, c'est-à-dire en une influence que les relations extérieures de l'objet ont sur l'esprit et les actions. Ainsi on n'imagine pas que la relation extérieure que nous appelons *occupation* ou première possession soit d'elle-même la propriété de l'objet, mais seulement sa cause. Or il est évident que la relation extérieure ne cause rien dans les objets extérieurs et a seulement une influence sur l'esprit en nous donnant le sentiment du devoir de nous abstenir de l'objet et de le restituer à son premier possesseur. Ces actions sont proprement ce que nous appelons la *justice* et, par conséquent, c'est de cette vertu que dépend la nature de la propriété et non de la propriété que dépend la vertu.

Donc, si quelqu'un affirmait que la justice est une vertu naturelle et l'injustice un vice naturel, il devrait affirmer que, abstraction faite des notions de *propriété*, de *droit* et d'*obligation*, une certaine conduite et une certaine suite d'actions, dans certains relations extérieures des objets, ont naturellement une beauté et une laideur morales et causent un plaisir et un déplaisir originels. Ainsi la restitution de ses biens à un homme est considérée comme vertueuse non parce que la nature a attaché un certain sentiment de plaisir à cette conduite envers la propriété d'autrui mais parce qu'elle a attaché ce sentiment à cette conduite à l'égard de ces objets extérieurs dont les autres ont eu la première ou la longue possession ou qu'ils ont reçus par le consentement de ceux qui ont eu la première ou la longue possession. Si la nature ne nous a pas donné un tel sentiment, il n'existe naturellement ou antérieurement à des conventions humaines aucune chose telle que la propriété. Or, quoiqu'il semble suffisamment évident, en considérant impartialement et précisément le présent sujet, que la nature n'a attaché aucun plaisir ou sentiment d'approbation à cette conduite, pourtant, pour ne laisser aucune place possible au doute, j'ajouterai encore quelques arguments pour confirmer mon opinion.

Premièrement, si la nature nous avait donné un plaisir de cette sorte, il aurait été aussi évident et discernable qu'en toute autre occasion et nous n'aurions trouvé aucune difficulté à percevoir que la considération de telles actions, dans telles situations, donne un certain plaisir et un sentiment d'approbation. Nous n'aurions pas été obligés de recourir aux notions de propriété pour définir la

justice et, en même temps, de faire usage des notions de justice pour définir la propriété. Cette méthode trompeuse de raisonnement est la preuve manifeste que ce sujet contient des obscurités et des difficultés que nous ne sommes pas capables de surmonter et que nous désirons éluder par cet artifice.

Deuxièmement, ces règles, par lesquelles les propriétés, les droits et les obligations sont déterminés, n'ont en elles aucune marque d'une origine naturelle mais ont de nombreuses marques d'artifice et d'invention. Elles sont trop nombreuses pour avoir procédé de la nature. On peut les changer par des lois humaines et elles tendent toutes naturellement et manifestement au bien public et au maintien de la société civile. Cette dernière circonstance est remarquable pour deux raisons. *Premièrement*, parce que, même si la cause de l'établissement de ces lois avait été un *souci* du bien public, pour autant qu'elles tendent naturellement au bien public, elles auraient encore été artificielles en tant qu'elles ont été inventées à dessein et dirigées vers un certain but. *Deuxièmement*, parce que, si les hommes avaient été doués d'un si fort souci du bien public, ils ne se seraient jamais contraints les uns les autres par ces règles ; de sorte que les lois de justice proviennent de principes naturels d'une façon oblique et artificielle. C'est l'amour de soi qui est leur véritable origine et, comme l'amour de soi d'une personne est naturellement contraire à l'amour de soi d'une autre, ces différentes passions intéressées sont obligées de s'ajuster les unes aux autres et de concourir à un système de conduite et de comportement. Donc, ce système, comprenant l'intérêt de chaque individu, est bien sûr avantageux à l'ensemble des individus, quoique ce but n'ait pas été visé par ses inventeurs.

(2) En second lieu, nous pouvons remarquer que toutes les sortes de vices et de vertus se fondent insensiblement les unes dans les autres et peuvent se rapprocher par des degrés insensibles tels qu'il est très difficile, si ce n'est pas absolument impossible, de déterminer quand l'une se termine et quand l'autre commence ; et, de cette observation, nous pouvons tirer un nouvel argument pour le raisonnement précédent. En effet, quel que puisse être le cas, à l'égard de toutes les sortes de vices et de vertus, il est certain que les droits, les obligations et la propriété n'admettent pas cette gradation insensible et qu'un homme a soit une propriété parfaite et entière, soit pas de propriété du tout et qu'il est soit obligé d'accomplir une action, soit en aucune manière obligé. Quoique les lois civiles parlent d'un *droit* ²⁷ parfait et d'un *droit* imparfait sur quelque chose, il est facile de remarquer que cela provient d'une fiction qui n'a aucun fondement rationnel et qui ne peut jamais entrer dans nos notions de justice et d'équité naturelles. Un homme qui loue un cheval, même pour un jour, a un droit entier de l'utiliser pour cette durée, même si celui que nous appelons son propriétaire a le droit de l'utiliser les autres jours et il est évident que, quoique l'utilisation puisse être limitée en temps ou en degrés, le droit lui-même n'est pas susceptible d'une telle

²⁷ « Dominion » : autorité, domination, empire. Il semble difficile ici de traduire par « possession » (Leroy) et impropre de traduire par « possessoire » (Saltel). L'exemple humien du cheval, qui suit, indique qu'il s'agit d'un droit à ..., d'un droit sur..., et la possession n'est qu'un cas particulier de ce droit qui peut être un simple droit d'usage. (NdT)

gradation mais est absolu et entier jusqu'aux limites où il s'étend. Par conséquent, nous pouvons remarquer que ce droit, à la fois, naît et périt en un instant et qu'un homme acquiert entièrement la propriété d'un objet par occupation ou par le consentement du propriétaire et la perd par son propre consentement sans rien de cette gradation insensible qu'on remarque dans les autres qualités et relations. Donc, puisque c'est le cas pour la propriété, les droits et les obligations, je demande ce qu'il en est de la justice et de l'injustice. De quelque manière que vous répondiez à cette question, vous tombez dans des difficultés inextricables. Si vous répondez que la justice et l'injustice admettent des degrés et qu'elles se fondent insensiblement l'une dans l'autre, vous contredisez expressément la position précédente, que l'obligation et la propriété ne sont pas susceptibles de cette gradation. Elles dépendent entièrement de la justice et de l'injustice et les suivent dans leurs variations. Quand la justice est entière, la propriété est aussi entière. Quand la justice est imparfaite, la propriété doit aussi être imparfaite. Et *vice versa*, si la propriété n'admet pas de telles variations, elles doivent aussi être incompatibles avec la justice. Si vous admettez donc cette dernière proposition et que vous affirmez que la justice et l'injustice ne sont pas susceptibles de degrés, vous admettez en réalité qu'elles ne sont *naturellement* ni vicieuses ni vertueuses puisque le vice et la vertu, le bien moral et le mal moral et, en vérité toutes les qualités *naturelles*, se fondent insensiblement les uns dans les autres et sont en de nombreuses occasions indiscernables.

Ici, il peut valoir la peine de remarquer que, quoique les raisonnements abstraits, les maximes générales de la philosophie et la loi établissent l'idée *que la propriété, le droit et l'obligation n'admettent pas de degrés*, pourtant, dans notre façon courante et négligente de penser, nous avons de grandes difficultés à admettre cette opinion et embrassons *secrètement* le principe contraire. Un objet doit être en la possession soit d'une personne, soit d'une autre ; une action doit être soit accomplie, soit non accomplie. La nécessité qu'il y a de choisir l'un des côtés dans ces dilemmes et l'impossibilité qu'il y a souvent de trouver un juste milieu nous obligent, quand nous réfléchissons à la question, à reconnaître que toutes les propriétés et obligations sont entières. Mais, d'un autre côté, quand nous considérons l'origine de la propriété et de l'obligation et que nous trouvons qu'elles dépendent de l'utilité publique et quelquefois des propensions de l'imagination qui sont rarement entières d'un seul côté, nous sommes naturellement inclinés à imaginer que ces relations morales admettent une insensible gradation. De là vient que, dans les arbitrages où le consentement des parties laisse les arbitres entièrement maîtres de la décision, ces arbitres découvrent assez d'équité et de justice des deux côtés, ce qui les amène à trouver un milieu et à établir un compris entre les parties. Les juges civils, qui n'ont pas cette liberté mais qui sont obligés de donner un jugement décisif, sont souvent embarrassés pour déterminer la chose et sont forcés de procéder à partir des raisons les plus frivoles du monde. Les demi-droits et les demi-obligations, qui semblent si naturels dans la vie courante, sont de parfaites absurdités au tribunal, raison pour laquelle les juges sont souvent obligés de prendre des demi-arguments pour des arguments entiers afin de déterminer l'affaire d'un côté ou de l'autre.

(3) Le troisième argument de ce genre que j'utiliserai peut s'expliquer ainsi : si nous considérons le cours ordinaire des actions humaines, nous trouverons que l'esprit ne se contraint pas de lui-même par des règles générales et universelles mais agit en la plupart des occasions en tant qu'il est déterminé par des inclinations et des motifs présents. Comme chaque action est un événement particulier et individuel, elle doit procéder de principes particuliers et de notre situation immédiate par rapport à nous-mêmes et par rapport au reste de l'univers. Si, en certaines occasions, nous étendons nos motifs au-delà de ces circonstances mêmes qui leur ont donné naissance et que nous formons quelque chose de semblable à des *règles générales* pour notre conduite, il est facile de remarquer que ces règles ne sont pas parfaitement inflexibles mais admettent de nombreuses exceptions. Donc, puisque c'est le cours ordinaire des actions humaines, nous pouvons conclure que les lois de justice, étant universelles et parfaitement inflexibles, ne peuvent jamais être tirées de la nature ni être les créatures immédiates de nos inclinations et motifs naturels. Aucune action ne peut être moralement bonne ou moralement mauvaise, sauf s'il y a quelque passion naturelle ou motif naturel pour nous pousser à l'accomplir ou pour nous en détourner ; et il est évident que la moralité doit être susceptible de toutes les mêmes variations qui sont naturelles à la passion. Voici deux personnes qui se disputent une situation. L'une est riche, sotte et célibataire, l'autre est pauvre, sensée et a une famille nombreuse. La première est mon ennemie, la seconde est mon amie. Que je sois mu dans cette affaire par la considération de l'intérêt public ou de l'intérêt privé, par l'amitié ou l'inimitié, je dois être conduit à faire tout ce que je peux pour procurer la situation à la seconde. Aucune considération du droit et de la propriété des personnes n'est capable de me retenir si je suis seulement mu par des motifs naturels sans aucune association ou convention avec les autres. En effet, comme toute propriété dépend de la moralité et comme toute moralité dépend du cours ordinaire de nos passions et de nos actions et comme ces actions, de nouveau, sont seulement dirigées par des motifs particuliers, il est évident qu'une conduite aussi partielle doit être conforme à la plus stricte moralité et elle ne pourrait jamais être une violation de la propriété. Donc, si les hommes prenaient la liberté d'agir à l'égard des lois de la société comme ils le font en toute autre affaire, ils se conduiraient, en la plupart des occasions, par des jugements particuliers et prendraient en considération les caractères et les situations des personnes aussi bien que la nature générale de la question. Mais il est aisé de remarquer que cela produirait une confusion sans limites dans la société humaine et que l'avidité et la partialité des hommes entraîneraient rapidement le désordre dans le monde s'ils n'étaient pas retenus par des principes généraux et inflexibles. Ce fut donc en considérant cet inconvénient que les hommes ont établi ces principes et se sont mis d'accord pour se contraindre par des règles générales qu'on ne peut changer par la malveillance, la faveur ou par des considérations particulières de l'intérêt privé ou public. Ces règles sont donc artificiellement inventées dans un certain but et sont contraires aux principes courants de la nature humaine qui s'accommodent aux circonstances et qui n'ont aucune méthode établie et invariable pour opérer.

Je ne vois pas comment je peux facilement me tromper sur ce point. Je vois avec évidence que, quand un homme s'impose des règles inflexibles dans sa conduite avec autrui, il considère certains objets comme sa propriété qu'il suppose sacrée et inviolable. Mais aucune proposition ne peut être plus évidente que celles-ci : que la propriété est parfaitement inintelligible sans d'abord supposer la justice et l'injustice et que ces vertus et vices sont inintelligibles, sauf si nous avons des motifs indépendants de la moralité pour nous pousser à des actions justes et nous détourner des actions injustes. Laissons ces motifs être ce qu'ils veulent, ils doivent s'accommoder aux circonstances et doivent admettre toutes les variations dont sont susceptibles les affaires humaines dans leurs incessantes révolutions. Ils sont par conséquent un fondement très inapproprié pour des règles aussi rigides et inflexibles que les lois de nature et il est évident que ces lois peuvent seulement dériver de conventions humaines quand les hommes ont perçu les désordres qui résultent du fait de suivre leurs principes naturels et variables.

En somme, nous devons alors considérer que cette distinction entre la justice et l'injustice a deux fondements différents, à savoir celui de l'*intérêt*, quand les hommes remarquent qu'il est impossible de vivre en société sans se contraindre par certaines règles, et celui de la *moralité*, quand, une fois que cet intérêt est observé et que les hommes ont reçu un plaisir à la vue d'actions qui tendent à la paix de la société et un déplaisir à celle d'actions qui y sont contraires. Ce sont la convention volontaire et l'artifice des hommes qui font intervenir le premier intérêt et ces lois de justice doivent dans cette mesure être considérées comme *artificielles*. Une fois que cet intérêt est établi et reconnu, le sens de la moralité dans l'observation de ces règles s'ensuit *naturellement* et de lui-même, quoique, c'est certain, il soit aussi accru par un nouvel *artifice* : les instructions publiques des hommes politiques et l'éducation privée des parents contribuent à nous donner un sens de l'honneur et du devoir pour régler strictement nos actions à l'égard de la propriété d'autrui.

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 7 : De l'origine du gouvernement

[Retour à la table des matières](#)

Les hommes, rien n'est plus certain, sont dans une grande mesure gouvernés par l'intérêt et, quand ils étendent leurs préoccupations au-delà d'eux-mêmes, ce n'est pas à une grande distance ; ils n'ont pas pour habitude, dans la vie courante, de regarder au-delà de leurs plus proches amis et familiers. Il n'est pas moins certain qu'il leur est impossible de consulter leur intérêt d'une manière plus efficace qu'en obéissant d'une manière universelle et inflexible aux règles de justice qui sont les seuls moyens par lesquels ils conservent la société et se

gardent de tomber dans cet état malheureux et sauvage qu'on représente communément comme l'*état de nature*. De même que cet intérêt que les hommes ont à maintenir la société et à observer les règles de justice est grand, de même il est clair et évident même pour les membres les plus primitifs et les moins cultivés de la race humaine ; et il est presque impossible à quelqu'un qui a fait l'expérience de la société de se tromper sur ce point. Donc, puisque les hommes sont si sincèrement attachés à leur intérêt et que leur intérêt dépend de l'observation de la justice, et puisque cet intérêt est si certain et reconnu, on peut se demander comment un désordre peut naître dans la société et quels sont les principes de la nature humaine assez *puissants* pour triompher d'une passion assez forte et assez *violente* pour obscurcir une connaissance si claire.

En traitant des passions, nous avons remarqué que les hommes sont puissamment gouvernés par l'imagination et qu'ils proportionnent leurs affections plus selon le jour sous lequel un objet leur apparaît que selon sa valeur réelle et intrinsèque. Ce qui nous frappe par une idée forte et vive prévaut couramment sur ce qui se trouve sous un jour plus sombre et seule une grande supériorité de valeur est capable de compenser cet avantage. Or, comme toute chose qui nous est contiguë, soit dans l'espace, soit dans le temps, nous frappe avec une telle idée, elle a un effet proportionné sur la volonté et les passions et opère couramment avec plus de force qu'un objet qui se trouve sur un jour plus lointain et plus obscur. Quoique nous puissions pleinement nous convaincre que le deuxième objet surpasse le premier, nous ne sommes pas capables de régler nos actions par ce jugement mais nous cédon aux sollicitations de nos passions qui plaident toujours en faveur de ce qui est proche et contigu.

C'est la raison pour laquelle les hommes agissent si souvent en contradiction avec leur intérêt avéré et c'est en particulier la raison pour laquelle ils préfèrent un petit avantage présent au maintien de l'ordre social qui dépend tant de l'observation de la justice. Les conséquences de chaque infraction à l'équité semblent se trouver très lointaines et elles ne sont pas capables de contrebalancer l'avantage immédiat qu'on peut en tirer. Pourtant, elles ont beau être lointaines, toujours, elles n'en sont pas moins réelles et, comme tous les hommes sont, à un certain degré, sujets à la même faiblesse, il arrive nécessairement que les violations de l'équité deviennent très fréquentes dans la société et que le commerce des hommes, de cette façon, soit rendu plus dangereux et incertain. Vous avez la même propension que moi à choisir ce qui est contigu plutôt que ce qui est éloigné. Vous êtes donc naturellement portés à commettre aussi bien que moi des actes d'injustice. Votre exemple me pousse par imitation plus loin dans cette voie et il m'offre aussi une nouvelle raison d'enfreindre l'équité en me montrant que je serais la dupe de mon intégrité si je m'imposais seul une restriction sévère là où les autres agissent avec licence.

Cette qualité de la nature humaine est donc non seulement dangereuse pour la société mais elle semble aussi, à y regarder rapidement, ne pas pouvoir avoir de remède. Le remède ne peut venir que du consentement des hommes et, si les hommes sont incapables par eux-mêmes de préférer ce qui est éloigné à ce qui

est contigu, ils ne consentiront jamais à quelque chose qui les obligerait à un tel choix et leur ferait contredire d'une manière aussi sensible leurs propensions et leurs principes naturels. Qui choisit les moyens choisit aussi la fin et, s'il nous est impossible de préférer ce qui est éloigné, il nous est également impossible de nous soumettre à une nécessité qui nous obligerait à une telle façon d'agir.

Mais on peut remarquer ici que cette infirmité de la nature humaine devient son propre remède et que nous nous prémunissons contre notre négligence des objets éloignés simplement parce que nous sommes naturellement inclinés à cette négligence. Quand nous considérons des objets à distance, toutes les petites distinctions s'évanouissent et nous donnons toujours la préférence à ce qui est en soi préférable sans considérer la situation et les circonstances de l'objet. Cela donne naissance à ce que nous appelons dans un sens impropre la *raison* qui est un principe qui contredit souvent les tendances qui se manifestent à l'approche de l'objet. En réfléchissant à une action que je dois accomplir dans un mois, je me résous toujours à préférer le plus grand bien, qu'il soit à ce moment plus proche ou plus éloigné ; et une différence sur ce point ne fait pas une différence dans mes intentions et résolutions présentes. La distance où je suis de la détermination finale fait s'évanouir toutes les petites différences et je ne suis affecté par rien sinon par les qualités générales et les plus discernables de bien et de mal. Mais, quand je m'approche davantage, ces circonstances que j'avais d'abord négligées commencent à apparaître et ont une influence sur ma conduite et mes affections. Une nouvelle inclination au bien présent surgit et fait que j'ai des difficultés pour m'attacher inflexiblement à ma résolution et mon dessein premiers. Cette infirmité naturelle, je peux la regretter fortement et je peux m'efforcer, par tous les moyens possibles, de m'en affranchir. Je peux avoir recours à l'étude et à l'introspection, à l'avis d'amis, à de fréquentes méditations et à des résolutions répétées et, ayant fait l'expérience de l'inefficacité de ces moyens, je peux embrasser avec plaisir tout autre expédient par lequel je puisse m'imposer une contrainte et me garder contre cette faiblesse.

La seule difficulté est donc de trouver cet expédient qui guérirait les hommes de leur faiblesse naturelle et les mettrait dans la nécessité d'observer les lois de justice et d'équité malgré leur violente propension à préférer le proche au lointain. Il est évident que ce remède ne pourra jamais être efficace s'il ne corrige pas cette propension et, comme il est impossible de changer ou de corriger quelque chose d'important dans notre nature, le plus que nous puissions faire est de changer notre situation et les circonstances dans lesquelles nous sommes et de faire en sorte que l'obéissance aux lois de la justice soit notre plus proche intérêt et leur violation notre intérêt le plus lointain. Mais, comme ce remède est impraticable pour tous les hommes, il ne peut concerner qu'une minorité que nous intéressons ainsi directement à l'exécution de la justice. Ce sont ceux que nous appelons les magistrats civils et leurs ministres, nos gouvernants et dirigeants qui, étant indifférents à la plus grande partie de l'Etat, n'ont aucun intérêt ou n'ont qu'un intérêt lointain à chaque acte d'injustice et qui, étant satisfaits de leur condition présente et de leur rôle dans la société, ont un intérêt immédiat à ce que la justice soit exécutée, ce qui est si nécessaire au maintien de la société. C'est

donc là l'origine du gouvernement civil et de la société. Les hommes ne sont pas capables de guérir radicalement, soit en eux-mêmes, soit chez les autres, cette étroitesse d'âme qui les fait préférer le présent au lointain. Ils ne peuvent changer leur nature. Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est changer leur situation et faire que l'obéissance à la justice soit l'intérêt immédiat de certaines personnes particulières et sa violation leur intérêt lointain. Ces personnes, donc, ne sont pas seulement induites à observer ces règles dans leur propre conduite, elles sont aussi induites à contraindre les autres à la même régularité et à imposer les décrets d'équité à toute la société. Et, si c'est nécessaire, ils peuvent aussi intéresser d'autres hommes plus immédiatement à l'exécution de la justice et créer un certain nombre d'officiers civils et militaires pour les aider à gouverner.

Mais cette exécution de la justice n'est pas le seul avantage du gouvernement, même si c'est le principal avantage. De même que les passions violentes empêchent les hommes de voir distinctement l'intérêt qu'ils ont à se comporter équitablement avec autrui, de même elles les empêchent de voir cette équité elle-même et leur donnent une remarquable partialité en leur propre faveur. Cet inconvénient est corrigé de la même manière que celle mentionnée ci-dessus. Les mêmes personnes qui exécutent les lois de justice décideront aussi de toutes les controverses s'y rapportant et, étant indifférentes à la plus grande partie de la société, elles décideront plus équitablement que ne le ferait chacun pour son propre cas.

Au moyen de ces deux avantages dans l'*exécution* et dans la *décision* de justice, les hommes acquièrent une sécurité contre la faiblesse et la passion des autres et contre les leurs et, sous la protection de leurs gouvernants, ils commencent à goûter à leur aise les douceurs de la société et de l'assistance réciproque. Mais les gouvernants étendent plus loin leur influence bénéfique et, non contents de protéger les hommes dans les conventions qu'ils font pour leur mutuel intérêt, ils les forcent à rechercher leur propre avantage en les faisant concourir à certaines fins et desseins communs. Il n'est pas de qualité de la nature humaine qui cause plus d'erreurs fatales dans notre conduite que celle qui nous conduit à préférer tout ce qui est présent à ce qui est distant et lointain et qui nous fait désirer des objets plus selon leur situation que selon leur valeur intrinsèque. Deux voisins peuvent s'accorder pour drainer une prairie qu'ils possèdent en commun parce qu'il est facile à chacun de connaître la pensée de l'autre ; et chacun perçoit que la conséquence immédiate d'un manquement d'une partie provoque l'abandon de tout le projet. Mais il est très difficile, et en vérité impossible, que mille personnes puissent s'accorder sur une telle action puisqu'il leur est difficile de se concerter sur un dessein aussi complexe et encore plus difficile de l'exécuter alors que chacun cherche un prétexte pour s'affranchir de la gêne et de la dépense, voulant faire retomber tout le fardeau sur autrui. La société politique remédie aisément à ces inconvénients. Les magistrats trouvent un intérêt immédiat dans l'intérêt d'une partie considérable de leurs sujets. Ils n'ont besoin que de se consulter eux-mêmes pour former un plan capable de promouvoir cet intérêt. Et, comme le manquement de l'une des parties dans l'exécution est lié, même si ce n'est pas direct, à l'échec du tout, ils préviennent ce manquement

parce qu'ils n'y trouvent aucun intérêt, soit immédiat, soit lointain. C'est ainsi que des ponts sont construits, des ports ouverts, des remparts élevés, des canaux formés, des flottes équipées, des armées disciplinées partout par le soin du gouvernement qui, quoique composé d'hommes sujets à toutes les infirmités humaines, devient, par l'une des plus belles et des plus subtiles inventions imaginables, un composé qui, dans une certaine mesure, est exempt de toutes ces infirmités.

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 8 : De la source de la fidélité ²⁸ (allegiance) au gouvernement.

[Retour à la table des matières](#)

Bien que le gouvernement soit une invention très avantageuse et même, en certaines circonstances, absolument nécessaire aux hommes, elle n'est pas nécessaire dans toutes les circonstances et il n'est pas impossible aux hommes de maintenir la société pour un certain temps sans avoir recours à une telle invention. Les hommes, il est vrai, ont toujours très tendance à préférer l'intérêt présent à l'intérêt distant et éloigné et il ne leur est pas facile de résister à la tentation d'un avantage dont ils peuvent jouir immédiatement en craignant un mal qui se trouve à distance d'eux. Mais cette faiblesse se voit moins quand les possessions et les plaisirs de la vie sont peu nombreux et de faible valeur comme c'est toujours la cas dans l'enfance de la société. Un *Indien* n'est que peu tenté de déposséder un autre de sa hutte ou de lui voler son arc puisqu'il est déjà pourvu des mêmes avantages ; et la plus grande chance qui peut favoriser l'un sur l'autre à la chasse et à la pêche n'est qu'accidentelle et temporaire et elle ne tend que faiblement à troubler la société. Et je suis si loin de penser comme certains philosophes que les hommes sont totalement incapables de société sans gouvernement que j'affirme que les premiers rudiments du gouvernement naissent non pas de querelles entre les hommes d'une même société mais de querelles entre hommes de sociétés différentes. Pour produire ce dernier effet, il suffira d'un degré de richesse moindre que celui qui produit le premier effet. Les hommes ne craignent de la guerre et de la violence publiques que la résistance qu'ils rencontrent qui, parce qu'ils la partagent en commun, leur semble moins terrible et cette résistance, parce qu'elle vient d'étrangers, leur semble moins pernicieuse dans ses

²⁸ Il est difficile d'utiliser en français le mot vieilli « allégeance » (droit féodal).(NdT)

conséquences que s'ils se risquent seuls contre une personne dont le commerce leur est avantageux et sans la société duquel il leur est impossible de subsister. Or la guerre d'étrangers dans une société sans gouvernement produit nécessairement la guerre civile. Jetez des biens considérables au milieu des hommes, ils se querellent dans l'instant, chacun s'efforçant de prendre possession de ce qui lui plaît sans aucune considération des conséquences. Dans une guerre avec des étrangers, les plus considérables de tous les biens, la vie et les membres, sont en jeu et, comme chacun évite les places dangereuses, se saisit des meilleurs armes et cherche des excuses à la plus légère blessure, les lois, qui peuvent être assez bien observées tant que les hommes sont calmes, ne peuvent plus agir quand ils sont dans une telle confusion.

C'est ce que nous pouvons vérifier dans les tribus *américaines* où les hommes vivent entre eux dans la concorde et l'amitié sans aucun gouvernement établi et où ils ne se soumettent jamais à l'un de leurs compagnons, sinon en état de guerre quand leur capitaine jouit d'une apparence d'autorité qu'il perd dès qu'ils reviennent du combat et que s'établit la paix avec les tribus voisines. Cette autorité, pourtant, les instruit des avantages du gouvernement et leur apprend à y avoir recours quand, soit par le pillage de la guerre, soit par le commerce, soit par quelque invention fortuite, leurs richesses et leurs possessions deviennent assez considérables pour leur faire oublier en toute occasion l'intérêt qu'ils ont à conserver la paix et la justice. C'est à partir de là que nous pouvons donner la raison plausible, parmi d'autres, pour laquelle tous les gouvernements sont d'abord monarchiques, sans aucun mélange ni variété, et la raison pour laquelle les républiques ne naissent que des abus de la monarchie et du pouvoir despotique. Les campements [militaires] sont les véritables mères des cités et, comme la guerre, en raison de la soudaineté de chaque exigence, ne peut être administrée sans l'autorité d'une seule personne, le même genre d'autorité continue dans l'état civil qui succède à l'état militaire. Et cette raison, je la tiens pour plus naturelle que la raison courante qu'on tire du gouvernement patriarcal (ou autorité du père) qui, dit-on, s'est d'abord établi dans une famille et a accoutumé ses membres au gouvernement d'une seule personne. L'état de société sans gouvernement est l'un des états les plus naturels des hommes qui doit persister quand se réunissent plusieurs familles et longtemps après la première génération. Seul l'accroissement des richesses et des possessions a pu obliger les hommes à quitter cet état et toutes les sociétés, quand elles se sont d'abord formées, étaient si barbares et si incultes qu'il a fallu de nombreuses années avant que ne s'accroissent ces biens à un degré suffisant pour troubler les hommes dans la jouissance de la paix et de la concorde.

Mais, quoique les hommes puissent maintenir une petite société inculte sans gouvernement, ils ne peuvent maintenir de société d'aucune sorte sans justice et sans l'observation de ces trois lois fondamentales concernant la stabilité de la possession, son transfert par consentement et l'exécution des promesses. Ces trois lois sont donc antérieures au gouvernement et sont supposées imposer une obligation avant qu'on ait pensé au devoir de fidélité (*allegiance*) aux magistrats civils. Mieux, je vais plus loin et j'affirme que le gouvernement, *lors de son*

premier établissement, tire son obligation, suppose-t-on naturellement, de ces lois de nature et, en particulier, de celle qui concerne l'exécution des promesses. Une fois que les hommes ont perçu la nécessité du gouvernement pour maintenir la paix et exécuter la justice, ils s'assemblent naturellement, choisissent des magistrats, fixent leur pouvoir et *promettent* de leur obéir. Comme une promesse, suppose-t-on, est un lien, une garantie déjà en usage et qui s'accompagne d'une obligation morale, elle doit être considérée comme la sanction originelle du gouvernement et comme la source de la première obligation d'obéir. Ce raisonnement paraît si naturel qu'il est devenu le fondement de notre système politique à la mode et qu'il est d'une certaine manière le credo d'un parti de chez nous qui s'enorgueillit avec raison de la solidité de sa philosophie et de sa liberté de pensée : *tous les hommes*, disent ses membres, *sont nés libres et égaux. Le gouvernement et la supériorité ne peuvent être établis que par consentement. Le consentement des hommes, qui institue le gouvernement, leur impose une nouvelle obligation inconnue des lois de nature. Les hommes sont donc tenus d'obéir à leurs magistrats seulement parce qu'ils l'ont promis et, s'ils n'avaient pas donné leur parole de maintenir leur fidélité (allegiance), soit expressément, soit tacitement, cette fidélité ne serait jamais devenue une partie de leur devoir moral.* Cette conclusion, pourtant, quand on l'étend jusqu'à englober toutes les époques et toutes les situations du gouvernement, est entièrement erronée ; et je soutiens que, quoique le devoir de fidélité (allegiance) soit d'abord greffé sur l'obligation des promesses et soit pour un certain temps soutenu par cette obligation, pourtant, il s'enracine rapidement par lui-même et a une obligation et une autorité propres et indépendantes de tous les contrats. C'est un principe d'importance que nous devons examiner avec soin et attention avant d'aller plus loin.

Pour les philosophes qui affirment que la justice est une vertu naturelle et antérieure aux conventions humaines, il est raisonnable de réduire toute fidélité (allegiance) civile à l'obligation d'une promesse et d'affirmer que c'est notre propre consentement seul qui fait que nous sommes tenus de nous soumettre aux magistrats. En effet, comme tout gouvernement est manifestement une invention humaine et comme les historiens ignorent l'origine de la plupart des gouvernements, il est nécessaire de remonter plus haut afin de trouver la source de nos devoirs politiques si nous voulons affirmer qu'il ont une *naturelle* obligation morale. Ces philosophes remarquent promptement que la société est aussi ancienne que l'espèce humaine et que ces trois lois fondamentales de nature sont aussi anciennes que la société ; de sorte que, tirant avantage de cette ancienneté et de l'origine obscure de ces lois, ils nient d'abord qu'elles soient artificielles et qu'elles soient des inventions volontaires des hommes et cherchent ensuite à greffer sur elles les autres devoirs qui sont manifestement plus artificiels. Mais, une fois détrompés sur ce point et ayant trouvé que la justice *naturelle*, aussi bien que la justice *civile*, tire son origine des conventions humaines, nous percevrons rapidement comme il est vain de réduire l'une à l'autre et de chercher dans les lois de nature un fondement plus solide pour nos devoirs politiques que dans l'intérêt et les conventions humaines, alors que ces lois elles-mêmes sont construites exactement sur le même fondement. De quelque côté que nous tournions ce sujet, nous trouverons que ces deux genres de devoirs sont exactement sur le même pied

et ont la même source, que ce soit pour leur *première invention* ou pour l'*obligation morale*. Ils sont inventés pour remédier aux mêmes inconvénients et ils acquièrent leur sanction morale de la même manière, du fait qu'ils remédient à ces inconvénients. Ce sont deux points que nous allons nous efforcer de prouver aussi distinctement que possible.

Nous avons déjà montré que les hommes ont *inventé* les trois lois fondamentales de nature quand ils ont remarqué que la société était nécessaire à leur subsistance commune et qu'ils se sont aperçus qu'il était impossible de maintenir entre eux des relations sans une certaine restriction de leurs appétits naturels. Donc, le même amour de soi qui rend les hommes si incommodes les uns aux autres, prenant une nouvelle direction plus adaptée, produit les règles de justice et est le *premier* motif de leur observation. Mais, quand les hommes ont observé que, bien que les règles de justice soient suffisantes pour maintenir une société, il leur est pourtant impossible, d'eux-mêmes, d'observer ces règles dans de grandes sociétés policées, ils établissent le gouvernement comme une nouvelle invention pour atteindre leurs fins, conserver leurs anciens avantages ou s'en procurer de nouveaux par une plus stricte exécution de la justice. C'est donc dans cette mesure que nos devoirs *civils* sont liés à nos devoirs *naturels*, que les premiers sont surtout inventés par égard pour les seconds et que le principal objet du gouvernement est de contraindre les hommes à observer les lois de nature. A cet égard, cependant, la loi de nature concernant l'exécution des promesses est seulement comprise avec les autres et son exacte observation doit être considérée comme un effet de l'institution du gouvernement, et non l'obéissance au gouvernement comme un effet de l'obligation d'une promesse. Quoique l'objet de nos devoirs civils soit de renforcer celui de nos devoirs naturels, pourtant, le *premier* motif ²⁹ de l'invention comme de l'exécution des deux types de devoirs n'est rien que l'intérêt personnel ; et, puisque l'intérêt qu'il y a à obéir au gouvernement est distinct de l'intérêt qu'il y a à exécuter les promesses, nous devons aussi admettre une obligation distincte. Obéir au magistrat civil est nécessaire pour engendrer la confiance ³⁰ dans les affaires courantes de la vie. Les fins, aussi bien que les moyens, sont parfaitement distinctes et l'une n'est pas subordonnée à l'autre.

Pour rendre cette distinction plus évidente, considérons que les hommes se lient souvent par des promesses à l'exécution de quelque chose qu'ils auraient fait par intérêt, indépendamment de ces promesses, comme s'ils voulaient donner à autrui une plus complète garantie en surajoutant une nouvelle obligation d'intérêt à celle à laquelle ils étaient précédemment soumis. L'intérêt qu'il y a à exécuter les promesses, outre l'obligation morale, est général, reconnu et de la plus grande importance dans la vie. D'autres intérêts peuvent être plus particuliers et plus douteux et nous sommes portés à soupçonner davantage que les hommes puissent se laisser aller à leur humeur ou leur passion en agissant contrairement à ces intérêts. Ici donc, les promesses entrent naturellement en jeu et sont souvent

²⁹ Premier dans le temps, pas en dignité ou en force.

³⁰ « Trust and confidence ». Les deux mots ont ici le même sens. (NdT)

requis pour une satisfaction et une garantie plus complètes. Mais, en supposant que ces autres intérêts soient aussi généraux et reconnus que l'intérêt qu'il y a à exécuter une promesse, ils seront considérés sur le même pied et les hommes leur feront confiance de la même façon. Or c'est exactement le cas pour nos devoirs civils ou pour l'obéissance au magistrat sans lesquels aucun gouvernement ne pourrait subsister ni aucune paix être maintenue dans les grandes sociétés ou, d'un côté, il y a tant de possessions et, de l'autre, tant de besoins, réels ou imaginaires. Nos devoirs civils doivent donc bientôt se détacher de nos promesses et acquérir une force et une influence distinctes. L'intérêt est du même genre dans les deux cas, il est général, reconnu et prévaut en tous lieux et à toutes époques. Dès lors, il n'existe aucun prétexte raisonnable pour fonder l'un des devoirs sur l'autre puisque chaque devoir a son fondement propre. Nous pourrions aussi bien réduire l'obligation de s'abstenir des possessions d'autrui à l'obligation d'une promesse comme la promesse de fidélité (allegiance). Les intérêts ne sont pas plus distincts dans un cas que dans l'autre. Le respect de la propriété n'est pas plus nécessaire à la société naturelle que l'obéissance à la société civile et au gouvernement, et la première société n'est pas plus nécessaire à l'existence du genre humain que la deuxième à son bien-être et à son bonheur. En bref, si l'exécution des promesses est avantageuse, l'obéissance au gouvernement l'est aussi, si le premier intérêt est général, le deuxième l'est aussi, si l'un des intérêts est évident et reconnu, l'autre l'est aussi. Et, comme ces deux règles se fondent sur de semblables obligations d'intérêt, chacune d'elle doit avoir une autorité propre indépendamment de l'autre.

Mais, pour les promesses et la fidélité (allegiance), ce ne sont pas seulement les obligations *naturelles* d'intérêt qui sont distinctes mais aussi les obligations *morales* d'honneur et de conscience ; et le mérite et le démérite des uns ne dépend pas le moins du monde du mérite et du mérite des autres. Et, en vérité, si nous considérons l'étroite connexion qui existe entre les obligations naturelles et les obligations morales, nous trouverons que cette conclusion est entièrement inévitable. Notre intérêt est toujours engagé du côté de l'obéissance aux magistrats et rien, sinon un grand avantage présent, ne peut nous conduire à la rébellion en nous faisant négliger l'intérêt lointain que nous avons de préserver la paix et l'ordre de la société. Mais, quoiqu'un intérêt présent puisse nous aveugler sur nos propres actions, il n'intervient pas à l'égard des actions des autres et il n'empêche pas de les faire apparaître sous leurs véritables couleurs comme hautement préjudiciables à l'intérêt public et à notre propre intérêt en particulier. Nous éprouvons du déplaisir en considérant ces actions déloyales et séditeuses et nous leur attachons l'idée de vice et de laideur morale. C'est le même principe qui fait que nous désapprouvons toutes les sortes d'injustice privée et en particulier la rupture des promesses. Nous blâmons toute trahison et tout manquement à la parole donnée parce que nous considérons que la liberté et l'étendue du commerce humain dépendent entièrement de la fidélité à l'égard des promesses. Nous blâmons toute déloyauté envers les magistrats parce que nous voyons que l'exécution de la justice, pour ce qui est de la stabilité de la possession, son transfert par consentement et l'exécution des promesses, est impossible sans soumission au gouvernement. Comme il y a ici deux intérêts

entièrement distincts l'un de l'autre, ces intérêts doivent donner naissance à deux obligations morales également distinctes et indépendantes. Même s'il n'existait rien de tel qu'une promesse dans le monde, le gouvernement serait toujours nécessaire dans les grandes sociétés civilisées et, si les promesses n'avaient que leur propre obligation sans la sanction distincte du gouvernement, elles n'auraient qu'une faible efficacité dans de telles sociétés. C'est ce qui délimite les frontières de nos devoirs publics et de nos devoirs privés et ce qui montre que les derniers dépendent plus des premiers que les premiers des derniers. *L'éducation* et *l'artifice des hommes politiques* concourent pour donner une plus grande moralité à la loyauté et pour marquer au fer rouge toute rébellion du plus haut degré de culpabilité et d'infamie. Il n'est pas étonnant que les hommes politiques mettent tant de zèle pour inculquer de telles notions quand leur intérêt est si particulièrement concerné.

De crainte que ces arguments ne paraissent pas entièrement concluants (mais je pense qu'ils le sont), j'aurai recours à l'autorité et je prouverai que le consentement universel des hommes, que l'obligation de se soumettre au gouvernement ne dérive pas d'une promesse des sujets. Il ne faut pas s'étonner si, bien que je me sois efforcé tout au long de ce livre d'établir mon système sur la pure raison et que je n'aie guère jamais cité le jugement des philosophes ou des historiens sur un point quelconque, j'en appelle à l'autorité populaire et que j'oppose les sentiments de la foule au raisonnement philosophique. En effet, il faut remarquer que les opinions des hommes, dans ce cas, portent avec elles une autorité particulière et sont dans une grande mesure infaillibles. La distinction du bien et du mal moraux est fondée sur le plaisir et sur la peine qui résultent de la vue d'un sentiment ou d'un caractère et, comme ce plaisir ou cette peine ne saurait être inconnu de la personne qui l'éprouve, il s'ensuit ³¹ qu'il y a juste autant de vice ou de vertu dans un caractère que ce que chacun y met et qu'il est impossible de jamais se tromper sur ce point. Et, quoique nos jugements sur l'*origine* d'un vice ou d'une vertu ne soit pas aussi certain que nos jugements sur leurs *degrés*, pourtant, puisque la question, en ce cas, regarde non une origine philosophique mais une manifeste chose de fait, on ne conçoit pas facilement comment nous pourrions tomber dans l'erreur. Un homme qui se reconnaît lié à un autre pour une certaine somme doit certainement savoir s'il l'est par son propre engagement ou par celui de son père, s'il l'est par son seul bon vouloir ou pour de l'argent qui lui a été prêté, et sous quelles conditions et dans quel but il s'est engagé. De la même manière, il est certain qu'il y a une obligation morale à se soumettre au gouvernement parce que chacun pense ainsi et il doit être aussi certain que cette obligation ne naît pas d'une promesse puisque les hommes dont le jugement n'a pas été égaré par une adhésion trop stricte à un système

³¹ Cette proposition doit demeurer strictement vraie à l'égard de toutes les qualités qui ne sont déterminées que par le sentiment. Nous considérerons ensuite en quel sens nous pouvons parler d'un bon ou d'un mauvais goût en morale, pour l'éloquence ou la beauté. En attendant, on peut remarquer qu'il y a une uniformité dans les sentiments généraux des hommes telle qu'elle rend peu importantes de telles questions.

philosophique n'ont jamais songé à lui attribuer cette origine. Ni les magistrats, ni les sujets n'ont formé cette idée de nos devoirs civils.

Nous voyons que les magistrats sont si loin de fonder leur autorité et l'obligation d'obéissance des sujets sur une promesse ou un contrat originel qu'ils cachent au peuple, autant qu'ils le peuvent, surtout au vulgaire, qu'ils tirent leur origine de là. Si c'était la sanction du gouvernement, nos dirigeants ne la recevraient jamais tacitement, ce qui est le minimum auquel ils puissent prétendre, puisque ce qui est donné tacitement et de façon peu visible n'a jamais sur les hommes une influence égale à ce qui est exécuté expressément et ouvertement. Il y a promesse tacite quand la volonté est signifiée par des signes plus diffus que ceux de la parole mais il doit y avoir certainement une volonté dans ce cas, volonté qui ne peut jamais échapper à l'attention de la personne qui l'exerce, même si elle est silencieuse et tacite. Mais, si vous demandez à la plupart des hommes de la nation s'ils ont jamais consenti à l'autorité de leurs dirigeants ou s'ils leur ont promis de leur obéir, ils inclineront à penser que vous êtes très bizarre et ils répondront certainement que l'affaire ne dépend pas de leur consentement mais qu'ils étaient nés pour obéir. En conséquence de cette opinion, nous voyons fréquemment que ces personnes sont leurs dirigeants naturels qui sont privés pour l'instant de tout pouvoir et de toute autorité et que personne, même quelqu'un de stupide, ne les choisirait volontairement, et qu'ils sont leurs dirigeants uniquement parce qu'ils appartiennent à la lignée qui gouvernait avant et qu'ils sont à un degré de parenté tel que, par usage, ils succèdent aux gouvernants précédents bien que, vu l'intervalle de temps, il n'y ait guère d'hommes vivants ayant pu donner leur promesse d'obéir. Un gouvernement n'a-t-il donc aucune autorité parce que les sujets n'ont jamais donné leur consentement et qu'ils estimeraient que la tentative même de ce libre choix est un signe d'arrogance et d'impiété ? Nous trouvons par expérience que le gouvernement punit très franchement les sujets pour ce qu'il appelle trahison et rébellion qui, semble-t-il, selon ce système, reviennent à l'injustice commune. Si vous dites que, en résidant sur le territoire, les hommes consentent dans les faits au gouvernement établi, je réponds que ce n'est le cas que s'ils pensent que l'affaire dépend de leur choix, ce que personne n'a jamais imaginé, ou peu d'hommes sinon des philosophes. Un rebelle n'a jamais plaidé en prenant pour excuse que le premier acte qu'il ait accompli en arrivant à l'âge de raison fut la guerre contre le souverain de l'Etat tandis que, enfant, il ne pouvait s'engager par son propre consentement et que, devenu homme, il a montré clairement, par ce premier acte qu'il a accompli, qu'il n'avait pas pour dessein de s'imposer l'obligation d'obéir. Nous voyons au contraire que les lois civiles punissent ce crime au même âge que n'importe quel autre acte criminel en lui-même, et cela sans notre consentement, c'est-à-dire dès que la personne a atteint le plein usage de la raison ; alors qu'il faudrait, pour ce crime, reconnaître une période intermédiaire pendant laquelle on pourrait au moins supposer un consentement tacite. A cela, nous pouvons ajouter qu'un homme qui vit sous un gouvernement absolu ne devrait aucune fidélité (allegiance) puisque ce gouvernement, par sa nature même, ne dépend pas de notre consentement. Mais, comme c'est un gouvernement aussi *naturel* et aussi *commun* que tout autre, il doit certainement

occasionner quelque obligation et l'expérience montre clairement que c'est ce que les hommes pensent toujours. C'est la preuve claire que, couramment, nous n'estimons pas que notre fidélité (allegiance) dérive de notre consentement ou d'une promesse ; et une preuve supplémentaire est que, quand notre promesse est expressément engagée pour une raison quelconque, nous faisons toujours la distinction entre les deux obligations et nous croyons que l'une ajoute plus de force à l'autre que ne le fait la répétition de la même promesse. Si aucune promesse n'est donnée, un homme ne pense pas qu'il peut manquer à sa parole dans les affaires privées en raison de la rébellion mais il continue à parfaitement séparer et distinguer ces deux devoirs d'honneur et de fidélité (allegiance). Que les philosophes aient pensé que leur union était une invention très subtile, c'est la preuve convaincante qu'elle n'est pas véritable car aucun homme ne peut faire une promesse ou se contraindre, sans le savoir, par sa sanction et son obligation.

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 9 : Des limites de la fidélité (allegiance) au gouvernement.

[Retour à la table des matières](#)

Les écrivains politiques qui ont eu recours à une promesse ou à un contrat originel comme source de la fidélité au gouvernement avaient l'intention d'établir un principe parfaitement juste et raisonnable, quoique le raisonnement qu'ils se sont efforcés d'établir fût fallacieux et sophistique. Ils voulaient prouver que notre soumission au gouvernement admet des exceptions et qu'une tyrannie extrême des gouvernants suffit à affranchir les sujets de tout lien de fidélité. Puisque les hommes entrent en société et se soumettent au gouvernement par leur consentement libre et volontaire, disent-ils, ils doivent avoir en vue certains avantages qu'ils se proposent de tirer de cette soumission et pour lesquels ils acceptent volontiers d'abandonner leur liberté naturelle. Il y a donc quelque chose auquel, en retour, s'engage le magistrat, à savoir la protection et la sécurité et c'est seulement par l'espoir qu'il offre de ces avantages qu'il peut persuader les hommes de se soumettre à lui. Mais, quand, au lieu de protection et de sécurité, ils rencontrent la tyrannie et l'oppression, ils sont libérés de leur promesse (comme cela arrive dans les contrats avec conditions) et retournent à l'état de liberté qui a précédé l'institution du gouvernement. Les hommes ne seraient jamais assez sots pour entrer dans des engagements qui tourneraient entièrement à l'avantage

d'autrui sans perspective d'amélioration de leur propre condition. Quiconque se propose de tirer un profit de notre soumission doit s'engager, soit expressément, soit tacitement, à nous faire tirer un avantage de son autorité et il ne doit pas s'attendre à ce que nous continuions d'obéir s'il ne remplit pas sa part [du contrat].

Je le répète : cette conclusion est juste quoique les principes soient erronés et je me flatte de pouvoir établir la même conclusion sur des principes plus raisonnables. Je ne prendrai pas ce détour, pour établir nos devoirs politiques, d'affirmer que les hommes perçoivent les avantages du gouvernement, qu'ils instituent le gouvernement en considérant ces avantages et que l'institution requiert une promesse d'obéissance qui impose une obligation morale jusqu'à un certain degré mais qui, étant conditionnelle, cesse de nous lier quand l'autre partie contractante n'exécute pas sa partie de l'engagement. Je vois qu'une promesse naît entièrement de conventions humaines et est inventée avec la perspective d'un certain intérêt. Je recherche donc un tel intérêt plus immédiatement relié au gouvernement et qui peut être le motif originel de son institution et la source de notre obéissance à ce gouvernement. Je trouve que cet intérêt consiste en la sécurité et la protection dont nous jouissons dans la société politique et que nous ne pouvons jamais atteindre quand nous sommes parfaitement libres et indépendants. Donc, comme cet intérêt est la sanction immédiate du gouvernement, l'un ne peut pas exister plus longtemps que l'autre et, quand le magistrat pousse son oppression à un point tel qu'il rend son autorité parfaitement intolérable, nous ne sommes plus tenus de nous soumettre à lui. La cause cesse, l'effet doit aussi cesser.

C'est à ce point que, pour l'obligation *naturelle* que nous avons d'être fidèles, la conclusion est immédiate et directe. Pour ce qui est de l'obligation *morale*, nous pouvons remarquer que la maxime « quand la cause cesse, l'effet doit cesser aussi » serait ici fautive car il existe un principe de la nature humaine que nous avons souvent noté, que les hommes ont un très fort penchant aux *règles générales* et que nous portons souvent nos maximes au-delà des raisons qui nous ont d'abord induits à les établir. Si les cas se ressemblent sur de nombreux points, nous avons tendance à les mettre sur le même pied sans considérer qu'ils diffèrent sur les points les plus importants et que la ressemblance est plus apparente que réelle. On peut donc penser que, dans le cas de la fidélité, l'obligation morale du devoir ne cesse pas, même si l'obligation naturelle d'intérêt, qui est sa cause, a cessé, et que les hommes peuvent être liés par *conscience* à se soumettre à un gouvernement tyrannique contre leur propre intérêt et contre l'intérêt public. Et, en vérité, je me soumetts à la force de cet argument au point de reconnaître que les règles générales s'étendent au-delà des principes sur lesquels elles sont fondées et que nous faisons rarement une exception, sauf si cette exception a les qualités d'une règle générale et est fondée sur des exemples très nombreux et courants. Or j'affirme que c'est entièrement le cas ici. Quand les hommes se soumettent à l'autorité d'autrui, c'est pour se procurer une garantie contre la méchanceté et l'injustice des hommes qui sont perpétuellement portés, par leurs passions déréglées et par leur intérêt présent et immédiat, à violer les lois de la société.

Mais, comme cette imperfection est inhérente à la nature humaine, nous savons qu'elle doit accompagner les hommes dans tous leurs états et conditions et que ceux que nous choisissons comme gouvernants n'acquièrent pas immédiatement une nature supérieure à celle des autres hommes en raison de leur autorité et de leur pouvoir supérieurs. Ce que nous attendons d'eux ne dépend pas d'un changement de leur nature mais d'un changement de leur situation quand ils acquièrent un intérêt plus immédiat à la conservation de l'ordre et à l'exécution de la justice. Mais, outre que cet intérêt est seulement plus immédiat dans l'exécution de la justice parmi leurs sujets, outre cela, dis-je, nous pouvons souvent nous attendre, à cause de l'irrégularité de la nature humaine, à ce qu'ils négligent même cet intérêt immédiat et qu'ils soient portés par leurs passions à tous les excès de cruauté et d'ambition. Notre connaissance générale de la nature humaine, notre observation de l'histoire passée de l'humanité, notre expérience de l'époque présente, toutes ces causes doivent nous amener à ouvrir la porte aux exceptions et doivent nous faire conclure que nous pouvons résister, sans commettre aucun crime, aucune injustice, aux plus violents effets du pouvoir suprême.

En accord avec cela, nous pouvons remarquer que c'est à la fois la pratique générale et un principe de l'humanité et qu'aucune nation qui pouvait trouver un remède n'a jamais souffert les cruels ravages d'un tyran ni n'a été blâmé pour sa résistance. Ceux qui ont pris les armes contre *Denys*, contre *Néron* ou contre *Philippe II* ont la faveur de tous ceux qui lisent leur histoire et rien, sinon la plus violente perversion du sens commun, ne peut jamais nous conduire à les condamner. Il est donc certain que, dans toutes nos notions morales, nous n'admettons jamais une chose aussi absurde que l'obéissance passive mais nous tolérons la résistance dans les cas les plus flagrants de tyrannie et d'oppression. L'opinion générale de l'humanité a une certaine autorité dans tous les cas mais, dans le cas de la morale, elle est parfaitement infaillible. Elle n'est pas moins infaillible parce que les hommes ne peuvent distinctement expliquer les principes sur lesquels elle se fonde. Peu de personnes peuvent suivre ce raisonnement : « Le gouvernement est une pure invention humaine pour l'intérêt de la société. Quand la tyrannie du gouvernant supprime cet intérêt, elle supprime aussi l'obligation naturelle d'obéir. L'obligation morale se fonde sur l'obligation naturelle et doit donc cesser quand cesse *cette dernière*, surtout quand le sujet est tel qu'il nous fait prévoir de très nombreuses occasions où l'obligation naturelle peut cesser et nous amener à former une sorte de règle générale pour régler notre conduite en de tels cas. » Mais, quoique ce raisonnement soit trop subtil pour le vulgaire, il est certain que tous les hommes en ont une notion implicite et qu'ils sont conscients qu'ils doivent obéir au gouvernement simplement en raison de l'intérêt public, et, en même temps, que la nature humaine est si sujette à des faiblesses et à des passions qu'elle peut facilement pervertir cette institution et transformer les gouvernants en tyrans et en ennemis publics. Si le sens de l'intérêt commun n'était pas le motif originel de notre obéissance, je serais obligé de demander quel autre principe de la nature humaine est capable de subjuguier l'ambition naturelle des hommes et de les forcer à cette soumission. L'imitation et la coutume ne sont pas suffisantes. En effet, la question reparaît encore de savoir quel motif premier

produit ces exemples de soumission que nous imitons et cette suite d'actions qui produit la coutume. Il n'y a évidemment pas d'autre principe que l'intérêt public et, si l'intérêt produit d'abord l'obéissance au gouvernement, l'obligation d'obéir doit cesser à chaque fois que, en un degré important et dans un nombre considérable de cas, l'intérêt cesse.

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 10 : Des objets de la fidélité (allegiance).

[Retour à la table des matières](#)

Bien que, en certaines occasions, résister au pouvoir suprême puisse se justifier, aussi bien en saine politique qu'en morale, il est certain que, dans le cours ordinaire des affaires humaines, rien n'est plus pernicieux ni plus criminel et que, outre les agitations qui accompagnent toujours les révolutions, une telle pratique tend directement à renverser le gouvernement et à causer une anarchie et une confusion universelles parmi les hommes. De même que les sociétés nombreuses et civilisées ne peuvent se conserver sans gouvernement, de même le gouvernement est totalement inutile sans une stricte obéissance. Nous devons toujours comparer le poids des avantages et des désavantages de l'autorité et, par ce moyen, nous aurons plus de scrupules à mettre en pratique cette doctrine de la résistance. Les règles communes requièrent la soumission et c'est seulement dans le cas d'une tyrannie et d'une oppression cruelles que l'exception peut avoir lieu.

Puisque donc une soumission aveugle est communément due à la magistrature, la nouvelle question est : *à qui cette soumission est-elle due et qui devons-nous considérer comme nos magistrats légitimes ?* Afin de répondre à cette question, rappelons ce que nous avons déjà établi sur l'origine du gouvernement et de la société politique. Une fois que les hommes ont fait l'expérience de l'impossibilité de maintenir un ordre stable dans la société quand chacun est son propre maître et observe ou viole les lois de la société selon son intérêt ou son plaisir présents, ils en viennent naturellement à l'invention du gouvernement et ils mettent, autant que possible, hors de leur propre pouvoir la transgression des lois de la société. Le gouvernement naît donc de la convention volontaire des hommes et il est évident que la même convention qui établit le gouvernement fixera aussi les personnes qui doivent gouverner et ôtera tout doute et toute ambiguïté sur ce point. Et le consentement volontaire des hommes doit ici avoir d'autant plus d'efficacité que l'autorité du magistrat repose *en premier*

lieu sur le fondement d'une promesse des sujets par laquelle ils s'engagent à obéir comme dans tout autre contrat ou engagement. La même promesse, dès lors, qui les lie à l'obéissance, les lie à l'autorité d'une personne particulière et fait de cette personne l'objet de leur fidélité.

Mais, quand le gouvernement a été établi sur ce fondement depuis un temps important et que l'intérêt distinct que nous avons à nous soumettre a produit un sentiment moral distinct, le cas est entièrement changé et une promesse n'est plus capable de déterminer le magistrat particulier puisqu'elle n'est plus considérée comme le fondement du gouvernement. Nous nous supposons naturellement nés pour la soumission et nous imaginons que telles personnes particulières ont le droit de commander, tout comme nous sommes tenus, pour notre part, d'obéir. Ces notions de droit et d'obligation ne sont tirées de rien d'autre que l'*avantage* que nous tirons du gouvernement qui nous donne une répugnance à pratiquer nous-mêmes la résistance et un mécontentement quand nous voyons les autres le faire. Mais on peut remarquer ici que, dans ce nouvel état des affaires, nous admettons que la sanction originelle du gouvernement, qui est l'*intérêt*, ne détermine pas les personnes auxquelles nous devons obéir, comme le faisait d'abord la sanction originelle, quand les affaires se fondaient sur une *promesse*. Une promesse fixe et détermine les personnes sans aucune incertitude. Mais il est évident que, si les hommes réglent leur conduite sur ce point en considérant un *intérêt* particulier, soit public, soit privé, ils s'empêtreraient dans une confusion sans fin et rendraient, pour une bonne part, le gouvernement inefficace. L'intérêt privé de chacun est différent et, quoique l'intérêt public, en lui-même, soit toujours un et identique, il devient pourtant la source de dissensions d'autant plus importantes que les opinions des personnes particulières sur lui sont plus différentes. Donc, le même intérêt, qui nous fait nous soumettre à la magistrature, nous fait renoncer au choix des magistrats et nous engage envers une certaine forme de gouvernement et envers certaines personnes particulières sans que nous puissions aspirer à la plus haute perfection dans les deux cas. Le cas est ici le même que dans la loi de nature qui concerne la stabilité des possessions. Il est hautement avantageux, et même absolument nécessaire à la société, que la possession soit stable et cela nous conduit à l'établissement d'une telle règle mais nous trouvons que, si nous suivions le même avantage en attribuant des possessions particulières à des personnes particulières, nous manquerions notre but et perpétuerions la confusion que cette règle a pour fin d'empêcher. Nous devons donc procéder par des règles générales et nous régler par des intérêts généraux en modifiant la loi de nature qui concerne la stabilité des possessions. Nous n'avons pas à craindre que notre attachement à cette loi diminue en raison de l'apparente frivolité de ces intérêts par lesquels elle est déterminée. L'impulsion de l'esprit vient d'un très fort intérêt et les autres intérêts plus petits servent seulement à diriger le mouvement sans lui ajouter ou retrancher quelque chose. Le cas est le même avec le gouvernement. Rien n'est plus avantageux pour la société qu'une telle invention et cet intérêt est suffisant pour nous l'embrasser avec ardeur et empressement, quoique nous soyons ensuite obligés de régler et diriger notre dévouement envers le gouvernement par

différentes considérations qui ne sont pas de la même importance et de choisir nos magistrats sans avoir en vue un avantage particulier résultant de ce choix.

Le *premier* de ces principes que je noterai comme fondement du droit de magistrature est ce principe qui donne autorité à tous les gouvernements les mieux établis au monde sans exception ; je veux dire la *longue possession* en n'importe quelle forme de gouvernement ou de succession de princes. Il est certain que, si nous remontons à la première origine de toutes les nations, nous trouverons que rares sont les races de rois ou les formes de républiques qui ne sont pas primitivement fondées sur l'usurpation et la rébellion et dont les titres ne sont pas pires que douteux et incertains. Le temps seul donne de la solidité à leur droit et, opérant par degrés sur les esprits des hommes, il les réconcilie avec n'importe quelle autorité qui leur semble alors juste et raisonnable. C'est la coutume seule qui fait qu'un sentiment a une plus grande influence sur nous et qui tourne notre imagination plus fortement vers un objet. Quand nous avons longtemps été accoutumés à obéir à un groupe d'hommes, cet instinct général, cette tendance générale que nous avons de supposer qu'une obligation morale accompagne la loyauté prend facilement cette direction et choisit comme objet ce groupe d'hommes. C'est l'intérêt qui donne l'instinct général mais c'est la coutume qui donne la direction particulière.

Et, ici, on peut remarquer que la même durée a une influence différente sur nos sentiments selon son influence différente sur l'esprit. Nous jugeons naturellement de tout par comparaison ; et, puisque, en considérant le destin de royaumes et de républiques, nous embrassons une longue étendue de temps, une petite durée n'a pas, dans ce cas, la même influence sur nos sentiments que si nous considérons un autre objet. On pense acquérir un droit sur un cheval ou sur des vêtements en très peu de temps alors qu'un siècle est à peine suffisant pour établir un nouveau gouvernement ou pour supprimer tous les scrupules des esprits des sujets à son égard. Ajoutez à cela que, pour qu'un prince obtienne un titre sur un pouvoir supplémentaire qu'il peut usurper, il lui faut un temps plus court que celui qui servira à fixer son droit s'il usurpe tous les pouvoirs. Les rois de *France* ne possèdent plus le pouvoir absolu depuis deux règnes et, pourtant, rien ne semblerait plus extravagant aux *Français* que de parler de leurs libertés. Si nous considérons ce qui a été dit sur l'*accession*, nous expliquerons facilement ce phénomène.

Quand il n'y a aucune forme de gouvernement établie par *longue possession*, la possession *présente* suffit à la remplacer et peut être considérée comme la *seconde* source de toute autorité publique. Le droit à l'autorité n'est rien que la possession constante de l'autorité, maintenue par les lois de la société et les intérêts de l'humanité ; et rien ne peut être plus naturel que de joindre cette possession constante à la possession présente selon les principes ci-dessus mentionnés. Si les mêmes principes n'intervenaient pas pour la propriété des personnes privées, c'était parce que ces principes étaient contrebalancés par de très fortes considérations d'intérêt, quand nous avons observé que toute restitution serait par ce moyen empêchée et toute violence autorisée et protégée. Et, quoique

les mêmes motifs puissent sembler avoir de la force à l'égard de l'autorité publique, ils sont cependant en opposition avec un intérêt contraire qui consiste en la conservation de la paix et en l'évitement de tous les changements qui, même s'ils peuvent facilement se produire dans les affaires privées, sont inévitablement accompagnés d'effusions de sang et de confusion quand l'intérêt public est en jeu.

Si quelqu'un, se trouvant dans l'impossibilité d'expliquer le droit du présent possesseur par un système moral reçu, se résolvait à nier absolument ce droit et à affirmer qu'il n'est pas autorisé par la morale, on penserait justement qu'il soutient un paradoxe très extravagant et qu'il choque le sens commun et le jugement de l'humanité. Aucune maxime n'est plus conforme à la prudence et à la morale que de se soumettre calmement au gouvernement que nous trouvons établi dans le pays où il nous arrive de vivre sans enquêter avec trop de curiosité sur son origine et son premier établissement. Peu de gouvernements peuvent être examinés avec tant de rigueur. Nombreux sont les gouvernements actuels dans le monde et plus nombreux encore sont ceux que nous trouvons dans l'histoire dont les gouvernants n'ont pas eu de meilleur fondement pour leur autorité que la présente possession. Pour nous limiter aux empires *grec* et *romain*, n'est-il pas évident que, de la disparition de la liberté *romaine* à l'anéantissement final de cet empire par les *Turcs*, la longue succession des empereurs n'a même pas pu prétendre à un autre titre à l'empire ? L'élection par le sénat était de pure forme et suivait toujours le choix des légions qui, presque toujours divisées dans les différentes provinces, terminaient le différend par l'épée. C'était donc par l'épée que chaque empereur acquérait et défendait son droit ; et nous devons donc soit dire que tout le monde connu, pendant ces périodes, n'a eu aucun gouvernement et qu'on ne devait aucune fidélité à aucun gouvernement, soit admettre que le droit du plus fort, dans les affaires publiques, doit être reçu comme légitime et comme autorisé par la morale quand il ne s'oppose pas à un autre titre.

Le droit de *conquête* peut être considéré comme une *troisième* source du titre de souverain. Ce droit ressemble beaucoup au droit de la présente possession mais il a une force légèrement supérieure car il est secondé par les notions de gloire et d'honneur que nous attribuons aux *conquérants* alors que les sentiments de haine et de détestation accompagnent les *usurpateurs*. Les hommes favorisent ceux qu'ils aiment et ils sont donc plus susceptibles d'attribuer un droit à la violence victorieuse d'un souverain contre un autre souverain qu'à la rébellion victorieuse d'un sujet contre son souverain ³².

³² Nous ne disons pas ici que la *présente possession* ou la *conquête* suffisent à donner un titre contre la *longue possession* et les *lois positives* mais seulement qu'elles ont une certaine force et qu'elles sont capables de faire pencher la balance quand les titres sont par ailleurs égaux, et qu'elles peuvent même *parfois* être suffisantes pour légitimer le titre le plus faible. Quel degré de force elles ont, il est difficile de le déterminer. Je crois que tous les hommes modérés admettront qu'elles ont une grande force dans toutes les disputes concernant les droits des princes.

Quand n'interviennent ni la longue possession, ni la possession présente, ni la conquête, comme quand le premier souverain qui a fondé une monarchie meurt, dans ce cas, le droit de *succession* prévaut naturellement et les hommes sont communément amenés à placer le fils de leur dernier monarque sur le trône et à supposer qu'il hérite de l'autorité de son père. Le consentement présumé du père, l'imitation de la succession dans les familles privées, l'intérêt que l'Etat a de choisir la personne la plus puissante et qui a les plus nombreux partisans, toutes ces raisons conduisent les hommes à préférer le fils de leur dernier monarque à toute autre personne ³³.

Ces raisons ont quelque poids mais je suis persuadé que, à celui qui considère impartialement le sujet, il apparaîtra que certains principes de l'imagination concourent avec certaines considérations de l'intérêt. L'autorité royale semble être en connexion avec le jeune prince par la transition naturelle de la pensée, même du vivant de son père, encore plus après sa mort. De sorte que rien n'est plus naturel que de compléter cette union par une nouvelle relation et de le mettre effectivement en possession de ce qui semble si naturellement lui appartenir.

Pour confirmer cela, nous pouvons peser les phénomènes suivants qui sont assez curieux en leur genre. Dans les monarchies électives, le droit de succession n'intervient pas à cause des lois et de la coutume établie et, pourtant, son influence est si naturelle qu'il est impossible de la chasser complètement de l'imagination et de rendre les sujets indifférents envers le fils de leur monarque décédé. De là vient que, dans certains gouvernements de ce genre, le choix tombe communément sur l'un ou l'autre des membres de la famille royale alors que, dans d'autres gouvernements, ces membres sont tous écartés. Ces phénomènes contraires procèdent du même principe. Quand la famille royale est écartée, c'est par un raffinement politique qui rend les hommes conscients de leur propension à choisir un souverain dans cette famille et qui les rend jaloux de leur liberté, de crainte que leur nouveau monarque, s'aidant de cette propension, établisse sa famille et détruise la liberté des élections futures.

L'histoire d'*Artaxerxès* et de son cadet *Cyrus* peut nous fournir certaines réflexions en ce sens. *Cyrus* prétendait avoir un droit au trône supérieur à celui de son frère aîné parce qu'il était né après l'accession de son père au pouvoir. Je ne prétends pas que cette raison était valide. J'en inférerai seulement qu'il n'aurait pas usé d'un tel prétexte sans les qualités de l'imagination ci-dessus mentionnées par lesquelles nous sommes naturellement inclinés à unir par une nouvelle relation tous les objets que nous trouvons déjà unis. *Artaxerxès* avait un avantage sur son frère en tant qu'il était le fils aîné et le premier placé pour la succession mais *Cyrus* était plus étroitement lié à l'autorité royale, ayant été engendré après l'accession au pouvoir de son père.

³³ Pour prévenir des méprises, je dois faire remarquer que ce cas de succession n'est pas du même type que le cas des monarchies héréditaires où la coutume a fixé le droit de succession. Ces monarchies dépendent du principe de longue possession expliqué ci-dessus.

Si l'on prétendait ici que la considération de la commodité peut être la source de tout le droit de succession et que les hommes sont heureux de l'avantage d'une règle par laquelle ils peuvent déterminer le successeur de leur dernier souverain et prévenir l'anarchie et la confusion qui accompagnent toutes les nouvelles élections, je répondrais que j'admets volontiers que ce motif puisse contribuer en quelque chose à l'effet mais, en même temps, j'affirme que, sans autre principe, il est impossible qu'un tel motif intervienne. L'intérêt d'une nation requiert que la succession à la couronne soit fixée d'une façon ou d'une autre mais, pour son intérêt, peu importe la façon ; de sorte que, si la relation par le sang n'avait pas un effet indépendant de l'intérêt public, elle n'aurait jamais été considérée sans une loi positive et il aurait été impossible que tant de lois positives de nations différentes se soient jamais rejointes sur les mêmes vues et les mêmes intentions.

Cela nous conduit à considérer la *cinquième* source de l'autorité, à savoir les *lois positives*, quand la législation établit une certaine forme de gouvernement et de succession des princes. A première vue, on peut penser qu'elle doit se ramener à certains des titres d'autorité précédents. Le pouvoir législatif d'où la loi provient doit être établi par un contrat originel, la longue possession, la possession présente, la conquête ou la succession et, par conséquent, la loi positive doit tirer sa force de certains de ces principes. Mais ici, on peut remarquer que, quoiqu'une loi positive puisse seulement tirer sa force de ces principes, elle n'acquiert cependant pas toute la force du principe dont elle vient mais perd considérablement dans la transition, comme on l'imagine naturellement. Par exemple, un gouvernement est établi depuis plusieurs siècles sur un certain système de lois, de formes et de méthodes de succession. Le pouvoir législatif, établi par cette longue succession, change soudainement tout le système de gouvernement et introduit une nouvelle constitution à sa place. Je pense que peu de sujets se penseront tenus de se soumettre à ce changement, à moins qu'il ne tende évidemment au bien public, ils se jugeront toujours libres de revenir à l'ancien gouvernement. D'où la notion de *lois fondamentales* qui, suppose-t-on, ne peuvent être changées par la volonté du souverain. C'est ainsi qu'est comprise la loi *salique* en *France*. Quelle est l'étendue de ces lois fondamentales ? Ce n'est déterminé par aucun gouvernement et il n'est pas possible de le faire. Il y a une telle gradation insensible des lois les plus importantes aux moins importantes, des plus anciennes aux plus modernes qu'il est impossible de fixer des limites au pouvoir législatif et de déterminer jusqu'où il peut innover sur les principes du gouvernement. C'est plus l'œuvre de l'imagination et de la passion que l'œuvre de la raison.

Quiconque considère l'histoire des différentes nations du monde, leurs révolutions, leurs conquêtes, leur essor et leur déclin, la manière dont les gouvernements particuliers ont été établis et le droit à la succession qui se transmettait d'une personne à une autre, apprendra bientôt à traiter très clairement toutes les discussions sur les droits des princes et sera convaincu qu'une stricte adhésion à des règles générales et une loyauté rigide envers des personnes et des

familles particulières, vertus auxquelles certains peuples donnent une valeur si haute, sont des vertus qui tiennent moins de la raison que de la bigoterie et de la superstition. Sur ce point, l'étude de l'histoire confirme les raisonnements de la véritable philosophie qui, nous montrant les qualités originelles de la nature humaine, nous apprend à considérer que les controverses politiques ne peuvent se trancher dans la plupart des cas et qu'elles sont subordonnées aux intérêts de la paix et de la liberté. Si le bien public, de façon évidente, ne demande pas un changement, il est certain que le concours de tous ces titres, *contrat originel, longue possession, possession présente, succession et lois positives*, forme le plus solide titre de souveraineté et est justement regardé comme sacré et inviolable. Mais, quand ces titres sont mélangés et opposés à différents degrés, ils rendent souvent perplexes et sont moins capables de trouver une solution par les arguments des juristes et des philosophes que par les épées des soldats. Qui me dira, par exemple, de *Germanicus* ou de *Drufus*, aurait dû succéder à *Tibère* s'il était mort de leur vivant sans avoir désigné l'un d'eux comme successeur ? Le droit d'adoption devait-il être reçu comme équivalent au droit du sang dans une nation s'il avait le même effet dans les familles privées et était déjà, en deux cas, intervenu dans les affaires publiques ? *Germanicus* devait-il être estimé le fils aîné parce qu'il était né avant *Drufus* ou le cadet parce qu'il avait été adopté après la naissance de son frère ? Devait-on, dans une nation, tenir compte du droit d'aînesse si le frère aîné n'avait aucun avantage dans la succession des familles privées ? L'empire *romain*, à cette époque, devait-il être estimé héréditaire à cause de deux exemples ou devait-il, même si tôt, être regardé comme appartenant au plus fort ou au possesseur présent, étant fondé sur une usurpation si récente ? Quels que soient les principes par lesquels nous puissions prétendre répondre à ces questions et à des questions semblables, je crains que nous ne soyons jamais capables de satisfaire un chercheur impartial qui n'adopterait aucun parti dans les controverses politiques et qui ne se satisferait que de la saine raison et de la saine philosophie.

Mais, ici, un lecteur *anglais* sera susceptible de faire des recherches sur cette fameuse révolution qui a eu une influence si heureuse sur notre constitution et qui a été accompagnée de conséquences si importantes. Nous avons déjà remarqué que, dans le cas d'une tyrannie et d'une oppression très fortes, il est légitime de prendre les armes même contre le pouvoir suprême et que, comme le gouvernement est une pure invention humaine faite en vue de l'avantage réciproque et de la sécurité, il n'impose plus aucune obligation, soit naturelle, soit morale, une fois qu'il a cessé de tendre en ce sens. Mais, quoique le principe *général* soit autorisé par le sens commun et la pratique de toutes les époques, il est certainement impossible aux lois ou même à la philosophie d'établir des règles *particulières* par lesquelles nous puissions savoir quand la résistance est légitime et décider de toutes les controverses qui peuvent naître à ce sujet. Cela peut non seulement arriver à l'égard du pouvoir suprême mais il est possible, même dans certaines constitutions où l'autorité législative n'appartient pas à une seule personne, qu'il y ait un magistrat assez éminent et assez puissant pour obliger les lois à garder le silence sur ce point. Ce silence serait un effet non seulement de leur *respect* mais aussi de leur *prudence* puisqu'il est certain que, dans la grande

diversité des circonstances qui se présentent dans tous les gouvernements, l'exercice du pouvoir par un magistrat aussi important peut parfois être profitable au public et serait parfois pernicieux et tyrannique. Mais, en dépit de ce silence des lois dans les monarchies limitées, il est certain que le peuple conserve toujours le droit de résistance puisqu'il est impossible de l'en priver même dans les gouvernements despotiques. La même nécessité de conservation de soi et le même motif du bien public lui donnent la même liberté dans un cas comme dans l'autre. Et, en outre, nous pouvons observer que, dans ces gouvernements mixtes, les cas où la résistance est légitime doivent se présenter plus souvent et la permission de se défendre par la force des armes doit être davantage donnée que dans les gouvernements arbitraires. Non seulement quand le principal magistrat prend des mesures en elles-mêmes extrêmement pernicieuses pour le public mais même quand il veut empiéter sur d'autres parties de la constitution et étendre son pouvoir au-delà des limites légales, il est permis de résister et de le détrôner bien que, selon l'esprit des lois, une telle résistance et une telle violence puissent être jugées illégales et rebelles. En effet, outre que rien n'est plus essentiel à l'intérêt public que le maintien de la liberté publique, il est évident que, une fois admis l'établissement d'un tel gouvernement mixte, chaque partie ou membre de la constitution doit avoir un droit de se défendre et de maintenir ses anciennes limites contre l'empiètement de toute autre autorité. De même que cette chose aurait été créée en vain si les membres avaient été privés du pouvoir de résistance sans lequel aucune partie ne peut conserver son existence distincte et sans lequel l'ensemble aurait pu être concentré en un seul point, de même c'est une grande absurdité de supposer dans un gouvernement un droit sans un remède ou d'admettre que le pouvoir suprême est partagé avec le peuple sans admettre qu'il lui est légitime de défendre sa part contre toute usurpation. Donc, ceux qui sembleraient respecter notre gouvernement libre et cependant nier le droit de résistance ont renoncé à toute prétention au sens commun et ne méritent pas une réponse sérieuse.

Il n'appartient pas à mon dessein actuel de montrer que ces principes généraux peuvent s'appliquer à la récente *révolution* et que tous les droits et privilèges qui doivent être sacrés pour une nation libre furent à cette époque menacés du plus grand danger. Je préfère quitter ce sujet controversé, s'il admet réellement la controverse, et me laisser aller à quelques réflexions philosophiques qui naissent naturellement de cet événement important.

Premièrement, nous pouvons observer que, si les *Lords* et les *Communes*, selon notre constitution, sans aucune raison d'intérêt public, avaient soit déposé le roi de son vivant, soit exclu après sa mort le prince qui devait lui succéder selon les lois et la coutume établie, personne n'aurait estimé légales ces façons de faire et ne se serait jugé tenu de s'y soumettre. Mais, si le roi, par une pratique injuste ou par ses tentatives d'instaurer un pouvoir tyrannique et despotique, perdait à juste titre sa légitimité, non seulement il serait alors légitime et conforme à la nature de la société politique de le détrôner, mais, qui plus est, nous sommes également portés à penser que les membres restants de la constitution acquerraient le droit d'exclure son prochain héritier et de choisir un successeur selon leur

volonté. Cela se fonde sur une très singulière qualité de notre pensée et de notre imagination. Quand un roi perd son autorité, son héritier doit naturellement rester dans la même situation que si le roi avait été enlevé par la mort, à moins qu'il ne se soit mêlé à la tyrannie et qu'il a ainsi perdu lui-même l'autorité. Mais, quoique cette opinion puisse sembler raisonnable, nous suivons facilement l'opinion contraire. Déposer un roi, dans un gouvernement comme le nôtre, c'est certainement agir au-delà de toute autorité commune et assumer illégalement un pouvoir pour le bien public, pouvoir qui, dans le cours ordinaire du gouvernement, ne saurait appartenir à un membre de la constitution. Quand le bien public est si important et si évident qu'il justifie cette action, l'usage louable de cette licence fait naturellement que nous attribuons au *parlement* un droit d'user de licences supplémentaires et, une fois que les anciennes limites des lois sont transgressées avec approbation, nous ne sommes plus portés à être aussi stricts pour nous tenir précisément dans leurs limites. L'esprit suit naturellement la suite d'actions qu'il a commencée et nous n'avons communément aucune hésitation sur notre devoir quand la première action de ce genre a été accomplie. Ainsi, lors de la *révolution*, ceux qui pensaient qu'il était justifié de déposer le roi ne s'estimaient pas limités par le fils mineur quoique, si ce malheureux monarque était mort innocent à cette époque et que son fils, fortuitement, avait voyagé au-delà des mers, on n'eût sans aucun doute nommé un régent jusqu'à ce que cet enfant arrive à l'âge d'être restauré dans son autorité. Comme les plus petites propriétés de l'imagination ont un effet sur les jugements du peuple, on voit que c'est une grande sagesse de la part des lois et du parlement que de tirer avantage de telles propriétés et de choisir les magistrats dans ou en dehors d'une dynastie selon que le commun des hommes leur attribuera une autorité et un droit.

Deuxièmement, bien que l'accession au trône du *Prince d'Orange* ait pu d'abord occasionner de nombreuses disputes et bien que son titre ait d'abord été contesté, il ne doit plus désormais paraître douteux mais a acquis une autorité suffisante par les trois princes qui lui ont succédé au même titre. Rien n'est plus habituel, quoique rien, à première vue, ne paraisse plus déraisonnable, que cette façon de penser. Le prince *semblent* souvent acquérir un droit de leurs successeurs aussi bien que de leurs ancêtres et un roi qui, durant sa vie, a pu être justement jugé comme un usurpateur, sera regardé par la postérité comme un prince légitime parce qu'il a eu la bonne fortune d'établir sa famille sur le trône et de changer entièrement l'ancienne forme de gouvernement. *Jules César* est considéré comme le premier empereur romain alors que *Sylla* et *Marius*, dont les titres sont en réalité les mêmes que celui de *César*, sont traités comme des tyrans et des usurpateurs. Le temps et la coutume donnent de l'autorité à toutes les formes de gouvernement et à toutes les dynasties de princes et ce pouvoir, qui était d'abord fondé sur la violence et l'injustice, devient avec le temps légal et obligatoire. L'esprit n'en reste pas là mais, retournant sur ses pas, il transfère à leurs prédécesseurs et à leurs ancêtres ce droit qui est naturellement attribué à la postérité parce qu'ils sont reliés et unis dans l'imagination. L'actuel roi de France fait de *Hugues Capet* un prince plus légitime que *Cromwell*, tout comme la liberté établie des *Hollandais* n'est pas une justification négligeable de leur résistance obstinée à *Philippe II*.

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 11 : Des lois des nations

[Retour à la table des matières](#)

Quand le gouvernement a été établi sur la plus grande partie de l'humanité et que les différentes sociétés se sont formées les unes à côté des autres, il naît un nouvel ensemble de devoirs entre les Etats voisins, devoirs appropriés à la nature des relations qu'ils entretiennent entre eux. Les écrivains politiques nous disent que, dans tout genre de relation, un corps politique doit être considéré comme une personne et, en vérité, cette affirmation est juste dans la mesure où les différentes nations, aussi bien que les personnes privées, ont besoin d'une mutuelle assistance et dans la mesure, en même temps, où leur égoïsme et leur ambition sont des sources permanentes de guerre et de discorde. Mais, quoique, sur ce point, les nations ressemblent aux individus, cependant, comme elles sont très différentes à d'autres égards, il n'est pas étonnant qu'elles se règlent sur un nouvel ensemble de règles que nous appelons les *lois des nations*. Sous ce titre, nous pouvons comprendre le caractère sacré des ambassadeurs, la déclaration de guerre, la non utilisation des armes empoisonnées, et d'autres devoirs de ce genre qui sont évidemment calculés pour les relations propres aux différentes sociétés.

Mais, quoique ces règles se surajoutent aux lois de nature, elles ne les abolissent pas entièrement et on peut affirmer en toute sécurité que les trois règles fondamentales de justice, la stabilité de la possession, son transfert par consentement et l'exécution des promesses, sont les devoirs des princes aussi bien que des sujets. Le même intérêt produit le même effet dans les deux cas. Quand la possession n'a aucune stabilité, c'est nécessairement la guerre permanente. Quand la propriété ne se transfère pas par consentement, il ne peut y avoir aucun commerce. Quand les promesses ne sont pas observées, il ne peut y avoir aucune ligue ni aucune alliance. Les avantages de la paix, du commerce et du secours réciproque nous font donc étendre aux différents royaumes les mêmes notions de justice qui interviennent entre les individus.

Il existe une maxime très courante dans le monde que peu d'hommes politiques reconnaissent volontiers mais qui a été autorisée par la pratique de toutes les époques, *qu'il existe un système de morale calculé pour les princes, beaucoup plus libre que celui qui doit gouverner les personnes privées*. Il est évident qu'il ne faut pas entendre que les devoirs publics et les obligations

auraient une moindre *étendue* et personne ne serait assez extravagant pour affirmer que les traités les plus solennels ne doivent pas avoir de force entre les princes. En effet, comme les princes font effectivement des traités entre eux, ils doivent se proposer quelque avantage de leur exécution et la perspective d'un tel avantage futur doit les engager à exécuter leur part du traité et doit établir cette loi de nature. Donc, la signification de cette maxime politique est que, bien que la morale des princes ait la même *étendue*, elle n'a cependant pas la même *force* que celle des personnes privées et elle peut légitimement être transgressée à partir d'un motif plus futile. Quelque choquante qu'une telle proposition puisse paraître aux yeux de certains philosophes, il sera facile de la défendre à partir de ces principes par lesquels nous avons expliqué l'origine de la justice et de l'équité.

Quand les hommes ont trouvé par expérience qu'il est impossible de subsister sans société et qu'il est impossible de maintenir la société quand ils laissent libre cours à leurs appétits, un intérêt aussi pressant limite rapidement leurs actions et impose l'obligation d'observer ces règles que nous appelons les *lois de justice*. Cette obligation d'intérêt n'en reste pas là mais, par le cours nécessaire des passions et des sentiments, elle donne naissance à l'obligation morale du devoir dès lors que nous approuvons les actions qui tendent à la paix de la société et désapprouvons celles qui tendent à la troubler. La même obligation *naturelle* d'intérêt intervient entre les royaumes indépendants et donne naissance à la même *moralité*, de sorte que personne ne sera jamais assez corrompu moralement pour approuver un prince qui, volontairement et de son propre gré, rompt sa promesse ou viole un traité. Mais, ici, nous devons observer que, bien que les relations des différents Etats soient avantageuses et même parfois nécessaires, elles ne sont cependant pas aussi avantageuses et aussi nécessaires que celles qu'entretiennent les individus, relations sans lesquelles il est entièrement impossible que la nature humaine subsiste. Donc, puisque l'obligation *naturelle* de justice entre les différents Etats n'est pas aussi forte qu'entre les individus, l'obligation *morale* qui en provient doit partager sa faiblesse et nous devons nécessairement montrer plus d'indulgence pour un prince ou un ministre qui en trompe un autre que pour une personne privée qui manque à sa parole d'honneur.

Si l'on demandait *quelle proportion ces deux espèces de morale entretiennent entre elles*, je répondrais que ce n'est pas une question à laquelle nous pouvons donner une réponse précise et qu'il n'est pas possible de réduire à des nombres la proportion que nous devons fixer entre elles. On peut sans risque affirmer que cette proportion se trouve sans aucun art ni étude des hommes, comme nous pouvons l'observer en de nombreuses autres occasions. Pour nous apprendre les degrés de notre devoir, la pratique du monde va plus loin que la plus subtile philosophie jamais inventée. Cela peut servir de preuve convaincante que tous les hommes ont une notion implicite du fondement de ces règles concernant la justice naturelle et civile et qu'ils sont conscients qu'elles naissent simplement des conventions humaines et de l'intérêt que nous avons de conserver la paix et l'ordre. En effet, autrement, la diminution de l'intérêt ne produirait jamais un relâchement de la moralité et ne nous ferait accepter plus facilement une

transgression de la justice chez les princes et les républiques que dans le commerce privé d'un sujet avec autrui.

Partie II : De la justice et de l'injustice

Section 12 : De la chasteté et de la pudeur

[Retour à la table des matières](#)

Si une difficulté accompagne ce système sur les lois de nature et les lois des nations, ce sera à l'égard de l'approbation et du blâme universels qui suivent leur observation ou leur transgression et dont certains pensent qu'ils ne sont pas suffisamment expliqués par les intérêts généraux de la société. Pour écarter, autant que possible, tout scrupule de ce genre, je vais considérer maintenant un autre ensemble de devoirs, à savoir la *pudeur* et la *chasteté* qui sont le propre du beau sexe et je ne doute pas qu'on trouvera que ces vertus sont des exemples encore plus manifestes de l'opération de ces principes sur lesquels j'ai insisté.

Il y a certains philosophes qui attaquent les vertus féminines avec grande véhémence et qui s'imaginent qu'ils sont allés très loin dans la découverte des erreurs populaires quand ils peuvent montrer qu'il n'existe aucun fondement naturel pour cette pudeur extérieure que nous exigeons dans les expressions, les vêtements et la conduite du beau sexe. Je crois que je peux m'épargner la peine d'insister sur un sujet aussi évident et que je peux sans plus de préparation commencer l'examen de la manière dont de telles notions naissent de l'éducation, des conventions volontaires des hommes et de l'intérêt de la société.

Quiconque considère la longueur et la faiblesse de l'enfance humaine avec le souci que les deux sexes ont naturellement pour leur progéniture percevra facilement qu'il faut qu'il y ait une union de l'homme et de la femme pour l'éducation de l'enfant et que cette union soit d'une durée importante. Mais, afin de pousser les hommes à s'imposer cette contrainte et à se soumettre de bon cœur à toutes les fatigues et à toutes les dépenses auxquelles cette éducation les assujettit, ils doivent croire que leurs enfants sont les leurs et que leur instinct naturel n'est pas dirigé vers un objet qui n'est pas le bon quand ils se laissent aller à l'amour et à la tendresse. Or si nous examinons la structure du corps humain, nous trouverons que, pour nous, cette garantie est très difficile à obtenir et que, puisque, dans la relation sexuelle, le principe de génération va de l'homme à la femme, une méprise peut facilement avoir lieu du côté du premier alors qu'il est impossible qu'elle ait lieu pour la seconde. De cette observation triviale et

anatomique dérive cette grande différence qu'il y a dans l'éducation et les devoirs des deux sexes.

Si un philosophe examinait la question *a priori*, il raisonnerait de la manière suivante. Les hommes sont amenés à se donner de la peine pour l'entretien et l'éducation de leurs enfants parce qu'ils sont persuadés que ce sont les leurs et il est donc raisonnable, et même nécessaire, de leur donner quelque garantie sur ce point. Cette garantie ne peut pas entièrement consister à imposer de sévères châtimens à la femme qui transgresse la fidélité conjugale puisque ces châtimens publics ne peuvent être infligés sans preuves légales, preuves qu'il est difficile de trouver en ce domaine. Quelle contrainte imposerons-nous donc aux femmes pour contrebalancer une aussi forte tentation à l'infidélité ? Il semble qu'il n'y ait pas de contrainte possible sinon en punissant par la mauvaise renommée ou la mauvaise réputation, punition qui a une puissante influence sur l'esprit humain et qui, en même temps, est infligée par le monde à partir de soupçons, de conjectures et de preuves qui ne seraient jamais reçus dans une cour de justice. Donc, afin d'imposer la retenue qui convient aux femmes, nous devons attacher à leur infidélité un degré particulier de honte supérieur à celui qui naît simplement de leur injustice et devons accorder des louanges proportionnées à leur chasteté.

Mais, bien que ce soit là un motif très fort pour être fidèle, notre philosophe découvrirait rapidement qu'il ne suffit pas à lui seul pour ce dessein. Toutes les créatures humaines, surtout celles du sexe féminin, sont portées à négliger les motifs éloignés en faveur d'une tentation présente. La tentation est ici la plus forte qu'on puisse imaginer. Ses approches sont insensibles et séduisantes et une femme trouve facilement, ou se flatte de pouvoir trouver, certains moyens pour protéger sa réputation et prévenir toutes les conséquences pernicieuses de ses plaisirs. Il est donc nécessaire que, outre l'infamie qui accompagne de telles licences, il y ait, avant, une certaine retenue, une certaine crainte qui puisse prévenir leurs premières approches et donner au sexe féminin une répugnance pour toutes les expressions, postures et libertés qui ont un rapport direct avec ce plaisir.

Tels seraient les raisonnements de notre philosophe spéculatif mais je suis persuadé que, s'il n'avait pas une connaissance parfaite de la nature humaine, il serait porté à les regarder comme des spéculations purement chimériques et qu'il considérerait l'infamie qui accompagne l'infidélité et la retenue par rapport à ses approches comme des principes qui sont plus souhaités qu'espérés dans le monde. En effet, quels sont les moyens, dirait-il, de persuader les êtres humains que les transgressions du devoir conjugal sont plus infamantes que toute autre sorte d'injustice quand il est évident qu'elles sont plus excusables en raison de la grandeur de la tentation ? Et comment donner aux femmes une retenue à l'approche d'un plaisir pour lequel la nature a inspiré un aussi fort penchant, penchant auquel il est absolument nécessaire de se soumettre pour maintenir l'espèce ?

Mais les raisonnements spéculatifs, qui coûtent tant de peine aux philosophes, sont souvent formés naturellement par le monde et sans réflexion, tout comme les difficultés insurmontables en théorie sont vaincues par la pratique. Ceux qui ont un intérêt à la fidélité des femmes désapprouvent l'infidélité et ses approches. Ceux qui n'y ont aucun intérêt sont emportés par le courant. L'éducation prend possession des esprits malléables du beau sexe pendant l'enfance et, une fois qu'une règle générale de ce genre est établie, les hommes sont portés à l'étendre au-delà des principes qui lui ont d'abord donné naissance. Ainsi les célibataires, même débauchés, ne peuvent qu'être choqués par les exemples d'impudence et de lascivité des femmes. Et, quoique ces maximes fassent manifestement référence à la reproduction, les femmes qui ont passé l'âge d'avoir des enfants n'ont cependant pas plus de privilèges sur ce point que celles qui sont dans la fleur de leur jeunesse et de leur beauté. Les hommes ont indubitablement l'idée implicite que toutes ces idées de pudeur et de décence sont en rapport avec la génération puisqu'ils n'imposent pas les mêmes lois, *avec la même force*, au sexe masculin pour lequel cette raison n'intervient pas. L'exception est ici manifeste et étendue, fondée sur une remarquable différence qui produit une séparation et une disjonction claires des idées. Mais, comme le cas n'est pas le même à l'égard des différents âges de la femme, pour cette raison, quoique les hommes sachent que ces notions se fondent sur l'intérêt public, la règle générale nous porte cependant au-delà du principe originel et nous fait étendre la notion de pudeur à l'ensemble du sexe féminin, de la plus tendre enfance aux plus extrêmes degrés de la vieillesse et de l'infirmité.

Le courage, qui est le point d'honneur chez les hommes, tire son mérite, dans une grande mesure, de l'artifice, aussi bien que la chasteté des femmes quoiqu'il ait aussi un fondement naturel, comme nous le verrons plus loin.

Pour ce qui est des obligations auxquelles est assujetti le sexe masculin à l'égard de la chasteté, nous pouvons observer que, selon les notions générales du monde, elles soutiennent à peu près le même rapport avec les obligations des femmes que les lois des nations avec la loi de nature. Il est contraire à l'intérêt de la société civile que les hommes aient une entière liberté de se laisser aller à leurs appétits de jouissance sexuelle mais, comme cet intérêt est plus faible que dans le cas du sexe féminin, l'obligation morale qui en provient doit être proportionnellement plus faible. Pour prouver cela, il suffit d'en appeler à la pratique et aux sentiments de toutes les nations et de toutes les époques.

Partie III : Des autres vertus et vices

Section 1 : De l'origine des vertus et vices naturels

[Retour à la table des matières](#)

Nous en venons maintenant à l'examen des vertus et des vices qui sont entièrement naturels et qui ne dépendent pas de l'artifice et de l'invention des hommes. L'examen de ces vertus et de ces vices conclura ce système de morale.

Les principaux ressorts ou principes actifs de l'esprit humain sont le plaisir et la douleur et, quand ces sensations sont ôtées de notre pensée ou de notre sentiment (feeling), nous sommes dans une grande mesure incapables de passion ou d'action, de désir ou de volition. Les effets les plus immédiats du plaisir et de la douleur sont les mouvements de propension ou de répulsion de l'esprit qui se diversifient en volition, désir et aversion, chagrin et joie, espoir et crainte, selon que le plaisir ou la douleur change de situation et devient probable ou improbable, certain ou incertain, ou est considéré comme hors de notre pouvoir pour l'instant. Mais, quand, avec cela, les objets qui causent le plaisir ou la douleur acquièrent une relation à nous-mêmes ou à autrui, ils continuent encore à exciter le désir et l'aversion, le chagrin ou la joie mais ils causent en même temps les passions indirectes d'orgueil ou d'humilité, d'amour ou de haine qui, dans ce cas, ont une double relation d'impressions et d'idées avec la douleur ou le plaisir.

Nous avons déjà remarqué que les distinctions morales dépendent entièrement de certains sentiments particuliers de douleur et de plaisir ; que toute qualité mentale, en nous-mêmes ou en autrui, qui nous donne une satisfaction quand nous l'envisageons ou réfléchissons sur elle, est bien entendu vertueuse et que toute chose de cette nature qui donne du déplaisir est vicieuse. Or, puisque toute qualité, en nous-mêmes ou en autrui, qui donne du plaisir cause toujours l'orgueil ou l'amour et que toute qualité qui produit du déplaisir excite l'humilité ou la haine, il s'ensuit que ces deux particularités doivent être considérées comme équivalentes par rapport à nos qualités mentales, la *vertu* et le pouvoir de produire l'amour ou l'orgueil, le *vice* et le pouvoir de produire l'humilité ou la haine. Dans tous les cas, nous devons donc juger de l'un par l'autre et pouvons déclarer qu'une *qualité* de l'esprit est vertueuse quand elle cause de l'amour ou de l'orgueil et qu'elle est vicieuse quand elle cause de la haine ou de l'humilité.

Si une *action* est vertueuse ou vicieuse, c'est seulement en tant que signe d'une qualité ou d'un caractère. Cette action doit dépendre de principes durables de l'esprit qui s'étendent à toute la conduite et entrent dans le caractère personnel. Les actions elles-mêmes qui ne procèdent pas d'un principe constant n'ont aucune influence sur l'amour ou la haine, l'orgueil ou l'humilité, et ne doivent par conséquent pas être considérées en morale.

Cette réflexion est par elle-même évidente et elle mérite qu'on y prête attention car elle est de la plus extrême importance pour le sujet actuel. Nous ne devons jamais considérer séparément une action dans nos recherches sur l'origine de la morale mais seulement la qualité ou le caractère d'où l'action procède. Seuls cette qualité et ce caractère sont assez *durables* pour affecter nos sentiments à l'égard de la personne. A vrai dire, les actions sont de meilleurs indices du caractère que les mots ou même les désirs et les sentiments ; mais c'est seulement dans la mesure où elles sont de tels indices qu'elles s'accompagnent d'amour ou de haine, de louange ou de blâme.

Pour découvrir la véritable origine de la morale et celle de l'amour ou de la haine qui naissent de ces qualités mentales, nous devons considérer la question assez profondément et comparer certains principes qui ont déjà été examinés et expliqués.

Nous pouvons commencer par considérer à nouveau la nature et la force de la *sympathie*. Les esprits humains sont identiques dans leurs sentiments et leurs opérations et personne ne peut être mu par une affection dont les autres ne soient pas, à certains degrés, susceptibles. De même que, pour des cordes également tendues, le mouvement de l'une se communique aux autres, toutes les affections passent promptement d'une personne à une autre et engendrent des mouvements correspondants en toute créature humaine. Quand je saisis les *effets* de la passion dans la voix et les gestes d'une personne, mon esprit passe immédiatement de ces effets à leurs causes et forme une idée si vive de la passion qu'elle se convertit tout de suite en la passion elle-même. De la même manière, quand je perçois les *causes* d'une émotion, mon esprit est conduit aux effets et est mu par une émotion semblable. Si j'assistais à l'une des plus terribles opérations chirurgicales, il est certain que, même avant le début de l'opération, la préparation des instruments, la disposition ordonnée des bandages, la chauffe des fers, avec tous les signes de l'anxiété et de l'inquiétude chez le patient et les assistants, tout cela aurait un grand effet sur mon esprit et exciterait les plus forts sentiments de pitié et de terreur. Les passions d'autrui ne se découvrent jamais immédiatement à l'esprit. Nous sommes seulement sensibles à leurs causes et à leurs effets et c'est d'*eux* que nous inférons la passion et, par conséquent, ce sont *eux* qui donnent naissance à notre sympathie.

Notre sens de la beauté dépend énormément de ce principe et, quand un objet a une tendance à produire du plaisir chez son possesseur, il est toujours regardé comme beau, de même que tout objet qui a une tendance à produire de la

douleur est désagréable et laid. Ainsi la commodité d'une maison, la fertilité d'un champ, la force d'un cheval, la capacité, la sécurité et la vitesse d'un navire forment la principale beauté de ces différents objets. Ici, l'objet qui est dit beau plaît seulement par sa tendance à produire un certain effet. Cet effet est le plaisir ou l'avantage d'une autre personne. Or le plaisir d'un étranger pour qui nous n'avons aucune amitié nous plaît seulement par sympathie. C'est donc à ce principe que nous devons la beauté que nous trouvons dans toutes les choses utiles. Après réflexion, nous verrons facilement quelle part considérable ce principe a dans la beauté. A chaque fois qu'un objet a une tendance à produire du plaisir chez son possesseur ou, en d'autres termes, est la cause *propre* du plaisir, il est sûr qu'il plaît au spectateur par une sympathie délicate avec le possesseur. La plupart des ouvrages de l'art sont estimés beaux en proportion de leur aptitude à être employés par l'homme et même de nombreuses productions de la nature tirent leur beauté de cette source. Élégant et beau, dans la plupart des cas, ce ne sont pas des qualités absolues mais des qualités relatives et elles ne nous plaisent que par leur tendance à produire une fin agréable. 34

Le même principe produit en de nombreux cas nos sentiments moraux aussi bien que nos sentiments de la beauté. Aucune vertu n'est plus estimée que la justice et aucun vice n'est plus détesté que l'injustice et il n'existe pas de qualités qui aillent plus loin pour fixer le caractère, aimable ou odieux. Or la justice est une vertu morale simplement parce qu'elle tend au bien de l'humanité et, en vérité, elle n'est rien qu'une invention artificielle faite dans ce but. On peut dire la même chose de la fidélité au gouvernement, des lois des nations, de la pudeur et des bonnes manières. Ce sont de simples inventions humaines pour l'intérêt de la société et, puisqu'un très fort sentiment moral, dans toutes les nations et à toutes les époques, les a accompagnées, nous devons admettre que réfléchir aux tendances des caractères et des qualités mentales suffit pour nous donner les sentiments d'approbation et de blâme. Or, comme les moyens pour atteindre une fin ne sont agréables que si la fin est agréable et comme le bien de la société, si notre propre intérêt ou celui de nos amis n'est pas concerné, nous plaît seulement par sympathie, il s'ensuit que la sympathie est la source de l'estime que nous accordons à toutes les vertus artificielles.

Ainsi il apparaît *que* la sympathie est un principe très puissant de la nature humaine, *qu'*elle a une grande influence sur notre goût pour la beauté et *qu'*elle produit notre sentiment moral dans toutes les vertus artificielles. De là, nous pouvons présumer que ce principe donne aussi naissance à de nombreuses autres

34 « Decentior equus cujus astricta sunt ilia ; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam vero *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere, modici judicii est. *Quinct.* lib.8. (Note de Hume) [« Un cheval qui n'a point trop de flanc a certainement plus de grâce ; mais il est, en même temps, plus rapide. Un athlète que l'exercice a développé et dont les muscles sont bien prononcés est beau à voir, mais il est aussi plus propre au combat. La vraie beauté n'est jamais séparée de l'utilité, et il ne faut qu'un discernement médiocre pour reconnaître cette vérité »]. Quintilien, *L'institution oratoire*, VIII, 3. Traduction de M. Nisard.]

vertus et que les qualités obtiennent notre approbation parce qu'elles tendent au bien de l'humanité. Cette présomption doit devenir une certitude quand nous voyons que la plupart des qualités que nous approuvons *naturellement* ont effectivement cette tendance et font de l'homme un membre convenable de la société alors que les qualités que nous désapprouvons *naturellement* ont une tendance contraire et rendent dangereuse et désagréable la relation à autrui. Pour avoir trouvé que ces tendances ont assez de force pour produire les plus forts sentiments moraux, nous ne pouvons jamais raisonnablement, en ces cas, rechercher une autre cause d'approbation ou de blâme ; car c'est une maxime inviolable en philosophie que, quand une cause particulière est suffisante pour un effet, nous devons nous montrer satisfaits et ne devons pas multiplier les causes sans nécessité. Nous avons heureusement des expériences sur les vertus artificielles où la tendance des qualités au bien de la société est la *seule* cause de notre approbation et cela sans soupçon du concours d'un autre principe. De là, nous apprenons la force de ce principe. Et si ce principe intervient et que la qualité approuvée est réellement profitable à la société, un véritable philosophe n'exigera jamais un autre principe pour expliquer l'approbation et l'estime les plus fortes.

Que beaucoup de vertus naturelles aient cette tendance au bien de la société, personne ne peut en douter. La douceur de caractère, la bienfaisance, la charité, la générosité, la clémence, la modération et l'équité font la meilleure figure parmi les qualités morales et elles sont communément appelées des vertus *sociales* pour désigner leur tendance au bien de la société. Cela va si loin que certains philosophes ont représenté toutes les distinctions morales comme l'effet de l'artifice et de l'éducation quand d'habiles politiques s'efforçaient de limiter les turbulentes passions des hommes et de les faire agir pour le bien public par les notions d'honneur et de honte. Ce système, cependant, ne concorde pas avec l'expérience. En effet, *premièrement*, outre ces vertus, il en existe d'autres qui ont cette tendance à l'avantage et au préjudice publics. *Deuxièmement*, si les hommes n'avaient pas un sentiment naturel d'approbation et de blâme, il ne pourrait être éveillé par les hommes politiques et les mots *louable*, *digne d'éloges*, *blâmable* et *odieux* ne seraient pas plus intelligibles que si tout cela formait un langage qui nous était totalement inconnu, comme nous l'avons déjà observé. Mais, quoique ce système soit erroné, il peut nous apprendre que les distinctions morales naissent, dans une grande mesure, de la tendance des qualités et des caractères à l'intérêt de la société et que c'est notre souci de cet intérêt qui nous les fait approuver ou désapprouver. Or nous n'avons un tel souci étendu pour la société que par la sympathie et, par conséquent, c'est ce principe qui nous entraîne si loin de nous-mêmes qu'il nous donne le même plaisir ou le même déplaisir au caractère d'autrui que s'il avait une tendance à notre propre avantage ou notre propre préjudice.

La seule différence qui existe entre les vertus naturelles et la justice se trouve en ce que le bien qui résulte des premières naît de tout acte isolé et est l'objet d'une passion naturelle tandis qu'un acte isolé de justice, considéré en lui-même, peut souvent être contraire au bien public et c'est seulement le concours

des hommes, dans un schème ou système général d'actions, qui est avantageux. Quand je soulage des personnes dans le malheur, mon humanité naturelle est mon motif et, aussi loin que mon secours s'étend, aussi loin je favorise le bonheur des mes concitoyens. Mais si nous examinons toutes les questions qui viennent devant les tribunaux de justice, nous verrons que, considérant chaque cas séparément, ce serait assez souvent un exemple d'humanité que de décider contrairement aux lois de justice que conformément à elles. Les juges prennent au pauvre pour donner au riche, ils accordent au débauché le résultat des efforts du laborieux et mettent dans les mains du vicieux les moyens pour se nuire et pour nuire à autrui. Le schème total, pourtant, des lois et de la justice est avantageux pour la société et c'est dans la perspective de cet avantage que les hommes l'avaient établi par leurs conventions volontaires. Une fois qu'il est établi par ces conventions, il s'accompagne *naturellement* d'un fort sentiment moral qui ne peut procéder de rien sinon de notre sympathie avec les intérêts de la société. Nous n'avons pas besoin d'autres explications de cette estime qui accompagne celles des vertus naturelles qui ont cette tendance au bien public.

Je dois en outre ajouter qu'il y a différentes circonstances qui rendent cette hypothèse beaucoup plus probable pour les vertus naturelles que pour les vertus artificielles. Il est certain que l'imagination est plus affectée par ce qui est particulier que par ce qui est général et que les sentiments sont toujours mis en mouvement avec difficulté quand leurs objets sont, en quelque degré, vagues et indéterminés. Or ce n'est pas chaque acte particulier de justice qui est avantageux pour la société mais l'ensemble du schème ou du système et il se peut que ce ne soit pas la personne individuelle dont nous nous préoccupons qui bénéficie de la justice mais que ce soit l'ensemble de la société également. Au contraire, chaque acte particulier de générosité, chaque secours donné au laborieux ou à l'indigent est avantageux et est avantageux à une personne particulière qui n'en est pas indigne. Il est donc plus naturel de penser que les tendances de cette vertu affecteront nos sentiments et commanderont notre approbation davantage que celles de la justice et donc, puisque nous trouvons que l'approbation de la première vertu naît de ses tendances, nous pouvons avec une meilleure raison attribuer la même cause à l'approbation de la deuxième vertu. Quand nous trouvons un certain nombre d'effets semblables, si une cause peut être découverte pour un effet, nous devons étendre cette cause à tous les autres effets qui peuvent être expliqués par elle mais encore plus le pouvons-nous si ces autres effets s'accompagnent de circonstances particulières qui facilitent l'opération de cette cause.

Avant d'aller plus loin, je dois noter dans cette affaire deux circonstances remarquables qui peuvent sembler être des objections au présent système. La première peut s'expliquer ainsi : quand une qualité ou un caractère tendent au bien de l'humanité, ils nous plaisent et nous les approuvons parce qu'ils présentent une idée vive de plaisir qui nous affecte par sympathie et est elle-même une sorte de plaisir. Mais, comme cette sympathie est très variable, on peut penser que nos sentiments moraux doivent admettre toutes les mêmes variations. Nous sympathisons davantage avec des personnes proches qu'avec des personnes

éloignées, avec des connaissances qu'avec des gens inconnus, avec des concitoyens qu'avec des étrangers. Mais, malgré cette variation de notre sympathie, nous donnons la même approbation aux mêmes qualités morales en *Chine* comme en *Angleterre*. Elles paraissent également vertueuses et se recommandent également à l'estime d'un spectateur judicieux. La sympathie varie sans que varie notre estime. Notre estime ne provient donc pas de la sympathie.

A cela, je réponds que l'approbation des qualités morales, très certainement, ne dérive pas de la raison ou d'une comparaison d'idées mais provient entièrement d'un goût moral (moral taste) et de certains sentiments de plaisir ou de dégoût qui naissent à la contemplation et à la considération de qualités ou de caractères particuliers. Or il est évident que ces sentiments, d'où qu'ils viennent, doivent varier selon la distance ou la contiguïté des objets et il n'est pas possible que je ressente le même plaisir vif à partir des vertus d'une personne qui a vécu en *Grèce* il y a deux mille ans que celui que je ressens en considérant les vertus d'un ami familier et que je connais. Je ne dis cependant pas que j'estime l'un plus que l'autre et, donc, si la variation du sentiment sans la variation de l'estime est une objection, elle doit avoir contre tout autre système une force égale à celle qu'elle a contre le système de la sympathie. Mais, à bien considérer la question, l'objection n'a aucune force et l'expliquer est la chose la plus facile au monde. Notre situation, aussi bien à l'égard des personnes que des choses, varie continuellement et un homme qui est distant de nous peut devenir en peu de temps une relation familière. En outre, chaque homme particulier a une position particulière par rapport aux autres et il est impossible que nous puissions jamais converser ensemble en des termes raisonnables si chacun de nous considère les caractères et les personnes uniquement tels qu'ils apparaissent selon son point de vue particulier. Donc, afin de prévenir ces continuelles *contradictions* et d'arriver à un jugement sur les choses plus *stable*, nous nous décidons pour certains points de vue *fermes* et *généraux* et, toujours, dans nos pensées, nous nous y plaçons, quelle que puisse être notre situation présente. De la même manière, la beauté extérieure est déterminée uniquement par le plaisir et il est évident qu'un beau visage ne donne pas autant de plaisir quand il est vu à une distance de vingt pas que quand il se trouve près de nous. Nous ne disons pourtant pas qu'il paraît moins beau parce que nous savons quel effet il aura dans cette position et que, par cette réflexion, nous corrigeons son apparence momentanée.

En général, tous les sentiments de blâme ou de louange varient selon notre situation de proximité ou d'éloignement par rapport à la personne blâmée ou louée et selon la disposition présente de notre esprit. Ces variations, nous ne les prenons pas en considération dans notre décision générale mais nous appliquons toujours les termes qui expriment notre sympathie ou notre antipathie de la même manière que si nous demeurions dans un seul point de vue. L'expérience nous enseigne rapidement cette méthode de correction de nos sentiments ou, au moins, de correction de notre langage quand les sentiments sont plus tenaces et inaltérables. Notre serviteur, s'il est diligent et fidèle, peut éveiller des sentiments d'amour et de bienveillance plus forts que *Marcus Brutus* tel que le représente

l'histoire mais nous ne disons pas pour cette raison que le premier caractère est plus louable que le deuxième. Nous savons que si nous avions approché d'aussi près ce patriote renommé, il eût inspiré un degré d'affection et d'admiration beaucoup plus élevé. Ces corrections sont courantes à l'égard de tous les sens et il serait vraiment impossible que nous puissions jamais utiliser le langage ou communiquer nos sentiments l'un à l'autre si nous ne corrigeons pas les apparences momentanées des choses et si nous ne négligeons pas notre situation présente.

C'est donc à partir de l'influence des caractères et des qualités chez ceux qui ont des relations avec une personne que nous les blâmons ou les louons. Nous ne regardons pas si les personnes qui sont affectées par les qualités sont nos proches ou des inconnus, des concitoyens ou des étrangers. Mieux, nous négligeons notre intérêt personnel dans ces jugements généraux et nous ne blâmons pas un homme parce qu'il s'oppose à l'une de nos prétentions quand son intérêt personnel est particulièrement concerné. Nous tolérons un certain degré d'égoïsme chez les hommes parce que nous savons qu'il est inséparable de la nature humaine et inhérent à notre structure et notre constitution. Par cette réflexion, nous corrigeons ces sentiments de blâme qui naissent si naturellement quand quelqu'un s'oppose à nous.

Mais, bien que le principe général de notre blâme ou de notre louange puisse être corrigé par ces autres principes, il est certain que ces derniers ne sont pas totalement efficaces et que, souvent, nos passions ne correspondent pas entièrement à la présente théorie. Il est rare que les hommes aiment sincèrement ce qui se trouve loin d'eux ou ce qui ne contribue en aucune façon à leur avantage particulier ; et il est encore plus rare de rencontrer des personnes qui soient capables d'accorder leur pardon à quelqu'un qui s'est opposé à leur intérêt, quelque justifiable que soit cette opposition selon les règles générales de la moralité. Nous nous contentons ici de dire que la raison requiert cette conduite impartiale mais qu'il est rare que nous soyons capables d'y arriver et que nos passions suivent volontiers les déterminations de notre jugement. Ce langage sera aisément compris si nous considérons ce que nous avons dit précédemment sur cette raison qui est capable de s'opposer à nos passions et qui, nous l'avons vu, n'est qu'une calme et générale détermination des passions fondée sur une vue lointaine ³⁵ ou une réflexion. Quand nous formons nos jugements sur des personnes uniquement à partir de la tendance de leur caractère à servir notre propre avantage ou celui de nos amis, nous trouvons tant de contradictions à nos sentiments dans la société et dans la conversation et une telle incertitude à cause des incessants changements de notre situation que nous cherchons un autre critère de mérite et de démérite qui puisse ne pas connaître de si grandes variations. Etant ainsi détaché de notre première situation, nous ne pouvons pas trouver de moyen plus commode pour nous déterminer que de sympathiser avec ceux qui sont en

³⁵ Ce qui a été dit par Hume sur l'usage du mot « raison » (II,III,3) pour désigner les passions calmes et civiles ne permet pas de comprendre parfaitement l'expression « distant view ». (NdT)

relations avec la personne que nous considérons. Cette sympathie est loin d'être aussi vive que quand notre intérêt personnel ou celui de nos amis est concerné et elle n'a pas la même influence sur notre amour ou notre haine. Mais, s'accordant également avec nos principes calmes et généraux, elle est dite avoir une égale autorité sur notre raison et commander notre jugement et notre opinion. Nous blâmons de la même façon une mauvaise action que nous rencontrons dans un livre d'histoire et une mauvaise action accomplie il y a peu de temps dans notre voisinage, ce qui signifie que nous savons par réflexion que la première action exciterait d'aussi forts sentiments de désapprobation que la seconde si elle était placée dans la même position.

J'en viens maintenant à la *seconde* circonstance remarquable que je propose de prendre en compte. Quand une personne possède un caractère qui tend naturellement à l'avantage de la société, nous estimons cette personne vertueuse et nous sommes ravis quand nous considérons son caractère, même si des accidents particuliers empêchent son action ou mettent la personne dans l'incapacité de rendre service à ses amis ou à son pays. La vertu en haillons est toujours la vertu et l'amour qu'elle procure accompagne un homme en prison ou dans le désert, là où la vertu ne peut plus s'exercer dans la pratique et est perdue pour tout le monde. Mais on peut estimer que c'est une objection au présent système. La sympathie nous intéresse au bien de l'humanité et, si la sympathie était la source de notre estime de la vertu, ce sentiment d'approbation n'interviendrait que si la vertu atteignait effectivement sa fin et était avantageuse à l'humanité. Si elle manque sa fin, elle n'est qu'un moyen imparfait et elle ne peut donc jamais acquérir un mérite par cette fin. La bonté de la fin ne peut donner un mérite qu'à des moyens complets et qui produisent effectivement la fin.

A cela, nous pouvons répondre que, quand un objet, dans toutes ses parties, est propre à atteindre une fin agréable, il nous donne naturellement du plaisir et on l'estime beau, même si certaines circonstances extérieures manquent pour le rendre totalement efficace. Il suffit que les choses soient complètes dans l'objet lui-même. Une maison, qui a été conçue avec grand jugement pour toutes les commodités de la vie, nous plaît pour cette raison quoique, peut-être, nous sachions que personne ne l'habitera jamais. Un sol fertile, un bon climat nous ravissent quand nous réfléchissons au bonheur qu'il donnerait aux habitants bien qu'à présent le pays soit désert et inhabité. Un homme, dont les membres et la taille annoncent la force et l'activité est jugé beau, même s'il est condamné à la prison à perpétuité. L'imagination a un ensemble de passions qui lui appartiennent et dont nos sentiments de la beauté dépendent beaucoup. Ces passions sont mues par des degrés de vivacité et de force qui sont inférieurs à la *croyance* et indépendants de l'existence réelle de leurs objets. Si un caractère est à tout point de vue propre à l'avantage de la société, l'imagination passe aisément de la cause à l'effet sans considérer s'il y a encore certaines circonstances qui manquent pour faire de la cause une cause complète. Les *règles générales* créent une espèce de probabilité qui influence parfois le jugement et toujours l'imagination.

Il est vrai que, quand la cause est complète et qu'une bonne disposition s'accompagne de la bonne fortune qui la rend réellement profitable à la société, elle donne un plus grand plaisir au spectateur et est accompagnée d'une plus vive sympathie. Nous sommes davantage touchés par elle et nous ne disons pourtant pas qu'elle est plus vertueuse ou que nous l'estimons davantage. Nous savons qu'un changement de fortune peut rendre entièrement impuissante la disposition bienveillante et nous séparons donc, autant que possible, la fortune de la disposition. Le cas est le même que quand nous corrigeons les différents sentiments de vertu qui proviennent des différentes distances des objets vertueux par rapport à nous. Les passions ne suivent pas toujours nos corrections mais ces corrections suffisent pour servir à régler nos notions abstraites et elles seules sont considérées quand nous nous prononçons en général sur les degrés de vice et de vertu.

Les critiques ont observé que tous les mots et toutes les phrases qui sont difficiles à prononcer sont désagréables à l'oreille. Qu'un homme les entende prononcer ou qu'il les lise silencieusement en lui-même, il n'y a pas de différence. Quand je parcours un livre des yeux, j'imagine que j'entends tout et, aussi, par la force de l'imagination, je connais le déplaisir que la diction donnerait au lecteur. Le déplaisir n'est pas réel mais, comme une telle composition de mots a une tendance naturelle à le produire, cela suffit pour affecter l'esprit d'un sentiment pénible et rendre le discours dur et désagréable. Le cas est le même quand une qualité réelle est, à cause de circonstances accidentelles, rendue impuissante et est privée de son influence naturelle sur la société.

Selon ces principes, nous pouvons aisément écarter toute contradiction qu'il semble y avoir peut-être entre la *sympathie étendue* dont dépendent nos sentiments de la vertu et cette *générosité limitée* qui, je l'ai fréquemment observé, est naturelle aux hommes et que la justice et la propriété supposent selon le raisonnement précédent. La sympathie que j'éprouve à l'égard d'autrui peut me donner un sentiment de peine et de désapprobation quand se présente un objet qui a tendance à lui donner du déplaisir, quoique je puisse ne pas être prêt à sacrifier quelque chose de mon intérêt ou à contrarier l'une de mes passions pour sa satisfaction. Une maison peut me déplaire parce qu'elle est mal conçue pour les commodités du propriétaire et, pourtant, je puis refuser de donner un shilling pour sa reconstruction. Les sentiments doivent toucher le cœur pour diriger nos passions mais ils n'ont pas besoin de s'étendre au-delà de l'imagination pour influencer notre goût. Quand un édifice semble gauche et chancelant au regard, il est laid et désagréable, même si nous sommes pleinement assurés de la solidité de l'ouvrage. C'est une sorte de crainte qui cause ce sentiment de désapprobation mais la passion n'est pas la même que celle que nous éprouvons quand nous sommes obligés de nous tenir sous un mur que nous pensons réellement chancelant et dangereux. Les *tendances apparentes* des objets affectent l'esprit et les émotions qu'elles excitent sont d'une espèce semblable à celles qui proviennent des *conséquences réelles* des objets mais ce que nous ressentons (their feeling) est différent. Mieux, ces émotions sont si différentes dans ce que nous ressentons qu'elles peuvent souvent être contraires sans se détruire l'une

l'autre, comme quand des fortifications d'une ville qui appartient à un ennemi sont jugées belles en raison de leur solidité bien que nous puissions souhaiter qu'elles soient entièrement détruites. L'imagination adhère aux vues *générales* des choses et distingue les sentiments (feelings) qu'elles produisent de ceux qui naissent de notre situation particulière et momentanée.

Si nous examinons les panégyriques qui sont couramment faits des grands hommes, nous nous rendrons compte que la plupart des qualités qui leur sont attribuées peuvent être divisées en deux genres, à savoir celles qui leur font accomplir leur rôle dans la société et celles qui les rendent utiles à eux-mêmes et les rendent capables de favoriser leur propre intérêt. Leur *prudence*, leur *tempérance*, leur *frugalité*, leur *diligence*, leur *assiduité*, leur *esprit d'entreprise*, leur *dextérité* sont célébrés ainsi que leur *générosité* et leur *humanité*. Si jamais nous accordons notre indulgence à une qualité qui rend un homme incapable de faire bonne figure dans la vie, c'est [bien] l'*indolence* qui, suppose-t-on, ne prive pas quelqu'un de ses talents et de ses capacités mais suspend seulement leur exercice, et cela sans aucun inconvénient pour la personne elle-même puisque, dans une certaine mesure, cela provient de son propre choix. Pourtant, on reconnaît toujours que l'indolence est un défaut et un très grand défaut si elle est extrême. Les amis d'un homme ne reconnaissent jamais qu'il y est sujet, sauf pour sauver son caractère de plus importantes accusations. Il pourrait faire bonne figure, disent-ils, s'il lui plaisait de s'en donner la peine, son entendement est sain, sa conception prompte et sa mémoire tenace mais il hait le travail et sa fortune le laisse indifférent. Cela, un homme peut parfois en faire un sujet de vanité, quoiqu'avec l'air de confesser une faute parce qu'il peut penser que son incapacité pour le travail implique de meilleures qualités comme un esprit philosophique, un goût raffiné, un esprit délicat ou un penchant au plaisir et à la société. Mais prenez un autre cas : supposez une qualité qui, sans être l'indice d'autres bonnes qualités, rend un homme toujours incapable de travailler et qui ruine son intérêt, comme un entendement brouillon, un faux jugement sur toutes les choses de la vie, l'inconstance et l'irrésolution ou un manque d'adresse dans le maniement des hommes et dans le travail. On admet que ces qualités sont toutes des imperfections dans un caractère et nombreux sont ceux qui reconnaîtraient les plus grands crimes plutôt que de laisser soupçonner qu'ils y sont sujets en quelque degré.

C'est un [véritable] bonheur, dans nos recherches philosophiques, que de trouver le même phénomène diversifié dans une variété de circonstances et de découvrir ce qui est commun entre elles car c'est le meilleur moyen de s'assurer de la vérité de l'hypothèse que nous pouvons faire sur ce phénomène. Si rien n'est estimé être une vertu sinon ce qui profite à la société, je suis persuadé que les précédentes explications du sens moral doivent toujours être acceptées et cela avec une évidence suffisante. Mais cette évidence doit croître en nous quand nous trouvons d'autres genres de vertus qui n'acceptent pour explication que cette hypothèse. Voici un homme qui n'est pas notablement déficient pour ce qui est des qualités sociales et qui se recommande surtout par son habileté dans les affaires où il s'est sorti des plus grandes difficultés et a conduit les plus délicates

affaires avec une adresse et une prudence singulières. Je m'aperçois qu'une estime pour lui naît en moi immédiatement. Sa compagnie est un plaisir et avant [même] que je ne fasse sa connaissance, je lui rendrais service plutôt qu'à quelqu'un d'autre dont le caractère serait à tous égards semblable mais qui serait déficient sur ce point. Dans ce cas, les qualités qui me plaisent sont toutes considérées comme utiles à la personne et comme tendant à favoriser son propre intérêt et sa satisfaction. Elles sont regardées seulement comme des moyens pour [atteindre] une fin. La fin doit donc m'être agréable. Mais qu'est-ce qui la rend agréable ? Cet homme, je ne le connais pas, je ne suis pas concerné par lui et je ne suis pas son obligé. Son bonheur ne me concerne pas plus que celui de tout homme et même de toute créature sensible. Cela veut dire qu'il m'affecte uniquement par sympathie. Par ce principe, à chaque fois que je constate son bonheur et son bien, que ce soit par leurs causes ou par leurs effets, j'entre si profondément en eux qu'ils me donnent une émotion sensible. L'apparence des qualités qui ont *tendance* à favoriser son bonheur a un effet agréable sur mon imagination et commande mon amour et mon estime.

Cette théorie peut servir à expliquer pourquoi les mêmes qualités, dans tous les cas, produisent à la fois l'orgueil et l'amour, l'humilité et la haine ; et le même homme qui est vertueux ou vicieux, accompli ou méprisable pour lui-même, l'est toujours pour autrui. Une personne, en qui nous découvrons une passion ou une habitude qui est seulement, à l'origine, incommode pour elle-même, nous devient toujours désagréable simplement pour cette raison. De même, d'un autre côté, celui dont le caractère n'est dangereux et désagréable que pour autrui ne peut jamais être satisfait de lui-même aussi longtemps qu'il est conscient qu'il nuit à autrui. Cela ne s'observe pas seulement pour les caractères et les manières mais on peut le remarquer même dans les plus petits circonstances. Une violente toux d'autrui nous donne du déplaisir quoique, en elle-même, elle ne nous affecte pas le moins du monde. Un homme sera mortifié si vous lui dites qu'il a mauvaise haleine alors que ce n'est évidemment pas un désagrément pour lui-même. Notre fantaisie change aisément sa situation et, soit en nous examinant nous-mêmes tels que nous apparaissions à autrui, soit en considérant les autres tels qu'ils se ressentent eux-mêmes, nous entrons par ce biais dans des sentiments qui ne nous appartiennent en aucune façon et auxquels seule la sympathie est capable de nous intéresser. Et cette sympathie, nous la menons parfois si loin que nous sommes même capables d'éprouver du déplaisir à cause d'une qualité qui, bien qu'elle nous soit commode, déplaît aux autres et nous rend désagréables à leurs yeux quoique, peut-être, nous n'ayons jamais aucun intérêt à leur être agréable.

De nombreux systèmes de morale ont été proposés par les philosophes à toutes les époques mais, si nous les examinons avec rigueur, nous pouvons les ramener à deux types qui seuls méritent notre attention. Il est certain que le bien et le mal moraux sont distingués par nos *sentiments*, non par la *raison*, mais ces sentiments peuvent naître soit du simple aspect, de la simple apparence des caractères et des passions, soit des réflexions sur leurs tendances au bonheur de l'humanité et des particuliers. Mon opinion est que ces deux causes se mêlent dans nos jugements moraux, de la même manière qu'elles le font dans nos

décisions sur la plupart des genres de beauté extérieure ; quoique je sois aussi d'opinion que des réflexions sur les tendances des actions ont de beaucoup la plus grande influence sur les grandes lignes de notre devoir et les déterminent. Il y a cependant, dans des cas moins importants, des exemples où le goût immédiat, le sentiment immédiat, produit notre approbation. L'esprit et un comportement aisé et dégagé sont des qualités *immédiatement agréables* aux autres et qui commandent leur amour et leur estime. Certaines de ces qualités produisent de la satisfaction en autrui par des principes originels particuliers de la nature humaine qui ne peuvent être expliqués. D'autres peuvent se ramener à des principes qui sont plus généraux, ce qui apparaîtra mieux par une enquête particulière.

De même que certaines qualités tirent leur mérite du fait d'être *immédiatement agréables* aux autres sans tendre aucunement à l'intérêt public, de même certaines sont dites vertueuses parce qu'elles sont *immédiatement agréables* à la personne elle-même qui les possède. Chacune des passions et des opérations de l'esprit est sentie de façon particulière (has a particular feeling) qui est nécessairement soit agréable, soit désagréable. Le premier sentiment est vertueux, le second vicieux, et ce sentiment (feeling) constitue la nature même de la passion et demande donc une explication.

Mais, même si la distinction du vice et de la vertu peut sembler découler du plaisir ou du déplaisir immédiats que les qualités particulières nous causent ou causent à autrui, il est facile d'observer qu'elle dépend aussi considérablement du principe de *sympathie* sur lequel nous avons si souvent insisté. Nous approuvons une personne qui possède des qualités *immédiatement agréables* à ceux qui ont quelque relation avec elle, même si, peut-être, nous n'en avons jamais tiré un plaisir. Nous approuvons aussi celui qui possède des qualités qui lui sont *immédiatement agréables*, même si elles ne profitent à aucun mortel. Pour expliquer cela, nous devons avoir recours aux principes précédents.

Ainsi, pour faire une revue générale de la présente hypothèse, toute qualité de l'esprit qui donne du plaisir simplement quand on la constate est dite vertueuse, de même que toute qualité qui produit de la douleur est dite vicieuse. Ce plaisir et cette douleur peuvent naître de quatre sources différentes car nous tirons un plaisir de la vue d'un caractère qui convient naturellement à l'utilité d'autrui ou à celle de la personne elle-même ou qui est agréable à autrui ou à la personne elle-même. On peut peut-être être surpris que, au milieu de tous ces intérêts et plaisirs, nous oublions les nôtres qui nous touchent de si près en toute occasion. Mais nous nous satisferons facilement sur ce point quand nous considérerons que, le plaisir et l'intérêt de tous les particuliers étant différents, il est impossible que les hommes s'accordent sur leurs sentiments et jugements, à moins qu'ils ne choisissent un point de vue commun par lequel ils puissent examiner leur objet et qui soit ainsi qu'il le fasse apparaître identique à tous. Or, en jugeant des caractères, le seul intérêt ou plaisir qui semble identique à tous les spectateurs est celui de la personne elle-même ou celui des personnes qui sont en connexion avec elle. Et, quoique de tels intérêts et plaisirs nous touchent plus faiblement que les nôtres, pourtant, étant plus constants et plus universels, ils

contre-balancent les nôtres même dans la pratique et sont seuls admis dans la spéculation comme le critère de la vertu et de la moralité. Ils produisent seuls cette impression (feeling), ce sentiment (sentiment) dont les distinctions morales dépendent.

Pour ce qui est du mérite de la vertu et du démérite du vice, ils sont les évidentes conséquences des sentiments de plaisir ou de déplaisir. Ces sentiments produisent l'amour ou la haine ; et l'amour et la haine, par la constitution originelle de la passion humaine, s'accompagne de bienveillance ou de colère, c'est-à-dire d'un désir de rendre heureuse la personne que nous aimons ou de rendre malheureuse la personne que nous haïssons. Nous en avons traité plus complètement en une autre occasion.

Partie III : Des autres vertus et vices

Section 2 : De la grandeur d'âme

[Retour à la table des matières](#)

Il est peut-être bon d'illustrer maintenant ce système général de morale en l'appliquant à des exemples particuliers de vertu et de vice et en montrant comment leur mérite ou leur démérite naît des quatre sources expliquées ici. Nous commencerons par examiner les passions de l'*orgueil* et de l'*humilité* et nous considérerons le vice ou la vertu qui se trouve dans leur excès ou dans leur juste proportion. On estime toujours vicieux un orgueil excessif, une vanité exagérée et cette passion est universellement haïe, de même que la modestie ou un juste sens de notre faiblesse est jugé vertueux et procure la bienveillance de tout le monde. Des quatre sources des distinctions morales, c'est à la *troisième* qu'il faut attribuer cela, c'est-à-dire au caractère immédiatement agréable ou désagréable d'une qualité pour autrui sans aucune réflexion sur la tendance de cette qualité.

Afin de prouver cela, nous devons avoir recours à deux principes frappants de la nature humaine. Le *premier* de ces principes est la *sympathie* et la communication des sentiments et des passions ci-dessus mentionnées. La correspondance des âmes est si étroite et si intime que, dès qu'une personne s'approche de moi, elle répand sur moi toutes ses opinions et entraîne mon jugement à un plus ou moins grand degré. Et, quoique, en de nombreuses occasions, ma sympathie pour cette personne n'aille pas assez loin pour changer complètement mes sentiments et ma façon de penser, pourtant, il est rare qu'elle

soit faible au point de ne pas changer le cours aisé de ma pensée et de ne pas donner une autorité à l'opinion qui m'est recommandée par son assentiment et son approbation. Le sujet sur lequel nous employons tous deux nos pensées n'a aucune importance. Que nous jugions d'une personne indifférente ou que nous jugions de mon propre caractère, ma sympathie donne une force égale à sa décision ; même les sentiments qu'elle a de son propre mérite me la font considérer sous le même jour que celui sous lequel elle se regarde.

Ce principe de sympathie est d'une nature si puissante et si insinuante qu'il entre dans la plupart de nos sentiments et de nos passions et intervient souvent sous l'apparence de son contraire. En effet, on peut remarquer que, quand une personne s'oppose à moi pour une chose sur laquelle je me suis fixé et qu'elle accroît ma passion par la contradiction, j'ai toujours un degré de sympathie pour elle et mon émoi ne procède pas d'une autre origine. Nous pouvons ici observer un évident conflit ou combat entre des principes et des passions opposés. D'un côté, il y a cette passion, ce sentiment qui m'est naturel et on peut observer que plus la passion est forte, plus l'émoi est grand. Il faut qu'il y ait quelque passion ou sentiment de l'autre côté et cette passion ne peut procéder de rien d'autre que la sympathie. Les sentiments des autres ne peuvent jamais nous affecter qu'en devenant les nôtres dans une certaine mesure, auquel cas ils agissent sur nous en opposant et accroissant nos passions de la même manière que s'ils dériveraient originellement de notre tempérament et de notre disposition propres. Tant qu'ils demeurent cachés dans l'esprit des autres, ils ne peuvent jamais avoir une influence sur nous et même quand ils sont connus, s'ils ne vont pas plus loin que l'imagination ou conception, cette faculté est si accoutumée aux objets de tous les différents genres qu'une simple idée, quoique contraire à nos sentiments et inclinations, ne pourrait jamais nous affecter.

Le *second* principe que je noterai est le principe de *comparaison* ou de variation de nos jugements sur les objets selon le rapport qu'ils ont avec ceux auxquels nous les comparons. Nous jugeons plus des objets par comparaison que par leur mérite et leur valeur intrinsèques et nous regardons toute chose comme petite quand nous l'opposons à une chose supérieure du même genre. Mais aucune comparaison n'est plus manifeste que celle que nous faisons avec nous-mêmes et c'est pourquoi elle intervient en toute occasion et se mêle à la plupart de nos passions. Ce genre de comparaison est directement contraire à la sympathie dans ses opérations, comme nous l'avons remarqué en traitant de la *compassion* et de la *méchanceté*.³⁶ *Dans tous les genres de compassion, un objet nous fait toujours recevoir d'un autre, auquel nous le comparons, une sensation contraire à celle qui naît d'elle-même quand nous le regardons directement et immédiatement. La vue directe du plaisir d'autrui nous donne naturellement du plaisir et elle produit donc de la douleur quand nous comparons ce plaisir avec le nôtre. La douleur d'autrui, considérée en elle-même, est pénible mais elle accroît l'idée de notre propre bonheur et nous donne du plaisir.*

³⁶ Livre II, partie II, section 8.

Donc, puisque ces principes de sympathie et de comparaison avec nous-mêmes sont directement contraires, il vaut peut-être la peine de considérer quelles règles générales peuvent être formées, outre le tempérament particulier de la personne, pour que prévale l'un des principes sur l'autre. Supposez que je sois actuellement en sécurité sur la terre et que je veuille en tirer un plaisir de cette considération : je dois penser à la malheureuse condition de ceux qui sont en mer dans une tempête et je dois m'efforcer de rendre cette idée aussi forte et aussi vive que possible afin de me rendre plus sensible à mon propre bonheur. Mais, quelque peine que je puisse prendre, la comparaison ne sera jamais aussi efficace que si j'étais réellement sur le rivage ³⁷ et que je voyais au loin un navire secoué par la tempête et en danger de périr à tout moment sur un rocher ou un banc de sable. Mais supposez que cette idée devienne encore plus vive, supposez que le bateau se rapproche, que je puisse distinctement percevoir l'horreur peinte sur le visage des marins et des passagers, que je puisse entendre leurs cris de lamentation, que je puisse voir les plus chers amis se dire leur dernier adieu ou s'embrasser, résolu de périr dans les bras les uns des autres. Aucun homme n'a un cœur assez cruel pour tirer du plaisir d'un pareil spectacle et résister aux mouvements de la compassion et de la sympathie les plus tendres. Il est donc évident qu'il y a dans ce cas un juste milieu et que, si l'idée est trop faible, elle n'a aucune influence par comparaison et, d'un autre côté, si elle est trop forte, elle opère sur nous entièrement par la sympathie qui est contraire à la comparaison. La sympathie étant la conversion d'une idée en une impression, elle demande dans l'idée une force et une vivacité plus grandes que celles qui sont requises dans la comparaison.

Tout cela peut facilement s'appliquer au présent sujet. Nous diminuons beaucoup à nos propres yeux quand nous sommes en présence d'un grand homme ou d'un génie supérieur ; et cette humilité constitue un élément important du *respect* que nous payons à nos supérieurs, selon nos raisonnements précédents sur cette passion. Quelquefois même, l'envie et la haine naissent de la comparaison mais, chez la plupart des hommes, la comparaison en reste au respect et à l'estime. Comme la sympathie a une influence si puissante sur l'esprit humain, elle fait que l'orgueil a, dans une certaine mesure, le même effet que le mérite et, en nous faisant entrer dans la haute idée ³⁸ que l'orgueilleux se fait de lui-même, elle présente cette comparaison qui est si mortifiante et désagréable. Notre jugement ne le suit pas entièrement dans la flatteuse vanité où il se complaît mais il est tout de même assez secoué pour recevoir l'idée qu'elle présente et pour lui donner une influence sur les conceptions flottantes de l'imagination. Un homme qui, d'une humeur indolente, formerait l'idée d'une personne d'un mérite nettement supérieur au sien ne serait pas mortifié par cette fiction mais, quand un homme se présente à nous que nous savons d'un mérite inférieur, si nous

³⁷ *Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenkam eat jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere sauv' est.* (Lucrèce)

³⁸ Exactement « sentiments élevés ». (NdT)

remarquons en lui un degré extraordinaire d'orgueil et de vanité, la ferme persuasion qu'il a de son propre mérite s'empare de l'imagination et nous diminue à nos propres yeux de la même manière que s'il possédait réellement toutes les bonnes qualités qu'il s'attribue avec tant de libéralité. Notre idée se trouve ici précisément dans ce juste milieu qui est requis pour la faire agir sur nous par comparaison. Si elle s'accompagnait de croyance et si la personne semblait avoir véritablement le mérite qu'elle s'attribue, elle aurait l'effet contraire et agirait sur nous par sympathie. L'influence de ce principe serait alors supérieur à celle du principe de comparaison, contrairement à ce qui arrive quand le mérite de la personne paraît inférieur à ses prétentions.

La nécessaire conséquence de ces principes est que l'orgueil ou une vanité exagérée doivent être vicieux puisqu'ils causent du déplaisir en tous les hommes et leur offrent à tout moment une comparaison désagréable. C'est une observation banale en philosophie, et même dans la vie et la conversation courantes, que c'est notre propre orgueil qui rend l'orgueil des autres déplaisant et que la vanité d'autrui nous est insupportable parce que nous sommes [nous-mêmes] vaniteux. Les gens gais s'associent naturellement avec les gens gais, les amoureux avec les amoureux mais l'orgueilleux ne peut jamais endurer l'orgueilleux et recherche plutôt la compagnie de ceux qui sont d'une disposition contraire. Comme nous sommes tous orgueilleux à un certain degré, l'orgueil est universellement blâmé et condamné par tous les hommes parce qu'il tend naturellement à causer du plaisir chez autrui par comparaison. Et cet effet doit s'ensuivre d'autant plus naturellement que ceux qui ont une vanité exagérée mal fondée sont toujours en train de faire de telles comparaisons puisqu'ils n'ont pas d'autres moyens de supporter leur vanité. Un homme de bon sens et de mérite est content de lui-même indépendamment de toutes les considérations d'autrui mais un sot doit toujours trouver quelqu'un de plus sot pour se satisfaire de ses propres facultés et de son propre entendement.

Mais, quoiqu'une vanité exagérée à l'égard de son propre mérite soit vicieuse et désagréable, rien ne peut être plus louable que d'avoir de l'estime pour soi-même quand on a réellement des qualités estimables. L'utilité et l'avantage d'une qualité pour soi-même est une source de vertu aussi bien que son agrément pour autrui et il est certain que rien ne nous est plus utile dans la conduite de la vie qu'un degré convenable d'orgueil qui nous rend conscients de notre propre mérite et nous donne de la confiance et de l'assurance dans tous nos projets et toutes nos entreprises. Quelle que soit la capacité dont un homme est doué, elle lui est entièrement inutile s'il n'en a pas connaissance et s'il ne forme pas des desseins adaptés à cette capacité. En toute occasion, il est nécessaire de connaître sa propre force et, en admettant que l'on erre d'un côté ou de l'autre, il est préférable de surestimer son mérite que de s'en former une idée au-dessous de sa juste valeur. La fortune favorise communément les gens audacieux et entreprenants et rien n'inspire plus d'audace qu'une bonne opinion de soi-même.

Ajoutez à cela que, quoique l'orgueil ou l'approbation de soi-même soit parfois désagréable à autrui, il nous est toujours agréable de même que, d'un autre côté, la modestie, qui donne du plaisir à celui qui l'observe [de l'extérieur], produit souvent du déplaisir en celui qui en est doué. Or on a remarqué que nos sensations déterminent le vice et la vertu d'une qualité aussi bien que les sensations que cette qualité peut exciter chez autrui.

Ainsi la satisfaction de soi et la vanité peuvent non seulement être admises mais sont même nécessaires dans un caractère. Il est cependant certain que le savoir-vivre et la décence exigent que nous évitions tous les signes et les expressions qui tendent à montrer directement cette passion. Nous avons tous une étonnante partialité à l'égard de nous-mêmes et, si nous laissons toujours libre cours à nos sentiments sur ce point, nous causerions réciproquement chez les uns et les autres la plus grande indignation, non seulement par la présence immédiate d'un aussi désagréable sujet de comparaison mais aussi parce que les jugements se contrediraient. C'est pourquoi, de la même manière que nous avons établi les *lois de nature* pour garantir la propriété dans la société, nous avons établi des *règles du savoir-vivre* afin de prévenir l'opposition de l'orgueil humain et de rendre les relations humaines agréables et inoffensives. Rien n'est plus désagréable que la vanité exagérée d'un homme dans l'idée qu'il a de lui-même et presque tous les hommes ont une forte propension à ce vice. Aucun homme ne peut bien distinguer en *lui-même* le vice et la vertu ou être certain que l'estime qu'il a de son propre mérite est bien fondée. Pour ces raisons, toutes les expressions directes de cette passion sont condamnées et nous ne faisons [même] pas une exception à la règle en faveur des hommes de bon sens et de mérite. Ils ne sont pas plus autorisés à se rendre justice ouvertement en paroles que les autres hommes et, s'ils manifestent une réserve et un doute secret en se rendant justice en leurs propres pensées, ils seront encore plus loués. Cette propension impertinente et presque universelle des hommes à se surestimer nous a donné un tel *préjugé* contre la suffisance que nous sommes portés à la condamner par une *règle générale* quand nous la rencontrons et c'est avec une certaine difficulté que nous accordons un privilège aux hommes de bon sens, même dans leurs plus secrètes pensées. Il faut du moins reconnaître que, sur ce point, un certain déguisement est absolument requis et que, si nous abritons l'orgueil dans notre cœur, nous devons à l'extérieur faire bonne figure et avoir une apparence de modestie et de mutuelle déférence dans toute notre conduite et tout notre comportement. Nous devons en toute occasion être prêts à préférer les autres à nous-mêmes, à les traiter avec une sorte de déférence même quand ils sont nos égaux, à paraître toujours plus bas et inférieurs dans une compagnie où rien ne nous distingue véritablement. Si nous observons ces règles dans notre conduite, les hommes auront plus d'indulgence pour nos sentiments secrets quand nous les laissons apparaître de manière détournée.

Je ne pense pas que quelqu'un qui ait une pratique du monde et qui puisse pénétrer les sentiments intérieurs des hommes affirme que l'humilité exigée par le savoir-vivre et la décence aille au-delà de l'extérieur et qu'il estime sur ce point qu'une sincérité totale soit une part véritable de notre devoir. Au contraire, nous

pouvons observer qu'un orgueil ou estime de soi sincère et authentique, s'il est bien caché et bien fondé, est essentiel au caractère d'un homme d'honneur et qu'aucune qualité de l'esprit n'est plus indispensable pour se procurer l'estime et l'approbation des hommes. Il y a certaines déférences et certaines soumissions mutuelles que la coutume requiert entre les différents rangs et quiconque va trop loin sur ce point est accusé de bassesse si c'est par intérêt et de simplicité d'esprit si c'est par ignorance. Il est donc nécessaire de connaître son rang et sa situation dans le monde, qu'ils soient fixés par la naissance, la fortune, le métier, les talents ou la réputation. Il est nécessaire d'éprouver le sentiment et la passion de l'orgueil conformément à ce rang et de régler nos actions selon ce rang. Si l'on disait que la prudence peut suffire à régler nos actions sur ce point sans aucun véritable orgueil, je ferais observer qu'ici l'objet de la prudence est de conformer nos actions à l'usage général et à la coutume et qu'il est impossible que des airs tacites de supériorité aient été établis et autorisés par la coutume si les hommes n'étaient pas en général orgueilleux et si cette passion n'était pas généralement approuvée quand elle est bien fondée.

Si nous passons de la vie courante et de la conversation à l'histoire, ce raisonnement acquiert une nouvelle force quand nous observons que les grandes actions et les grands sentiments qui sont devenus les objets de l'admiration des hommes ne sont fondés que sur l'orgueil et l'estime de soi. *Allez*, dit *Alexandre* le Grand à ses soldats quand ils refusèrent de le suivre jusqu'aux *Indes*, *allez dire à vos compatriotes que vous avez laissé Alexandre achever la conquête du monde*. Ce passage était particulièrement admiré par le prince de *Condé*, comme nous l'apprend *St Evremond*. « *Alexandre*, dit ce prince, abandonné par ses soldats au milieu des barbares qui n'étaient pas encore entièrement soumis, sentait en lui une telle dignité et un tel droit de domination qu'il ne croyait pas possible que quelqu'un pût refuser de lui obéir. Que ce fût en *Europe* ou en *Asie*, chez les *Grecs* ou chez les *Perses*, tout lui était indifférent. Partout où il trouvait des hommes, il croyait trouver des sujets. » 39

Nous pouvons observer que, en général, tout ce que nous appelons *vertu héroïque* et tout ce que nous admirons comme grandeur d'âme ou élévation de l'esprit n'est rien qu'un orgueil et une estime de soi fermes et bien établis, ou est quelque chose qui participe largement de cette passion. Le courage, l'intrépidité, l'ambition, l'amour de la gloire, la magnanimité, ces passions et toutes les autres vertus brillantes de ce genre sont manifestement mêlées fortement d'estime de soi et tirent de cette origine une grande part de leur mérite. Aussi voyons-nous que de nombreux déclamateurs religieux décrivent ces vertus comme purement païennes et naturelles et nous représentent l'excellence de la religion *chrétienne* qui place l'humilité au rang des vertus et corrige le jugement du monde et même des philosophes qui admirent si généralement les oeuvres de l'orgueil et de l'ambition. Cette vertu d'humilité a-t-elle été correctement comprise, je ne prétends pas le déterminer. Je me contente d'une concession : le monde estime

39 Ce passage (dont Hume ne donne pas les références exactes) est aussi cité dans la section VII de l'*Enquête sur les principes de la morale*. (NdT)

naturellement un orgueil bien réglé qui anime secrètement notre conduite sans éclater en d'indécentes expressions de vanité qui offensent le plus souvent la vanité d'autrui.

Le mérite de l'orgueil ou de l'estime de soi dérive de deux circonstances, à savoir leur utilité et leur agrément pour nous-mêmes par lesquels cette passion nous rend capables de travailler et, en même temps, nous donne une satisfaction immédiate. Quand cette passion va au-delà de ses justes limites, elle perd le premier avantage et devient même préjudiciable, ce qui est la raison pour laquelle nous condamnons une ambition et un orgueil extravagants, même réglés par le décorum du savoir-vivre et de la politesse. Mais, comme cette passion est encore agréable et qu'elle communique une sensation élevée et sublime à la personne qui est mue par elle, la sympathie avec cette satisfaction diminue considérablement le blâme qui accompagne naturellement sa dangereuse influence sur sa conduite et son comportement. Aussi pouvons-nous noter qu'une magnanimité et un courage excessifs, surtout quand ils se révèlent sous les coups du sort, contribuent dans une grande mesure à la réputation d'un héros et feront d'une personne l'objet de l'admiration de la postérité en même temps qu'ils ruineront ses affaires et le conduiront dans des dangers et des difficultés qu'autrement il n'aurait jamais connus.

L'héroïsme, ou la gloire militaire, est très admiré par la plupart des hommes. Ils le considèrent comme le plus sublime genre de mérite. Les hommes qui réfléchissent froidement ne sont pas aussi sanguins ⁴⁰ dans leurs louanges. Les confusions et le désordre infinis que l'héroïsme a causés dans le monde diminuent beaucoup son mérite à leur yeux. Quand ils s'opposent sur ce point aux idées populaires, ils dépeignent toujours les maux que cette supposée vertu a produit dans la société humaine, le renversement des empires, la dévastation des provinces et le sac des cités. Aussi longtemps que ces maux sont présents à notre esprit, nous sommes plus inclinés à haïr qu'à admirer l'ambition des héros mais quand nous fixons notre regard sur la personne elle-même qui est l'auteur de tous ces maux, il y a quelque chose de si brillant dans son caractère et la contemplation de ce caractère élève tant l'esprit que nous ne pouvons lui refuser notre admiration. La douleur que nous recevons de sa tendance au préjudice de la société est dominée par une sympathie plus forte et plus immédiate.

Ainsi notre explication du mérite ou du démérite qui accompagne les degrés d'orgueil ou d'estime de soi peut servir de solide argument pour l'hypothèse précédente en montrant les effets de ces principes ci-dessus expliqués dans toutes les variations de nos jugements sur cette passion. Ce raisonnement, pour nous, aura l'avantage non seulement de montrer que la distinction du vice et de la vertu naît des *quatre* principes de l'*avantage* et du *plaisir* de la *personne elle-même* et d'*autrui* mais elle pourra aussi servir de solide preuve pour quelques sous-parties de cette hypothèse.

⁴⁰ « sanguine ». (NdT)

Celui qui considère convenablement cette question n'hésitera pas à admettre que tous les exemples de manque de savoir-vivre ou d'expression d'orgueil et de morgue nous déplaisent simplement parce qu'ils choquent notre propre orgueil et nous conduisent par sympathie à une comparaison qui cause la désagréable passion d'humilité. Or, comme on blâme une insolence de ce genre même chez une personne qui a toujours été polie avec nous en particulier et, mieux, même chez celui dont le nom ne nous est connu que par l'histoire, il s'ensuit que notre désapprobation provient d'une sympathie avec les autres et de la réflexion qu'un tel caractère est hautement déplaisant et odieux pour tous ceux qui conversent avec la personne qui le possède ou qui ont quelque relation avec elle. Nous sympathisons avec ces gens dans leur déplaisir et, comme leur déplaisir provient en partie de la sympathie avec la personne qui les insulte, nous pouvons ici observer un double rebondissement ⁴¹ de la sympathie, ce qui est un principe très semblable à ce que nous avons déjà observé ⁴².

Partie III : Des autres vertus et vices

Section 3 : De la bonté et de la bienveillance

[Retour à la table des matières](#)

Ayant ainsi expliqué l'origine de cette louange et de cette approbation qui accompagnent tout ce que nous appelons *grand* dans les affections humaines, nous allons maintenant expliquer leur *bonté* et montrer d'où vient leur mérite.

Une fois que l'expérience nous a donné une connaissance suffisante des affaires humaines et nous a appris quels rapports elles ont avec la passion humaine, nous nous rendons compte que la générosité des hommes est très limitée et qu'elle s'étend rarement au-delà de leurs amis et de leur famille ou, au plus, au-delà de leur pays natal. Etant ainsi familiarisés avec la nature de l'homme, nous n'attendons pas de lui l'impossible mais nous limitons notre vue à ce cercle étroit dans lequel il se meut pour former un jugement sur son caractère moral. Quand la tendance naturelle de ses passions le conduit à être serviable et utile à l'intérieur de sa sphère, nous approuvons son caractère et aimons sa personne en sympathisant avec les sentiments de ceux qui sont plus particulièrement en connexion avec lui. Nous sommes rapidement obligés d'oublier notre propre

⁴¹ « double rebound ». (NdT)

⁴² Livre II, Partie II, Section V.

intérêt dans nos jugements de ce genre en raison de la permanente contradiction que nous rencontrons dans la société et dans la conversation chez des personnes qui ne sont pas placées dans la même situation que la nôtre et qui n'ont pas le même intérêt que nous. Le seul point de vue où nos sentiments coïncident avec ceux des autres est celui qui nous fait considérer la tendance d'une passion à l'avantage ou au dommage de ceux qui sont en connexion ou relation directes avec la personne qui la possède. Et, bien que cet avantage ou ce dommage soit souvent très éloigné de nous-mêmes, cependant, il est parfois proche de nous et nous intéresse fortement par sympathie. Cette préoccupation, nous l'étendons rapidement à d'autres cas ressemblants et, quand ils sont très éloignés, notre sympathie est proportionnellement plus faible et nos louanges et nos blâmes moins nets et plus hésitants. Le cas est ici le même que pour nos jugements sur les corps extérieurs. Tous les objets semblent diminuer quand ils s'éloignent mais, quoique l'apparence des objets à nos sens soit le critère originel par lequel nous en jugeons, nous ne disons pourtant pas qu'ils diminuent effectivement avec la distance mais nous corrigeons l'apparence par la réflexion et arrivons à un jugement plus constant et plus établi. De la même manière, quoique la sympathie soit beaucoup plus faible que l'intérêt personnel, et une sympathie avec des personnes éloignées beaucoup plus faible que la sympathie avec des personnes proches et contiguës, nous négligeons cependant toutes ces différences dans nos jugements calmes sur les caractères des hommes. Outre le fait que nous changeons nous-mêmes de situation sur ce point, nous rencontrons tous les jours des personnes qui sont dans une situation différente de la nôtre et qui ne pourraient jamais converser avec nous en des termes raisonnables si nous demeurions constamment dans la situation et le point de vue qui nous sont propres. L'échange des sentiments, dans la société et la conversation, nous fait donc former un critère général inaltérable par lequel nous pouvons approuver ou désapprouver les caractères et les manières. Et, bien que le *cœur* ne se soucie pas toujours de ces notions générales ou qu'il ne règle pas son amour et sa haine par elles, elles sont cependant suffisantes pour le discours et servent tous nos desseins en société, en chaire, au théâtre et dans les écoles.

Par ces principes, nous pouvons aisément expliquer le mérite qu'on attribue communément à la *générosité*, à l'*humanité*, à la *compassion*, à la *gratitude*, à l'*amitié*, à la *fidélité*, au *zèle*, au *désintéressement*, à la *libéralité* et à toutes les autres qualités qui forment le caractère bon et bienveillant. Une propension aux passions tendres rend un homme agréable et utile dans toutes les circonstances de la vie et donne une juste direction à toutes ses autres qualités, qui, autrement, peuvent devenir préjudiciables à la société. Le courage et l'ambition, quand ils ne sont pas réglés par la bienveillance, ne sont bons qu'à faire un tyran ou un ennemi public. C'est la même chose pour le jugement, les aptitudes et toutes les qualités de ce genre. Ces qualités sont indifférentes en elles-mêmes à l'intérêt de la société et elles tendent au bien ou au mal de l'humanité selon la direction que leur donnent les autres passions.

Comme l'amour est *immédiatement agréable* pour la personne qui est mue par lui et que la haine est *immédiatement désagréable*, ce peut être aussi une

raison importante pour laquelle nous louons toutes les passions qui participent de la première passion et blâmons toutes celles qui empruntent beaucoup à la deuxième. Il est certain que nous sommes infiniment touchés par un tendre sentiment aussi bien que par un grand. Les larmes viennent naturellement aux yeux en y pensant et nous ne pouvons nous empêcher de nous laisser aller à la même tendresse envers la personne qui l'exprime. Tout cela me semble prouver que notre approbation, dans ce cas, ne tire pas son origine de l'attente d'une utilité ou d'un avantage, que ce soit pour nous-mêmes ou pour autrui. Nous pouvons ajouter à cela que les hommes, naturellement, sans réflexion, approuvent les caractères les plus semblables aux leurs. L'homme qui possède une douce disposition et de tendres affections, quand il se forme une idée de la plus parfaite vertu, y mêle plus de bienveillance et d'humanité qu'un homme courageux et entreprenant qui regarde naturellement une certaine élévation d'esprit comme le caractère le plus accompli. Cela doit évidemment provenir d'une sympathie *immédiate* que les hommes ont avec les caractères semblables aux leurs. Ils entrent avec plus de chaleur dans ces sentiments et éprouvent plus sensiblement le plaisir qui en provient.

On peut remarquer que rien ne touche plus un homme plein d'humanité qu'un cas de délicatesse extraordinaire en amour ou en amitié, quand une personne est attentive aux moindres problèmes de son ami et qu'elle est prête à leur sacrifier l'essentiel de son propre intérêt. Ces délicatesses ont peu d'influence dans la société parce qu'elles nous font considérer les moindres bagatelles mais elles sont d'autant plus touchantes que l'intérêt est plus mince et elles sont la preuve du plus grand mérite de la personne qui en est capable. Les passions sont si contagieuses qu'elles passent d'une personne à l'autre avec la plus grande facilité et qu'elles produisent des mouvements correspondants dans tous les cœurs humains. Quand l'amitié apparaît dans des cas très remarquables, mon cœur contracte la même passion et il est réchauffé par ces chauds sentiments qui se manifestent devant moi. Ces mouvements agréables me donnent nécessairement de l'affection pour quiconque les éveille. C'est le cas de toute chose agréable chez une personne. La transition du plaisir à l'amour est facile mais la transition est ici nécessairement encore plus facile puisque le sentiment agréable qui est excité par la sympathie est l'amour lui-même et que rien d'autre n'est exigé qu'un changement d'objet.

De là vient le mérite particulier de la bienveillance sous toute ses formes et toutes ses apparences. De là vient que même ses faiblesses sont vertueuses et aimables. Une personne qui, lors de la perte d'un ami, éprouverait un chagrin excessif serait estimée pour cette raison. Sa tendresse confère un mérite à sa tristesse parce qu'elle fait plaisir.

Nous ne devons cependant pas imaginer que les passions coléreuses sont vicieuses parce qu'elles sont désagréables. A cet égard, il y a une certaine indulgence due à la nature humaine. La colère et la haine sont des passions inhérentes à notre structure et à notre constitution. Ne pas avoir ces passions, en certaines occasions, peut même être une preuve de faiblesse et d'imbécillité et,

quand elles ne se manifestent qu'à un faible degré, non seulement nous les excusons parce qu'elles sont naturelles mais, même, nous les approuvons parce qu'elles sont inférieures à ce qui apparaît chez la plupart des hommes.

Quand ces passions coléreuses s'élèvent jusqu'à la cruauté, elles forment le plus détesté de tous les vices. Toute la pitié et tout l'intérêt que nous avons pour les malheureux qui subissent ce vice se retournent contre la personne qui en est coupable et ils produisent une haine plus forte que celle que nous éprouvons en toute autre occasion.

Même quand ce vice d'inhumanité ne s'élève pas jusqu'à ce degré extrême, nos sentiments à son égard sont très influencés par nos réflexions sur le mal qui en résulte et, en général, nous pouvons observer que, si nous trouvons en quelqu'un une qualité qui le rend incommode à ceux qui vivent et conversent avec lui, nous admettons sans autre examen que c'est un défaut ou une imperfection. Au contraire, quand nous énumérons les bonnes qualités de quelqu'un, nous mentionnons toujours les parties de son caractère qui en font un compagnon fiable, un ami accommodant, un bon maître, un mari agréable ou un père indulgent. Nous le considérons dans toutes ses relations sociales et l'aimons ou le haïssons selon la façon dont il affecte ceux qui sont en relation directe avec lui. C'est la plus certaine des règles que celle-ci : s'il n'existe, dans la vie, aucune relation où je ne puisse souhaiter me trouver avec une personne particulière, son caractère doit dans cette mesure est regardé comme parfait. S'il fait aussi peu défaut à lui-même qu'à autrui, son caractère est entièrement parfait. C'est l'épreuve ultime du vice et de la vertu.

Partie III : Des autres vertus et vices

Section 4 : Des aptitudes naturelles

[Retour à la table des matières](#)

Aucune distinction n'est plus habituelle dans les systèmes d'éthique que celle qui est faite entre les *aptitudes naturelles* et les *vertus morales*, les premières étant placées au même niveau que les dons corporels et étant supposées n'avoir aucun mérite ni aucune valeur morale. Quiconque considérera la question avec rigueur se rendra compte qu'une dispute sur ce point n'est que purement verbale et que, quoique ces qualités ne soient pas entièrement du même genre, elles s'accordent pourtant sur les particularités les plus importantes. Elles sont toutes les deux des qualités mentales et les deux produisent également du plaisir et ont bien entendu une égale tendance à procurer l'amour et l'estime des hommes. Peu

sont ceux qui ne sont pas autant jaloux de leur caractère pour ce qui est du bon sens et des connaissances que pour ce qui est de l'honneur et du courage et cela beaucoup plus que pour la tempérance et la sobriété. Les hommes craignent même de passer pour de bonnes natures, de peur que *cela* soit pris pour un manque d'intelligence et, souvent, ils se vantent de débauches auxquelles ils n'ont pas participé pour se donner des airs d'ardeur et de fougue. Bref la figure qu'un homme fait dans le monde, l'accueil qu'il rencontre en société, l'estime que lui accordent ses connaissances, tous ces avantages dépendent presque autant de son bon sens et de son jugement que de toute autre partie de son caractère. Même si un homme a les meilleures intentions du monde, même s'il est le plus éloigné qu'il est possible de l'injustice et de la violence, il ne pourra jamais être vraiment considéré s'il n'a pas au moins en partage des talents et une intelligence d'un niveau moyen. Dès lors, puisque les aptitudes naturelles, quoique peut-être inférieures, sont cependant au même niveau, pour ce qui est des causes et des effets, que les qualités que nous appelons vertus morales, pourquoi ferions-nous une distinction entre elles ?

Même si nous refusons aux aptitudes naturelles le titre de vertus, nous devons avouer qu'elles procurent l'amour et l'estime des hommes, qu'elles donnent un nouvel éclat aux autres vertus et qu'un homme qui les possède a beaucoup plus droit à notre bonne volonté et à nos services que celui qui en est entièrement dépourvu. On peut certes prétendre que le sentiment d'approbation que ces qualités produisent, outre son *infériorité*, est aussi quelque peu *différent* de celui qui accompagne les autres vertus mais, selon moi, ce n'est pas une raison suffisante pour les exclure du catalogue des vertus. Chacune des vertus, même la bienveillance, la justice, la gratitude, l'intégrité, excite un sentiment ⁴³ différent chez le spectateur. Les caractères de *César* et de *Caton*, tels que les dépeint Salluste ⁴⁴, sont tous les deux vertueux, au sens le plus strict du mot, mais d'une manière différente et les sentiments qu'ils font naître ne sont pas exactement les mêmes. L'un produit l'amour, l'autre l'estime, l'un est aimable, l'autre est redoutable. Nous pourrions souhaiter rencontrer le premier caractère chez un ami mais l'autre caractère, nous aurions l'ambition de l'avoir en nous-mêmes. De la même manière, l'approbation qui accompagne les aptitudes naturelles peut être quelque peu différente du sentiment de celle qui naît des autres vertus sans que, pour cela, ces deux approbations soient d'une espèce entièrement différente. Et, d'ailleurs, nous pouvons observer que les aptitudes naturelles, tout comme les

⁴³ Je n'utilise qu'un mot là où Hume emploie deux synonymes, « sentiment » et « feeling ». (NdT)

⁴⁴ « Donc pour la race, l'âge, l'éloquence, ils étaient à peu près semblables ; égale était leur grandeur d'âme et aussi leur gloire, mais sous des formes différentes. César s'était fait une grande place par sa bienfaisance et sa libéralité, Caton par son intégrité. L'un devait sa célébrité à sa douceur et à sa pitié ; l'austérité de l'autre ajoutait à la haute idée qu'on avait de lui. A donner, à soulager, à pardonner, César avait acquis de la gloire, et Caton, à ne rien accorder par faveur. Chez l'un, les malheureux trouvaient un refuge ; chez l'autre, les méchants un juge sans pitié. On exaltait la complaisance de l'un, la fermeté de l'autre. » (Salluste, *Conjuration de Catilina*, 54, traduction de Charles Durosier, 1865) (NdT)

autres vertus, ne produisent pas toutes le même genre d'approbation : le bon sens et le génie engendrent l'estime, l'esprit et l'humour font naître l'amour. ⁴⁵

Ceux qui font remarquer que la distinction entre les aptitudes naturelles et les vertus morales est très importante peuvent dire que les premières sont entièrement involontaires et n'ont donc aucun mérite puisqu'elles ne dépendent pas de la liberté et du libre arbitre. Mais, à cela, je réponds, *premièrement*, que ces qualités que tous les moralistes, surtout les anciens, comprennent sous le titre de vertus morales, sont nombreuses à être aussi involontaires et nécessaires que les qualités du jugement et de l'imagination. De cette nature sont la constance, le courage et la magnanimité et, en bref, toutes les qualités qui font le *grand* homme. Je pourrais dire la même chose des autres dans une certaine mesure car il est presque impossible pour l'esprit de changer son caractère sur un point important ou de se guérir d'un tempérament passionné ou mélancolique quand il lui est naturel. Plus grand est le degré de ces qualités blâmables, plus vicieuses elles deviennent et, pourtant, moins elles sont volontaires. *Deuxièmement*, je voudrais que quelqu'un me donne la raison pour laquelle la vertu et le vice ne pourraient pas être involontaires comme le sont la beauté et la laideur. Ces distinctions morales viennent des distinctions naturelles de douleur et de plaisir et, quand nous recevons ces sentiments de la considération générale d'une qualité ou d'un caractère, nous le disons vicieux ou vertueux. Or je crois que personne n'affirmera qu'une qualité ne peut jamais produire du plaisir ou de la douleur chez celui qui la considère que si elle est parfaitement volontaire chez la personne qui la possède. *Troisièmement*, pour ce qui est du libre arbitre, nous avons montré qu'il n'intervient pas plus dans les actions que dans les qualités des hommes. Ce n'est pas justement conclure que de dire que ce qui est volontaire est libre. Nos actions sont plus volontaires que nos jugements mais nous n'avons pas plus de liberté dans les unes que dans les autres.

Mais, quoique cette distinction entre volontaire et involontaire ne soit pas suffisante pour justifier la distinction entre aptitudes naturelles et vertus morales, elle nous offrira pourtant une raison plausible de l'invention de la seconde distinction par les moralistes. Les hommes ont observé que, quoique les aptitudes naturelles et les qualités morales soient pour l'essentiel au même niveau, il y a cependant cette différence entre elles : les premières ne peuvent quasiment pas être modifiées par l'art et l'industrie alors que les secondes peuvent être changées par des motifs de récompense ou de châtement, de louange ou de blâme. C'est pourquoi les législateurs, les théologiens et les moralistes se sont surtout appliqués à régler ces actions volontaires et se sont efforcés de produire des motifs supplémentaires d'être vertueux sur ce point. Ils savaient que punir un

⁴⁵ L'amour et l'estime sont au fond les mêmes passions et viennent de causes semblables. Les qualités qui produisent ces deux passions sont agréables et donnent du plaisir. Mais, quand ce plaisir est grave et sérieux, ou quand son objet est important et fait une forte impression, ou quand il produit un degré d'humilité et de crainte, dans tous ces cas, la passion qui vient du plaisir est plus proprement appelée estime qu'amour. La bienveillance accompagne les deux mais elle est liée à l'amour à un degré plus important.

homme à cause de sa sottise ou l'exhorter à être prudent et sage n'aurait que peu d'effet alors que les mêmes punitions et exhortations à l'égard de la justice et de l'injustice pourraient avoir une influence considérable. Mais, comme les hommes, dans la vie courante et la conversation, n'ont pas ces fins en vue mais louent et blâment naturellement ce qui leur plaît ou leur déplaît, ils ne semblent pas beaucoup considérer cette distinction mais regardent la prudence sous le caractère de la vertu aussi bien que la bienveillance, et la pénétration [d'esprit] aussi bien que la justice. Mieux, nous voyons que tous les moralistes dont le jugement n'est pas perverti par une stricte adhésion à un système prennent la même manière de penser et que les anciens moralistes en particulier n'hésitaient pas à placer la prudence en tête des vertus cardinales. Il y a un sentiment d'estime et d'approbation qui peut être éveillé à un certain degré par une faculté de l'esprit quand elle se présente dans une condition et un état parfaits ; et c'est l'affaire des *philosophes* d'expliquer ce sentiment. Il appartient aux *grammairiens* d'examiner quelles qualités ont le droit d'être appelées des vertus et ils verront, quand ils auront essayé, que la tâche n'est pas aussi facile qu'ils auraient pu l'imaginer à première vue.

La principale raison pour laquelle les aptitudes naturelles sont estimées est leur tendance à être utiles à la personne qui les possède. Il est impossible d'exécuter un dessein avec succès s'il n'est pas conduit avec prudence et jugement et la bonté de nos intentions ne suffit à procurer une issue heureuse à nos entreprises. Les hommes sont surtout supérieurs aux bêtes par la supériorité de leur raison et ce sont des degrés de la même faculté qui établissent une différence infinie entre un homme et un autre homme. Tous les avantages de l'art sont dus à la raison humaine et, si la fortune n'est pas trop capricieuse, la partie la plus considérable de ces avantages doit revenir au prudent et au sage.

Quand on demande ce qui a le plus de valeur, une compréhension lente ou une compréhension rapide, celui qui pénètre un sujet à première vue mais ne peut rien accomplir par l'étude ou celui d'un caractère contraire qui doit résoudre toute chose à force d'application, un esprit clair ou un esprit très inventif, un profond génie ou un homme de jugement sûr, en bref quel caractère ou quel entendement particulier est plus excellent qu'un autre, il est évident qu'on ne peut répondre à aucune de ces questions sans considérer quelles sont les qualités qui dotent un homme des meilleures capacités utiles dans le monde et le portent au plus loin dans ses entreprises.

Il existe de nombreuses autres qualités de l'esprit dont le mérite se tire de la même origine. L'*assiduité*, la *persévérance*, la *patience*, l'*activité*, la *vigilance*, l'*application*, la *constance* et d'autres vertus de ce genre qu'il est facile de se rappeler sont estimées avoir de la valeur uniquement à cause de leur avantage dans la conduite de la vie. C'est la même chose pour la *tempérance*, la *frugalité*, l'*économie*, la *résolution* alors qu'au contraire la *prodigalité*, la *luxure*, l'*irrésolution* et l'*incertitude* sont vicieuses simplement parce qu'elles attirent la ruine sur nous et nous rendent incapables d'agir et de travailler.

De même que la sagesse et le bon sens sont estimés parce qu'ils sont *utiles* à la personne qui les possède, de même l'*esprit* et l'*éloquence* sont estimés parce qu'ils sont immédiatement agréables à autrui. D'un autre côté, la *bonne humeur* est aimée et estimée parce qu'elle est *immédiatement agréable* à la personne elle-même. Il est évident que la conversation d'un homme d'esprit est très plaisante, de même que la bonne humeur d'un joyeux compagnon répand la joie sur toute la compagnie par sympathie avec sa gaieté. Ces qualités, étant donc agréables, engendrent naturellement l'amour et l'estime et répondent à toutes les caractéristiques de la vertu.

En de nombreuses occasions, il est difficile de dire ce qui rend la conversation d'un homme si agréable et si divertissante et celle d'un autre si insipide et si désagréable. La conversation étant comme les livres une transcription de l'esprit, les mêmes qualités qui rendent l'un estimable doivent donner de la valeur à l'autre. C'est ce que nous considérerons plus loin. En attendant, on peut affirmer en général que tout le mérite qu'un homme tire de sa conversation (et qui peut sans aucun doute être très important) ne vient que du plaisir qu'elle communique à ceux qui sont présents.

Selon cette opinion, la *propreté* doit aussi être regardée comme une vertu puisqu'elle nous rend naturellement agréable à autrui et est une source très importante d'amour et d'affection. Personne ne niera que la négligence sur ce point est un défaut et, comme les défauts ne sont rien d'autre que de plus petits vices et comme ce défaut ne peut avoir d'autre origine qu'une sensation désagréable qu'elle éveille chez autrui, nous pouvons dans cet exemple apparemment si futile découvrir clairement dans tous les autres cas l'origine de la distinction morale entre vice et vertu.

En plus de toutes ces qualités qui rendent une personne aimable ou estimable, il y a aussi un *je-ne-sais-quoi* ⁴⁶ d'agréable et de beau qui concourt au même effet. Dans ce cas, aussi bien que dans celui de l'esprit et de l'éloquence, il nous faut avoir recours à un certain sens qui agit sans réflexion et ne regarde pas les tendances des qualités et des caractères. Certains moralistes expliquent tous les sentiments de la vertu par ce sens. Leur hypothèse est très plausible. Seule une enquête particulière peut donner la préférence à une autre hypothèse. Quand nous trouvons que presque toutes les vertus ont ces tendances particulières et que nous trouvons aussi que ces tendances suffisent à donner un fort sentiment d'approbation, nous ne pouvons douter, après cela, que des qualités soient approuvées à proportion de l'avantage qui en résulte.

La *convenance* ou l'*inconvenance* d'une qualité par rapport à l'âge, le caractère, la situation, contribue aussi au fait qu'on la loue ou qu'on la blâme. Cette convenance dépend dans une grande mesure de l'expérience. Il est habituel de voir des hommes perdre leur légèreté quand ils avancent en âge. Ce degré de gravité et cet âge sont donc en connexion dans notre pensée. Quand nous

⁴⁶ En français dans le texte, sous cette forme : « *je-ne-sçai-quoi* ». (NdT)

remarquons qu'ils sont séparés dans le caractère d'un homme, cela impose une sorte de violence à notre imagination, ce qui est désagréable.

La faculté de l'âme qui est de toutes la moins importante dans le caractère et qui a le moins de vertu et de vice dans ses différents degrés est la *mémoire*. A moins qu'elle ne s'élève jusqu'à une hauteur assez prodigieuse pour nous surprendre ou qu'elle ne tombe si bas, dans une certaine mesure, qu'elle affecte notre jugement, nous ne faisons habituellement pas attention à ses variations et ne les mentionnons jamais pour louer ou blâmer une personne. C'est si peu une vertu d'avoir une bonne mémoire que les hommes affectent généralement de se plaindre d'en avoir une mauvaise et, s'efforçant de persuader le monde que ce qu'ils disent est entièrement de leur propre invention, ils sacrifient leur mémoire afin d'être loués pour leur esprit et leur jugement. Cependant, à considérer abstraitement la question, il est difficile de donner la raison pour laquelle cette faculté de rappeler les idées passées avec vérité et clarté n'aurait pas autant de mérite que la faculté de placer nos idées présentes dans un ordre tel qu'il forme des propositions et des opinions vraies. La raison de cette différence est certainement que la mémoire s'exerce sans aucune sensation de plaisir ou de douleur et que, dans ses degrés moyens, elle sert presque aussi bien dans le travail que dans les affaires. Mais les moindres variations dans le jugement sont sensiblement senties dans leurs conséquences alors que, en même temps, cette faculté ne s'exerce jamais à un degré éminent sans une satisfaction et un plaisir extraordinaires. La sympathie avec cette utilité et ce plaisir confèrent un mérite à l'entendement ; et son absence nous fait considérer la mémoire comme une faculté très indifférente pour le blâme ou la louange.

Avant de quitter cette question des *aptitudes naturelles*, je dois observer qu'il est possible qu'une source de l'estime et de l'affection qui les accompagnent dérive de l'*importance* et du *poids* qu'elles donnent à la personne qui les possède. Cette personne devient une personne de plus grande importance dans la vie, ses décisions et ses actions affectent un plus grand nombre de ses semblables. Son amitié et son inimitié sont importantes. Il est facile de remarquer que quiconque est élevé de cette manière au-dessus du reste de l'humanité éveille nécessairement en nous des sentiments d'estime et d'approbation. Tout ce qui est important retient notre attention, fixe notre pensée et est contemplé avec satisfaction. Les histoires des royaumes sont plus intéressantes que les histoires domestiques, celles des grands empires plus que celles des petites cités et principautés, celles des guerres et des révolutions plus que celles de la paix et de l'ordre. Nous sympathisons avec les personnes qui souffrent dans tous les sentiments variés qui concernent leur sort. L'esprit est occupé par une multitude d'objets et par les fortes passions qui se déploient et cette occupation, cette agitation de l'esprit est communément agréable et amusante. La même théorie explique l'estime et les égards que nous avons pour les hommes qui ont des talents et des aptitudes extraordinaires. Le bonheur et le malheur des multitudes sont liés à leurs actions. Tout ce qu'ils entreprennent est important et retient notre attention. Rien de ce qui les concerne n'est négligé ou méprisé. Quand une personne peut éveiller ces

sentiments, elle acquiert aussitôt notre estime, à moins que d'autres circonstances de son caractère ne la rendent odieuse et désagréable.

Partie III : Des autres vertus et vices

Section 5 : Quelques réflexions supplémentaires sur les vertus naturelles

[Retour à la table des matières](#)

On a observé, en traitant des passions, que l'orgueil et l'humilité, l'amour et la haine sont éveillés par des avantages ou des désavantages de l'*esprit*, du *corps* et de la *fortune* et que ces avantages ou désavantages ont cet effet en produisant une impression distincte de douleur ou de plaisir. La douleur ou le plaisir qui vient de la vue ou de l'examen d'une action ou d'une qualité de l'*esprit* constitue son vice ou sa vertu et donne naissance à notre approbation ou à notre blâme qui ne sont rien d'autre qu'un amour ou une haine plus faibles et plus imperceptibles. Nous avons assigné quatre sources différentes à cette douleur et à ce plaisir et, afin de justifier plus pleinement cette hypothèse, il peut être bon ici d'observer que les avantages ou les désavantages du *corps* et de la *fortune* produisent une douleur ou un plaisir exactement par les mêmes principes. La tendance d'un objet à être *utile* à la personne qui le possède ou aux autres et à communiquer du *plaisir* à cette personne ou aux autres, toutes ces circonstances communiquent un plaisir immédiat à la personne qui considère l'objet et commandent son amour et son approbation.

Pour commencer par les avantages du *corps*, nous pouvons observer un phénomène qui pourrait paraître quelque peu futile et risible si pouvait être trivial ce qui renforce une conclusion d'une telle importance et si pouvait être risible ce qui est employé dans un raisonnement philosophique. C'est une remarque générale que ceux que nous appelons de bons *hommes à femmes*, qui se sont signalés par leurs exploits amoureux ou dont la structure corporelle promet une extraordinaire vigueur de ce genre, sont bien reçus par le beau sexe et attirent naturellement l'affection même de celles dont la vertu prévient le dessein d'employer de tels talents. Ici, il est évident que l'aptitude de cet homme à donner de la jouissance est la réelle source de cet amour et de cette estime qu'il rencontre parmi les femmes, au moment même où les femmes qui l'aiment et l'estiment n'ont aucun projet de recevoir elles-mêmes cette jouissance et ne peuvent qu'être affectées au moyen de leur sympathie avec celle qui a un commerce amoureux avec lui. Cet exemple est singulier et il mérite notre attention.

Une autre source du plaisir que nous recevons de la considération des avantages corporels est leur utilité pour la personne qui les possède. Il est certain qu'une part considérable de la beauté des hommes, aussi bien que des autres animaux, consiste en cette conformation des membres que nous avons trouvée par expérience accompagnée de force et d'agilité et qui rend la créature apte à l'action et à l'exercice. Des épaules larges, un ventre plat, des articulations solides, des jambes effilées, tous ces avantages sont beaux dans notre espèce parce que ce sont des signes de force et de vigueur qui, étant des avantages avec lesquels nous sympathisons naturellement, communiquent au spectateur une partie de cette satisfaction qu'elles produisent chez le possesseur.

Il en est de même pour l'*utilité* qui peut accompagner une qualité du corps. Pour ce qui est du *plaisir* immédiat, il est certain qu'un air de bonne santé [chez quelqu'un], aussi bien que de force et d'agilité, est une part considérable de la beauté et qu'un air maladif chez un autre est toujours désagréable en raison de cette idée de douleur et de déplaisir qu'il nous communique. D'autre part, nous sommes contents de la régularité de nos traits, bien qu'elle nous soit inutile et soit inutile à autrui et qu'il soit nécessaire d'être à distance pour qu'elle nous communique une satisfaction. Nous nous considérons communément comme nous apparaissant aux yeux des autres et nous sympathisons avec les sentiments avantageux qu'ils ont à notre égard.

Dans quelle mesure les avantages de la *fortune* produisent l'estime et l'approbation à partir des mêmes principes, nous pouvons nous en convaincre en réfléchissant sur le précédent raisonnement concernant ce sujet. Nous avons observé que notre approbation de ceux qui possèdent les avantages de la fortune peut être attribuée à trois causes différentes. *Premièrement*, au plaisir immédiat qu'un homme riche nous donne par la vue des beaux habits, du bel équipage, des belles maisons et des beaux jardins qu'il possède. *Deuxièmement*, à l'avantage que nous espérons tirer de sa générosité et de sa libéralité. *Troisièmement*, au plaisir et à l'avantage qu'il tire lui-même de ses possessions et qui produit en nous une agréable sympathie. Que nous attribuions notre estime des riches et des grands à l'une de ces causes ou à toutes, nous pouvons clairement voir les traces de ces principes qui font naître le sens du vice et de la vertu. Je crois que la plupart des gens, à première vue, auront tendance à attribuer notre estime des riches à l'intérêt personnel et à la perspective d'un avantage. Mais, comme il est certain que notre estime, notre déférence s'étend au-delà de la perspective d'un avantage pour nous-mêmes, il est évident que ce sentiment doit provenir d'une sympathie avec ceux qui dépendent de la personne que nous estimons et respectons et qui sont en immédiate connexion avec elle. Nous considérons le riche comme une personne capable de contribuer au bonheur et au plaisir de ses semblables dont nous embrassons les sentiments à son égard. Cette considération servira à justifier mon hypothèse en préférant le *troisième* principe aux deux autres et en attribuant notre estime des riches à une sympathie avec le plaisir et l'avantage qu'ils reçoivent eux-mêmes de leurs possessions. En effet, puisque les deux autres principes ne peuvent même pas opérer avec l'extension requise ou

expliquer tous les phénomènes sans avoir recours à une sympathie d'un genre ou d'un autre, il est beaucoup plus naturel de choisir cette sympathie qui est immédiate et directe plutôt que celle qui est lointaine et indirecte. A cela, nous pouvons ajouter que, quand les richesses et la puissance sont très grandes et qu'elles rendent la personne importante et considérable dans le monde, l'estime qui les accompagne peut en partie être attribuée à une autre source, distincte des trois [sources signalées], à *savoir* qu'elles intéressent l'esprit par la perspective de la multitude et de l'importance de leurs conséquences, quoique, afin d'expliquer l'opération de ce principe, nous devons aussi avoir recours à la *sympathie*, comme nous l'avons observé dans la précédente section.

Il peut être bon, en cette occasion, de noter la flexibilité de nos sentiments et les différents changements qu'ils reçoivent si facilement des objets auxquels ils sont associés. Tous les sentiments d'approbation qui accompagnent une espèce particulière d'objets ont une grande ressemblance entre eux même s'ils dérivent de sources différentes et, d'un autre côté, ces sentiments, quand ils se dirigent vers des objets différents, sont différents dans la façon que nous avons de les ressentir, même s'ils dérivent de la même source. Ainsi la beauté de tous les objets visibles cause un plaisir qui est à peu près le même quoique, parfois, il dérive du simple aspect et de la simple apparence des objets et, parfois, de la sympathie et de l'idée de leur utilité. De la même manière, toutes les fois que nous considérons les actions et les caractères des hommes sans y avoir d'intérêt particulier, le plaisir ou la douleur qui naît de cette considération (avec quelques petites différences) est, dans le fond, du même genre, quoique, peut-être, il y ait une grande diversité dans les causes dont ils dérivent. D'un autre côté, une maison commode et un vertueux caractère ne causent pas le même sentiment d'approbation, même si la source de notre approbation est la même et découle de la sympathie et de l'idée de leur utilité. Il y a quelque chose de tout à fait inexplicable dans cette variation de nos sentiments mais c'est ce dont nous avons l'expérience à l'égard de toutes nos passions et tous nos sentiments.

Partie III : Des autres vertus et vices

Section 6 : Conclusion de ce livre

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi, somme toute, j'espère que rien ne manque pour prouver avec rigueur ce système d'éthique. Nous sommes certains que la sympathie est un principe très puissant de la nature humaine. Nous sommes aussi certains qu'elle a une grande influence aussi bien sur notre sens de la beauté quand nous regardons les objets extérieurs que quand nous portons des jugements moraux. Nous trouvons qu'elle a une force suffisante pour nous donner les plus puissants sentiments d'approbation quand elle opère seule, sans le concours d'un autre

principe, comme dans le cas de la justice, de la fidélité [au gouvernement], de la chasteté et des bonnes manières. Nous pouvons observer que toutes les circonstances requises pour son opération se trouvent dans la plupart des vertus qui ont presque toutes une tendance au bien de la société ou à celui de la personne qui les possède. Si nous comparons toutes ces circonstances, nous ne douterons pas que la sympathie est la principale source des distinctions morales, surtout quand nous réfléchissons au fait qu'aucune objection ne peut s'élever contre cette hypothèse en un cas sans s'étendre à tous les cas. La justice est certainement approuvée pour la seule raison qu'elle tend au bien public et le bien public nous est indifférent, sauf si la sympathie nous y intéresse. Nous pouvons supposer la même chose de toutes les autres vertus qui ont une tendance semblable au bien public. Elles doivent tirer tout leur mérite de notre sympathie avec ceux qui en tirent un avantage. De même, les vertus qui tendent au bien de la personne qui les possède tirent leur mérite de notre sympathie avec cette personne.

La plupart des gens sont prêts à admettre que les qualités utiles de l'esprit sont vertueuses parce qu'elles sont utiles. Cette façon de penser est si naturelle et intervient en tant d'occasions que peu hésiteront à l'admettre. Or, cela étant admis, la force de la sympathie doit nécessairement être reconnue. La vertu est considérée comme un moyen pour une fin. Les moyens pour une fin ne sont estimés que dans la mesure où la fin est estimable. Mais le bonheur des étrangers ne nous affecte que par la seule sympathie. C'est donc à ce principe que nous devons attribuer le sentiment d'approbation qui naît de la vue de toutes ces vertus utiles à la société ou à la personne qui les possède. Elles forment la partie la plus considérable de la moralité.

S'il convenait à un tel sujet d'acheter l'assentiment du lecteur ou d'employer autre chose que de solides arguments, nous sommes ici abondamment pourvus de sujets pour attirer les affections. Tous les amoureux de la vertu (et nous le sommes tous en théorie, même si nous pouvons dégénérer dans la pratique) doivent certainement être contents de voir que les distinctions morales dérivent d'une source aussi noble qui nous donne une juste notion aussi bien de la *générosité* que des *aptitudes* de la nature humaine. Il ne faut que peu de connaissances des affaires humaines pour voir que le sens moral est un principe inhérent à l'âme et l'un des plus puissants qui entrent dans sa composition. Mais ce sens doit certainement acquérir une nouvelle force quand, réfléchissant sur lui-même, il approuve les principes dont il dérive et ne trouve dans sa source et son origine que des choses grandes et bonnes. Ceux qui ramènent le sens moral à des instincts originels de l'esprit humain peuvent défendre la cause de la vertu avec une autorité suffisante mais il leur manque l'avantage que possèdent ceux qui expliquent ce sens par une sympathie étendue avec l'humanité. Selon leur système, on doit approuver non seulement la vertu mais aussi le sens de la vertu ; et non seulement ce sens mais aussi les principes dont il dérive. De sorte que, de tous côtés, ne se présente que ce qui est louable et bon.

Cette observation peut s'étendre à la justice et aux autres vertus de ce genre. Quoique la justice soit artificielle, le sens de sa moralité est naturel. C'est

l'association des hommes en un système de conduite qui fait qu'un acte de justice est profitable à la société. Mais, une fois que l'acte a cette tendance, nous l'approuvons *naturellement* et, si ce n'était pas le cas, il serait impossible qu'une association ou une convention puisse jamais produire ce sentiment.

La plupart des inventions humaines sont sujettes au changement. Elles dépendent de l'humeur et du caprice, elles sont à la mode pour un temps puis tombent dans l'oubli. On peut peut-être craindre que, si l'on accorde que la justice est une invention humaine, on soit obligé de la placer sur le même pied. Mais les cas sont largement différents. L'intérêt sur lequel la justice se fonde est le plus grand qu'on puisse imaginer et il s'étend à toutes les époques et à tous les lieux. Il n'est pas possible que cet intérêt soit servi par une autre invention. Cet intérêt est évident et il se révèle dès que se forme la société pour la première fois. Toutes ces causes rendent les règles de la justice inébranlables et immuables, du moins aussi immuables que la nature humaine. Si elles étaient fondées sur des instincts originels, pourraient-elles avoir une plus grande stabilité ?

Le même système peut nous aider à nous former une juste notion du *bonheur* et de la *dignité* de la vertu et peut intéresser tous les principes de notre nature à embrasser et chérir cette noble qualité. En vérité, qui ne sent pas un surcroît d'alacrité dans sa poursuite de la connaissance et des aptitudes de tout genre quand il considère que, en plus de l'avantage qui résulte immédiatement de ces acquisitions, elles lui donnent aussi un nouvel éclat aux yeux de l'humanité et sont universellement accompagnées d'estime et d'approbation ? Et qui peut penser qu'un avantage de fortune compense de façon suffisante la moindre violation des *vertus* sociales quand il considère que non seulement son être pour autrui mais aussi sa paix et sa satisfaction intérieure dépendent entièrement de leur stricte observation, et qu'un esprit ne sera jamais capable de supporter son propre examen s'il n'a pas joué son rôle par rapport à l'humanité et par rapport à la société ? Mais je m'abstiens d'insister sur ce sujet. De telles réflexions demandent un ouvrage distinct, très différent de l'esprit du présent ouvrage. L'anatomiste ne devrait jamais rivaliser avec le peintre et, dans ses dissections et descriptions précises des plus petites parties du corps humain, il ne devrait jamais prétendre donner à ses pièces [d'anatomie] une attitude et une expression gracieuses et attrayantes. Il y a même quelque chose de laid, ou du moins de [trop] minutieux, dans la vue des choses qu'il présente et il est nécessaire que les objets soient placés plus à distance et soient plus dissimulés à la vue pour séduire l'œil et l'imagination. Cependant, un anatomiste est admirablement qualifié pour donner des conseils au peintre et il est impossible d'exceller dans la peinture sans l'aide de l'anatomie. Nous devons avoir une connaissance rigoureuse des parties, de leur situation et de leur connexion avant de dessiner avec élégance et exactitude. Et ainsi les plus abstraites spéculations sur la nature humaine, quoique froides et peu divertissantes, deviennent utiles à la *morale pratique* et peuvent rendre cette science plus exacte dans ses préceptes et plus persuasive dans ses exhortations.

Appendice

[Retour à la table des matières](#)

IL n'y a rien que je ne saisisse plus volontiers qu'une occasion de confesser mes erreurs et j'estime qu'un tel retour à la vérité et à la raison est plus honorable que le jugement le plus sûr. Un homme qui ne fait pas d'erreurs ne peut prétendre aux louanges que par la justesse de son entendement mais un homme qui corrige ses erreurs montre à la fois la justesse de son entendement et la candeur et l'ingénuité de son tempérament. Je n'ai pas encore eu le bonheur de découvrir des erreurs très importantes dans les raisonnements présentés dans les précédents volumes, sauf sur un point mais j'ai trouvé par expérience que certaines de mes expressions n'ont pas été assez bien choisies pour me garder des méprises des lecteurs ; et c'est surtout pour remédier à ce défaut que j'ai ajouté l'appendice suivant.

Nous ne pouvons jamais être induits à croire à une chose de fait, sinon quand sa cause ou son effet nous sont présents. Mais quelle est la nature de cette croyance qui naît de la relation de cause à effet, peu ont eu la curiosité de se le demander. Selon moi, ce dilemme est inévitable. Soit la croyance est une nouvelle idée telle que celle de *réalité* ou d'*existence*, que nous joignons à la simple conception d'un objet, soit elle est simplement une *façon* particulière de sentir ⁴⁷, un *sentiment* particulier. Qu'elle n'est pas une nouvelle idée annexée à la simple conception, on peut le prouver par ces deux arguments. *Premièrement*, nous n'avons aucune idée abstraite d'existence discernable et séparable de l'idée d'objets particuliers. Il est donc impossible que cette idée d'existence puisse être annexée à l'idée d'un objet ou former la différence entre une simple conception et la croyance. *Deuxièmement*, l'esprit a le commandement sur toutes ses idées et peut les séparer, les unir, les mêler et les varier comme il lui plaît, de sorte que, si la croyance consistait simplement en une nouvelle idée annexée à la conception, il serait dans le pouvoir de l'homme de croire ce qu'il veut. Nous pouvons donc conclure que la croyance consiste simplement en une certaine façon de sentir, en un certain sentiment, en quelque chose qui ne dépend pas de la volonté mais doit naître de certaines causes et de certains principes déterminés dont nous ne sommes pas maîtres. Quand nous sommes convaincus d'une chose de fait, nous ne faisons que la concevoir avec une certaine façon de sentir différente des simples rêveries de l'imagination. Et quand nous exprimons notre incrédulité à l'égard d'un fait, nous signifions que les preuves du fait ne produisent pas cette façon de sentir. Si la croyance ne consistait pas en un sentiment différent de la

⁴⁷ « feeling ». (NdT)

simple conception, tous les objets qui se présenteraient à l'imagination la plus folle seraient sur le même pied que les vérités les plus établies et fondées sur l'histoire et l'expérience. Il n'y a que la façon de sentir, le sentiment qui distingue les uns des autres.

Considérant donc comme une vérité indubitable *que la croyance n'est rien qu'une façon particulière de sentir différente de la simple conception*, la prochaine question qui vient naturellement est : *Quelle est la nature de cette façon de sentir, de ce sentiment ? Ce sentiment est-il semblable à tout autre sentiment de l'esprit humain ?* Cette question est importante car, s'il n'est pas semblable à tout autre sentiment, nous devons désespérer d'expliquer ses causes et nous devons le considérer comme un principe originel de l'esprit humain. S'il est semblable, nous pouvons espérer expliquer ses causes par analogie et le ramener à des principes généraux. Or, qu'il y ait une fermeté et une solidité plus grandes dans les conceptions qui sont des objets de conviction et de certitude que dans les rêveries vagues et indolentes d'un bâtisseur de châteaux [en Espagne], tout le monde sera prêt à l'admettre. Ces conceptions nous frappent avec plus de force, elles nous sont plus présentes, l'esprit les tient plus fermement et il est davantage poussé et mu par elles. Il y acquiesce et, d'une certaine manière, s'y fixe et s'y repose. Bref, elles se rapprochent des impressions qui nous sont immédiatement présentes et elles sont donc semblables à de nombreuses autres opérations de l'esprit.

A mon avis, il n'existe aucune possibilité d'échapper à cette conclusion, sinon en affirmant que la croyance, à côté de la simple conception, consiste en une certaine impression ou certaine façon de sentir qu'on peut distinguer de la conception. Elle ne modifie pas la conception et la rend plus présente et plus intense. Elle lui est simplement annexée de la même manière que la *volonté* et le *désir* sont annexés aux conceptions particulières du bien et du plaisir. Mais les considérations suivantes suffiront, je l'espère, à écarter cette hypothèse. *Premièrement*, c'est directement contraire à l'expérience et à notre conscience immédiate. Tous les hommes ont toujours admis que le raisonnement est simplement une opération de nos pensées ou idées et que, bien que ces idées puissent varier dans la façon que nous avons de les sentir, il n'entre jamais rien dans nos *conclusions* que des idées ou nos conceptions les plus faibles. Par exemple, j'entends à présent la voix d'une personne que je connais et ce son vient de la chambre d'à côté. L'impression de mes sens conduit immédiatement mes pensées vers la personne et vers tous les objets qui l'entourent. Je me les dépeins comme existant à présent avec les mêmes qualités et relations que je savais précédemment leur appartenir. Ces idées s'emparent plus fermement de mon esprit que les idées d'un château enchanté. Je les sens différemment ; mais aucune impression distincte ou séparée ne les accompagne. Le cas est le même quand je me rappelle les différents incidents d'un voyage ou les événements d'une histoire. Chaque fait particulier est alors un objet de croyance. Son idée ne se modifie pas de la même façon que les vagues rêveries d'un bâtisseur de châteaux [en Espagne]. Mais aucune impression distincte n'accompagne chaque idée distincte ou chaque conception d'une chose de fait. C'est le sujet d'une expérience

évidente. Si l'on peut discuter cette expérience pour un cas, c'est quand l'esprit a été agité de doutes et de difficultés et que, ensuite, prenant l'objet sous un nouvel angle ou le présentant avec un nouvel argument, il se fixe et se repose en une conclusion et une croyance établies. Dans ce cas, il y a une façon de sentir distincte et séparée de la conception. Le passage du doute et de l'agitation à la tranquillité et au repos communique une satisfaction et un plaisir à l'esprit. Mais prenons un autre cas. Supposez que je vois les jambes et les cuisses d'une personne en mouvement mais que des objets interposés me cachent le reste de son corps. Ici, il est certain que l'imagination envisage l'ensemble du corps. Je lui donne une tête et des épaules, une poitrine et un cou. Ces membres, je les conçois et je crois qu'il les possède. Toute cette opération est accomplie par la seule pensée, la seule imagination, rien n'est plus évident. La transition est immédiate. Les idées nous frappent dans le présent. Leur connexion coutumière avec l'impression présente les varie et les modifie d'une certaine manière mais ne produit aucun acte de l'esprit distinct de cette particularité de conception. Que chacun examine son propre esprit, il s'apercevra que c'est évidemment la vérité.

Deuxièmement, quoi qu'il en soit de l'impression distincte, il faut reconnaître que l'esprit a une prise plus ferme ou une conception plus solide de ce qu'il prend comme une chose de fait que des fictions. Pourquoi chercher alors plus loin ou multiplier les hypothèses sans nécessité ?

Troisièmement, nous pouvons expliquer les causes d'une conception ferme, non celles d'une impression distincte. Mais, de plus, les causes de la ferme conception épuisent tout le sujet et il ne reste rien pour produire un autre effet. Une inférence sur une chose de fait n'est rien que l'idée d'un objet qui est fréquemment jointe ou associée à une impression présente. C'est tout. Chaque partie est nécessaire pour expliquer par analogie la plus ferme conception et il ne reste rien qui soit capable de produire une impression distincte.

Quatrièmement, les *effets* de la croyance, en influençant les passions et l'imagination, peuvent tous être expliqués par la conception ferme et il n'y a aucune occasion d'avoir recours à un autre principe. Ces arguments, avec beaucoup d'autres énumérés dans les précédents volumes, prouvent suffisamment que la croyance modifie seulement l'idée, la conception et nous la fait sentir d'une façon différente sans produire aucune impression distincte.

Ainsi, par une revue générale du sujet, deux questions importantes apparaissent, que nous pouvons oser recommander à l'attention des philosophes : *Y a-t-il quelque chose, outre la façon de sentir ou sentiment, qui distingue la croyance de la simple conception ? Ce sentiment est-il autre chose qu'une plus ferme conception, une prise plus solide que nous avons de l'objet ?*

Si, par une enquête impartiale, la même conclusion que celle que j'ai formée est admise par les philosophes, la prochaine tâche sera d'examiner l'analogie entre la croyance et les autres actes de l'esprit et de trouver la cause de la fermeté et de la force de la conception. Je ne pense pas que ce soit là une tâche

difficile. La transition qui se fait à partir d'une impression présente avive et renforce toujours une idée. Quand un objet se présente, l'idée de l'objet qui l'accompagne ordinairement nous frappe immédiatement comme quelque chose de réel et de solide. Elle est *sentie* plutôt que conçue et elle se rapproche de l'impression dont elle vient dans sa force et dans son influence. Cela, je l'ai prouvé largement. Je ne peux pas ajouter de nouveaux arguments. [Mais peut-être mon raisonnement sur l'ensemble de cette question de la causalité aurait-il été plus convaincant si les passages suivants avaient été insérés aux endroits que j'ai signalés. J'ai ajouté quelques explications que je pensais nécessaires sur d'autres points.] ... 48

J'ai nourri l'espoir que, quelque défectueuse que puisse être notre théorie du monde intellectuel, elle fût affranchie des contradictions et des absurdités qui semblent accompagner toute explication que la raison humaine donne du monde matériel mais, en revoyant de façon plus stricte la section sur l'*identité personnelle*, je me trouve engagé dans un tel labyrinthe que, je l'avoue, je ne sais comment corriger mes premières opinions ni comment les rendre plus cohérentes. Si ce n'est pas là une bonne raison *générale* d'être sceptique, c'est du moins pour moi une raison suffisante (si je n'en avais pas déjà abondamment) de nourrir de la défiance et de la modestie dans toutes mes décisions. Je vais présenter les arguments des deux côtés, commençant par ceux qui m'induisent à nier les strictes et propres identité et simplicité d'un moi, d'un être pensant.

Quand nous parlons de *moi* ou de *substance*, nous devons avoir une idée attachée à ces termes qui, autrement, seraient totalement inintelligibles. Toute idée dérive d'impressions précédentes et nous n'avons aucune impression d'un moi ou d'une substance comme quelque chose de simple ou d'individuel. En ce sens, nous n'avons donc aucune idée de moi ou de substance.

Tout ce qui est distinct peut être distingué et tout ce qui peut être distingué est séparable par la pensée ou l'imagination . Toutes les perceptions sont distinctes. On peut donc les distinguer et les séparer et on peut les concevoir comme existant séparément sans aucune contradiction ou absurdité.

Quand je vois cette table et cette cheminée, il n'y a rien d'autre qui me soit présent que des perceptions particulières qui sont d'une nature semblable à celle de toutes les autres perceptions. C'est la doctrine des philosophes. Mais cette table et cette cheminée qui me sont présentes peuvent exister séparément et elles existent en fait séparément. C'est la doctrine du vulgaire et elle n'implique pas contradiction. Il n'y a donc aucune contradiction à étendre la même doctrine à toutes les perceptions.

En général, le raisonnement suivant semble satisfaisant. Toutes les idées sont empruntées aux perceptions qui ont précédé. Nos idées des objets dérivent

48 Ce qui est entre crochets figure dans l'édition de 1740. On trouvait ensuite certains passages qui ont été insérés dans le texte humien tels qu'il le voulait. (NdT)

donc de cette source. Par conséquent, aucune proposition ne peut être intelligible ni cohérente à l'égard des objets si elle ne l'est pas à l'égard des perceptions. Mais il est intelligible et cohérent de dire que les objets ont une existence distincte et indépendante sans aucune substance commune *simple*, sans aucun sujet d'inhérence. Cette proposition ne peut donc jamais être absurde à l'égard des perceptions.

Quand je tourne ma réflexion sur *moi-même*, je ne peux jamais percevoir ce *moi* sans une ou plusieurs perceptions et je ne peux jamais percevoir autre chose que des perceptions. C'est donc la composition ⁴⁹ de ces perceptions qui forme le moi.

Nous pouvons concevoir un être pensant qui ait beaucoup ou peu de perceptions. Supposez même que l'esprit soit réduit à la vie d'une huître. Supposez que cet esprit ait seulement une perception, comme celle de soif ou de faim. Considérez-le dans cette situation. Concevez-vous autre chose que cette simple perception ? Avez-vous quelque idée d'un *moi* ou d'une *substance* ? Si ce n'est pas le cas, l'addition d'autres perceptions ne vous donnera jamais cette idée.

L'annihilation, que des gens supposent s'ensuivre de la mort et qui détruit entièrement ce moi, n'est rien que l'extinction de toutes les perceptions particulières, l'amour et la haine, la douleur et le plaisir, la pensée et la sensation. Ces perceptions sont donc la même chose que le moi puisque les premières ne peuvent survivre au second.

Le *moi* est-il identique à la *substance* ? S'il l'est, comment peut se poser la question de la subsistance du moi quand la substance change ? S'ils sont distincts, quelle est leur différence ? Pour ma part, je n'ai aucune idée des deux quand je veux les concevoir comme distincts des perceptions particulières.

Les philosophes commencent à se mettre d'accord sur ce principe, *que nous n'avons aucune idée d'une substance extérieure distincte des idées des qualités particulières*. Cet accord peut préparer le terrain à l'égard de l'esprit pour un principe semblable : *nous n'avons aucune idée de l'esprit distincte des perceptions particulières*.

Jusque-là, je semble être servi par une évidence suffisante. Mais, ayant ainsi délié toutes nos perceptions particulières, quand j'en viens à expliquer le principe de connexion qui les relie et qui nous leur fait attribuer une simplicité et une identité réelles, je suis conscient que mon explication est très défectueuse et que seule l'évidence apparente des raisonnements précédents a pu m'induire à la recevoir. Si les perceptions sont des existences distinctes, elles forment un tout par leur connexion les unes avec les autres. Mais l'entendement humain ne peut jamais découvrir de connexions entre des existences distinctes. Nous *sentons* seulement une connexion, une détermination de la pensée à passer d'un objet à un

⁴⁹ « the composition ». (NdT)

autre. Il s'ensuit donc que seule la pensée trouve l'identité personnelle quand elle réfléchit à la suite des perceptions passées qui composent l'esprit, elle sent que les idées de ces perceptions sont liées les unes aux autres et s'introduisent naturellement les unes les autres. Quelque extraordinaire que puisse paraître cette conclusion, elle ne doit pas nous surprendre. La plupart des philosophes inclinent apparemment à penser que l'identité personnelle *naît* de la conscience et que la conscience n'est rien qu'une pensée ou une perception réfléchie. La présente philosophie a donc jusque-là un aspect prometteur. Mais tous mes espoirs s'évanouissent quand j'en viens à expliquer les principes qui unissent nos perceptions successives dans notre pensée ou notre conscience. Je ne peux découvrir une théorie qui me donne satisfaction sur ce point.

Bref, il y a deux principes que je ne peux rendre cohérents et il n'est pas en mon pouvoir de renoncer à l'un d'entre eux, à savoir *que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes* et *que l'esprit ne perçoit jamais un réelle connexion entre des existences distinctes*. Si nos perceptions étaient inhérentes à quelque chose de simple et d'individuel ou si l'esprit percevait une connexion réelle entre elles, il n'y aurait dans ce cas aucune difficulté. Pour ma part, je dois invoquer le privilège du sceptique et avouer que c'est là une difficulté trop importante pour mon entendement. Je ne prétends cependant pas la déclarer absolument insurmontable. D'autres ou moi-même, après une réflexion plus mûre, pourrons peut-être découvrir une hypothèse qui résoudra ces contradictions.

Je choisirai aussi cette occasion pour confesser deux autres erreurs de moindre importance qu'une réflexion plus mûre m'a fait découvrir dans mon raisonnement. La première peut être trouvée au paragraphe 12 de la section V de la deuxième partie du livre I, quand je dis que la distance entre deux corps est connue, entre autres façons, par les angles que les rayons lumineux venant des corps font entre eux. Il est certain que ces angles ne sont pas connus par l'esprit et ne peuvent jamais, par conséquent, révéler la distance. La seconde erreur peut être trouvée au paragraphe 5 de la section VII de la troisième partie du livre I, où je dis que deux idées du même objet ne diffèrent que par leurs degrés différents de force et de vivacité. Je crois qu'il existe d'autres différences entre les idées qu'on ne peut pas proprement comprendre sous ces termes. Si j'avais dit que deux idées du même objet ne peuvent différer que par la façon différente dont on les sent ⁵⁰, j'aurais été plus près de la vérité.

Fin de l'appendice

⁵⁰ « by their different *feeling* ». (NdT)